

La semilla y la cizaña

Tage Lindbom

Índice general

Prólogo del traductor a la edición francesa	v
1. Tiempo de cosecha	1
2. El paraíso y la utopía	5
3. ¿Qué es la verdad?	17
4. El camino de la vida	29
5. Objetividad	47
6. Las «buenas intenciones»	61
7. Prejuicios	73
8. El velo de Maya	89
9. Tolerancia	99
10. Revolución	111
11. Amor	127
12. Justicia	141
13. La voz de la conciencia	151
14. Ser como niños	159
Las tres revoluciones	167

Prólogo del traductor a la edición francesa

El «modelo sueco» ha seducido al mundo no comunista, que ve en él uno de los mayores éxitos de organización social. Existe la fácil inclinación a creer que los suecos han resuelto los grandes problemas de la sociedad industrial moderna y que su ejemplo puede ser útil para inspirar a otros pueblos grandes y pequeños, europeos o no. Incluso los mismos suecos tienen la evidente tendencia a a autootorgarse el premio a la excelencia y, según una fórmula que los corifeos de la socialdemocracia proclaman de buen grado en sus discursos, *Sverige visar vägen*, «Suecia muestra el camino».

Es innegable que las condiciones materiales instauradas en lo que aún es posible llamar un reino, corresponden, sin duda mejor que en cualquier otro país del mundo, a los ideales de justicia social e incluso libertad que prevalecen en nuestro siglo, y que Suecia merece a este respecto ser calificada de «modelo». Pero se han puesto de manifiesto también los aspectos menos luminosos, a veces incluso muy inquietantes, que tal modelo presenta, y problemas como el alcoholismo, la droga, la delincuencia juvenil o el suicidio han llamado frecuentemente la atención, mientras que su reputación de extrema libertad sexual causaba perplejidad en la opinión extranjera. Estos fenómenos evidencian que todos los «progresos» suecos están acompañados de una crisis moral.

Pero lo más corriente es quererlos considerar como episódicos y se persiste en pensar que se terminará por superarlos, o mejor por canalizarlos y «normalizarlos», de la misma manera que se cree haber resuelto otros problemas, incluso sin que ninguna indicación objetiva autorice a preverlo así. En todo caso nadie pone seriamente en cuestión las bases ideológicas y filosóficas del sistema, y los conservadores, o gentes de «derechas», cuando aún osan manifestarse, no promueven nunca cuestiones verdaderamente esenciales, como lo testimonia el hecho de que ellos mismos se titulen de «moderados». Los suecos prosiguen, pues, sus «debates» sobre los grandes problemas actuales, y de tales intercambios de ideas salen siempre vencedores los que sostienen que toda dificultad debe ser resuelta en dirección a la «izquierda», es decir, acentuando aún más todo lo que parece ir en el «sentido de la historia» y conformarse a la creencia general en el progreso indefinido de la humanidad. Jamás se expresa la opinión de que ciertos males de la sociedad podrían resultar de un exceso de modernismo, de reformismo o de izquierdismo, porque se quieren buscar todas las soluciones «hacia adelante», estando el hecho de «mirar hacia atrás» manifiestamente considerado como una vergüenza. Así, después de algunos años, la cuestión que parece preocupar de forma más acusada a los suscitadores de opinión y a los medios dirigentes, es la de la igualdad. Es cierto que un periódico se ha atrevido a publicar una carta de un lector demostrando que, siendo imposible instaurarla en una sociedad humana viva, no podrá realizarse efectivamente sino en la muerte. Pero nadie lo ha tomado en consideración. En definitiva, el «debate» sobre la igualdad sólo ha provocado un renovado celo reformista.

El «fenómeno Lindbom» debe ser situado en este contexto si se quiere captar su alcance extraordinario. El autor de la obra que presentamos al público de lengua francesa no representa a

ninguna corriente de pensamiento en su país. Está totalmente solo. Pero su voz, tan discordante en el reino de la socialdemocracia, es escuchada por aquellos de entre sus compatriotas que se plantean todavía preguntas sobre sus fines últimos y presienten que el destino del hombre no podrá cumplirse plenamente al nivel de la organización social.

Sus libros se continúan publicando por uno de los editores más reputados de Estocolmo y, aunque su profundidad y originalidad desconciertan a la crítica, le proporcionan una creciente estima entre los medios capaces de una reflexión no conformista. Porque se sabe que detenta un cúmulo excepcional de experiencia y de saber, y que si ha vuelto la espalda a las ideologías dominantes, lo ha hecho verdaderamente con conocimiento de causa. En efecto, ha sido una de las cabezas pensantes del partido obrero en el poder, al que ha servido durante largos años como director de sus archivos. Y cuando se separó de él, no hizo de ello un escándalo. Su partida no fue un gesto político, sino una respuesta a una exigencia de verdad.

Nacido en 1909, Tage Lindbom creció en las vastas extensiones de Norrland, yendo a estudiar después a la universidad de Estocolmo, donde adquirió el grado de doctor en Filosofía con una tesis sobre el «movimiento sindical sueco». Porque en sus años universitarios se había adherido a los ideales socialistas y, en el curso de sus estudios, profundizó cada vez más su conocimiento del marxismo. El partido socialdemócrata en el poder confió a este joven doctor, brillantemente dotado, la dirección de su biblioteca y de sus archivos centrales en su sede, o su ciudadela si se prefiere, de Norra Bantorget, en Estocolmo, donde, hasta 1965, trabajó codo con codo con los promotores del Estado-providencia. En un principio defendió e ilustró con convencida pluma los ideales socialistas a los que había otorgado su

adhesión y algunas de sus obras fueron publicadas en inglés y en alemán. Pero, hombre de reflexión, comenzó a ser cautivado por dudas que se fueron precisando en el curso de los años.

En Suecia, el movimiento socialista había conseguido, indudablemente, brillantes éxitos. Las condiciones materiales del pueblo trabajador habían llegado a ser muy aceptables y no cesaban de mejorarse. Encontrándose así satisfechas una buena parte de las reivindicaciones obreras, ¿debería el movimiento conservar su dinamismo? ¿Podría la doctrina materialista del marxismo todavía dar impulso a la clase obrera?

Planteándose estas preguntas, Lindbom discernía cada vez con mayor claridad esa inconsecuencia fundamental del movimiento socialista que, dando prioridad a la satisfacción de los intereses terrenales del hombre, a sus necesidades físicas y vegetativas, así como a sus tendencias egoístas, hace una llamada al mismo tiempo a su razón, a su reflexión, a su capacidad de renuncia a ventajas inmediatas por objetivos más lejanos, e incluso reclama su desinterés. Para alcanzar tales objetivos, el socialismo está obligado a enunciar en principio que las facultades humanas de razonamiento, de reflexión responsable y de desinterés deben forzosamente anteponerse al deseo de satisfacción de necesidades inmediatas, sensoriales y pasionales.

Pero, ¿correspondía la observación de los hechos a la evolución histórica, prometida por la teoría marxista, en dirección a una conciencia social cada vez más elevada y de un perfeccionamiento humano y espiritual continuo? A pesar de los éxitos de la socialdemocracia, el ejemplo de Suecia demostraba ampliamente que todos esos «progresos» no conducían al advenimiento de un ser socialista creador, altamente razonable y penetrado por el sentido de la responsabilidad cívica, sino al de un consumidor

siempre más deseoso de satisfacer rápidamente las necesidades de sus sentidos y fácilmente dispuesto a sacrificar su civismo socialista a su naturaleza vegetativa.

Llegado a este punto de su reflexión, Lindbom, hacia 1950, se sentía incapaz de continuar su actividad de teórico socialista y, aun permaneciendo como funcionario del partido, dejó de escribir, al menos por un tiempo. Una cuestión le preocupará sobre todo a partir de ese momento: teniendo el hombre en lo más profundo de su ser una aspiración fundamental a la perfección, ¿tiene el poder de responder a ella por sí mismo, puede «realizarse» con sus propios medios dando a su vida un sentido más elevado, un contenido más rico? Una respuesta se va imponiendo gradualmente: el hombre no podría cumplir el destino superior al que aspira fundamentalmente sin someterse a una autoridad superior, y esa autoridad no puede ser más que Dios.

Sin embargo, debió comprobar que volviéndose hacia las Iglesias que, normalmente, deberían facilitar el encuentro de los hombres con Dios, no recibía ningún auxilio intelectual. La confusión teológica de la que eran presa las volvía incapaces de responder con consistencia a las preguntas metafísicas de un espíritu como el suyo.

En 1959, cuando había terminado la redacción de una obra cuyo título por sí mismo, *Los molinos de viento de Sancho Panza* (*Sancho Panzas väderkvarnar*), denunciaba las ilusiones ideológicas en las que había dejado de creer, su atención fue atraída por un libro titulado *La dimensión olvidada* (*Den glömda dimensionen*), del escritor sueco Kurt Almqvist. Al fin encuentra ahí la buscada puerta al conocimiento metafísico, el único capaz de responder plenamente a las cuestiones fundamentales que se había planteado. Esta lectura le llevó a descubrir dos nombres:

René Guénon y Frithjof Schoum, maestros de la intelectualidad «tradicional» y universal.

Con *L'Homme et son devenir selon le Vedanta* y demás obras doctrinales de Guénon tomó conciencia de la universalidad de la verdad que se expresa bajo los diversos aspectos de las tradiciones sagradas. Schoum, en *De l'unité transcendante des Religions*, *L'Oeil du Coeur* y *Sentiers de Gnose* especialmente, le permitió discernir la realidad que representa la conciencia universalmente extendida por toda la humanidad de un Ser divino creador y providencial, el mismo para todos los pueblos de la tierra, haciéndole comprender al mismo tiempo el sentido profundo de este dicho de Cristo: el Reino de Dios está dentro de vosotros.

Asimilando el pensamiento «tradicional» gracias también a otros escritores como Titus Burckhardt, A. K. Coomaraswamy, Martin Lings, Lord Northbourne, Leo Schaya o Seyyed Hossein Nars, Lindbom se sentía cada vez más extraño en el medio en el que continuaba su actividad profesional. En 1965 saca la conclusión lógica de ello dimitiendo de su cargo directivo de la biblioteca socialista.

Se dedicó entonces a escribir y la primera obra de la nueva maduración de su pensamiento fue *Entre cielo y tierra* (*Mellan himmel hoch jord*), publicada en 1970, verdadero ajuste de cuentas con el mundo ilusorio y materialista del socialismo. Cuatro años después aparecería el presente libro, del que el título, *Agnarna och Veter*, que corresponde a la expresión bíblica *La semilla y la cizaña*, sugiere que la hora del término del plazo se aproxima temiblemente para el hombre secularizado, cada vez más cegado por el oscurecimiento espiritual e incapaz de distinguir el bien del mal, la verdad del error. Analizando con pene-

tración los diversos aspectos de la confusión modernista, el autor denuncia vigorosamente las ilusiones progresistas que envenenan la mentalidad contemporánea y pone en guardia contra el peligro que nos hacen correr a todos, el del caos generalizado. Pero no está perdida toda esperanza, porque la verdad trascendente y salvadora permanece, a pesar de todo, accesible a los hombres que la buscan con sinceridad, y la puerta de la misericordia divina no está cerrada.

Esta obra no debe ser considerada simplemente como la de un «socialista arrepentido» o de un «tránsfuga político». Ciertamente, hay en ella referencias a la política o a la sociología, de las que el autor tiene tan vastos conocimientos, pero es desde un punto muy superior desde el que se expresa, el de la sabiduría intemporal reencontrada. En el desconcierto en el que el mundo está sumergido, escuchar su voz deberá ser algo particularmente saludable.

Roger Du Pasquier

Capítulo 1

Tiempo de cosecha

La *Declaración de los Derechos del Hombre* de 1789 es una fachada ideológica tras la que se disimulan tres fuerzas: la aspiración a la libertad, el deseo de poder y la codicia. Tal es el verdadero contenido de los objetivos de la Revolución francesa. El Reino del hombre se presenta como una proclamación universal: el hombre será, en adelante, libre, omnipotente y estará consagrado a sus propios intereses. No será «el señor ni el esclavo de nadie»; adquirirá, bajo la forma de la igualdad, el poder universal y se «realizará» mediante la satisfacción de sus necesidades materiales. En principio, esto implica que el ser humano se ha declarado soberano, que desde ese momento no es responsable ante ninguna autoridad superior y que se sitúa pues en el lugar de Dios.

Los defensores de los valores espirituales, tradicionales y conservadores, que en esa época habían sentenciado al fracaso la obra revolucionaria, pueden pasar por malos profetas, porque el siglo que le siguió fue, en muchos aspectos, una marcha triunfal para el Reino del hombre. La ciencia y el arte ensanchan sus límites. La técnica provee continuamente de nuevos útiles gracias a los cuales los hombres pueden enriquecerse por la vía industrial. Los movimientos sociales conducen a los nuevos estratos sociales

hacia mejores condiciones materiales y a la posibilidad de hacer notar su influencia en el plano cívico. Todas, o al menos la mayor parte de las cosas, llevan la marca de una luminosa fe en el progreso. «Vivir es un placer», proclaman los porta-estandartes del nuevo reino de la felicidad.

Con razón se puede señalar al siglo XIX como el de la luna de miel del Reino del hombre. Sus éxitos iniciales aumentan su prestigio y la confianza en el porvenir. El caos y la anarquía sangrante que las fuerzas tradicionales y conservadoras habían temido en caso de la toma del poder por la *turba incondita et confusa*, la multitud desordenada e indiferenciada, no se produjeron. Porque la comunidad liberal también sabe organizarse, lo que hace en el marco de los Estados nacionales y las agrupaciones de intereses. No son únicamente las nuevas formas de libertad lo que ejerce por doquier su seducción. Por todas partes el hombre es solicitado por promesas de poder creciente en los dominios de la cultura, de la vida social, de la política. Y como las masas populares no están solamente deseosas de libertad y de poder, sino también de subsistencia, el nuevo reino dispone continuamente de nuevas posibilidades de producir nuevas riquezas gracias al progreso técnico e industrial.

Ante todo esto, Henri de Saint-Simon sentencia: la edad de oro del hombre no está detrás, sino ante nosotros. Y hasta en nuestro siglo parecen existir motivos para tener fe en el progreso y en un desarrollo propicio de la comunidad humana. ¿Están pues los profetas del Reino del hombre en el buen camino?

La Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa es la declaración de principios. Desde el inicio hasta su completa puesta en práctica, el camino puede ser largo. De una generación a otra, los hombres viven con su libertad recién

ganada, con sus nuevos «derechos» y con su nuevo bienestar. Al mismo tiempo están protegidos por el sistema de normas del antiguo orden que se perpetúa con un sorprendente vigor. Los defensores de la fe no han dejado de anunciar su mensaje. Los movimientos de despertar populares -principalmente de origen heterodoxo calvinista- suministran los alimentos renovados a la piedad evangélica de las gentes simples. La familia sobrevive y con ella el lugar de culto donde la Palabra puede ser comunicada a cada nueva generación. Con la familia se mantienen la educación y las pautas de madurez que forman nuevas generaciones de hombres responsables.

Hay pocas cosas que el hombre tema tanto como el caos. Por eso el liberalismo occidental del siglo pasado ha conservado tantos elementos normativos; es también por lo que la tradición y la autoridad permanecen como realidades vivas a pesar de toda secularización, a pesar de todas las exhortaciones en sentido contrario provenientes de los pioneros del Reino del hombre. La conservación de la familia y de una sociedad donde se cultiva el sentido de la responsabilidad cívica ofrece los cimientos al orden estable y normal hasta en el siglo en que vivimos.

Solamente después de la Segunda Guerra Mundial hemos entrado en el tiempo de la gran siega del Reino del hombre. Nos encontramos ahora con una generación secularizada para la que la existencia material es todo y la vida espiritual, nada. Es una generación para la que todo lo que es simbólico llega a hacerse cada vez más incomprensible. Ya no habita en una sociedad viva, sino en un mundo institucionalizado donde los aparatos estatales, administrativos e industriales se alzan ante la persona humana como enormes pirámides. Está a punto de eliminar de su conciencia la noción de familia.

Es una generación huérfana. Por eso la fraternidad pierde también su sentido, porque para ser hermanos hace falta un padre común. Y si no hay padre, el pasado aparecerá como un absurdo. En consecuencia, el provenir se convertirá también en absurdo, porque sin pasado no hay futuro. No queda más que intentar llevar una existencia sin historia en el presente. Habrá que consolarse con un «compromiso» con un mundo colectivo aunque sin identidad y volverse hacia la propia vacuidad manifestada exteriormente bajo la forma de la «comunidad» simbiótica donde la promiscuidad debe servir de sucedáneo a la fraternidad perdida.

Los que habían emitido las advertencias, aquellos que habían sentenciado el fracaso del Reino del hombre acaban, pues, por tener razón. Ya no se trata de predicciones y de puestas en guardia. Ahora lo sabemos, porque la cosecha ha crecido y madurado. El caos del que por tanto tiempo hemos estado preservados alza su amenaza sobre nosotros. Y una amenaza tal no puede ser alejada por los dirigentes secularizados más que de una manera: mediante una dictadura, una dictadura tecnocrática. En realidad, esta dictadura ya ha empezado a hacer su entrada paso a paso.

Este caos y la amenaza exterior de dictadura no son, sin embargo, lo esencial. No son sino la proyección de algo incomparablemente más grave y más peligroso: el caos interior, la confusión que reina en el corazón de los hombres. Nos encontramos con una generación que, en su conjunto, es incapaz de discernir la verdad de la mentira, lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo. El tiempo de la cosecha ha llegado para el Reino del hombre.

Capítulo 2

El paraíso y la utopía

El dramático acontecimiento que, en el tercer capítulo del Génesis, es denominado la caída, señala el final de la existencia primordial de los hombres, inocentes y paradisiaca. Este estado original de la creación está caracterizado por una abertura entre el Creador y su criatura; es un estado que no deja lugar a ninguna oposición, ni entre la obra y su autor, ni en el interior de la obra misma. El sol de la gracia y del amor luce sobre ese estado paradisiaco que refleja la luz divina como las aguas tranquilas de un lago. Tal es la obra creada en sus albores. El Señor y su obra son «uno» en el sentido de que ninguna «ruptura» existencial se ha producido fuera de la consubstancialidad divina. Las relaciones entre ambos no conocen la distancia. Hay un cielo y una tierra, pero sus relaciones no son separativas. El cielo no ha dejado caer el velo que encubre al autor de la obra creada. Dios habla directamente al hombre, su imagen.

El relato bíblico de la creación es una única larga descripción del don rebotante de amor del Creador. Es una obra que lleva en sí enteramente la huella de la armonía, de la ausencia de contradicción. Por eso se dice que Dios miró todo lo que había hecho y «vio que era bueno». La obra creada en su estado original es una obra sin falta, que no deja ningún lugar al mal. Todo

el relato de la creación lleva el sello de tal positividad. Todos reciben lo que les corresponde, todo ser viviente tiene asegurada su subsistencia y su alimento, y en primer lugar el hombre, a disposición de quien se encuentra la naturaleza entera, con todas sus riquezas. En esta existencia plena de serenidad, donde el tiempo y el espacio son vividos como una alternancia rítmica del proceso vegetativo de la naturaleza, el hombre vive uno con esa naturaleza aunque igualmente uno con Dios, del que es la imagen.

El hombre ocupa una posición única en el mundo y ha sido investido de esa posición como de una misión de gerencia: debe someter toda la tierra y reinar sobre todas las demás criaturas vivientes. No solamente está dotado de un alma inmortal que hace de él la imagen de Dios, también posee cualidades espirituales, facultades que lo hacen superior a todo otro ser creado, luego apto para llevar a cabo su misión de gerencia.

Ahí es donde, sin embargo, reside la posibilidad escondida de un conflicto. Ahí es donde el hombre encuentra lo que en lenguaje bíblico es llamado tentación. Domina la naturaleza que le rodea doblemente: está dotado de su alma inmortal, *intellectus*, que le une a su Creador y le hace consciente de su dependencia y de su subordinación, pero dispone también de una capacidad razonadora, *ratio*, poder que le es «propio» y que, como su cuerpo, es mortal. ¿Por qué no cambiar? ¿Por qué no «liberarse» del vínculo del que su *intellectus* le hace consciente, por qué no rescindir su gerencia subordinada? ¿Por qué no colocar sus «propios» poderes mentales en primer lugar y declararse a sí mismo detentador mayor del poderío? ¿Por qué no autoproclamarse dueño de la tierra?

Tal es la amenaza potencial que pesa sobre la profunda paz, el equilibrio de la creación. No es la naturaleza quien representa la amenaza porque, en su pureza y su inocencia, la naturaleza es como un espejo de la fuente de la creación. Es el hombre quien, con sus magníficas facultades y su posición única, constituye la amenaza potencial contra el equilibrio y la paz de la creación. Por eso existe una -aunque sólo una- prohibición en el paraíso. La prohibición no está en modo alguno dirigida contra la obra creada. Ésta, en su serenidad armoniosa, no tiene ciertamente necesidad de ninguna prohibición. Es al hombre a quien se dirige la prohibición: «Pero no comerás del árbol del conocimiento del Bien y del Mal, porque el día que comas, con certeza morirás.»

Con esta prohibición es como si el espejo de agua se rompiera. Como si una mancha negra apareciera sobre el fondo blanco de la inocencia paradisíaca. La obra creada es perfecta en su armonía cósmica, en su totalidad. Pero esa perfección contiene también -potencialmente- su propia negación, el pecado. Esta aparente paradoja es lo que confirma la omnipotencia del Creador: a la positividad de la obra creada se añade su negación, al signo más se añade el signo menos.

Es el hombre quien introduce el pecado en el mundo. Es el ser más elevado sobre la tierra, la imagen de Dios, pero contiene también las posibilidades de lo más bajo, el pecado y la negación. Porque como imagen de Dios el hombre es, desde el punto de vista microcósmico, un portador de la obra creada en su totalidad y porque no contiene solamente lo más alto, sino también lo más bajo; no solamente la posibilidad de la afirmación, sino también la de la negación. Con el hombre se encuentra en el mundo no solamente lo divino, sino también -potencialmente- lo pecador. La naturaleza no peca, el animal no peca. Es a través del hombre como el pecado llega a ser posible en el mundo.

El árbol del conocimiento era deseable porque de él se podía «adquirir la inteligencia». Por ahí se abre la puerta de un despliegue de fuerza. La serpiente deja entrever radiantes posibilidades, porque, dice, si coméis los frutos del árbol del conocimiento «vuestrós ojos se abrirán y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». El significado de lo que llamamos la caída es, en primer lugar, la proclamación de un poder humano. La tierra debe ser sometida, el hombre debe convertirse en soberano independiente del poder superior, «llegar a ser como dioses», y la vía que lleva a ese poder es el conocimiento profano, el saber que el hombre se procura colocando en primer término sus facultades sensoriales y mentales. El hombre adquiere una «conciencia»: la inocencia paradisiaca desaparece, el hombre penetra en el mundo material y la puerta del jardín paradisiaco del Edén se cierra tras él. La razón, *ratio*, es colocada por encima del intelecto, *intellectus*. La conciencia sensible expulsa a la inocencia supra-sensible: «Los ojos de ambos se abrieron y vieron que estaban desnudos.»

Esta proclamación y esta salida hacia el mundo sensible, esta afirmación de la primacía del racionalismo, de la razón, todo ello implica consecuencias terribles e inevitables. Nadie puede servir a dos señores, y por eso el encuentro con el Señor se convierte en un recuerdo amargo de las verdaderas relaciones de poder y de lo que el hombre ahora ha perdido. Intenta esconderse, ocultarse, enmascararse. Porque ya no quiere encontrarse con el rostro de Dios, al que hasta entonces estaba acostumbrado. En adelante es un ser «consciente» y profano que, si se encuentra con el Señor, tiene dos reacciones psíquicas fundamentalmente características del hombre profano: el temor y el sentimiento de culpabilidad. Se asusta cuando oye al Señor «pasear por el jardín» y, al reencontrarle, experimenta la culpa de lo que ha hecho.

Ciertamente no es la imagen de un detentador de poder altivo y seguro de sí la que nos da la primera pareja humana cuando, aterrorizada, intenta disimularse tras los árboles del jardín. Pero el temor y el sentimiento de culpabilidad no son los únicos efectos que procuran al hombre los frutos del árbol del conocimiento. También sabe ahora, como le había prometido la serpiente, lo que son el bien y el mal. Una carga que desde entonces debe llevar es la conciencia íntima de quién es, al contravenir la orden de Dios de no comer del árbol del conocimiento que ha roto la armonía de la creación. El hombre es un promotor de disturbios. Una sola prohibición había sido decretada por el Señor de la creación y esa prohibición es la que ha transgredido. Por ahí ha entrado el mal en el mundo. El conflicto oculto que residía en la posición única del hombre y en sus capacidades potenciales para ejercer un poder y una influencia, se ha convertido ahora en un conflicto abierto. El hombre ha sucumbido a la tentación. Ha querido ser «como dioses» y por ahí ha caído en el pecado fundamental, el mayor que existe: el orgullo espiritual, *superbia*.

El relato de la creación es, en este punto, particularmente significativo. Muestra sin ambigüedad al hombre en posesión de su libre voluntad cometiendo una acción injusta con plena conciencia. Es pues responsable de lo que ha hecho. La primera transgresión del mandamiento de Dios cometida por el hombre, su acción fundamentalmente pecadora, fue realizada con la clara conciencia de querer obtener algo en contradicción con un orden dado. Los efectos psíquicos muestran también que no se produjo en una inconsciencia inocente. La conciencia del carácter perverso de lo realizado despierta, por una parte, el temor; por otra, un sentimiento de culpabilidad. Además, lo ocurrido es dramático porque resulta de ello una separación. El hombre ya no vive en comunión directa con Dios, lo que hasta entonces constituía el contenido de su estado paradisíaco. La voluntad de Dios y la del

hombre ya no son una sola voluntad. La condena cae rápida e inexorablemente. La puerta del jardín del Edén se cierra.

No es por azar por lo que el orgullo espiritual, *superbia*, se menciona en cabeza de todos los pecados mortales. Es primordial en que se dirige como una acción belicosa directamente contra la orden divina. Es un desafío al mismo tiempo que una tentativa de establecer un poder, de instituir un «mundo» donde reinará el hombre y el hombre solo. Los otros seis pecados capitales, la avaricia, la lujuria, la envidia, la gula, la cólera y la pereza, no implican ese ataque directo contra la orden divina. Lo que la Biblia describe como una caída es dramático no solamente porque resulta de ello una separación entre Dios y la más elevada de sus obras creadas, el hombre. También es dramático en que el orgullo espiritual, *superbia*, interviene en una situación donde se ha ofrecido una elección: obedecer la orden de Dios o seguir la propia inclinación a autoglorificarse. Es este segundo término el que el hombre ha elegido.

No es el «mundo» el pecador. La obra creada es en su totalidad, tal como el Creador la vio al séptimo día, «muy buena». Tanto en los elementos orgánicos como inorgánicos, la naturaleza se nos aparece con una primordialidad, una pureza y una belleza que nos permite decir que podemos «ver a Dios en ella». Por eso nos atrevemos a decir -por paradójico que pueda parecer- que las plantas y los animales poseen, en su primordialidad paradisíaca intacta, una santidad que el hombre no tiene.

Lo que no implica sin embargo que el «mundo» sea perfecto. Toda cosa creada es imperfecta. Y a esta imperfección pertenece una dualidad que reside, por una parte, entre la naturaleza armoniosa de carácter vegetativo del microcosmos y, por otra,

un centro microcósmico de energía, el hombre, que en su situación de gerente franquea los límites, sucumbe a la tentación de desobedecer el más fundamental de los mandamientos de Dios, rompe el equilibrio cósmico. Así el hombre introduce el pecado en el mundo ¹.

La secularización es un camino que se aleja de la puerta del paraíso. El hombre lleva consigo como compañero de ruta su sentimiento de culpabilidad, su conciencia de lo que ha hecho. Al mismo tiempo el proceso de secularización es un esfuerzo más o menos consciente que apunta a romper todas las corrientes de unión, a cerrar todos los caminos, a negar y a «olvidar» toda claridad que devuelva a la fuente de la Verdad. Pero la secularización es más que una negación y un «olvido»; es una tentativa de instaurar una existencia humana independiente sin dirección superior, sin justicia superior, sin juicio y sin misericordia ni perdón.

Al mismo tiempo permanece el sueño del paraíso. Entre toda la negación, el «olvido», la deificación secularizante de la «libertad» humana incitando a obrar según el propio capricho, inclusive para el mal, el hombre vuelve continuamente a sueños y especulaciones que se refieren a una «liberación» de todo lo malo, discordante y caótico que se halla en este mundo que aho-

¹El desplazamiento del centro de gravedad que obra el calvinismo poniendo el acento sobre el carácter pecador del mundo conduce a representar la vida terrenal del hombre como una peregrinación a través de un mundo concebido más o menos claramente como un país enemigo. La «salvación» de las Iglesias «populares» toma por ello un carácter dramático que desnaturaliza el verdadero carácter de la salvación, al mismo tiempo que el mundo fundamentalmente pecador es considerado cada vez más como un objeto de explotación y esa tendencia se refuerza en la medida en que la secularización se acentúa. No es por azar por lo que los países anglosajones marcados por el calvinismo han tomado la cabeza del desarrollo industrial. No hay que asombrarse de ver una «peregrinación» aparentemente humilde y de una ortodoxia puritana convertirse al mismo tiempo en una explotación de las fuentes de la naturaleza, explotación que lleva la huella del orgullo espiritual.

ra debe conquistar. Sueña sin cesar con un estado de bondad, de justicia, de concordia, de paz y de armonía.

El hombre secularizado es un ser «utopista». Sea pesimista u optimista en cuanto a la existencia terrenal, se diga realista o idealista, ocupa sus pensamientos en intentar elaborar o establecer un orden que, espera, le permita sojuzgar las oposiciones de la existencia. Porque el hombre secularizado vive en la multitud, la dispersión, la agitación y las luchas del mundo sensible. Si quiere, en un mundo tal, realizar sus altivas ambiciones de convertirse en soberano autónomo, debe poder sacar el orden del caos, la unidad de la división. Se atribuye a sí mismo la misión de abolir la relatividad de la creación reivindicando algo que no se encuentra en la existencia sensible: lo absoluto. Y piensa alcanzarlo con medios terrestres. Cree vivir en el mundo de la realidad y se cree a punto de realizar su poderío. De hecho, se pierde en la utopía.

La utopía sigue a la secularización como la sombra sigue al cuerpo. No es casual que la utopía aparezca en Occidente en una época en que la piedad de la Edad Media está definitivamente relegada al último plano bajo la influencia de los buscadores, de los estetas y de los pensadores de los nuevos tiempos. Pero la secularización plantea nuevas cuestiones inquietantes. ¿Debe el hombre abandonarse al juego de fuerzas naturales elementales? ¿Todo va a reducirse a un problema de poderío? ¿El autócrata va a instalarse en los tronos del poder y ejercer una autoridad absoluta y discrecional? ¿El poder va a convertirse, conforme a las tesis de Maquiavelo, en un asunto estético, una obra de arte, una suerte de destreza, un drama sin norma superior ni principio conductor? En ese caso no queda más que lo que, para Maquiavelo, constituyen los dos factores determinantes: *fortuna*, el «destino», y *virtu*, concepto sin valor ético, sino más bien una

especie de fuerza elemental mágica gracias a la cual el hombre, más allá del bien y del mal, conquista y conserva el poder.

Estas cuestiones toman un alcance tanto mayor cuanto que al final de la Edad Media un nuevo instrumento se pone a disposición de los detentadores del poder terrenal, el Estado. Los jóvenes Estados nacionales tienen en sus manos ahora un aparato central de poder de una eficacia desconocida hasta el momento. Es significativo que la especulación utópica alcance su pleno desenvolvimiento y su madurez en la época en que ese aparato central de poder alcanza su completo desarrollo en el Estado barroco. La utopía barroca es una elaboración fantasiosa que «resuelve» el problema del poder haciendo de la vida en sociedad una obra de arte arquitectónica y estática.

Al mismo tiempo la ciencia moderna viene a nuestro encuentro bajo las apariencias de la utopía. La «Casa de Salomón», creación fantástica de Francis Bacon, es el cuartel general científico-técnico de la búsqueda de la «sabiduría» humana, donde los sabios, como en un estado mayor que dispusiera de enormes poderes, gobiernan a la humanidad, en especial manipulándola, lo que Bacon de ningún modo intenta disimular. El mundo de las cosas debe ser movido por la ciencia y por la cibernética sacando a la luz del día los secretos más íntimos de la existencia sensible. La ciencia intenta captar y enunciar en intrépidas fórmulas matemáticas lo que se declaran ser las leyes de la naturaleza y, en posesión de esas leyes, el mundo de las cosas, según se anuncia, se convertirá en el servidor obediente del hombre.

Lo que debe ser establecido no es solamente el orden que depende de las leyes que gobiernan la naturaleza, desde el curso de las estrellas a la circulación de la sangre. La vida de los Estados y de las sociedades, así como el comportamiento ético de los

individuos, debe quedar igualmente sometido a ese maravilloso sistema de leyes, se afirma. En el siglo XVIII, durante el cual la superstición secular alcanza su punto culminante -¡y es llamado siglo de las luces!- ve expresarse la esperanza de que toda sabiduría humana sea sacada a la luz del día como si se abriese una edad de oro. Es también el siglo en el que se elaboran las formulaciones clásicas de la utopía pedagógica: el hombre «natural», libre, bueno, feliz, debe hacer su aparición como resultado de una educación igualmente «natural».

Con el siglo XIX surgen los movimientos sociales y con ellos la utopía entra en su fase dinámica. El mundo debe cambiarse no por vías especulativas, sino mediante luchas económicas, sociales y políticas. El liberalismo, el socialismo, el comunismo, el anarquismo son los nombres de algunas de las ideologías que deben enseñar a la humanidad el camino de su cercana liberación. Finalmente asistimos, en el siglo XX, al desmoronamiento de la representación científica del mundo que habíamos heredado junto a su fe en un sistema de leyes mecánicamente determinado. Incluso la convicción de que la existencia material, aquella que el hombre secularizado denomina realidad, reposa sobre una base sólida, se revela falsa. Revelación hecha por la física atómica tanto como por las ciencias morfológicas. El mundo material es un «flujo»; ¿pero quién nos evitará perecer en el caos de la materia?

«No saludamos al salvador que viene de arriba», se dice en el canto de combate socialista, y no existe, entonces, más que una solución: un gobierno central, una dictadura tecnocrática. La cibernética hace su entrada. Se trata de un poder ejercido a partir de puestos de mando centrales y fundado sobre cálculos estadísticos y pronósticos. Este orden cibernético se convierte en tanto más necesario cuanto toda norma espiritual y moral

está en vía de disolución -¿y qué queda de normal cuando se nos ha suprimido toda norma?-.

En adelante la utopía bajo la forma «clásica» ya no existe. El establecimiento de la dominación universal del hombre gracias a sus recursos intelectuales y a su capacidad de dominar las cosas del mundo es un sueño que no puede persistir por más tiempo en su forma original. El hombre empieza a dudar. Empieza a dudar de su propio poder de creación, empieza a dudar del sentido profundo de los procesos históricos. Empieza a dudar de que la creación se ajuste a un progreso ininterrumpido, empieza a dudar que la existencia secularizada tenga un objetivo. Ha empezado incluso a dudar de la gran utopía central, el Reino del hombre.

¿Significa eso la muerte de la utopía? No, el «utopismo» persiste, pero con nuevas formas. El hombre secularizado no «utopiza» ya porque quiera soñar con su Reino. «Utopiza» porque está forzado a ello. En la relatividad y la inestabilidad de la vida terrestre debe encontrar puntos de apoyo, «islas» de las que surjan las directrices cibernéticas. Sabe que no hay otra elección, si no se hundirá en el caos que él mismo ha provocado.

Los porta-estandartes del Reino del hombre han llegado a un conflicto insoluble con ellos mismos y con su obra. Habían soñado con edificar un mundo sin contradicciones y se habían negado a ver que el hombre es un ser creado, luego incapaz de «llegar a ser como dioses». Un mundo imperfecto no puede ser transformado con sus propias fuerzas en una obra perfecta. Los porta-estandartes del Reino del hombre habían partido de la idea de una «realización de sí mismo» en el plano material, lo que es un eufemismo para designar el egoísmo humano. Al mismo tiempo no han querido darse cuenta de que el egoísmo sigue

dos guías, el deseo de poder y el deseo de goce, y que estos dos principios, el del poder y el del goce, no son compatibles con ninguna realización utópica de la existencia terrestre. E incluso si el egoísmo se presenta bajo una forma colectiva, el de la «fraternidad» comunista, no por eso cambia nada.

En este mundo impregnado de una agitación creciente, nada se deja intacto. En una secularización cada vez más pronunciada, los defensores de la religión están colocados ante la perspectiva de quedarse aislados, ignorados e incomprensidos. Entonces ¿por qué no adaptarse, por qué no probar «ir con» la corriente de los tiempos, incluso si debe hacerse a expensas de la verdad y de la justicia? La adaptación, el *aggiornamento*, no data de ayer ciertamente. A través de los siglos persisten las tendencias al diálogo, al compromiso, a «salvar lo que pueda ser salvado». Por eso tal «adaptación a las condiciones de la civilización contemporánea», según los términos del cardenal Daniélou, no es movimiento hacia una claridad mayor, hacia una creciente capacidad para captar las verdades divinas, sino una marcha hacia una oscuridad más opaca, hacia una confusión creciente. Si por la vía del diálogo y del compromiso se cree poder establecer un *modus vivendi* entre el Reino de Dios y el Reino del hombre, se está en la ilusión. Porque no se escapa de las preguntas cuyo alcance es independiente tanto del tiempo y del espacio como del nivel material y espiritual de la civilización. ¿Cuál es la verdad y cuál es el camino que el hombre debe seguir para alcanzarla? ¿Cómo distinguir el bien del mal? ¿Cómo separar la cizaña de la semilla?

Capítulo 3

¿Qué es la verdad?

En la pureza original de la creación el hombre vivía «más allá del bien y del mal». O mejor dicho, vivía en un bienaventurado desapego y en la inconsciencia de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto. El hombre secularizado de hoy vive extremadamente lejos de un estado semejante. Para él, por el contrario, lo verdadero, lo bueno y lo justo están ahí constantemente como problemas urgentes y cuestiones ardientes. ¿Existe un principio superior que garantice que lo verdadero no se convierta en mentira, que el bien no se convierta en mal, que lo justo no se convierta en injusto y que la vida humana no vuelva al caos?

Ciertamente, no se pone en cuestión en nuestro mundo secularizado que existan afirmaciones verdaderas y falsas, pero lo que se designa como verdadero no es sin embargo reconocido como algo absolutamente válido. La concepción dominante es que la verdad es relativa y que «cada uno se salva a su manera», que lo que es verdad en Halle y Jena es una broma de mal gusto en Heidelberg. Porque todo es inestable en el Reino del hombre. Todo se resuelve según lo que momentáneamente se considera como «científicamente establecido» o en virtud de lo que está registrado como expresión de la voluntad popular soberana bajo

la forma de sufragio o sondeo de opinión. Porque la regla fundamental del sistema es la soberanía ilimitada del hombre y porque ningún poder exterior puede ejercer coacción sobre él. En definitiva, lo que sus órganos sensoriales experimenten es lo que determinará lo que hay que observar como verdadero, justo y bueno.

Los porta-estandartes del Reino del hombre están sin embargo obligados a trabajar con un *absolutum*: la realidad. Lo que en el mundo material creado experimentamos con nuestros sentidos es, y nada más que eso, lo que se declara real. Esta realidad que el hombre secularizado concibe como absoluta es, al mismo tiempo, vivida como una realidad aprehendida por nuestros sentidos, limitada por el tiempo y el espacio, una realidad que en todas sus formas de manifestación se reconoce como relativa. ¿La realidad es pues, a la vez, absoluta y relativa? El relativismo de la verdad y de la moral practicado por el hombre profano aquí abajo ¿tiene un modelo o un objetivo absoluto que un día pueda ser alcanzado? Aunque, si el hombre secularizado concibe la realidad sensorial en la que vive como absoluta, se confirma como una contradicción que esa realidad se presente al mismo tiempo como algo enteramente relativo.

Cuando el creador, fuente trascendente de la verdad, es negado, no le queda al hombre profano más que «buscar» la verdad aquí abajo, en la tierra. Y cuando la verdad ya no es preexistente, no reside más en su fuente, que es Dios, es necesario concebirla como algo que pueda ser alcanzado «ante nosotros». La búsqueda de la verdad en el Reino del hombre se convierte entonces en un proceso operativo. Dos caminos se abren desde ese momento a nuestra experiencia: el del positivismo y el del marxismo.

Encontramos en el positivismo una idea heredada del estoicismo de la baja Antigüedad, que representa la verdad no como un filón aurífero compacto, sino como una multitud de partículas de oro repartidas a manera de fragmentos en la existencia. Esta concepción ha sido recuperada por el liberalismo burgués y ha llegado a ser parte integrante de la noción occidental de libertad. Los fragmentos de verdad y de mentira están siempre mezclados y se trata de separar los nobles granos de oro de verdad. Gracias a una discusión nunca aplazada, a la libre investigación científica y a un proceso de selección continuo, la verdad debe quedar despejada en un progresivo perfeccionamiento positivista.

El positivismo científico encuentra un apoyo incluso en la teoría atomista de la Antigüedad. Epicuro sostiene que los átomos en su movimiento perpetuo no se encontrarían nunca ni se unirían para formar cuerpos si su movimiento no tuviera una tendencia convergente que les hace unirse. La fe, tan frecuentemente expresada desde hace dos siglos, en la capacidad de la ciencia moderna para resolver los enigmas de la existencia sería muy difícil de comprender desde un punto de vista psicológico si no tuviese como hipótesis subyacente nociones y esperanzas relativas a una convergencia del mundo sensible. Esa fe encuentra a veces expresiones más o menos explícitas. El físico y Premio Nobel Werner Heisenberg, que seguramente no se para en fútiles especulaciones, ha expresado la esperanza de que la física moderna sea un elemento en el proceso histórico universal que conduzca a la unidad de nuestro mundo. Así, piensa, las ciencias de la naturaleza podrán reunirse en un nuevo estado de equilibrio entre el pensamiento y la acción, entre la actividad y la meditación ¹.

¹Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, I, París, 1955, p. 467, y Werner HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, New York, 1958, página 205 ss.

El otro camino es el del marxismo. Aquí la verdad está vinculada a las dos pseudodivindades marxistas, la Historia y la Materia. En el mundo material marxista, la verdad no es más que una representación ideológica que refleja las luchas actuales de intereses materialmente determinados. La verdad está, como todo lo demás, sometida al proceso histórico dialéctico y por ello mismo lo que reina en tal circunstancia no es otra cosa que la concepción de la verdad de la clase dominante en la fase histórica correspondiente. El proletariado debe finalmente resultar vencedor de tales luchas históricas y así, la representación de la verdad que tenga el proletariado, terminará por prevalecer. El proceso dialéctico, que se desarrolla a un nivel cada vez más elevado, implica un resultado en un estadio final donde las contradicciones de la existencia son superadas y donde la sociedad comunista sin contradicciones se convierte en el estado definitivo en el que la verdad se libera también forzosamente de toda huella de relativismo ².

Tanto el positivismo como el marxismo deben, así, recurrir a representaciones pseudometafísicas que demuestren que la verdad debe venir a nuestro encuentro como oro titilante y atractivo, que las substancias de verdad deben tener una tendencia natural a converger o que la verdad debe «desarrollarse» según un proceso histórico-dialéctico para finalmente aparecer en su ausencia total de contradicciones y su perfección absoluta. No tenemos ninguna razón para entretenernos en tales especulacio-

²No existe para Marx ninguna realidad fuera del mundo de la materia o, como también la llama él, de la *praxis*, y es en ese mundo de la materia donde el pensamiento se encuentra incluido. Cualquier cuestión sobre la realidad independiente del pensamiento carece pues de sentido, como anuncia Marx en la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*: «La cuestión de saber si el pensamiento humano pertenece a la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión *práctica*. En la *praxis*, el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y el poder, como encontrándose a este lado de su pensamiento. El debate sobre la realidad o la no-realidad del pensamiento -en sí independiente de la *praxis*- es una cuestión puramente escolástica» (Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Werke*, vol. 3, Berlin, 1959, p.5)

nes ajenas a toda realidad. Lo esencial es que el hombre secularizado se esfuerza siempre arduamente en desembocar en representaciones unívocas que le liberan del relativismo de la verdad. A pesar de su negación de una verdad trascendente, persiste, a través de las generaciones y de los siglos, en buscar penosamente las soluciones certeras de los enigmas de las cosas.

¿De dónde viene ese esfuerzo, esa incansable aspiración? ¿Qué es lo que el hombre secularizado busca a fin de cuentas? A pesar de sus negaciones, a pesar de su reconocido relativismo, ¿busca algo verdadero que constituya un punto fijo en la existencia sensorial? La verdad existe para él como concepto: existe algo que es verdadero y que debe distinguirse de algo que es falso. La verdad reside en la conciencia del hombre secularizado como un principio director nunca extinguido incluso en la más densa oscuridad de la secularización.

De tal forma, el hombre secularizado siempre quiere captar «hacia arriba» el punto de apoyo que busca constantemente en el concepto de verdad. Simultáneamente se obstina en negar toda realidad trascendente, luego la fuente de verdad que está en ella. Postula un concepto de verdad sin saber por qué ni de dónde un concepto tal saca su eficacia. Niega la verdad aún reconociéndola como hecho preexistente e intenta disimular esa contradicción sosteniendo que, gracias a la ciencia profana, terminará por ser «descubierta» como último eslabón de una larga cadena de búsquedas.

Lo que el hombre profano no quiere ver es que la verdad se encuentra en el principio y no en el final, lo que significa que se halla existencialmente en la obra creada; es una expresión de la positividad que caracteriza a toda creación. Esta está garantizada como orden y no como ciego azar o caos. Contra esta

positividad se levanta la mentira, el «signo menos», la negación. Como negación de la creación, la mentira es perdición, ruina, destrucción -o, para volver a su más profundo sentido: la mentira es el no-ser, la nada-. Dios «es», manifestado en su creación. «Yo soy El que soy», dice Yahvé a Moisés en el zarzal en llamas, y en ese «soy» reside la verdad, la justicia, la bondad. La mentira no puede ser otra cosa que la negación de todo ello. Por eso el sentido más profundo de la mentira es el no-ser, la nada.

Tal es la primera acepción. Pero la verdad es, como expresión de la positividad de la creación, no solamente su garantizadora como orden -contra la mentira que es la negación de ese orden-. Es también parte constitutiva del don divino y, como él, participa del amor que caracteriza todo don y toda producción. De la misma forma que un niño tiene una afinidad con sus padres y vive el amor en esa afinidad, la obra creada está vinculada a su fuente y, en la conciencia de ese vínculo, es vivida también como amor. Esa conciencia de un vínculo de amor con el Creador no podría descansar sobre una negación. Así, la verdad está también comprendida en la relación de amor con el Creador. En su esencia está unida al amor y por eso no pronunciamos vanas palabras cuando nos exhortamos al amor a la verdad.

En tercer lugar, la verdad se manifiesta en nuestra vida terrenal. Tenemos conciencia de algo que se llama verdad y de algo que se llama mentira. Los hombres están constantemente en desacuerdo sobre qué, en tal situación concreta o en tal otra, es verdadero o falso. Podemos tener todas las controversias posibles sobre la interpretación de una fuente histórica o de un dato estadístico. Lo que discutimos concretamente es una cosa, pero lo importante es que tras esas controversias se sitúa esencialmente la conciencia de que la verdad y la mentira constituyen una pareja de opuestos en la existencia.

Cuanto más se acentúa la secularización y más la búsqueda de la verdad se convierte, para el hombre moderno, en un asunto de «cosas», más reforzada se ve su creencia de que se ocupa, desde hace un tiempo razonablemente largo, en la reunión empírica de materiales de clasificación y de análisis estructurales de esos materiales acumulados y que llegará a algo que será indudable y libre de contradicción. Por una parte reconoce la relatividad de la existencia, por otra vive en la esperanza utópica de que, en algún lugar o algún día, esa relatividad -y con ella el cúmulo de contradicciones- se transformará en su contrario: lo absoluto, lo unívoco. Que el hombre secularizado no descubra ni reconozca esa evidente contradicción de su reflexión y de sus aspiraciones es uno de los rasgos más característicos de la vida intelectual en el Reino del hombre.

A lo dicho se añade aún una pregunta: ¿por qué el hombre secularizado busca la verdad? ¿Por qué esa incansable actividad? ¿Por qué esa búsqueda científica febril a través del mundo? Ante todo, el hombre secularizado teme el caos. No olvidemos que el caos está suspendido sobre él como una amenaza. La creación divina es un orden, *kosmos*, y la negación de este orden es, en última instancia, su polo contrario satánico, *caos*. Los habitantes del Reino del hombre llevan a cabo aquí un juego peligroso; sierran, en sentido figurado, la rama sobre la que están sentados. En su negación del orden divino y de la verdad integrada en él, provocan el caos que temen. Por eso se vuelven instintivamente hacia arriba cuando dejan de hacer pie, cuando se dan cuenta de que se están encenagando. Cuando los profetas de la secularización alzan sus gritos de guerra y proclaman que el reino de las «potencias tenebrosas» debe quedar liquidado, que la luz de la verdad debe difundirse sobre la tierra, en realidad tales profetas están llamando en su ayuda a la potencia superior que niegan.

El temor al caos es el motivo consistente que pone en marcha al hombre secularizado con el fin de intentar establecer un orden razonable en su existencia. ¿Pero por qué caminos? Cuando todos los valores han sido declarados relativos y cada uno debe «salvarse a su manera» puede ser tentador hacer de toda aspiración a la verdad un asunto que no responda más que al egoísmo individual. Pero el caos se deja entrever como una posibilidad amenazadora y nadie en los tiempos modernos ha descrito este dilema de la existencia humana mejor que Thomas Hobbes: tenemos que escoger entre la guerra de todos contra todos y la sumisión a un egoísmo organizado e institucionalizado. Ahí nos enfrentamos con el problema del poder.

El temor al caos tiene un polo contrario positivo. Francis Bacon ha anunciado la motivación clásica -y cínica- de la exploración profana de las cosas del mundo: el conocimiento es poder, «human knowledge and human power meet in one»³. El hombre será el soberano de la tierra y la vía real que conduzca a esa posición de poder se llama conocimiento. Pero entonces la búsqueda de conocimiento destinado a obtener una posición de poderío terrestre ¿es sinónima de la búsqueda de la verdad? Esa búsqueda de conocimiento apunta a la adquisición de nociones y aptitudes en un sentido utilitario y operativo. ¿Puede ser ése un camino hacia la verdad?

Demasiado bien sabemos que la respuesta no puede ser afirmativa. En el mundo, los ambiciosos manejan a menudo la verdad de la manera más desprovista de escrúpulos y, para alcanzar el poder y para conservarlo, pueden estar dispuestos, incluso, a aniquilarla. La idea de poder en nuestro mundo secularizado

³«El conocimiento humano y el poder humano se encuentran en uno» (Francis BACON, *The new organon. The Works IV*, Faksimile-Neudruck, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, p. 47)

está en realidad mucho más definida por el pragmatismo cínico que por el amor a la verdad. Por el contrario, comprobamos que aquellos que se consagran a la sincera búsqueda de la verdad se hallan lejos de estar siempre animados por un deseo de poder.

Al deseo de poder y al temor al caos se añade un tercer motivo. Cuanto más se seculariza nuestra vida, más se vacía de su contenido espiritual. Cuando la conciencia de una realidad trascendente desaparece, la conciencia de la creación como totalidad desaparece al mismo tiempo, lo que hace perder al hombre su sentimiento de solidaridad con el cosmos. A medida que se acentúa la secularización disminuye ese sentimiento y en la misma proporción el hombre experimenta la existencia como un espacio vacío. Quiere llenar ese espacio vacío con su actividad incansable y cuanto más progresa la secularización, más se acrecienta la sensación de vacío y más se agita. Se imagina que con su actividad podrá ocuparla, que con organizaciones y construcciones institucionales podrá edificarse una «morada» en ese Reino del hombre. En esa actividad sin descanso la actividad científica detenta el papel característico que le está destinado.

Esa «búsqueda de la verdad» secularizada nos hace asistir a un pragmatismo creciente. Ningún ser humano razonable pone en duda que la búsqueda científica tiene su valor para nuestra vida cotidiana. Pero de lo que carece el Reino del hombre es del correctivo que representaría la responsabilidad ante un poder superior. Los habitantes del Reino del hombre sólo son responsables entre ellos y eso significa que las necesidades y deseos sensoriales del hombre dedicado a sus intereses se convierten, a fin de cuentas, en el hilo conductor de toda vida y de toda acción. Es lo que acaba también por determinar todos los movimientos sociales, culturales y científicos. Aquel que intenta buscar la verdad se encuentra enfrentado con la creciente exigencia de hacer

coincidir lo que estima verdadero y justo con las necesidades y deseos del hombre consagrado a sus intereses. Ahí se juntan bajo formas pragmáticas el deseo de poder y los deseos sensoriales. Los principios de poder y de placer se encuentran aliados de hecho. Esa presión pragmática creciente invita a pensar que la vieja expresión más o menos chistosa según la cual «la verdad es insoportable» se vuelve en la secularización moderna una realidad cada vez más amarga.

Sería completamente falso imaginarse que nuestro mundo está envuelto por impenetrables tinieblas espirituales. El mundo no está cerrado a la luz de la verdad divina. A pesar de todas las negaciones, todo ser humano permanece como portador de una conciencia intelectual, «luz interior» de su corazón. Pero sería igualmente falso representarse la verdad divina como el término de la alternativa clara y evidente en el mundo secular. No encontramos la verdad y la mentira en una opción simple, en la elección concreta y fácil a realizar entre «tal cosa y tal otra». Las cosas no son tan simples como si nos hubiese sido dirigido un mensaje divino a la vez que la serpiente tentadora aparecía con el mensaje contrario. El poder satánico consiste también en la capacidad para enmascararse, en presentarse bajo un aspecto atractivo, de forma que el límite entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, parece borrado e incluso lo falso aparece con la apariencia de lo verdadero y el mal con la del bien. Llega a ser entonces posible para el poder subversivo alcanzar su objetivo final formulado así por Baudelaire: «La mejor de las astucias del diablo es la de persuadirnos de que no existe.»

Finalmente, buscar la verdad es querer la verdad. ¿La quiero? Tal es la pregunta decisiva. Pero existe una condición anterior: no quiero la verdad si no la amo, porque si amo la verdad me esforzaré también en realizarla. Porque es anterior y está por

encima del mundo existencial y nuestro deber es actualizarla aquí abajo en la medida de nuestras posibilidades y manifestarla incluso en una existencia imperfecta y llena de contradicciones. Sin amor a la verdad tampoco existe la voluntad de alcanzarla y sin esa voluntad toda elección está privada de sentido.

Es en la vida terrenal donde surgen ante el hombre los problemas de la verdad. En la existencia original y paradisíaca, el hombre se hallaba en su presencia en la forma de una relación abierta y límpida con Dios. La relación es, aún, la de «cara a cara». En nuestro mundo imperfecto, al contrario, se encuentra con la verdad como con un problema, un doble problema. En primer lugar, el hombre en el mundo está separado de Dios, a razón de la ausencia de la claridad paradisíaca. Por eso no nos encontramos en presencia de la verdad en su evidencia cristalina. «Ahora vemos de manera borrosa, como en un espejo», dice San Pablo, y en esas palabras ha captado lo esencial. El mundo es la imagen invertida, como en un espejo, de la verdad divina, y por eso la imagen no tiene la limpieza que la verdad tiene en su propia fuente. La secularización continua vuelve así cada vez más difusa la imagen en el espejo. La luz que brilla en las tinieblas, de la que habla San Juan, no tiene en nuestra época una luminosidad evidente y su resplandor se vuelve cada vez más opaco en la secularización progresiva.

En segundo lugar, existe el hecho de que el hombre, en su vida terrestre, tropieza constantemente con sus límites. No puede captar todo con sus medios espirituales. Si pudiese, sería «como dioses», y eso es de lo que es incapaz. La promesa de la serpiente en el paraíso era falsa. Incluso nuestra conciencia de la realidad divina es un conocimiento fragmentario. «Mi conocimiento es una partícula», dice San Pablo, de ese conocimiento que un día

debe convertirse en total y pleno, cuando se abandone la existencia terrestre.

En el primer caso experimentamos la perspectiva vertical: la verdad divina alcanza la tierra como los rayos del sol que iluminan y se reflejan en ella. En el segundo caso nos encontramos ante la perspectiva horizontal: en la existencia terrestre tropezamos con los límites, con las contradicciones. Por eso debemos, por una parte, buscar la verdad que nos alcanza como los rayos del sol divino y, por otra, separar la verdad de su opuesto existencial, la mentira. No se nos ha concedido la verdad para nada. Para alcanzarla tenemos que recorrer un camino que puede ser a la vez largo y penoso. No hay que fiarse de todas las señales y carteles indicadores.

Capítulo 4

El camino de la vida

Querer es elegir, pero para que una elección tenga un sentido hay que disponer primero de un orden de valores sólido. Sin embargo, en el Reino del hombre todos los valores son relativos y por tanto provisionales. Además de que el criterio decisivo de toda elección es en el fondo el egoísmo, y más particularmente sus dos móviles determinantes, el deseo de poder y la satisfacción de los instintos sensoriales. En tales condiciones una elección no puede ser una verdadera toma de posición. Es únicamente un acto provisional que obedece a deseos e impulsos de corto alcance.

Una elección de este tipo no se distinguirá por ninguna verdadera toma de responsabilidad, dado que todos, en último término, son responsables sólo ante sí mismos. La justificación de sus acciones no es en definitiva más que la salvaguarda de sus propios «intereses» y la base de esos «intereses» no está constituida sino por necesidades físicas. No es el caso únicamente de los individuos, sino también el de las colectividades, porque la «voluntad popular» que reina en el plano colectivo no es en realidad más que una «mitologización» de egoísmos humanos acumulados.

Si no me atengo más que a mis deseos de poder y de placer, nunca seré capaz de aprehender la verdad con amor. El amor a la verdad se convierte entonces para mí en un concepto ajeno. Por eso en sus aspiraciones a la verdad -que a menudo pueden ser dignas de interés- el hombre secularizado acaba antes o después en el pragmatismo. Por eso también, el que ha elegido el camino de la verdad experimenta su libre voluntad como una paradoja: nuestra elección es libre, pero no poseemos la libertad de sustraernos a la elección, porque si no decimos sí, hemos rechazado la verdad. En estas materias, el neutralismo no es posible.

La verdad es una e indivisible en su fuente trascendente, pero en términos terrenales su búsqueda es un penoso camino. Porque la creación lleva en sí, como todo lo relativo, su propia imperfección. Por eso la verdad no puede aparecer en su evidencia original. Si el camino que lleva a ella estuviese trazado ante nosotros, claramente jalonado y sin posibilidad de extraviarnos, entonces todo lo creado estaría marcado por un determinismo desprovisto de sentido; nuestra vida humana estaría privada de voluntad y de posibilidad de elegir; carecería de esfuerzo y de amor. Nuestro «destino» estaría fijado de antemano y la creación sería una perfección, «como Dios». Esto constituiría lógicamente un absurdo. Porque una obra está siempre sometida a su autor y es, pues, imperfecta en relación a él.

En relación al Creador, la creación es un reflejo, una imagen invertida de su autor. Sería necesario recordar siempre esa inversión del reflejo, fuente de interminables malentendidos y falsas interpretaciones, cuando intentamos encontrar a partir de nuestra perspectiva terrestre el camino de la verdad. Desde la perspectiva del Creador, la creación se dirige «de arriba abajo» aunque permanece una unidad cósmica penetrada y llevada en su seno por el espíritu universal. Al contrario, para nosotros

humanos, desde nuestra perspectiva terrestre, si lanzamos la mirada «hacia abajo» encontramos lo opuesto, el caos. Es cuando volvemos la mirada hacia arriba cuando percibimos la totalidad cósmica.

Encontramos lo mismo en el mundo de la naturaleza: el mar une a los hombres entre ellos mientras que la montaña los separa. El aspecto trascendente es el contrario: la montaña, perspectiva vertical, une con Dios, mientras que el mar, perspectiva horizontal, nos une al mundo terrestre. En la vida social, la pobreza material es un defecto, una carencia, en los casos más difíciles un sufrimiento. Desde el punto de vista espiritual, la pobreza es lo contrario, una riqueza, una afirmación, una abertura hacia la verdad. En este sentido es como debe interpretarse esta expresión de la sabiduría sufi: «Teme la pérdida de la pobreza más que los ricos temen la pérdida de sus riquezas.»

Cuando los humanos nos encontramos en la búsqueda de la verdad, nos hallamos situados ante este cometido aparentemente imposible: «captar lo inaccesible». La esencia de Dios -luego la esencia de la verdad- es inasequible, y sin embargo nos esforzamos en afirmar su realidad. A la vez «sabemos» e «ignoramos». «Aquel que pretende conocerme, no Me conoce», y a la inversa. Abordamos así la problemática religiosa fundamental bajo dos dimensiones: una interior y otra exterior. Dios es un ser inasequible, y al mismo tiempo aparente en la manifestación de Sí mismo. Así el camino de la verdad y de la vida no es unívoco. Nuestra condición terrenal nos obliga a reconocerlo.

Ante esa dualidad del presente desde el principio de nuestra búsqueda de la verdad, tenemos toda la razón en preguntarnos si no existen innumerables ocasiones de extraviarnos. Efectivamente, éste es el caso. El extravío es consecuencia de seguir los

caminos de la secularización, que es una huida hacia la periferia, un movimiento centrífugo. Cuanto mayor es el alejamiento periférico donde actúan las fuerzas seculares y aumenta la velocidad de los movimientos, mayor es la variabilidad que marca todas las cosas -lo que ofrece posibilidades crecientes de seducción sensorial-. En efecto, es eso lo que confirmamos cotidianamente en nuestro mundo secularizado. Como una rueda aumenta su movimiento hacia la periferia, más se acelera para el hombre secularizado el movimiento circular alrededor de la existencialidad sensorial de su yo ¹.

El camino de la verdad es un camino hacia el centro, un «viaje hacia el medio». Tal es el aspecto interior de la realidad religiosa. Es un viaje hacia el centro tanto para la vida espiritual como corporal del hombre, puesto que se trata del corazón. Los siglos de decadencia religiosa que han concedido una influencia cada vez mayor a lo racional y a lo sentimental, han falsificado la imagen de la realidad religiosa: en nombre del racionalismo, el centro de lo verdadero ha sido situado en el cerebro, mientras que el corazón ha sido destronado para convertirse en la morada de lo sentimental. Así el hombre ha quedado espiritualmente inválido e incapaz de encontrar el camino de las fuentes de la verdad y de la vida.

El corazón es el centro del cuerpo humano, pero al mismo tiempo es el centro, tanto en sentido figurado como literal, de la vida espiritual. No se trata de retórica hueca ni de alegoría pe-

¹Encontramos aquí de nuevo un ejemplo evidente de la manera en que la creación es una imagen invertida de su Autor divino. La creación es trascendente en relación a un proceso cíclico: tiene un inicio, y después un curso cíclico que se termina cuando la obra creada vuelve a su Autor y se une a Él. En el plano terrenal el ciclo es contrario a éste; consiste en un movimiento circular, un proceso naturalmente vegetativo de vida, de muerte y de renacimiento sin posibilidad de alcanzar el «centro» que es la esencia de lo Creado, el Creador, sin hablar de la rotación mecánica que es una huida del centro.

dagógica cuando los santos y sabios, desde hace miles de años, hablan de la voz del corazón que percibe la realidad supratere-
 rrestre. Es también la razón por la que Jesucristo nos dice que el Reino de Dios está dentro de nosotros. Pues el corazón es la morada de nuestra alma inmortal, que es la que nos hace participar de la realidad divina. Llevamos en nosotros esa participación como una conciencia de la verdad en su originalidad, como esencia divina.

Por esa conciencia espiritual que nos es propia, tenemos una posibilidad de alcanzar un conocimiento de la verdad. Conocimiento que no es racional; tampoco es un saber adquirido por nuestra facultad mental. Es un conocimiento que no podría ser objeto de un trabajo de documentación o de elaboración empírica, como tampoco de un proceso de pensamiento lógico y discursivo ni de análisis de estructura científicos. Es un conocimiento intuitivo, «directo»; es el poder de experimentación de la verdad que, denominado *intellectus*, debe distinguirse de la *ratio*, la facultad racional. Ese proceso intuitivo e intelectual que nos conduce al conocimiento de la verdad y de la realidad divinas, no está caracterizado por una relación de sujeto a objeto. El conocimiento es un «aquí» y «ahora» que se actualizan en nuestra conciencia espiritual. «Cuando la luz de Dios ilumina tus sentidos, la causa y el efecto están anulados para tí», dice el poeta persa Djalal-ed-Din Rumi ².

Esto no significa que la luz interior intelectual sea el resplandor continuo de una llama clara y que nada pueda disminuir su fulgor. Si así fuera, los hijos del mundo se encaminarían infaliblemente hacia un perfeccionamiento espiritual bajo la conducta del pensamiento puro; así imaginaba Descartes el desarrollo de la

²RUMI, *Aus dem Rohrflötenbuch*, Hellerau, 1930, p.123

res cogitans. Al contrario, el camino de la verdad es un búsqueda penosa hasta la serenidad, que no se alcanza mientras el hombre no haya dejado física y mentalmente la vida agitada y ruidosa tras él. El camino de la verdad no es como navegar por el río turbulento de la vida con decorados cautivantes y variados sucediéndose sin cesar por los parajes de la ribera. La aspiración a la verdad no está sostenida por todas las seducciones y sensaciones de la vida de placer, ni por toda la variedad de los innumerables estimulantes que procura la existencia sensorial. El camino de la verdad y del conocimiento percibido por el ojo del corazón es un viaje en la dirección opuesta, hacia la serenidad, hacia la libertad respecto a todo «estado» mental.

A medida que prosigue la secularización, la luz de la verdad brilla con un resplandor cada vez más débil. ¿Acabará sin embargo por extinguirse? Los campeones del ateísmo han actuado siempre con la convicción de que la idea religiosa, fruto de la superstición, de la ignorancia y de la propaganda de las clases dirigentes, desaparecería por sí misma cuando la luz de la ciencia y de la «instrucción» pudiese propagarse libremente entre la humanidad. Ciertas apariencias parecerían indicar que las cosas ocurren realmente así. Los hombres pueden ser conducidos no solamente a negar, sino hasta desechar y «olvidar» la conciencia intelectual. Se trata de un total repudio de la conciencia y del sentimiento religioso en el plano psíquico. La facultad mental produce entonces un «bloqueo» tan potente que la conciencia intuitiva ya no existe para él.

Sin embargo esa «victoria» es precaria. La conciencia intelectual de una verdad divina es «olvidada», desechada, bloqueada, pero no está muerta. El ateísmo se ha entregado a un objetivo que no puede alcanzar. Intentar matar al espíritu inmortal en el mundo, es espantar al viento. Porque, como dijo Cristo en su

entrevista con Nicodemo, el viento sopla donde quiere y nosotros no sabemos de dónde viene. Para el espíritu, *Pneuma* -la palabra se utiliza también para designar al viento- es lo mismo. No podemos ni capturarlo, ni encerrarlo ni suprimirlo.

El hombre lleva el Reino de los Cielos dentro de él; por su alma inmortal forma parte de lo divino. Al mismo tiempo vive en el mundo y es una parte de este mundo, de cuyas imperfecciones participa. El ser que somos vive «entre el cielo y la tierra» y en esa dualidad el hombre vive también su vida religiosa bajo una doble relación, interior y exterior. Posee el Reino de los cielos dentro de él aunque halla el mundo alrededor y, en sus facultades corporales y mentales, lleva el mundo consigo. Por eso debe, como criatura terrestre, vivir su vida religiosa en dos planos.

De igual forma que la verdad divina utiliza su «lengua» en el plano interior por medio de la conciencia intuitiva e intelectual, Dios «habla» a los hombres igualmente en el plano exterior y terrestre. No se trata evidentemente del medio de comunicación específico del hombre que es el lenguaje. Dios no nos habla en sentido literal por una especie de altavoz celeste. Nos dirige Sus mandamientos y Su palabra en la creación, principalmente en dos formas de manifestación, el símbolo y la revelación.

El símbolo es la forma. Pertenece a la creación y está, pues, vinculado a las formas como medio de expresión. Pero no es una manifestación de la realidad existencial; es una manifestación de la realidad superior sin la que ninguna cosa creada existiría. Rigurosamente hablando, toda la creación debe ser considerada como un solo símbolo inmenso de la omnipotencia creadora de Dios. Lo existencial simboliza lo esencial. «El mundo no es nada, *Atmâ* es todo», dice el Vedanta, y la obra refleja como un espejo

el resplandor de la luz divina. La «omnipresencia» de Dios es una expresión de doble significado: por una parte Él está espiritualmente presente en todo, por el Espíritu que penetra todas las cosas, incluso la materia orgánica, y por otra está presente en un sentido simbólico. Esta presencia es pues tanto intelectual como simbólica.

No importa, en relación a ello, saber si hay que adoptar una imagen del mundo ptolomeica o copernicana, o si debemos considerarle en términos geocéntricos o heliocéntricos. El poder simbólico y el valor del mundo estelar residen en la espiritualidad y en la verdad eterna a las que da expresión, y no en nuestras concepciones racionales sobre su estructura formal y material ³. Lo esencial es que, para nosotros humanos, el sol «se levanta» cada mañana como un símbolo de la omnipotencia divina, del equilibrio rítmico del orden creado y de la dependencia sin recurso de los hombres en relación a la fuente de luz y calor que se llama sol. La naturaleza entera, la alternancia rítmica de las estaciones, el nacimiento, la floración, la muerte, todo es símbolo de la omnipotencia del Creador.

No son únicamente los grandes procesos naturales y las fuerzas celestes lo que conserva la vida en nuestra tierra; los detalles de la existencia testimonian también la obra del Creador. Una verdad simbólica reside en los descubrimientos de la búsqueda científica que muestran que, cuanto más penetramos en profundidad en el mundo de la materia, más se revela que esa materia no tiene ninguna «base», sino que se descompone sin cesar en partículas más pequeñas y que así el «punto de Arquímedes» fijo, que manifiesta la verdad y el sentido de la existencia, no

³La astronomía moderna, por otra parte, ha ampliado, gracias a mejores instrumentos, sus conocimientos del mundo sin fin de las estrellas y por este hecho la imagen copernicana del mundo se ha convertido en «provinciana» y de un valor limitado.

debe buscarse «por lo bajo», por los análisis estructurales de la ciencia profana, sino hacia lo alto, en dirección al autor de la obra. Porque, en esos análisis científicos, el mundo de la materia se descompone en una substancia de granulación cada vez más fina que se desliza entre los dedos de los sabios. Ninguna respuesta a los «enigmas de la vida» presentados por la ciencia se puede alcanzar por ese lado, y los buscadores de nuestro tiempo tienen ciertos motivos para abundar en el sentido en que Nietzsche, el negador romántico, pronunciaba su «Umsonst» -en vano- desesperado. A fin de cuentas, la contribución de la ciencia viene solamente a confirmar que la verdad debe buscarse en lo alto.

Sin embargo, el símbolo es más que una manifestación natural. El rito religioso forma parte también del simbolismo. De la misma forma que decimos que la presencia de Dios en la naturaleza es doble, espiritual y simbólica, el rito religioso es la expresión de una presencia en las dos acepciones. No es una frase vacía de sentido cuando se dice: «El Señor está en su templo santo.» El templo no solamente representa, sino que es la morada de lo divino en el mundo. El palacio pontifical, los ornamentos episcopales, los santuarios decorados con magnificencia y los templos son expresiones del principado celestial -que sean los hombres los que actúan en ese fasto, del que son soportes y al que representan, es una cuestión de importancia secundaria-. Que sucumban a la tentación del orgullo de confundir su posición de ministro y servidor con la sublimidad divina no cambia en nada el valor del símbolo.

El símbolo es y representa a la vez. Manifiesta y refleja la realidad divina de manera directa y vertical. Por eso es necesario distinguirlo de la alegoría, que es una analogía de la perspectiva horizontal, luego indirecta. Porque el símbolo es un «aquí y ahora» captado intuitivamente y que nos alcanza como un relámpa-

go, mientras que la alegoría es aprehendida como un proceso pedagógico y discursivo en el espacio y el tiempo. La alegoría representa, pero no «es» en un sentido espiritual ⁴.

Esta ambivalencia del símbolo -es y representa a la vez, una la esencia y la existencia- hace que al hombre contemporáneo secularizado le cueste cada vez más percibirlo, así como la realidad que manifiesta. Cuanto más densa es la capa de nubes que cubre la luz de la verdad, más pierde el símbolo su sentido en la existencia. El hombre de hoy vive cada vez más en un mundo de «cosas», y a esa disminución de las capacidades de percepción, cuyas posibilidades están reducidas solamente al anuncio sensorial y mental, la considera como objetividad. Se glorifica de su creciente empobrecimiento espiritual.

Al mismo tiempo no puede disimular completamente su amargura y su decepción. Tampoco puede olvidar del todo su origen y guarda el sentimiento de lo que ha perdido con el hecho de su secularización. En su pequeñez y en su decepción, se venga, aunque de manera generalmente inconsciente ataca el mundo de los símbolos. Se *lanza* literalmente sobre el mundo simbólico de la naturaleza y del ritual. En verdad, de la naturaleza se ha dicho que el hombre debería reinar sobre ella y comer de sus frutos. Pero nuestro Señor no ha expresado que el hombre deba destruirla. Su explotación por el hombre secularizado, sobre todo en la época industrial, es una verdadera destrucción, una utilización ciega porque en ella se ataca lo divinamente simbólico, la pureza original. La explotación es una blasfemia contra lo

⁴Sin embargo, un símbolo puede ser disimulado en una alegoría. «Dejad que los niños se acerquen a mí», es el punto de partida de una alegoría: solamente como niños podremos entrar en el Reino de los cielos; el niño se compara entonces a la inocencia que debemos tener para ganar la vida eterna. Al mismo tiempo, el niño está efectiva y simbólicamente en posesión de una inocencia celestial. De alguna forma el símbolo hace estallar el marco de la alegoría.

divino. Porque es una expresión del egoísmo y del orgullo humanos. La explotación y la destrucción de la naturaleza no tiene por móviles sino las seducciones de la ganancia material, y esas fuerzas destructoras se dirigen también contra el hombre. Esa explotación ciega es lo que ha hecho nacer la categoría social quizá más digna de compasión que haya existido jamás sobre la tierra, el proletariado industrial. Y ahora la actividad industrial, guiada por su instinto animal de presa al acecho de todos los recursos naturales y por su tendencia a destruir lo que le rodea, se alza como una amenaza sobre el conjunto de nuestra vida terrestre.

El ataque contra el mundo simbólico de los ritos no es menos virulento, pero tiene otros puntos de partida. Apunta en primer lugar hacia los símbolos como si hubieran sido inventados por el hombre. Se declara que la belleza del culto es una expresión de presunción humana, una manera de «enmascarar» la imagen de Dios para sustituirla por el hombre en su grandeza ilusoria e imaginaria. El arte de los templos, los ornamentos sacerdotales, los palacios episcopales y la elevación y el fasto de los prelados, todo es interpretado como expresiones del orgullo humano -clerical sobre todo- y de sed de dominación. En el marco del mundo cristiano, esa actitud alcanza su culminación en el calvinismo, que está animado de un resentimiento de contenido social y cuyo resultado final es el inverso: el hombre se sitúa en el centro y las decisiones más importantes se toman según los votos que tienen lugar en las comunidades democráticamente organizadas.

Desde que se cerró la puerta del jardín del Edén, el hombre es una criatura caída. Profundiza cada vez más en su error, en un mundo cuyos atractivos le empujan por la falsa ruta. Y percibe con creciente debilidad la voz divina interior y la luz que

debería guiarle en la oscuridad. Es la razón por la que le resulta cada vez más difícil percibir la espiritualidad interior sin la que todo símbolo no es más que una forma vacía de sentido. Desde que la «mundanización» ha podido hacer del símbolo un frágil instrumento para la lucha espiritual, el paso hasta la iconoclastia puede ser sumamente corto.

El símbolo es una de las formas de manifestación divina en el mundo. La otra es la revelación. El intelecto y la revelación son las dos fuentes del conocimiento humano de Dios. Una es interior y otra exterior. El hombre adquiere una en el plano esencial y otra en el plano existencial, pero las dos tienen el mismo origen. La revelación es «intervención» divina en la existencia. Como un relámpago surge de un cielo sin nubes, el mensaje desciende sobre un mundo determinado en apariencia por formas con las que tales «intervenciones» pueden parecer incompatibles. Si el símbolo cósmico refleja la perspectiva infinita, que en el tiempo y el espacio constituye la creación como unidad estable y armoniosa, la revelación es el hecho accidental que surge de repente en la substancia manifestada. Como un espejo, el símbolo es el aspecto horizontal que exige una interpretación y una «traducción». La revelación es el aspecto vertical, el mediador que habla directamente a los hombres.

Los portadores de la revelación divina en el mundo son en primer lugar los *Avatares*, fundadores de religiones que Dios nos envía y por los que manifiesta la verdad entre los hombres. Los profetas del antiguo Testamento prosiguen la comunicación de la verdad revelada, recuerdan, guían, advierten. En las tres grandes religiones semíticas, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, la revelación está contenida en los libros santos. En el principio era el Verbo, y el Verbo se hizo carne.

Pero la revelación se dirige a un mundo pleno de imperfecciones y de contradicciones. Un mensaje está limitado en primer lugar en el espacio. Todos los hombres de la Tierra no están afectados por un único mensaje. Después, la revelación está escalonada en el tiempo. En la existencia paradisiaca, la intelección y la revelación son uno: el hombre primordial vive en un centro donde las dimensiones del tiempo y del espacio no tienen importancia. La expulsión del paraíso es una dispersión y es la causa de que sobrevengan los correctivos destinados a los hombres bajo formas de revelaciones que varían según los tiempos y los lugares. La alianza concertada con Yahvé por Moisés y su pueblo no es independiente de las condiciones reinantes. El mensaje de Cristo tampoco es independiente de la disolución, en la época de la baja Antigüedad, de la solidaridad cósmica -de ahí el acento que pone el Cristianismo en la salvación personal-. El mensaje divino tiene un carácter concreto que no podríamos controvertir con el vano temor de debilitar con ello la espiritualidad que sobrepasa al tiempo y al espacio.

El juego de oposiciones que caracteriza a la existencia no queda fuera de la vida religiosa. Todos nuestros antagonismos confessionales, las disputas teológicas y las guerras de religión no prueban nada respecto a la validez trascendente e inmutable de la verdad. Tales luchas atestiguan solamente que el mundo es una obra creada, donde la verdad se encuentra ciertamente manifestada, pero sólo «como en un espejo», perfecta en su origen aunque exteriorizada por hombres imperfectos. Es la razón por la que la revelación no podría tampoco sustraerse a esa problemática. Lo más importante es conservar, proteger y defender la Palabra revelada. Porque todo puede quedar corrompido en manos de los hombres.

Aquí es donde interviene la tradición. Como criaturas terrenales estamos tentados a escaparnos en especulaciones y actividades. Nuestra vida religiosa cae fácilmente en lo arbitrario. Por una parte, circunstancias ocasionales de tiempo y lugar pueden determinar nuestra actitud religiosa y, por otra, podemos estar tentados a encasillar nuestra vida religiosa en lo arbitrario individual. La existencia cambia continuamente y las variaciones individuales son incesantes. Situar la propia vida espiritual en lo accidental y lo individual equivale a construir sobre arena. Si se tuviera que admitir que los constantes cambios de las formas terrenales y las mutaciones individuales sirven de base a la vida espiritual, se desembocaría inevitablemente en la confusión y en la disolución. Dejando al juego de oposiciones de la existencia terrestre y al subjetivismo individual determinar en última instancia los fundamentos de la vida espiritual, se la conduce indefectiblemente bajo los auspicios de la secularización.

Nuestra vida religiosa es la vez interior y exterior. Según ciertas tendencias piadosas, se espera o se cree que le resultará posible al hombre llevar solamente una vida interior, seguir exclusivamente un camino esotérico. Es una peligrosa ilusión. Hay en verdad hombres santos que se han independizado de un orden exterior, exotérico y ortodoxo, pero son excepciones que confirman la regla. Esa tendencia a llevar únicamente una vida interior es engañosa principalmente porque un «interior» privado del apoyo de un orden formal se deja penetrar por influencias psíquicas que le conducen al sentimentalismo y al capricho.

Vivimos en un mundo de las formas y la conciencia intelectual debe apoyarse en las que nos proporciona nuestra vida religiosa, la palabra revelada debe ser protegida y conservada en su originalidad. El *intellectus* y la revelación no son ciertamente cosas indestructibles que se puedan asir como útiles y utilizarlos

no importa cuándo. A través de la ignorancia, el egoísmo y la depravación, el proceso intelectual necesita un apoyo en la vida exterior y la revelación una escolta, una guardia que vigile que el mensaje de Dios se transmita a todas las generaciones en su autenticidad. Porque cada generación debe saber que ese mensaje es verdadero y auténtico, y que no es un producto alterado por el subjetivismo ni el oportunismo.

Ahí reside el primer objetivo de la tradición. Ese trabajo debe realizarse en el mundo con sus formas y sus imperfecciones. Pero la fuente de energía no está en ese mundo cambiante y subjetivamente vivido, ni en sus formas accidentales e individuales. La forma de la vida religiosa toma su fuerza de la realidad espiritual y su misión formal es presentarla en la tierra. Por eso los templos y los objetos que contienen, los escritos y las prescripciones rituales poseen una fuerza interior, una santidad que no se debe atacar ni perturbar. Porque la vida espiritual en el mundo se presenta bajo formas que sin embargo no son «del mundo», que no están sometidas a las variaciones de lo accidental o lo individual. ese encuentro paradójico en el mundo de las formas entre lo constantemente cambiante y lo que permanece eternamente inmutable llega a ser cada vez más incomprensible para el hombre contemporáneo secularizado desde que la teología moderna de la adaptación está aceleradamente inclinada en su *aggiornamento* a apartar de él nuestras miradas.

La tradición es una protección y un apoyo. Monta guardia alrededor de los actos sagrados, defiende de la profanación, sostiene gracias a sus elementos rituales y de culto la frágil espiritualidad del hombre individual. Pero la misión de la tradición no es solamente de conservación. También es de explicación. O mejor: es una interpretación en términos, en ideas y en conceptos terrestres del mensaje entregado en el origen. Es entonces, en las

religiones que poseen Escrituras sagradas, cuando interviene la hermenéutica, que es la justa interpretación de los textos sagrados, interpretación que debe siempre incluir una profundización de su contenido y una aclaración de todas las dimensiones que contienen.

Aunque la tradición no es solamente conservación e interpretación. En tercer lugar, es desarrollo de lo que en el origen del mensaje es simiente, y debe en el plano terrestre suscitar la vida y alcanzar la madurez. Si el mensaje divino al hombre fuera un texto legal detallado o una descripción de todo lo que compone los deberes humanos, el designio expuesto en el relato de la creación sería imposible de realizar. Porque el mandato de gerencia terrestre asignado al hombre es una vasta misión que implica la libertad y la responsabilidad. En lo sagrado, en la doctrina, en la legislación, en la vida social, por doquier el hombre debe ser una criatura activa que se esfuerce en continuar la obra divina y representarla en la medida que la imperfección terrestre lo permita.

De ahí que la tradición sea un poco comparable con un árbol que creciera sin cesar. A partir de una raíz dada, aumenta la necesidad de prolongaciones y de medios de expresión. Una tradición vive forzosamente en el espacio y el tiempo; pero a pesar de su carácter fundamentalmente conservador necesita interpretar y desarrollar. Jesucristo instituyó la cena, aunque el sacramento que luego resultó de ella como un desarrollo tradicional ¿está en contradicción con el mensaje evangélico aportado por Cristo? Nadie osaría pretenderlo. ¿La riqueza del culto cristiano, podría ser una falsificación de la verdad divina? Las misas que a través de los siglos han constituido la fuerza de las comunidades de fieles darían el mejor desmentido de semejante afirmación. La religión cristiana carece de lengua sagrada, pero dispone de una

rica compensación en la forma del latín, lengua litúrgica sonora y llena de resonancia ⁵.

De este modo la tradición es a la vez preservación de la verdad divina, interpretación de esa verdad y, en fin, trabajo de edificación en el que cada piedra lleva la señal del Creador, actividad terrestre conforme al mandato de gerencia recibido. Sin embargo, en cada uno de estos tres grados se plantea una pregunta de gran importancia: ¿a quién debe ser confiada la misión de preservar, de interpretar y de proseguir la edificación?

Existen hombres que han recibido de Dios dones espirituales que los demás no han recibido. A ellos, que disponen de aptitudes superiores, corresponde la labor de administrar y transmitir la verdad sobre la tierra. Los fundadores de religiones y los profetas, los apóstoles, los santos, los sabios y los maestros del saber están dotados de una riqueza espiritual y de una competencia que les permite comunicarnos la verdad divina, cada uno según la función que le ha sido asignada y según su plano.

A esos dones hace alusión la primera Epístola a los Corintios: «... no con las palabras con las que enseña la sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, con las que expresa las cosas espirituales con un lenguaje espiritual» (I Cor. II,13).

⁵La decisión del Vaticano II de conceder a la Iglesia católica la libertad de usar las lenguas vulgares en el ritual bajo pretexto de que éste se hace así más «comprensible» para los fieles, es una manifestación típica y trágica del avance creciente de la secularización hasta en el terreno religioso. Por una parte, la presencia divina en la misa no se capta mejor si está hablada en polaco -la presencia divina es una cosa y los medios de expresión verbal son otra-, y por otra parte es una notable incongruencia para la Iglesia que se llama católica, es decir, universal, ceder, en una época en la que el ecumenismo se impone como nunca anteriormente, al provincianismo verbal que constituye la libre utilización de las lenguas nacionales.

Incluso si es puesto en duda y negado por los profetas del igualitarismo del pueblo soberano y por los teólogos que se constituyen en sus compañeros de viaje, no se debe dejar de insistir en ello: existen hombres que han recibido de Dios dones espirituales superiores a los demás y que por tal hecho están investidos de funciones que todos los hombres no podrían tener la pretensión de ejercer. La tradición está regida gracias a esas funciones espirituales asignadas por Dios y no por discusiones como en las asambleas populares.

Planteamos por último la pregunta decisiva para la práctica de la fe en la época moderna. ¿Cómo conciliar todo esto con la razón humana? Hemos hablado de la conciencia intelectual e intuitiva de la verdad trascendente. Hemos aludido al símbolo, a la revelación y a la tradición. Hemos dicho que tales eran los caminos de la verdad y de la vida. ¿Pero qué ocurriría si nuestra razón rechazara todo eso? ¿Debemos dividir nuestra conciencia en dos secciones, una razonadora y otra «irracional»? ¿Vamos a desgarrarnos interiormente por el conflicto entre esas dos tendencias? ¿Vamos a intentar «salvar nuestra alma» refugiándonos en un *credo quia absurdum*. Estas preguntas exigen respuestas.

Capítulo 5

Objetividad

Hay dos maneras de contestar a la pregunta relativa a las relaciones entre la razón y la experiencia religiosa. Podemos referirnos a los límites de la razón y decir que carece de competencia más allá de esos límites. Podemos decir también que la religión es «una cosa diferente» de las que pertenecen al mundo del pensamiento racional y establecemos así un paralelo entre la religión y la razón como si se tratase de dos órdenes inconmensurables en su grandeza.

Ninguna de las dos respuestas es falsa, pero ambas son insatisfactorias. Desde luego que la verdad trascendente no puede ser aprehendida por nuestras facultades mentales y que nuestra vida terrestre no puede imponerse en plano de igualdad y mezclarse la verdad de fuente trascendente y lo que resulta de un proceso mental discursivo. Pero repetimos: supongamos que la razón rechaza la experiencia religiosa y la enseñanza vinculada a ella. En efecto, toda representación religiosa se encuentra en algún lugar con la razón. Pero vayamos más lejos. La conciencia intelectual, el *intellectus* intuitivo, no podría transmitir un mensaje sobre la realidad divina sin transponerlo, en el hombre, a una conciencia sensorial y mental. Con seguridad decimos que nuestro conocimiento de una realidad superior es intuitivo, pe-

ro como criaturas debemos transponer esa experiencia al plano mental para que pueda convertirse en conciencia. El testimonio de la verdad divina debe manifestarse en nuestros órganos psíquicos y mortales. La experiencia religiosa en el mundo sensorial implica, pues, inevitablemente, un encuentro con la razón.

Si la realidad divina y con ella la experiencia religiosa que se manifiestan en nuestros órganos sensoriales y mentales estuvieran en contradicción con la razón, eso significaría que desde hace milenios generaciones ininterrumpidas de hombres piadosos, incluidos también innumerables sabios y eruditos, habrían vivido en un terrible estado de conflicto interior. En su piedad profunda, se habrían adherido a una manera de ver las cosas que su razón habría rechazado. El temible conflicto interior que habría resultado de ello debería naturalmente haber dejado huellas visibles en la historia de la humanidad. Ahora bien, nada indica la existencia de tal conflicto. Incluso en nuestra «esclarecida» época se encuentran hombres que unen la más alta inteligencia a la fe del carbonero y no tenemos la impresión de que sean especialmente aquellos entre los que los asilos psiquiátricos reclutan sus huéspedes.

Si hubiese existido realmente ese conflicto, la historia de la humanidad hubiera tomado un cariz muy distinto. O bien ya no habría iglesias ni comunidades religiosas sobre la tierra, o bien la humanidad en su totalidad estaría alienada. No, el conflicto entre la conciencia religiosa y la razón humana es un efecto de la secularización. Cuando la conciencia intelectual se debilitó como consecuencia de un orgullo espiritual creciente, quedó un mayor campo de acción para las facultades mentales racionales. A la «luz» del racionalismo, el símbolo aparece cada vez más como una forma incomprensible y absurda. Para la búsqueda profana, las revelaciones no son más que «acontecimientos» cuya auten-

ticidad histórica está cada vez más cuestionada. Se considera entonces a la tradición en todas sus formas como un obstáculo que emana del conservadurismo, una barrera en el camino, y a las enseñanzas verificadas por los siglos como cadenas de esclavitud espiritual.

Se pone en marcha entonces el cortejo triunfal del racionalismo. Las fuerzas luciferinas creen presentarse como portadoras de luz. En realidad, es una toma de posesión de las tinieblas que se instalan cuando la luz interior se debilita. La razón no aporta una nueva luz porque es una función y lo funcional no puede por sí mismo ser portador de luz y menos aún fuente de luz. La razón, *ratio*, pertenece al mundo de las formas, por lo que los hombres no pueden alcanzar con sus facultades racionales una verdad o una certeza absoluta. El conocimiento racional es separativo, está hecho de fragmentos que nunca podrían juntarse en una unidad absoluta e indiscutible. Las verdades del racionalismo son, y siempre serán, verdades parciales.

La razón cumple su más elevada misión cuando está sometida al conocimiento intelectual. Se encuentra entonces iluminada por la luz de la verdad que enseña el camino en el plano terrenal. No hay oposición entre el intelecto, *intellectus*, y la razón, *ratio*, mientras ésta se halla sometida a nuestra conciencia de una verdad superior y trascendente y acepta ese papel como una función de servicio. Es en nuestro esfuerzo por encontrar el camino de la verdad y la vida cuando la razón se alía con la certeza intelectual, con el símbolo, con la revelación y la tradición. Puede reconocerse que los hombres, en su imperfección terrenal, no siempre siguen tales caminos. Pero también puede reconocerse que la luz existe y con ella las posibilidades de ser guiado. Y eso es lo decisivo. Los vicios de los jueces y abogados no nos conceden el derecho a abolir la justicia, como tampoco

los pecados de los sacerdotes suministran argumentos contra la existencia de Dios.

Lo intelectual y lo racional se encuentran «en el hombre» como medios de alcanzar la verdad. De alguna forma, enmarcan a los otros tres medios, que son el símbolo, la revelación y la tradición. El símbolo es el reflejo cósmico de lo divino. La revelación es un «aquí y ahora» que penetra en el cosmos como un rayo del sol y aporta el testimonio que percibimos y conservamos. En fin, la tradición constituye el modo al que debemos conformarnos para recibir y conservar. Guía nuestros esfuerzos destinados a guardar, a mantener y a transmitir en el tiempo y el espacio, es decir en el plano horizontal, lo que nos ha sobrevenido como revelación en el plano vertical.

Aunque los porta-estandartes del Reino del hombre se presenten bajo las apariencias más modestas diciendo que no pretenden resolver todos los enigmas de la vida, intentan sin embargo acreditarse a costa de lo contrario: en el Reino del hombre, dicen, todas las aproximaciones a la verdad se caracterizan por la objetividad a diferencia de la religión que, en su «práctica personal» humana, debe ser tachada de subjetivismo. Ese acercamiento del Reino del hombre a la objetividad, se pretende además, sería sobre todo la obra de la ciencia profana.

Objetividad significa que hay un objeto de conocimiento observado por un sujeto. Tal es el punto de partida de la ciencia profana. La ciencia es la relación entre el sujeto pensante y el objeto «pensado» con el cometido de establecer su realidad objetiva sin tener en cuenta las necesidades o *desiderata* subjetivos. Lo que implica que para ser verdaderas y alcanzar valor general, las opiniones del sujeto deben concordar con los objetos observa-

dos. Sólo a condición de esa concordancia puede hallar la ciencia una verdadera objetividad.

Para Descartes, que ha construido los fundamentos filosóficos de la ciencia moderna, la realidad se presenta bajo dos formas paralelas: espiritual y material. La espiritual, en forma de pensamiento, observa a la materia y, para él, el pensamiento humano constituye al mismo tiempo la prueba ontológica: *cogito ergo sum*, pienso luego soy. La contemplación meditativa del mundo constituye así el trayecto a la verdad objetiva. La *res cogitans* contempla a la *res extensa*. La acción incesante y metódica del pensamiento humano sobre la existencia circundante conduce a su pleno conocimiento ¹.

Ese dualismo que implica un mundo espiritual y un mundo material, un sujeto pensante y un objeto «pensado», constituye la base, no sólo de la ciencia especulativa, sino del empirismo. A este respecto, Francis Bacon y Descartes se encuentran en el mismo punto de partida. Se han levantado vivas polémicas sobre la cuestión de saber si la realidad objetiva, la verdad, puede ser alcanzada por vía especulativa o por la reunión y la observación empíricas del material, pero permanece una base común: el hombre pensante y buscador es el portador subjetivo de la aspiración a la verdad objetiva. Está por tanto abierto el camino al positivismo científico que triunfa en el mundo occidental en los siglos siguientes.

Sin embargo, el Reino del hombre ofrece otras vías para alcanzar el anhelado objetivo de una verdad entera y plena en un

¹Descartes, a pesar de todo, no se contenta con eso. Sostiene que el pensamiento debe perfeccionarse hasta que alcance lo infinito y lo absoluto. Entonces el hombre será capaz de adquirir la perfección de la naturaleza divina. (DESCARTES, *Méditations*, «Le Monde en 10/18», Paris, 1963, página 167.)

mundo profano buscada con medios profanos. Contra el positivismo se alza sobre todo un sistema de pensamiento que niega que el espíritu humano domine libremente por encima de la realidad sensorial, especulando, examinando, reuniendo material y analizando las estructuras: el marxismo. Karl Marx, que no era hegeliano, emprendió la inversión del hegelianismo: la única realidad no es espiritual, sino material. Lo espiritual está contenido en esa realidad material y, como una energía activa y dinámica en el mundo material, forma su «reflejo». El hombre es productor: produce y se reproduce por el alimento y por la generación sexual; produce también mercancías e ideas. Estas, las «ideologías», son los fieles reflejos de la posición del hombre en el proceso de producción material. La «superestructura ideológica» refleja así el asiento material, las relaciones de fuerza que descansan en las estructuras sociales del mundo de la materia. «Das Ideale ist das im Menschenkopf umgesetzte Materielle» («Lo ideal es lo material traspasado al cerebro humano»).

Según Marx, el hombre vive exclusivamente en el mundo material y se encuentra en él como productor. Esa existencia productiva se confunde con su existencia social. El hombre está socialmente integrado. «Der vergesellschaftete Mensch» es un ser social y no tiene vida fuera de la sociedad. Marx ha resuelto el dualismo que caracteriza al pensamiento positivista que distingue entre un sujeto espiritual que observa, el hombre, y un objeto observado, el mundo sensorial. Ha sumergido lo espiritual en el mundo de la materia declarando que lo material era lo único real y que lo espiritual le era inmanente. La manifestación de lo espiritual está hecha de proyecciones, de reflejos de la realidad material.

Desde el punto de vista espacial, Marx ha colocado al hombre en un mundo material vuelto absoluto. Pero ese mundo material

no se encuentra en un estado inmutable. El hombre vive también en el tiempo. ¿Cómo se comporta lo materialmente espacial en relación al tiempo? Marx contesta declarando que la historia de la humanidad es una «autorrealización dialéctica». La diosa de la Historia interviene en el sistema marxista, que se convierte en una dualidad muy distinta de la del positivismo «burgués». El sistema de pensamiento marxista equivale a una fantasía pseudometafísica cuando eleva las dos categorías existenciales que son el tiempo y el espacio a la categoría de pseudodivindades. El marxismo fue, y sigue siendo, un producto fantástico sin vínculo con la realidad de la que pretende ser el único intérprete válido.

El positivismo y el marxismo tienen una cosa en común: el objeto de su búsqueda de la verdad es la existencia sensorial. Pero, mientras que el marxismo, sin hacer la menor tentativa para probar su afirmación, declara que la realidad es exclusivamente de orden material, el positivismo, por regla general, evita abordar este tipo de nociones pseudometafísicas. El método del positivismo es diferente: excluye la pregunta de los fines últimos. Según John Locke, nuestro deber no es saber todo. Si aprendemos solamente a ordenar razonablemente nuestras ideas y nuestras acciones aquí abajo en la tierra, no tendremos necesidad de preocuparnos de todo lo que nuestro conocimiento no puede alcanzar. Empecemos, pues, recomienda Locke, por examinar nuestros propios recursos mentales, así como nuestras posibilidades de acción. Nuestros medios mentales no pueden ir más lejos, pero contentémonos con ellos. Tal es el verdadero sentido de las consideraciones de John Locke sobre el conocimiento humano ².

²John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, vol. I, Londres, 1812, p. 5. Un sabio moderno, el investigador atomista P. W. Bridgman, premio Nobel, expresa una opinión parecida: evitemos las innumerables preguntas a las que no podemos contestar con los medios de la ciencia profana y declarémoslas mejor «carentes de sentido» (P. W. BRIDGMAN, *The logic of modern Physics*, 6ª ed., New York, 1951, pp. 28-31).

¿Cómo pueden entonces el marxismo y el positivismo pretender ambos la objetividad? Si el marxismo fuera una imagen fiel de la realidad sería necesario explicar cómo el orden material puede estar seguro de ejercer su preponderancia en el espacio y cómo la historia se autorrealiza por vía dialéctica. ¿Quién garantiza a estas dos potencias, la materia y la historia, su posición dominante? ¿Dónde está la autoridad superior que mantiene para siempre jamás la supremacía del mundo de la materia? ¿Qué mano invisible guía históricamente a los hombres hacia la completa «liberación de la necesidad», hacia el salto definitivo al «reino de la libertad»? El marxismo no sabe qué responder. Porque la única verdad de este fantástico sistema de redención social es que ha salido del cerebro no hegeliano del profesor de filosofía Karl Marx.

¿Qué pretensión a la objetividad puede hacer valer el positivista que declara que todas las cuestiones que sobrepasan los límites de la razón son «absurdas» e «indiferentes»? Las facultades psíquicas humanas, esa «unidad intelectual» de la que hablaba Augusto Comte, deben ser movilizadas hasta llegar al encuentro del mundo fenoménico -¿pero qué nos garantizará que ese encuentro desembocará en un conocimiento objetivo, dado que una gran parte de las preguntas relativas a ese mundo fenoménico se encuentran excluidas de antemano?

Si intentamos penetrar en el mundo de la materia nos encontramos con la constante presencia de fenómenos tenidos en cuenta en nuestra vida cotidiana y que la ciencia utiliza sin titubear como piedras angulares de los edificios de su sistema. Hablamos de calor, de electricidad, de energía, de vida. Pero ¿qué es el calor, la electricidad, la energía, la vida? La ciencia puede establecer dentro de ciertos límites las relaciones entre diferentes elementos del mundo fenoménico. ¿Qué más podría

hacer? Ya a principios de siglo había buscadores científicos que estimaban poder concluir que la ciencia era incapaz de ir más allá de un conocimiento de las relaciones recíprocas de las cosas y los fenómenos. Incluso no es posible establecer con certeza la objetividad de esas relaciones como tampoco saber de forma indudable su validez para todos los hombres y en todos los tiempos. En cuanto a las tentativas de aislar los fenómenos unos de otros y procurar determinar su esencia, son vanas, según el matemático francés Henri Poincaré. El conocimiento que podemos adquirir de la naturaleza propia de las cosas es, en el mejor de los casos, «una imagen grosera»³.

Los esfuerzos de la ciencia profana para adquirir una imagen completa y objetiva de la realidad tropiezan con una frontera inexorable todavía en otro punto. Durante los últimos decenios, la física ha tenido cada vez más tendencia a considerar que no podía alcanzarse un conocimiento pleno y entero en un dominio científico definido. Si el hombre tuviera, como pensaba Descartes, puntos de observación fijos a partir de los cuales pudiera «contemplar» el mundo de la materia, podría existir la esperanza de alcanzar un conocimiento general de las cosas. Si tuviera a su disposición instrumentos de medida invariablemente válidos en todas las circunstancias, podría ponerse manos a la obra con algunas posibilidades. Pero en nuestro mundo creado, el mismo concepto de tiempo no se manifiesta como un orden de magnitud inmutable. La definición del tiempo dada por Newton, «Absolute, true Mathematical time, of itself, and from its own nature flows equally without regard to anything extern» («El verdadero tiempo matemático absoluto fluye por sí mismo y por su propia naturaleza de manera igual y sin tener en cuenta nada exterior») es una de las piedras angulares del mito científico

³Henri POINCARÉ, *Le valeur de la science*, París, 1905, pp. 265-267.

que se ha desmoronado en nuestros días. Porque nuestro conocimiento terrenal es, y seguirá siendo, fragmentario y, en nuestro mundo creado e imperfecto, esos fragmentos no pueden ser unidos en una verdadera unidad objetiva ⁴.

La ciencia profana construye esencialmente sobre medidas. Son las relaciones entre los fenómenos lo que puede ser accesible a la observación -no la esencia de los fenómenos- y por eso se encuentra cada vez más prisionera de las exigencias de la verificación cuantitativa. Incluso las ciencias del comportamiento están ya dominadas por esa preocupación cuantitativa, como si pudiéramos aprender algo esencial sobre el hombre registrando en estadísticas sus actitudes hacia el mundo que le rodea. Aunque la física haya puesto en evidencia la fragilidad de nuestras observaciones matemáticas, los métodos cuantitativos de investigación continúan desarrollándose en la ciencia profana.

Las ideas sobre la posibilidad de alcanzar una cierta objetividad por medio de medidas y observaciones de orden cuantitativo se combinan con concepciones sobre las relaciones «naturales» de causa a efecto. En el fondo esta noción de causalidad descansa en la opinión según la cual los fenómenos deben poder ser explicados por acontecimientos precedentes, que el porvenir estará determinado por el presente y que el presente está determinado por el pasado. Esta concepción de la causalidad consiste, pues, en mirar hacia atrás; todo lo que ocurre es el efecto de algo ocurrido en el pasado (*post hoc ergo propter hoc*). De ahí que la creencia profana haya confiado en que la existencia estaría sometida a un orden causal y por tanto dependiente de leyes.

⁴V. BRIDGMAN, *op. cit.*, p. 45. Werner HEISENBERG (*Dialectica*, vol. III, 1, 1948, p. 333) formula esta situación en estos términos: «Was wir mathematisch festlegen, ist nur zum kleinen Teil ein 'objektives Faktum', zum grösseren Teil eine Uebersicht über Möglichkeiten». (Lo que establecemos matemáticamente no es más que en reducida medida un 'hecho objetivo' y en una mayor medida un cálculo de posibilidades).

De ahí también que la «naturaleza» haya podido ser presentada como un postulado radical en virtud del cual los hombres podrían, por una parte, explorar esa «naturaleza» y sus íntimos «secretos» sometidos a las leyes y vinculados a la causalidad y, por otra, vivir en la convicción tranquilizadora de tener siempre un «terreno sólido bajo los pies».

Incluso esa idea de causalidad se ha revelado falsa. Cuando se le preguntó si la causalidad existía verdaderamente, el físico y premio Nobel Inglés Paul Dirac respondió: «a veces». Había estado, como tantos otros antes que él, obligado a reconocer que la ciencia está colocada ante un número creciente de preguntas a las que es incapaz de contestar: «Existe el salto del *quantum* -dijo-, y es muy posible que Dios actúe en él.» Max Planck estima que la noción científica de causalidad, *causa efficiens*, debe estar sujeta a la relación inversa de causa a efecto, es decir que la existencia tiende también hacia un objetivo final, *causa finalis* ⁵. Así se encuentra reconocido el orden que Aristóteles había revestido con esa terminología y que, para los hombres de la Edad Media cristiana, constituía una convicción sobre la que no cabía duda: es Dios quien dirige la flecha y no, como pretende Occam, el arquero. Hay una causa en la existencia, pero su realidad objetiva no debe buscarse en la tierra ni con medios terrenales.

La imagen clásica del mundo que la ciencia profana había heredado de los siglos XVII y XVIII se ha resquebrajado. En

⁵Max PLANCK, *Religion und Naturwissenschaft*. Vortrag in Baltikum (mayo de 1937), 6ª ed., Leipzig, 1938, pp. 26 ss. La conclusión de Planck es que existe una cierta conformidad a las leyes independiente de una humanidad pensante. Hay una existencia, una potencia que reina sobre el mundo y hay entonces dominios en los que la religión y la ciencia se encuentran, declara Planck. Esa potencia superior no puede ser objeto de conocimiento humano y es ahí donde se sitúa el límite de la ciencia. Por eso la religión y la ciencia no se excluyen una de la otra, «sondern sie ergänzen und bedingen einander» (sino que ambas se complementan y se condicionan).

realidad, esa imagen del mundo era mucho más especulativa de lo que pensaban aquellos que desde hace tanto tiempo habían aceptado con entusiasmo dejar que iluminase su camino. Descansaban en una serie de postulados sin fundamento en la realidad, que eran considerados como partes «objetivas» de ella, de esa realidad que debía quedar sometida a una búsqueda objetiva. Lo que se trataba de demostrar ha originado esta situación. Queda manifiesto que sólo una pequeña parte del dominio de la búsqueda científica era accesible al conocimiento humano, que los instrumentos y los métodos utilizables eran muy insuficientes y que una constante variabilidad, principalmente en el tiempo y el espacio, desbarataba sin cesar los planes que pretendían asegurar un punto de observación fijo y seguro.

Pero, ¿qué es, en definitiva, el instrumento primero y último que tiene a su disposición el hombre, su pensamiento? El pensamiento humano es un proceso operativo que se despliega en las dimensiones de espacio y tiempo. Se produce en el espacio en el sentido de que está vinculado, como proceso operativo, a las facultades físicas de todo individuo. El «vuelo del pensamiento» es una *licentia poetica* que no consigue liberar al pensamiento de su vínculo espacial con el individuo. El pensamiento está en mí; no puede ser cedido a otra criatura. Ni tampoco ir elevándose hasta convertirse en proceso universal.

A continuación, el pensamiento es un proceso operativo que se produce en la dimensión del tiempo. Es un lapso de tiempo, y la memoria, que conserva y actualiza el pasado, depende de él. Al pensamiento pertenecen también la fantasía creadora y la capacidad de asociar y de combinar un material que, con la ayuda de la memoria, está también sacado del tiempo.

Por el hecho de sus vínculos con el tiempo y el espacio y de su pertenencia a las capacidades físicas y mentales del hombre, el pensamiento está «condenado» a ser una parte del mundo creado. De la misma forma que el hombre es parte de la creación, su pensamiento es parte de las fuerzas mentales activas en la vida terrestre. Por eso el pensamiento es, y seguirá siendo, una función, una facultad operativa en el marco de todos los límites trazados para el hombre. Es un proceso operativo cuya eficacia tropieza constantemente con barreras. La capacidad del pensamiento humano de abarcar con su mirada, de penetrar y de captar los problemas del mundo de las cosas es, pues, limitada.

A resultas de ello el pensamiento humano está también desprovisto de la capacidad de alcanzar un conocimiento objetivo, completo y entero de la realidad en que vivimos. El hombre profano nunca llega a la esencia de las cosas por operaciones de su pensamiento. Sin embargo, de aquí a poner en duda el valor de la búsqueda científica hay un trecho. El conocimiento de las relaciones entre fenómenos es precioso y no lo desdeñamos. El llamado antiintelectualismo no es solamente una actitud limitada, desesperada e indigna, es también un rechazo orgulloso de la razón que Dios nos ha dado para que nos sirvamos de ella. Lo que hay que rechazar es la pretensión de la ciencia de la dominación del mundo del espíritu, así como sus propósitos presuntuosos y fatuos según los que, por sí misma, será capaz de alcanzar las fuentes de la verdad.

Cuando John Locke afirma que no existe conciencia prerracional, dada por Dios e innata al hombre, no solamente niega el *intellectus*. Al mismo tiempo encierra a aquél en el subjetivismo. Porque el hombre del sensualismo empírico, del que Locke es el primer anunciador en la época moderna, ha rechazado su facultad de objetivación desde el momento en que se niega a utilizar

el conocimiento intelectual y recurre únicamente a sus capacidades sensoriales y mentales. Todo conocimiento, toda noción, es subjetiva en el hombre profano. Porque el pensamiento no puede pensarse a sí mismo; no puede escrutar el contenido de verdad de los productos que, como instrumento, elabora.

Es con nuestra conciencia intelectual como experimentamos la verdad y la objetivamos en el «ojo del corazón». «Contemplamos» la verdad no por un proceso lógico y discursivo, ni como el resultado final de una experimentación o de una reunión empírica de material. «Contemplamos» la verdad en la luz de la que hablan los Evangelios. El mundo es alcanzado por los rayos de sol de la verdad y por eso el hombre puede ver la verdadera naturaleza del mundo. Por ello experimentamos la objetividad y la verdad como esencialmente una misma cosa: lo verdadero es objetivo y lo objetivo es verdadero.

Desde ese momento el círculo de la objetividad queda cerrado. Como un raudal creador, el mundo es objeto para la verdad divina. Pero lo que es objetivo no es acogida pasiva; no se trata de un conocimiento o de una noción que podamos clasificar en archivos. La verdad es infinitamente más que una cuestión de sabiduría. La verdad es también vida. Una vida en la verdad debe ser vivida en el camino de la verdad. La vida de la que hablan los Evangelios está lejos de la vida biológica y de sus limitadas preocupaciones: «Y la vida era luz de los hombres.» La luz guía y, en la inteligencia objetiva de la que disponemos gracias a la luz, nos esforzamos en llegar a la fuente de la que todo procede. La unión con el Creador, potencia que domina todas las cosas, es el objetivo. La objetividad y subjetividad, esa polarización de la existencia creada, se extinguen al reunirse. Por eso no hay más alta sabiduría que ésta: «Yo soy el camino, la verdad y la vida.»

Capítulo 6

Las «buenas intenciones»

En el Reino del hombre, la búsqueda secular de la verdad se apoya en una argumentación de honda huella moral. Incluso si puede dudarse de la posibilidad de encontrar la verdad completa por vías profanas, incluso si ese intento profano demuestra que es imposible alcanzar lo objetivo y lo absoluto, sin embargo, se declara, todos esos esfuerzos están caracterizados por una búsqueda honesta y valiente de lo verdadero. Es nuestro deber, nos dice Descartes, dar cuenta, sin esconder nada, de nuestros progresos en el saber humano. Si, prosigue Descartes, yo he encontrado algo que implica un progreso científico, no debo ocultarlo ¹.

Así, la búsqueda científica profana estará guiada por una falta de consideraciones que lleva en apariencia el sello de una noble pasión por la verdad. Hay que seguir los trayectos científicos de la verdad incluso si conducen a las puertas del infierno. Todos los resultados de la búsqueda deben ser puestos a disposición de la humanidad. Callar un descubrimiento científico o una invención equivale a unirse a los partidarios del oscurantismo. Sin embargo, incluso en sus comienzos, la ciencia europea deja aparecer su carácter pragmático. El objetivo principal del Reino del hombre es hacer del ser humano el detentador del poder sobre

¹René DESCARTES, *Discours de la Méthode*, París, 1962, pp. 61 ss.

la tierra, y uno de los medios más importantes para alcanzarlo es la ciencia. Por eso estará en primer lugar al servicio de las ambiciones de poder y Descartes mismo ha indicado claramente su orientación al afirmar que la misión de la ciencia es «favorecer el bien general». Esa orientación pragmática constituye al mismo tiempo la base de su existencia moral: aumentar el bienestar físico y psíquico de los hombres, conducir a la humanidad «hacia adelante».

La ciencia se convierte así en uno de los más poderosos instrumentos del Reino del hombre. Pero a causa de su orientación pragmática -y por tanto moral- la exigencia de la verdad deja de ser lo esencial. Lo que se trata de explorar es el mundo de las cosas, de manera que procure al hombre los medios de dominarlo. El conocimiento es el poder, declara Francis Bacon. Al mismo tiempo, se abren al hombre posibilidades de gozar sin reserva de todo lo que el mundo puede ofrecer a su dominador. Desde ese momento, lo que está «más allá» parece cada vez menos interesante y las especulaciones de la ciencia profana sobre ese tema parecen tan «ociosas» como «inútiles». Ocupémonos, pues, de lo que es accesible a una criatura racional, considera John Locke, y no nos dejemos importunar por ciertas cosas que escapan a nuestro conocimiento ².

²«Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct. If we can find out those measures, whereby a rational creature, put in that state in which man is in this world, may, or ought to form his opinions, and actions depending thereon, we need not to be troubled that some other things escape our knowledge» (John LOCKE, *An essay concerning human understanding*, vol. I, p. 5).

«Nuestra ocupación aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que conciernen a nuestra conducta. Si averiguamos las medidas por las que una criatura racional, dado el estado en que se encuentra el hombre en este mundo, puede o debe formar sus opiniones y las acciones que dependen de ellas, no necesitamos preocuparnos por las cosas que escapan a nuestro conocimiento.»

Desde ese punto de partida pragmático, la ciencia profana penetra en la turbera del existencialismo y, en ese terreno movedizo, el sabio se define a sí mismo a la vez como humilde, honesto y valiente en su búsqueda de la verdad. Se cree humilde porque sabe que frágiles e incompletos son los resultados de toda investigación. Se cree honesto porque no se considera vinculado a ninguna noción prerracional y piensa entonces que efectúa su labor sin ideas preconcebidas. Se cree valiente porque no teme desvelar a los hombres cosas desagradables, ni demoler viejos prejuicios y doctrinas. Al contrario, los defensores de la religión son presentados como «enemigos de las luces» que, de una manera estéril y opuesta a la vida, se parapetan tras sistemas dogmáticos y ortodoxos. Al mismo tiempo que los defensores de la fe son acusados de ser cobardes que tienen miedo de la luz, se les tacha de orgullo y de presunción porque persisten en reivindicar el reconocimiento de una verdad absoluta y trascendente. Desde ese momento la ciencia profana a la que se reviste simultáneamente con la humildad de un siervo y el heroísmo de un Prometeo, puede aparecer como respondiendo a todas las exigencias morales establecidas con el sistema de valores en curso en el Reino del hombre.

Esa actitud aparentemente tan valiente en la búsqueda de la verdad y al mismo tiempo tan totalmente pragmática extiende sus efectos muchos más allá del dominio de la investigación estrictamente científica. En la sociedad moderna, el poder y el bienestar, junto a los principios de potencia y de deseo, son los puntos de mira de todo pensamiento, de toda acción y de todas aspiración. Pueden dividirse las opiniones sobre los medios de alcanzar esos objetivos. Las consecuencias de nuestras acciones pueden ser miserables. Sin embargo, aunque todo ello resulte tan imperfecto y decepcionante como sea capaz de serlo, se asegura que todos esos esfuerzos están impregnados de «buenas intencio-

nes». Así es como se pretende aportar una legitimación moral a los voceros del sistema y a sus epígonos.

Pero aún hay más. Los sujetos del Reino del hombre están también desprovistos de toda responsabilidad. La soberanía popular implica que no puede exigirse responsabilidad a nadie más que al detentador del poder, es decir precisamente al pueblo. Pero el pueblo no puede acusarse y condenarse a sí mismo. Un detentador del poder es un soberano que no podría autocondenarse a prisión. Solamente puede acusar y condenar al que infringe las leyes y órdenes del soberano. Y sólo puede comparecer ante la justicia aquel que se enfrenta y transgrede las leyes y órdenes que emanan de la soberanía popular ³. En cuanto al pueblo en sí, compuesto de todos los súbditos del reino, carece de responsabilidad. Sólo tienen que gozar de la gloriosa irresponsabilidad de su poderío, «porque es a ti a quien pertenecen el reino, el poder y la gloria». Que continúe la danza alrededor del becerro de oro. Cada uno debe tener su parte en el banquete de la vida, llevar «la buena vida» aquí y ahora. Nadie nos pedirá cuentas ni nos obligará a asumir responsabilidades. Esa irresponsabilidad es un fantástico medio de seducción a disposición del reino del hombre. ¿Quién se opone a tanta seducción? ¿Quién se carga con el pesado fardo de la responsabilidad?

Se eliminan los valores normativos, las verdades eternas son escarnecidas, se escucha el sesgo de la cuchilla de la guillotina y los comités revolucionarios de «salvación pública» señalan nuevas metas hacia la «liberación» de la humanidad. Nada debe retener las «buenas intenciones» de realizar el reino de la felicidad

³Aquí reside la explicación psicológica del hecho de que todos los regímenes que no se fundamentan en el principio de la soberanía popular sean actualmente combatidos tan violentamente, mientras que las más espantosas masacres cometidas por regímenes llamados de democracia popular «en nombre del pueblo» no son censurados.

sobre la tierra. El porvenir es un «progreso» que ningún horizonte limita y donde nadie incurrirá en responsabilidad, puesto que el día del Juicio ha sido negado. El problema de la verdad es una y otra vez situado en último plano en provecho de la moral y, tras ésta, de la justificación pragmática. La atención está cada vez más desviada de las nociones de verdad y de mentira para ser dirigida hacia lo que es provechoso para el hombre. A través de esa desviación, el interés se fija más en las cosas terrenas y se limita al mundo de los fenómenos sensibles. Lo que sirve para calificar las intenciones procede del dominio terrestre y sensible, y lo considerado como bueno se define porque favorece el bienestar sensorial.

Por esa sustitución del problema de la verdad por una justificación moral de las aspiraciones profanas, el reino del hombre conquista varias posiciones ventajosas. Sus objetivos profundos, que son la práctica de un egoísmo sin trabas y la posibilidad, para el hombre entregado a sus propios intereses, de «autorrealizarse», están disimulados por una máscara moralizante y reciben una legitimación «superior»: se asegura que no se trata de egoísmo, sino del bien, y es ese bien el que debe ofrecerse a los habitantes de la tierra. Un disfraz tal permite presentar al egoísmo subjetivo como una aspiración desinteresada y objetiva. Ante él, vacilan incluso los frentes religiosos. Muchos de los que pretenden representar al reino de Dios y a su justicia no están solamente dispuestos, por ejemplo, a ver en el comunismo ateo un sistema procedente de un bello pensamiento y de un «elevado ideal»; son numerosos los que incluso aceptan la paz y la colaboración con ese sistema, porque se declara que la «aspiración al bien» es un factor de unión y abre la vía a esa colaboración ⁴.

⁴Debería recordarse a los actuales partidarios del *aggiornamento* lo que el Maestro Eckhart decía en estos términos: «Nun Könntest du fragen, wann der wille ein rechter

Bajo la égida de la soberanía popular y apoyándose en las «buenas intenciones» y su justificación moral, se desarrolla actualmente en el Reino del hombre un movimiento de sueño y de utopía que contrasta vivamente con la objetividad que se supone que reina. Thomas More sabía que su *Utopía* lo era; se trataba de un «espejo de príncipes» donde los monarcas de la época barroca podían tener la imagen de un orden ideal y compararlo con las lamentables condiciones que prevalecían en sus respectivos Estados. Ese ideal utópico no estaba previsto para ser traducido literalmente en hechos. Por el contrario, los soñadores políticos, sociales y tecnocráticos de nuestro tiempo creen que las utopías de hoy serán la realidad de mañana.

¿Cómo es posible alejarse de la realidad de semejante manera? Ciertamente las necesidades pseudorreligiosas de la sociedad actual son enormes, pero ¿cómo se puede haber dejado de lado el sentido crítico con tanta insistencia como se ve en nuestra época? Aquí es donde puede discernirse un interesante doble juego entre las reglas del sistema. El proceso de secularización progresa siguiendo dos grandes corrientes, el racionalismo y el sentimentalismo. Arrancando de las fuentes vivas de la verdad trascendente, incapaz de objetivizar a la luz del *intellectus* el mundo en que vivimos, el hombre secularizado está reducido a sus facultades mentales, la razón y el sentimiento principalmente. Pero no se trata de dos dominios realmente separados uno del otro. Vivir exclusivamente en el mundo glacial del racionalismo sería insoportable. Igualmente lo sería un estado en el que el sentimiento tuviera la posibilidad de eliminar todo pensamiento

Wille sei? Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäussert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und geformt ist» (Meister ECKHARDT, *Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, 1955, p.54).

«En fin, podrás preguntarse ¿cuándo es recta la Voluntad? Es recta y se realiza cuando sin ninguna atadura al yo se manifiesta por sí sola, formada y modeada dentro de la Voluntad de Dios»

razonador. Por eso la razón y el sentimiento se mezclan tan a menudo y se interpenetran tan estrechamente que con frecuencia es imposible saber lo que ha surgido de uno o del otro.

Es inevitable. El racionalismo y el sentimentalismo se siguen mutuamente como la sombra sigue al cuerpo. Es místico imaginarse que el pensamiento podría progresar a la luz resplandeciente del racionalismo a través de una andadura «pura» y libre de toda especie de «escoria». Las operaciones discursivas del pensamiento tienen como partes integrantes la memoria, la imaginación y el sentimiento. Un pensamiento sin ningún prejuicio, no condicionado y objetivo en el sentido cartesiano no existe pues. A este respecto la sociedad moderna se encuentra en la incapacidad de organizarse de manera razonable y que no dé motivo a ser puesta en tela de juicio. Cuando los datos intelectivos han sido rechazados y negados, no existe ya ninguna posibilidad de objetivación y de examen de la verdad.

El sistema se ha reducido a un subjetivismo en el que las dos corrientes, la racionalista y la sentimental, mezclan sus aguas. ¿Cómo podría ser de otra manera? Por una parte, el Reino del hombre mantiene la idea de que se trata de instaurar un mundo objetivo científicamente controlado, sobrio y fundado sobre hechos reales. Por otra parte, sus profetas utilizan el sentimentalismo para enmarañar todo y suscitar un falso calor declarado justicia, amor a los hombres, buena voluntad y buenas intenciones.

Tal es el doble juego que conduce al sistema al más elevado nivel. Se habla con desprecio de la superstición de la Edad Media. En realidad los hombres eran entonces muchos más objetivos y conscientes de los hechos reales que nuestros contemporáneos. En la época moderna, y gracias a la secularización,

las supersticiones y la credulidad han alcanzado en la sociedad una influencia que no tenían anteriormente. En las esferas social, política, filosófica, pedagógica, las tendencias racionales y sentimentales se hallan entremezcladas desde una época llamada con muy poca razón el «siglo de las luces». El hombre dedicado a sus propios intereses se hace pasar no solamente por filósofo, sino también por economista y reformador de la sociedad en virtud de la fisiocracia, del utilitarismo y del liberalismo. Todo el mundo del pensamiento intrincado y repleto de contradicciones del que Rousseau es el gran profeta, no es más que una deslumbradora amalgama de dos creencias ciegas: en la razón y en el sentimiento. Pero al cortejo espiritual de la Revolución francesa pertenecen también el ocultismo y las supersticiones de los géneros más variados, todo ello en evidente contraste con el adorado racionalismo ⁵.

En el siglo XIX surgen los movimientos populares sociales y políticos que, al mismo tiempo que las sectas de «baja iglesia», impregnan la sociedad de la mezcla envenenada que Rousseau había hecho del sentimentalismo y de un racionalismo rencoroso apuntando particularmente a los elementos tradicionales que llevaban aún el sello de una jerarquía. La misma época ve nacer al marxismo, y es un claro signo de la confusión reinante en nuestros días que esa doctrina, con su mezcolanza grotesca de materialismo y de metafísica histórica, conozca un renacimiento tal tras la Segunda Guerra Mundial.

⁵Se encontrará una imagen sugerente y espantosa de la confusión intelectual que reinaba en el «siglo de las luces» en la obra de Paul HAZARD, *La pensée européenne du XVIII^{ème} siècle de Montesquieu à Lessing*, I-II, París, 1946. V. también: Bernard FAY, *La franc-maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^{ème} siècle*, París, 1935, y Pierre TRAHARD, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIII^{ème} siècle (1715-1789)*, I-III, París, 1931-1932, por no señalar más que algunas de las grandes obras usuales sobre el tema.

Una de las más importantes características de la evolución occidental en el curso de los dos últimos siglos es el crecimiento ininterrumpido del sentimentalismo. Ante las duras condiciones de la existencia, el racionalismo se combina con una dosis cada vez mayor de autopiedad. El temor y el sufrimiento están estigmatizados como fuerzas hostiles que obstaculizan la «felicidad» del hombre. A las aspiraciones a establecer un orden razonable que determine las relaciones humanas en el plano social y político, les sustituyen movimiento cuyo principal resorte es el odio contra el «enemigo interior». Y la marea de la secularización fluye siempre en sus dos grandes corrientes, el racionalismo y el sentimentalismo, adquiriendo éste cada vez más amplitud. Marcado a la vez por la autopiedad y por la suficiencia, el hombre secularizado prosigue su camino. Cree disponer en su andadura de una justificación moral: las «buenas intenciones».

¿Quién permite en definitiva resolver la cuestión de saber qué acciones son buenas? Ante las continuas elecciones de nuestra vida cotidiana, ¿quién debe discernir qué intenciones son verdaderamente las buenas? La respuesta, en el reino del hombre, no podría ser más que los hombres mismos. Por sondeos de opinión y plebiscitos es como los dirigentes adquieren datos sobre lo que puede considerarse como bueno y sobre las medidas que se supone conducen a ese bien. Ahora hay que seguir el camino cuantitativamente determinado que lleva a la «felicidad» humana; es necesario «dar al pueblo lo que quiere». Las «buenas intenciones» conformes a las normas cuantitativas deben traducirse en hechos, lo que tiene lugar mediante una actividad febril y un trabajo de reforma sin tregua. El sistema nos pone aquí en presencia de su trágico círculo vicioso: en un movimiento circular de agitación, el hombre secularizado cree que alcanza la realidad, que es aquí donde reside el «sentido de la vida» y donde

conseguirá su felicidad ⁶.

Si en su esfuerzo con vistas a un *aggiornamento*, a una adaptación a la realidad, los defensores de la religión admiten ese género de «buenas intenciones», se prestan a un juego cuyas reglas no estaban concebidas ni determinadas por ellos, sino por intereses y motivos seculares. Comprobarán entonces que la sociedad moderna no está compuesta de «paganos» sediciosos. Al contrario, el mundo profano está abundantemente provisto de motivaciones morales y de sistemas de justicia elaborados por sus fabricantes de armas ideológicas. Es lo que se cotiza en el Reino del hombre y un *aggiornamento* implica, *nolens volens*, la obligación de adaptarse a él.

Pero hay más. Los defensores de la fe se encuentran también en presencia de instrumentos de poder, de los que el principal es el Estado. El poder creciente del Estado tiene principalmente por efecto hacerse cargo de todo lo que había sido para los mantenedores de la religión el campo de numerosas actividades al servicio de la caridad cristiana. El Estado social arranca literalmente las armas de las manos de los defensores de la fe. No solamente se ocupa de dominios cada vez más extensos de la protección social; es también creador, gestor y portador de todo derecho. Dice la primera y la última palabra respecto a toda cuestión relativa a la justicia social. Absorbe el poder en todos los dominios y contra él no existe apelación.

Lo que había sido una comunidad que disponía de vastas posibilidades de autoadministrarse y de regular las relaciones hu-

⁶Con su ironía a la vez dulce y amarga Robert Musil ha descrito esa situación en estos términos: «Wenn unaufhörlich etwas geschieht, hat man leicht den Eindruck, dass man etwas Reeles bewirkt.» «Cuando algo sucede sin descanso, se tiene fácilmente la impresión de que produce algo real». (Robert MUSIL, *Der Mann ohne eigenschaften*, Hamburg 1952, p. 456. Trad. esp. «El hombre sin atributos»).

manas, ha dejado de existir. Un derecho de oposición al Estado en el sentido medieval está fuera de cuestión, porque la omnipotencia estatal descansa en el principio de la soberanía popular. Los gobiernos pueden cambiar, los parlamentos pueden adoptar leyes defectuosas o censurables; pero el Estado sigue siendo una expresión funcional del Pueblo soberano. El Estado es «tu» Estado.

En ese Estado que emana de la soberanía popular reina de hecho el principio hegeliano según el cual «lo que ocurre es lo justo». Y cuando los defensores de la religión intervienen en el mundo con sus «buenas intenciones» y, en el marco de su *aggiornamento*, intentan estabilizarse echando el ancha de su fe y su predicación, es también con el Estado con quien tropiezan. Se encuentran cara a una potencia totalmente atea que no obedece a ninguna directriz superior y que no podría, por tanto, tener intenciones buenas o malas. El Estado es un aparato y no es razonable imaginar que pueda dejarse impresionar por un mensaje de moral cristiana. Han existido comunidades cristianas, pero Estados cristianos ni existen ni existirán nunca.

Los conflictos morales de la humanidad son incesantes y la imperfección moral forma parte también de la imperfección existencial. No podemos abolir por medio de reformas las contradicciones de las cosas. Y si nos preguntamos ¿existen entonces buenas intenciones y buenas acciones?, responderemos sí y no. Todas nuestras acciones son imperfectas, puesto que están unidas a la existencia. Hay sin embargo buenas acciones inspiradas por una buena voluntad y por una buena intención. Pero ¿qué las legitima? Si están iluminadas por una realidad superior, si nuestra voluntad está sometida a la de Dios de tal forma que, como dice el Maestro Eckhart, no depende ya de nuestro yo, es decir del egoísmo, entonces nuestra voluntad y nuestra intención son

buenas.

Las acciones y las obras no son lo más importante, por positivos que puedan ser sus efectos en el bienestar terrenal del hombre. Todos vivimos en comunidades que presentan imperfecciones sociales, lo que no legitima la revolución permanente. Un régimen profundamente injusto desde el punto de vista de la ética social, puede venirse abajo y puede ser reemplazado por un sistema bolchevique bajo el signo de una perfecta igualdad y del ateísmo. A una injusticia le sucede entonces otra. Nadie impugna que la construcción de carreteras, la industrialización y la organización de la previsión social se hayan desarrollado en el nuevo Tíbet. Pero la abolición por el bolchevismo chino de la teocracia tibetana permanece como uno de los mayores crímenes espirituales de nuestro tiempo.

Capítulo 7

Prejuicios

Así como los animales tienen un sistema de instintos que les permite protegerse a sí mismos y a su prole, el hombre dispone de un pertrecho mental de carácter instintivo. Como en los animales, la vida instintiva del hombre está destinada a su protección, pero, a diferencia de ellos, tiene infinitamente más que proteger que su vida y la de sus hijos en la lucha por la existencia.

El comportamiento instintivo no está determinado por consideraciones de orden racional. No depende de un razonamiento o de un cálculo. Queda confirmado más tarde por la razón y la experiencia, pero su motivación no es de la misma naturaleza. Además, esa tendencia instintiva a la protección se extiende mucho más allá de la defensa biológica de la propia persona. Nuestra disposición instintiva comprende toda la creación, el equilibrio cósmico y la preservación de la naturaleza en su pureza original.

Como hombres, y gracias a nuestra capacidad espiritual, podemos intervenir en el orden creado, cambiarlo y transformarlo, trastornar su equilibrio y causar así grandes perjuicios. Esa explotación de la naturaleza puede a la larga conducir a rupturas de equilibrio tan profundas que toda nuestra existencia en la tierra sea puesta en peligro. El triunfo de la industria y de la

técnica en el mundo, del que resulta una situación que amenaza directamente nuestra vida terrestre, muestra trágicamente la posibilidad de las consecuencias catastróficas a la que conduce el predominio del orgullo espiritual sobre el instinto de conservación de la naturaleza primordial y del equilibrio cósmico.

El instinto de protección no sólo concierne al hombre como criatura biológica y a la naturaleza que le rodea y que le provee de sus medios de existencia. El hombre debe también proteger su alma. Si el equilibrio interior entre las fuerzas que ésta contiene queda roto, puede abrirse la puerta a una autodestrucción no prevista en una sana existencia biológica. Y, a la inversa, las fuerzas del alma pueden hallarse en un estado suficientemente favorable para que parezca asegurada una evolución armoniosa, pero de atentados exteriores pueden sobrevenir desórdenes y perjuicios. Lo que puede producirse si el medio y las condiciones necesarias para un saludable desarrollo del alma se encuentran corrompidos o destruidos.

El instinto es a buen seguro un mecanismo psíquico, pero tiene un enraizamiento aún más profundo. La capacidad instintiva -o intuitiva- tiene su fuente en nuestra conciencia intelectual de una realidad superior. No conduce, pues, a actuar ciegamente. Dicta un comportamiento que puede incluso traducirse y tomar forma en pensamientos y apreciaciones. Aquí es donde entramos en relación con la capacidad instintiva o intuitiva en su forma concretizada y manifestada, el prejuicio. Como su nombre indica, el prejuicio es una toma de posición, una opinión, pero no se funda en una decisión de nuestros órganos mentales como la razón. El prejuicio es prerracional; implica una elección que hacemos antes de un examen racional. Está determinado por una certeza intuitiva y por una aspiración instintiva a las que no podría asignarse motivación en términos racionales.

El prejuicio quiere defender y preservar la obra creada a todos los niveles y en todos los aspectos. Dos puntos de vista son determinantes a este respecto: se trata en primer lugar de preservar la creación, así como la verdad en su pureza original, y a continuación mantener el equilibrio neutralizando todas las oposiciones a la existencia en un plano y en un sentido superiores. La primera de estas tendencias tiene un aspecto vertical; la segunda, un aspecto horizontal.

Toda vida en sociedad descansa sobre un fondo de reglas, de normas y de valores que no podrían someterse a revisión y aún menos ser destruidos. Por encima de los hombres radica un orden, o un sistema de principios cuya fuerza imperativa subsiste por venir de una fuente trascendente. El orden social es, con toda su imperfección, un reflejo a un nivel inferior de la unidad armoniosa de lo creado.

En su vida activa, el hombre apunta hacia un solo objetivo: preservar la vida que se nos ha concedido y, en ese esfuerzo, proteger al mismo tiempo la que se ha concedido a toda existencia. Su trabajo no tiene sentido y no trae consigo satisfacción duradera si no se realiza en homenaje a Aquél que nos ha dado la vida. En toda sana vida de trabajo humano debe intervenir entonces un elemento de prejuicio que tenga la función de guardián contra las fuerzas destructivas ¹.

¹No hay, en nuestra era industrial, falsificación de la realidad o nostalgia en ver todavía en la agricultura, «madre nutricia», la forma de actividad humana que permanece más cercana del proceso cósmico de creación. En la alternancia estacional de la vegetación, en las semillas, la maduración y la cosecha está representada toda la creación. Por eso en los países altamente industrializados, la amenaza contra la agricultura y contra los grupos sociales agrícolas es también una amenaza contra todo lo que aún está sano y preservador de la sociedad en el mundo de hoy.

La vida en común en la sociedad y en el trabajo es la actividad del hombre adulto y juicioso. Es una confluencia a diferentes niveles y en circunstancias variadas, confluencia marcada por oposiciones y conflictos. No existe nada tan fácil como utilizar todos esos antagonismos para suscitar el caos social. Romper, distorsionar, demoler, es una tarea fácil y que se cumple con rapidez. Las comunidades humanas han podido existir desde hace milenios porque estaban fundadas en un orden cuya fuente era el orden divino. Fue posible así transmitir normas y reglas de generación en generación. Cada vez que, con la ayuda de argumentos racionales, se intentaba cuestionar ese orden, reaccionaba la conciencia intuitiva de su dependencia de la verdad divina, y esa reacción de defensa ha tomado la forma concreta del prejuicio.

La familia es la entidad más pequeña de la vida social de los hombres. Es la célula de base; constituye el microcosmos de la vida en común, su «átomo». Es una sociedad en miniatura y contiene potencialmente todo lo que forma parte de una vida en sociedad saludable. La familia es una comunidad de producción y de consumo, constituyendo así el mínimo común denominador de la actividad humana.

También es en la familia donde son engendradas y nacen las nuevas generaciones que crecen y se educan bajo la protección de los padres. Estos se convierten así en la imagen terrenal de la amante paternidad del Creador y se sitúan como él «por encima» de su producción en la función protectora y educativa de sus hijos. A esta perspectiva vertical corresponde el plano horizontal que es aquel en que el amor une a los padres y la fraternidad a los hijos. La familia es una forma microcósmica de la creación entera.

Comparándola con la célula base de la comunidad o con un átomo social, podemos añadir también que contiene un núcleo de átomo el punto de intersección entre las perspectivas horizontal y vertical. Ahí es donde confluyen las generaciones, donde cristaliza lo que la tradición trae consigo bajo las relaciones del tiempo y el espacio. En el tiempo es una confluencia entre las antiguas y nuevas generaciones; en el espacio, entre las formas de vida en común que la familia conoce en sus diversos aspectos. Ese punto de intersección se convierte así en el punto del encuentro terrestre de las dos ramas de la cruz cristiana: confluencia del cielo y la tierra.

La defensa del orden familiar es una cuestión de vida o muerte para una sana cohabitación humana. A este respecto es posible referirse a una experiencia extendida a lo largo de milenios, interpelar a la razón y apoyarse en encuestas científicas. Pero todo esto tiene poco peso cuando los profetas del sistema cautivan y seducen con la ayuda de promesas referentes a un «desarrollo» humano en dirección a un mundo de «libertades» sin conflictos, lo que no es más que una manera de adornar la irresponsabilidad. Se confirma también que los resultados de las encuestas científicas que apoyan el orden familiar son voluntariamente dejados en la sombra y «olvidados». En tales condiciones la defensa principal de la familia toma la forma de prejuicio, que todavía en este caso constituye una sólida muralla.

La función del prejuicio como el medio de defensa más eficaz de la vida humana sobre la tierra resalta de modo más claro y concreto cuando, tras las condiciones sociales y familiares, consideramos las del individuo. Porque permanece como el más vulnerable. Es contra él contra quien se desencadenan en primer lugar las fuerzas de destrucción y donde se registran sus primeros éxitos. El hombre es vulnerable sobre todo por el he-

cho de su posible aislamiento y, como criatura aislada, a menudo está abandonado a su suerte. Por eso debe integrarse en el orden creado de manera que quede protegido y no aplastado. Para ello debe poner existencialmente dos condiciones: la conciencia de su identidad y la pertenencia a una comunidad.

Únicamente en la conciencia intelectual y gracias a la luz interior que proviene del *intellectus* podemos llegar a una conciencia de nuestra identidad. Disponemos por ahí de una conexión con la fuente de la creación; tenemos una conciencia de nuestra alma inmortal, así como la capacidad de objetivar la realidad que nos rodea. Por la conciencia del yo superior que llevamos en nosotros, tenemos también la posibilidad de realizar nuestra propia experiencia como entidades personales, y eso es lo que nos proporciona la fuerza de mantener y armonizar nuestros recursos mentales.

Sin embargo, el hombre no posee desde su nacimiento recursos interiores que se desarrollen por sí mismos. Carece, en el sentido espiritual y mental, de «naturaleza» innata precisa para que le baste abandonarse a una «realización» de sí mismo. Las ideas sobre pretendidas autoadaptaciones del hombre pertenecen a un mundo de especulaciones fantásticas. Para que nuestra conciencia de identidad pueda desarrollarse en el plano terrestre es necesario un proceso de maduración personal. Pero no puede producirse en el vacío. Es necesario un medio adulto y juicioso para conseguir que la joven criatura humana alcance la madurez exigida para la adquisición de una verdadera conciencia de identidad.

Solamente la familia puede ofrecer suficiente estabilidad y durable solidez para realizar ese proceso. Es en su seno donde los

niños se hallan en presencia de seres maduros: los padres. Estos son los únicos que poseen las cualidades necesarias para ese proceso: amor, paciencia y responsabilidad. Se produce entonces un encuentro marcado por tensiones y controversias entre dos miembros, uno adulto y fuerte, otro en vías de crecimiento y débil. En ese encuentro la madurez se convierte en prueba de fuerza al mismo tiempo que esfuerzo hacia un objetivo que será el estado ideal de ser plena y totalmente maduro. Ese proceso tiene también por efecto el modelar más claramente el perfil de la personalidad. Al estado infantil le sucede la conciencia de un yo distinto al de otras criaturas.

Una necesidad de solidaridad viene a juntarse con la conciencia de identidad. La obra creada es un mundo de formas y es, pues, separativa. Las cosas creadas son distintas unas de otras, pero constituyen al mismo tiempo una unidad. Todo ser humano es un individuo por sí mismo, pero esa separatividad se acompaña de la coexistencia con otras criaturas humanas. Tanto psicológica como biológicamente estamos creados de tal forma que no podemos vivir sin solidaridad con otras criaturas. La soledad celular o el aislamiento total del individuo representan un absurdo. Un hombre en tal situación no solamente se verá alcanzado por desórdenes psíquicos, sino que se convertirá en un enfermo mental.

El individuo encuentra la solidaridad en primer lugar en la familia y dentro de ella en los planos biológico, hereditario, psicológico y social. En esta entidad fundamental es donde cada nueva generación alcanza la madurez y, con su conciencia de identidad, realiza su primera experiencia de solidaridad social. Como biológica y psicológicamente adulto, como hombre profesionalmente activo y como ciudadano, el ser humano se desarrolla respecto a la vida en sociedad. Vivimos, así, en tres niveles:

como individuos, como miembros de una familia y como criaturas sociales y, en nuestra vida terrestre, no podemos excluir uno de estos tres planos que son orgánicamente interdependientes. Si falla el individuo, toda la vida en común está puesta en peligro. Si los lazos familiares se deshacen sus consecuencias son desastrosas tanto para el individuo como para la sociedad. Si la solidaridad social se rompe, de ello resultan repercusiones funestas para la familia y para el individuo.

La conciencia de identidad no viene, pues, a llenar un espacio vacío. Debemos tener alguien o algo para objetivar nuestra identidad, porque, como todo en la vida terrena, es un concepto de relación. Solamente con la solidaridad, que presupone un proceso de maduración, adquirimos la conciencia de nuestra particularidad individual. Nuestra identidad entonces es también experiencia de nuestra solidaridad. Porque identidad y comunidad están íntimamente ligadas una a otra. Una sin la otra no pueden existir. Lo que permite comprender por qué la teoría atomista del liberalismo sobre el libre individuo es tan falsa como devastadora. Actualmente recogemos los frutos, sobre todo, lo que es paradójico, en la forma de comportamiento simbiótico, ese compuesto funesto de madurez personalmente insuficiente y de desorden psíquico. Estos dos extremos, el atomismo y la simbiosis, se presentan como los productos finales del Reino del hombre y de su negativa a escuchar la voz de la sabiduría.

Los profetas del sistema no han dejado de descubrir una y otra vez en sus promesas un país en el que, en un despliegue de vegetación tropical, el hombre no tendría más que instalarse para tener su parte en el banquete de la vida, donde podría amar, odiar sin restricción ni sanción y donde gozaría de las delicias del poder. ¡Pero, nótese, que se trataría de un poder sin responsabilidad! ¿Quién podría entonces a la larga apartar al

hombre de sus deleites?

Sin embargo, nuestros profetas se encuentran de cara a un enemigo obstinado, una fuerza de conservación que persiste en seguir luchando mucho después de que las autoridades eclesiásticas y teológicas empezaran a deponer las armas. Esa fuerza, esa noción superior de una certeza intuitiva que poseemos y que manifestamos en forma terrenal, es el prejuicio. Se trata, pues, para el Reino del hombre, de su más peligroso enemigo.

El hombre contemporáneo secularizado rechaza en principio toda forma de conocimiento prerracional. Lo que no sólo implica que el ser humano esté peor provisto que el animal, cuyo poder instintivo es indiscutible. Significa al mismo tiempo que la única concepción válida de lo verdadero y de lo justo sería la que el individuo humano habría fundado en la experiencia sensorial y en el examen racional. Lo que equivale a proclamar el subjetivismo. No se reconocerá ya ninguna verdad superior y universalmente válida. Ya no contarán más que las concepciones individuales, así como las decisiones tomadas por mayorías de votantes, decisiones que nuevos votos podrán además anular en todo momento.

La base del sistema está así colocada: es un orden sensorial donde el hombre constituye el centro dinámico de la existencia y es el único intérprete autorizado de la realidad. Nada hay por encima de él, ni norma ni ley. Pero, como afirma Rousseau, lo supremo no es la ley sino la voluntad legislativa. A esto añade otra doctrina: por naturaleza el hombre es bueno y tiene los medios para vivir según su bondad. ¿Cómo puede lograrlo? Por la educación, responde Rousseau. Y hace intervenir en su filosofía de la educación un principio extremadamente importante:

haciendo del hombre un ser fuerte, liberado de todas sus ataduras represivas, normas y coacciones autoritarias, es como se le permitirá alcanzar la bondad innata en la naturaleza. «Toda maldad viene de la debilidad; el niño no es malo sino porque es débil; hacedle fuerte y será bueno, el que todo lo pueda nunca hará el mal»². Toda obediencia, toda situación de servidumbre, todo reconocimiento de una potencia o de una verdad superiores son entonces, según esta filosofía, fuentes de perversión.

Así, los habitantes del Reino del hombre serán fuertes, y su fuerza los hará libres, felices y buenos. En efecto, el siglo XIX ha permitido asistir a algunos éxitos iniciales prometedores. El progreso de la ciencia, los movimientos sociales, el desarrollo material y técnico, el aumento de la instrucción popular, los largos períodos de paz, todo ello puede producir la convicción de estar en el buen camino.

Sin embargo, con el siglo XX sobrevienen serios reveses. Si la Primera Guerra Mundial fue un trauma terrible para todos aquellos que se habían dejado adormecer por el optimismo progresista de la época, la postguerra, con todos sus fenómenos de reacción que culminaron en la Segunda Guerra Mundial, fue una prueba todavía más grave. A pesar de la instrucción popular, de la liberación de los vínculos y normas tradicionales, a pesar de todas las altivas proclamaciones anunciando que de ahora en adelante el Hombre es dueño de la tierra, donde hace prevalecer cívicas relaciones democráticas, a pesar de todo ello, surgen movimientos de oposición y focos de resistencia que vienen a contradecir y combatir las doctrinas de libertad y de igualdad del sistema. ¿No eran pues suficientes las revoluciones políticas, sociales, técnicas y científicas? ¿Qué hacer entonces?

²J.J. ROUSSEAU, *Ouvres complètes*, VII. Aux Deux-Ponts, 1972, pp. 79 ss.

Se comprueba la existencia de un terreno donde el enemigo no ha sido aún vencido y de donde surgen las fuerzas de resistencia al ideal progresista. Hay en el hombre fuerzas internas que intentan hacer prevalecer verdades y normas superiores, así como principios de autoridad, y que proclaman y defienden tales normas. En una palabra, se trata de los prejuicios. Es necesario, por tanto, suprimirlos.

A este propósito, el más completo y autorizado estudio es el grueso volumen titulado *Studies in prejudice*³ publicado en Estados Unidos después de la Segunda guerra Mundial. Lo que encontramos en él no es un análisis del concepto de prejuicio. Esta monumental obra no contiene una sola tentativa de explicación o de descripción sistemática de la cosa que debe ser destruida. En lugar de ello, se presenta una imagen del hombre que es una increíble mezcla de romanticismo de la naturaleza a lo Rousseau, de antropología social teñida de radicalismo, así como de razonamientos marxistas y psicoanalíticos. En ningún momento hay una adhesión explícita a ninguna de estas escuelas, sino que más bien se esta, en presencia de un procedimiento que consiste en mezclar diferentes sistemas de pensamiento para utilizar algunos de sus elementos. Aunque no está claramente expresado, se entrevé la opinión de que es inevitable una forma de revolución social para suprimir al «hombre autoritario» con su tendencia a pensar y actuar en función de prejuicios. Pero estos cambios sociales, o socialistas, no serían suficientes. Deben ir acompañados -y éste es un hecho central- de un cambio psíquico que debe realizarse gracias a los medios de información que tiendan a extirpar de las mentalidades humanas los últimos vestigios de prejuicios.

³La parte más interesante de la obra desde el punto de vista de los principios es el volumen III, por T.W. ADORNO, Else FRENKEL-BRUNSWICK, Daniel J. LEVINSON y R. NEWITT & SANFORD, *The authoritarian personality*, New York 1952

La idea inicial es que el hombre no posee ningún conocimiento prerracional. De donde se deduce que el prejuicio es un fenómeno psíquico secundario, fruto de las intrusiones tradicionales, doctrinales e institucionales en el mundo conceptual de los hombres. Se trata por tanto de una tarea relativamente fácil, se estima, extirpar los perniciosos prejuicios mediante cambios fundamentales en las estructuras sociales, políticas, culturales y religiosas, reformas pedagógicas e intervenciones en el psiquismo de los hombres ⁴.

No se nos dice lo que es el prejuicio, pero se nos informa con profusión de sus supuestos estragos. El orden tradicional, jerárquico y autoritario que se ha perpetuado hasta nuestra época descansa en el reconocimiento de una potencia superior, que es lo que vuelve débil al hombre; y si es débil, es malo, piensa a continuación Rousseau. La debilidad del yo engendra la angustia, y la angustia a veces suscita actos agresivos. La agresividad débil, angustiada y aviesa intenta entonces compensar su penosa situación ejerciendo una opresión sobre los demás según el modelo «el gato sobre el ratón y el ratón sobre la cuerda». Así se mantiene el maléfico sistema encerradas en su confusión neurótica, y simultáneamente sumergidas en un goce sadomasoquista, las criaturas que defienden tal orden de cosas. Defienden lo que en realidad les degrada, se considera, porque están enmarañadas en los prejuicios. Liberado de ellos, como de cualquier otro poder autoritario, se promete al hombre que se convertirá en una criatura libre, fuerte y armoniosa. Sanamente consciente de su propio valor, actuará en adelante con una responsabilidad personal que le permitirá al mismo tiempo utilizar la tolerancia hacia los demás. Además, el hombre libre de prejuicios, «desprejuiciado»,

⁴se encontrará una expresión representativa de esta manera de ver y de los esperanzas que se colocan en ella en una obra publicada ulteriormente por Max HORKHEIMER, redactor-jefe de la obra citada: *Ueber das Vorurteil*, Colonia y Opladen, 1963

será feliz y esa felicidad la encontrará igualmente en el amor erótico, porque, se cree, *eros* significa armonía y paz con nuestros prójimos, a diferencia del hombre fascista que, por el hecho de sus prejuicios, está marcado por el miedo y el deseo de destruir ⁵.

He aquí como verá la luz del día ese hombre libre y feliz. Locke y Rousseau, Marx y Freud han convocado una inmensa reunión ecuménica con vistas a realizar ese plan. ¿Cuales son, entonces, las fortalezas enemigas que deben ser atacadas y destruidas? Esencialmente tres: la ortodoxia religiosa y eclesiástica, la vida familiar tradicional y el patriotismo nacional y étnico. ¿Cómo se las va a destruir? Desde luego, se afirma que se trata únicamente de eliminar el espíritu «autoritario», de liberar la religión, la familia y el patriotismo de lo que conservan de «prejuicios».

Aquí aparece, vivamente aclarada, la deshonestidad de todo ese programa de reformas. Una creencia en Dios que no sea sumisión confiada a la omnipotencia divina es un completo absurdo. Una vida de familia sin respeto ni obediencia hacia los padres termina en la degradación. Y que una solidaridad nacional o étnica pueda mantenerse al mismo tiempo que se proclama una «tolerancia» cuyo objetivo es establecer una vulgar promiscuidad, es igualmente increíble.

Es necesario resaltar que las tres fortalezas de nuestros prejuicios corresponden precisamente a los tres niveles en los que el hombre encuentra su identidad y su solidaridad, donde puede vivir como criatura a la que Dios ha confiado como misión administrar el mundo terrenal: como individuo, como miembro de una familia y como ser comunitario. El individuo alcanza su ver-

⁵T.W. ADORNO y otros autores citados, pp. 872, 976 y otras.

dadero yo a la luz de la verdad divina y si se encuentra en nuestra existencia una relación de autoridad, es la que corresponde tener con nuestro Creador. La familia es la célula fundamental de toda vida en común, es la base del proceso de madurez humana y constituye ante todo un lugar de culto donde la Palabra divina se transmite con la educación de las nuevas generaciones. Por último, la sociedad, esa comunidad material, cultural, profesional, cívica, lingüística y étnica, es la forma superior de las relaciones tanto para el individuo como para la familia.

Un «mundo sin fronteras» termina en el caos, como una vida erótica sin relación de familia. Un individuo desprovisto de arraigo en una familia y en una sociedad, sin estar tampoco dirigido por la Palabra divina, está despojado de identidad y desde ese momento librado a un desarrollo que puede provocar una serie de desórdenes en el equilibrio psíquico. Entonces es cuando nuestros prejuicios cumplen su obra vital de defensa. Y también entonces cuando los profetas del sistema lanzan sus rabiosos ataques, sabiendo bien que si los prejuicios son vencidos, el Reino del hombre habrá conseguido una de sus mayores victorias.

¿Han alcanzado estos ataques sus objetivos? La respuesta es a la vez sí y no. Los han alcanzado en el sentido de que han logrado conferir a la palabra prejuicio un matiz de retraso moral. Y también han conseguido en un tiempo sumamente corto ganar para sus ideas y para su causa amplios sectores de la joven generación de postguerra. Y han llegado, en una medida no desdeñable, a izar sus elucubraciones incoherentes al nivel de una filosofía oficial, y a penetrar por ahí en el dominio de la educación.

Por otro lado, los profetas «antiautoritarios» no han triunfado más que en la parte negativa de su propósito: simplemente

han destruido. Sus esfuerzos destinados a crear un hombre nuevo, libre, armonioso, tolerante y responsable no solamente han fracasado. Han logrado llevar a los resultados contrarios. La juventud, particularmente solicitada por su celo reformador hacia un mundo mejor, da señales que contradicen directamente lo que se había establecido como finalidad. Los desórdenes nerviosos, las rupturas de equilibrio, la intolerancia y la ciega sumisión a profetas políticos y sistemas ideológicos opuestos a la libertad, son algunas de sus expresiones corrientes, lo que está estrechamente ligado a la realización práctica de los programas «antiautoritarios». Nadie podría discutirlo, pero muy pocos se atreven a reconocerlo. Es una obra de destrucción cumplida en un tiempo sorprendentemente corto y en cuya hoja de servicios no se encuentra ningún aspecto positivo.

Existen ciertamente variedades de prejuicios que pueden ser utilizados al servicio del egoísmo y hacer mucho daño a los hombres. Pueden enmascarar la hipocresía religiosa y la beatería. También puede ocurrir que sirvan a intereses privados y familiares. Los prejuicios, en fin, pueden degenerar en concepciones paranoicas apuntando contra todo lo extranjero, en ciego odio racista y en agresividad populachera. Se puede abusar de todo lo que es humano y no falta quien lo haga. Ello forma parte de nuestra naturaleza imperfecta y es importante no sólo reconocerlo abiertamente sino darse cuenta de lo que es uso legítimo y lo que es abuso, precisamente, para luchar contra los abusos. Sus manifestaciones enfermizas no deben llevar a considerar que el prejuicio como tal sería perjudicial a la humanidad.

El prejuicio es una de las grandes armas defensivas de toda vida humana y social. Nos ayuda a proteger lo que es sagrado, lo que no debe ser mancillado, lo que tenemos el deber de defender y preservar en la obra de Dios. Salvaguarda la salud psíquica y

física del individuo y de la familia, así como su integridad, asegura la perpetuación de las comunidades humanas, permanece como una fuerza de conservación y como un guardián ante todo lo que amenaza corromper y desintegrar.

Capítulo 8

El velo de Maya

Si la verdad y la mentira fueran cosas que, a nuestros ojos de seres terrenales, se distinguieran claramente y sin dificultad una de otra, nuestra búsqueda de lo verdadero sería mucho más fácil de lo que es en realidad. Si Satán se manifestara -literal o figuradamente- con cuernos y pezuñas, sería muy fácil diferenciar el bien del mal, lo verdadero de lo falso. Pero en el mundo que nos ha sido designado es raro encontrar la verdad y la mentira, la bondad y la maldad, como cosas unívocas y claramente diferenciadas. Es mucho más frecuente verlas mezcladas y, en esas mezclas, no es desde luego una tarea simple separar la semilla de la cizaña. Nuestro mundo no es una experiencia elemental; está lleno de contradicciones y de imperfecciones, de conflictos y de oposiciones. La verdad, cuando se presenta ante nosotros, no es simple ni clara, no salta a la vista. En esta desconcertante confusión, el dicho de San Pablo adquiere todo su sentido: «En nuestra vida terrenal, no vemos claramente la verdad, sino como en un espejo: no la vemos con integridad, sino fragmentada.»

La verdad y la mentira, el bien y el mal, no están solamente entremezclados a nuestros ojos. También están velados. La creación divina es un flujo que se ramifica hasta que llega al mundo de la materia. Esta es una manifestación de la omnipotencia y

desde esa perspectiva la criatura y su creador son uno. Al mismo tiempo lo manifestado está separado de su origen divino de la misma manera que un objeto está separado de su sujeto. Como Creador, Dios separa y objetiva su obra tendiendo, simbólicamente hablando, un velo sobre lo creado. Es lo que el Vedanta llama el «velo de Maya».

Ese «velo de Maya» hace que la creación se nos presente como separada de su creador. Al mismo tiempo Él es quien nos permite experimentar lo creado como su reflejo. Se trata en este caso de la dualidad de la creación en su forma más elevada: la obra creada es una con su creador a la vez que está separada de Él. Esta verdad no es accesible a nuestra razón. Nos encontramos situados ante lo que se llama con justo título el misterio de la creación. Nuestra existencia no está velada en el sentido de que Dios quiera extraviarnos y librarnos a las potencias del engaño. El «velo de Maya» tiene como primer objetivo manifestar esta verdad fundamental de toda religión, a saber que Dios es lo real y que el mundo, lo velado, es una ilusión.

Decir que «la vida es un sueño» no es una fórmula vacía de sentido. La realidad que buscamos debe literalmente perforar el velo con el que el Creador ha recubierto su obra, y lo que lo posibilita es nuestra capacidad intelectual. Si fuera de otra forma, la serpiente del paraíso habría estado en lo cierto; todos podríamos comer del árbol del conocimiento y llegar a ser «como dioses». La realidad terrenal no es absoluta, sino relativa y por tanto imperfecta; no es eterna, sino que está sometida a la ley de todo lo pasajero. Es un episodio, una manifestación limitada en el tiempo y en el espacio. Tal es el significado del «velo de Maya».

De una manera a la vez figurada y literal, los humanos se encuentran «bajo» ese velo y nuestros medios terrestres no nos permiten elevarnos a un grado de conocimiento que implique su desgarramiento. Pero esa conciencia de nuestra limitación también puede ser desviada y falseada. Es lo que se produce, por ejemplo, con el deísmo. Cuando la luz intelectual se debilita, irrumpen los teóricos deístas y declaran que Dios ya no participa en su obra. El error deísta consiste en considerar el «velo de Maya» como una cortina impenetrable tras la que el Creador se habría retirado. Vemos la obra, dicen los deístas, pero no alcanzamos a ver al autor.

Las apariencias podrían dar la razón a los deístas, porque, cuanto más se acentúan la secularización y la materialización, más tupido es el «velo de Maya» colocado por el Creador sobre su obra, al menos desde el punto de vista terrestre. Se le termina por considerar como una barrera infranqueable tras la que se ocultaría el autor «desconocido». La presencia y la intervención divinas llegan a ser cada vez más difíciles de captar y a fin de cuentas los hombres se preguntan si no es lo creado lo real y el Creador una ilusión. Llega entonces el tiempo de la inversión satánica y de la negación total.

El velo tendido por Dios sobre su creación y del que uno de los objetivos es enseñar a los humanos a distinguir lo que es realidad de lo que es ilusión, se convierte para ellos, en la época de creciente secularización, en un pretexto y un medio de desvincularse de la causa principal ¹ de su vida y de instalarse aquí abajo como si el mundo fuera lo real. Es entonces cada vez más fácil mezclar lo bueno y lo malo, amalgamar engaño y verdad en la poción mágica de ascendente refinamiento que se sirve

¹Principal: lo que se refiere a los Principios en el sentido metafísico del término.[N. del T.]

a nuestro mundo. La confusión aumenta y pronto se acaba por disfrazar, travestir y camuflar cualquier cosa, haciendo de toda la existencia una mascarada satánica. En el carnaval, el engaño se presenta bajo los aderezos de la verdad y los militantes de la iniquidad adquieren aires de inocencia blanca como la nieve, exactamente como las fiestas carnavalescas ofrecen al granuja más ruin la ocasión de pavonear sus modales de mariscal o al peor blasfemo la de vestirse de cardenal.

Existe una zona intermedia donde todo está teñido de vaguedad, donde cada vez es más difícil discernir la verdad del engaño, dominio privilegiado de los «renovadores» espirituales que encuentran ahí un terreno cada vez más vasto y más propicio a su explotación sin escrúpulos de los valores del espíritu. Es ahí donde van a perderse tantas loables energías y buenas intenciones, porque fallan continuamente los medios de discriminación y separación entre verdad y falacia.

Todas las intrigas satánicas apuntan inicialmente hacia la confusión que resulta de la duda. En esos estados de desconcierto es donde intervienen las fuerzas luciferinas que relativizan todos los valores. Gracias a ese relativismo, Lucifer, «destructor de los pueblos», como le llama el profeta Isaías, puede realizar su designio de suscitar la revuelta contra todo poder y toda autoridad superiores: la acción luciferina no debe ser confundida con la satánica, pero prepara el camino del satanismo, que es la inversión final de las relaciones de poder, la victoria de la mentira y de la maldad sobre la verdad y la bondad.

Hemos considerado el «velo de Maya» bajo dos aspectos: el cielo con el que el Creador ha recubierto su obra y gracias al cual es objetivada y reflejada por el autor-sujeto, y al mismo tiempo aquel que, desde nuestra perspectiva, posibilita la toma

de conciencia de que lo divino es real y lo terrenal ilusorio. Pero hay un tercer aspecto: Dios está en lo oculto y ese oculto se encuentra también en el mundo. La omnipotencia se presenta en la manifestación terrestre como el ser de las cosas, como una santidad inmanente que no podría ser velada. Lo que no debe confundirse con la «naturaleza» que Rousseau eleva a la categoría de divinidad particular de las cosas y en virtud de la cual el hombre podría «realizarse». El carácter sagrado de la obra creada está en su inocencia, en su pureza primordial, contra la que el hombre no puede atentar impunemente. El ser íntimo de la naturaleza, su más profundo «secreto», permanecen velados e inaccesibles al conocimiento humano. El «velo de Maya» no envuelve solamente al macrocosmos, la creación en su totalidad, disimula también al microcosmos, la obra creada con sus particularidades.

A la santidad del mundo no sólo pertenece el más íntimo ser de las cosas, sino también lo que, como culto o rito, simboliza y manifiesta al plano espiritual. El Arca de la alianza de los Israelitas, el *sancta sanctorum* tras el velo del Templo, el espacio cerrado del altar, santuario de paz también en sentido terrestre donde no podía cometerse crimen alguno, todo ello oculto y separado del mundo profano. Lo santo está siempre recubierto de un velo y se recoge, para protegerse de toda profanación, en el retiro, la discreción y la soledad. Incluso uno de los más grandes negadores de nuestro tiempo, Nietzsche, lo había comprendido: «Alles was tief ist, liebt die Maske» ².

Mientras que el proceso de secularización, de transformación y de destrucción tiende a densificar la capa nubosa que se opone a la penetración de la luz divina en los espíritus de los hombres, las

²Todo lo que es profundo ama la máscara

fuerzas luciferinas, por su parte, intentan con tanto más ardor alejar todo lo que obstaculiza una «visión» humana de las cosas terrenales. La luz celestial debe ser cambiada en tinieblas, pero en lo que a éstas se refiere resuena otra voz de mando: «¡La luz es lo que queremos!» En el nombre de la búsqueda luciferina de la verdad, todos los accesos a los «secretos de la naturaleza» deben abrirse ahora. ¡Desgarrad todos los velos!, ordena Lucifer. La luz profana debe penetrar en todos los rincones y recovecos. Nada debe dejarse en la sombra, porque podría perjudicar la marcha triunfal de la humanidad.

Hay que destrozad todos los relicarios, porque qué contienen sino viejos huesos y valores inexistentes. Todas las Escrituras sagradas serán estudiadas, escrutadas a la luz del saber racional y sometidas a las interpretaciones históricas y científicas. El racionalismo es izado al nivel de la sabiduría y el hombre piadoso acusado de ingenuidad. Porque, ¿qué es en definitiva el hombre? Un cuerpo que es un ingenioso mecanismo biológico -referido únicamente a la circulación sanguínea- como se proclamó triunfalmente cuando el descubrimiento de William Harvey en 1628; un alma que es una combinación igualmente ingeniosa de energías y funciones mentales dotadas de enormes potencialidades de desarrollo con vistas a aportar al ser humano felicidad y poder. Es la consagración a la búsqueda febril de leyes y sistemas cuya misión sea guiar a los individuos y a las sociedades hasta el orden armonioso al que se considera que el hombre está predestinado.

Es conocido que «la religión es el opio del pueblo». Se coloca sobre la mesa de disección no sólo el cuerpo del hombre, sino su alma. La última línea defensiva de lo sagrado sobre la tierra ha sido forzada por Sigmund Freud. El psicoanálisis ha señalado la perforación de la cirugía psíquica. El alma humana debe «abrirse» a la «visión científica». Se asegura que el camino de la

salud mental consiste en dirigir la luz luciferina hasta el fondo de los «repliegues escondidos» del alma y sacar de ahí un material que pueda tratarse racionalmente. Lo que se disimula en esas sombrías profundidades es, sobre todo, la apremiante neurosis que constituye la religión y dondequiera que se encuentren opiniones religiosas bajo la forma de supervivencias neuróticas hay que destruirlas, como dice Freud ³. Desde luego que el hombre posee un alma inmortal que no se deja ni «analizar» ni verbalizar en terminos de ciencia psicológica, pero ésta es una objeción que se descarta diciendo que se trata justamente de uno de los velos más importantes de arrancar: la religión no solamente como ilusión, sino como foco de neurosis.

Uno de los artículos de fe del luciferismo es el siguiente: si conoces, nada temes. Luego el conocimiento no es sólo poder; nos aporta también la seguridad psíquica y es éste uno de los mensajes más falsos. Porque el conocimiento racional no es otra cosa que la búsqueda sin tregua en el mundo de las formas, lo que constituye un proceso separativo: en su investigación racional, el hombre está cada vez más aislado. Cuantas más nociones ficticias amasa, más crece el análisis estructural del mundo de los fenómenos sensibles. Y más cuenta se da de lo vano que es encontrar de semejante manera una seguridad psíquica interior. Queda relegado en su soledad, su separatividad, su aislamiento, cosas que van inevitablemente a la par que el mundo del racionalismo.

³Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (*Gesammelte Werke XIV*, Londres 1948, pp. 367 ss. El libro se termina con esta profesión de fe en la ciencia: «Nein, unsere Wissenschaft ist Keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann». (No, nuestro saber no es una ilusión. La ilusión sería creer que podemos encontrar en otra parte lo que él no nos puede dar.) (*Ibid.*, p. 380).

Porque la religión no es una apremiante neurosis ni la eliminación de las últimas opiniones religiosas equivale a liberar a la humanidad de sus postreras supervivencias neuróticas. Al contrario, es el mundo secular, el que nos rodea, el que está impregnado de una inseguridad psíquica galopante, y si es incapaz de proporcionar seguridad psíquica a los hombres, es un efecto del creciente racionalismo. En lugar de desaparecer de este mundo iluminado por la luz luciferina, las neurosis van en aumento.

Todavía hay otro argumento que esgrime el luciferismo y que es preciso conocer. Cuando desgarramos los velos bajo pretexto de sacar a la luz del día la realidad, muchas cosas perjudiciales, indecorosas, enfermizas y perversas se encuentran así descubiertas. ¿Es esto deseable? Sí, responden los militantes de la vanguardia luciferina. Porque si, en un vértigo exhibicionista, dejamos al desnudo lo sucio y lo enfermizo, enfocamos hacia ahí la luz y este saludable esclarecimiento quita a esas suciedades todo el poder de seducción que ejercen cuando permanecen ocultas. Esta opinión extremista, pero cada vez más aceptada, se encuentra sobre todo a propósito de la sexualidad y se está aquí en presencia de una especie de puritanismo invertido: lo indecoroso, se declara, debe «desaparecer a la luz del sol».

Con ello el luciferismo se aproxima rápidamente al punto propicio donde incumbirá al satanismo continuar por su cuenta la obra. Es el tiempo de la completa inversión, o revolución. El engaño se instala en el lugar de la verdad, la maldad en el de la bondad. El oscurantismo secular alcanza un grado en el que la pseudoluz luciferina es acogido como una consolación y una dirección hasta en las situaciones en que su nocividad debería ser evidente para todos. Se declara que el estado de enfermedad y de perversión equivale a lo normal y desde ese momento toda noción de normas es puesta en cuestión. No es posible llegar más

cerca del caos.

Es necesario recordar una vez más la frase de Baudelaire: «La mejor de las astucias del diablo es la de persuadirnos de que no existe.» Los partidarios del *aggiornamento* deberían reflexionar sobre ella. La incesante secularización ha creado la zona intermedia del travestismo, de la mascarada, de la mezcolanza de lo bueno y lo malo, de lo verdadero y lo falso. Somos presas de todo ello bajo las más sutiles y atractivas formas. Desde luego que no es fácil discernir el mal en todo momento, y las fuerzas luciferinas se encuentran con una tarea fácil cuando quieren legitimar y sostener su acción. Lucifer puede contar cada día con mejores compañeros de viaje que le ayuden y le apoyen. Entre éstos figuran numerosos defensores de la religión. Les ocurre que descubren -desgraciadamente demasiado tarde en muchos casos- que habría sido mejor rechazar una colaboración tal. Porque el objetivo no siempre se anuncia con tanta claridad como hizo Sigmund Freud cuando decidió poner de manifiesto este verso en latín al comienzo de su obra sobre la interpretación de los sueños: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*. Si no puedo sojuzgar las potencias divinas, removeré los infiernos.

Capítulo 9

Tolerancia

«Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.» Esta frase de Cristo puede parecer desconcertante. Lo es en la medida en que parece colocar una exigencia absoluta en un orden marcado por la relatividad y la imperfección. ¿Cómo puede explicarse? ¿No es poco razonable pedir que lo perfecto se realice en el plano de lo imperfecto?

La orden de Cristo no es una exhortación moral. La moral está ligada a nuestra vida existencial. Debe por tanto manifestarse, lo que hace bajo la forma de leyes y preceptos. Lo justo y lo injusto adquieren en el sentido terrenal un alcance normativo válido para las relaciones entre humanos y teniendo nuestro mundo imperfecto como campo de aplicación. Ordenándonos ser perfectos como lo es nuestro Padre celestial, Cristo en ningún caso nos dirige una conminación moral ni nos proporciona una regla de conducta. Se trata de una exhortación dirigida a la imitación y que concierne al orden de las virtudes.

La moral es un asunto terrenal; la virtud, al contrario, es una confluencia entre la perfección divina y la vida humana como actitud ideal. Aquélla concierne al mundo, luego constituye un punto de vista horizontal. Ésta es una relación con Dios y se

refiere, pues, a un punto de vista vertical. La frase de Cristo designa una imitación, una aspiración que no deben situarse en el mundo con sus contradicciones y sus reglas morales. Se refiere a un esfuerzo hacia el interior, hacia el centro espiritual. No es poco razonable entonces que aconseje la perfección, sino que, al contrario, implica una necesidad: indica una búsqueda del yo que todo ser humano lleva en su interior como una partícula de la perfección espiritual ¹.

Se trata, pues, de una conminación dirigida al interior y no al exterior; no es una cuestión de nuestra vida terrenal y profana. El Sermón de la Montaña, de la que forma parte, es en sí mismo un himno de alabanza a la virtud, una exhortación a la imitación y es el mensaje que nos ha sido dirigido en calidad de criaturas consagradas a la eternidad. Desde ese momento las terminantes afirmaciones aparentemente irracionales que Jesús enuncia en el Sermón de la Montaña adquieren su verdadero sentido. Él, que utilizó la violencia para expulsar a los mercaderes del Templo, no formula ningún precepto pacifista al exhortar a mostrar la otra mejilla a un agresor terrenal como tampoco había pensado en favorecer la delincuencia cuando recomienda no sólo dejar al ladrón coger la túnica, sino darle también la capa. Nada en el Sermón de la Montaña incita a la distribución de los bienes terrenales ni tampoco a la irresponsabilidad económica, sino que se trata del consejo de colocar lo espiritual por encima de lo temporal, de someterse enteramente a la voluntad del Padre celestial, de forma que ningún poder de aquí abajo, en especial Mammon, pueda disputar el lugar que Le es debido: «Nadie puede servir a dos señores.» Tampoco hay que deducir que no tengamos derecho a emitir juicios terrenales. El precepto «no juzgar» significa que no tenemos el poder ni el derecho de anticipar condenas,

¹El autor ha tratado las relaciones entre virtud y moral en una obra precedente, *Mellan himmel och jord* («Entre el cielo y la tierra»), Stockholm, 1970, pp. 39 ss.

absoluciones o prescripciones al juicio del Último día.

El Sermón de la Montaña es un inestimable documento esotérico, un himno a la virtud, un requerimiento a buscar la verdad y la vida en el interior y no en el mundo que destruyen las polillas y gusanos. Nada puede ser más falso que interpretarlo como un documento moral o como un programa de ética social. Se refiere a lo santo, no a lo efímero, y requiere del hombre sólo esto: imitar, sobreentendiendo que esa imitación es una actitud interior y no un comportamiento social. El árbol que tiene buenos frutos no proporciona alimento terrenal. Los frutos espirituales están reservados a la virtud. Lo mismo para el árbol de malos frutos: debe ser destruido porque procura la ruina.

Así, el Sermón de la Montaña desemboca en una exigencia de absoluto, en un imperativo de virtud, si se quiere: «Todo buen árbol produce buenos frutos, pero un mal árbol los da malos.» Este aserto no permite excepción. Es como caminos que se separan. El camino de la virtud es absoluto en tanto que conduce a una realidad espiritual que lleva en sí el sello de la perfección. El camino de la moral es un esfuerzo por mantener, en una esfera limitada y en la medida de las fuerzas humanas, un absoluto en un mundo relativo, contradictorio e imperfecto. Porque la moral aporta un mensaje superior al inferior nivel que es la tierra; es un «descenso» de la verdad y de la virtud a este mundo fragmentario e incompleto. Se halla sometida a la virtud y únicamente de ésta adquiere su fuerza persuasiva, mientras que en sí misma es, como las reglas que ordena, fragmentaria, contradictoria e imperfecta.

Todo árbol que no dé buenos frutos será cortado y arrojado al fuego; tal es el mensaje del Sermón de la Montaña. De lo

que se trata aquí es de la virtud. Pero ¿cómo debemos comprenderlo aquí abajo, en el mundo de la moral? Ningún hombre ni régimen terrestre carece de defectos. No podría certificarse que árbol alguno de este bajo mundo produzca siempre buenos frutos. Todo lleva la marca de la imperfección, por sinceras que sean nuestras intenciones y nuestros esfuerzos. No podríamos, pues, dejar que fragüen en nosotros ni en nuestras instituciones sociales. No podemos condenar la imperfección terrenal, porque es un hecho existencial imposible de eliminar. Al contrario, lo que sí podemos y tenemos el deber de hacer es examinar las fuentes de nuestro alimento terrestre. Desde ese momento no se trata ya de condenar la imperfección de aquí abajo, sino las doctrinas y las corrientes en las que nos inspiramos. Nos falta una vez más meditar las palabras del Sermón de la Montaña: «guardaros de los falsos profetas, porque vendrán a vosotros bajo pieles de cordero.»

En el extremo opuesto, el Reino del hombre viene a decirnos: hagamos del alma humana una *tabula rasa*, un cuadro en blanco, y busquemos fuera un conocimiento de la existencia. Este consejo ya lo había dado Francis Bacon. En este mundo cada paso que damos es un paso en lo desconocido. Lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto son nociones de las que, según se pretende, no tenemos ningún conocimiento directo preexistente. Sólo después, bajo el efecto de un constante proceso de *trial and error* (prueba y error), tomaría cuerpo algo que, al menos temporalmente, podrá valer como criterio de lo verdadero y lo justo. La justicia, que verticalmente es el equilibrio entre la voluntad de Dios y la del hombre, y horizontalmente aquél que rige el orden cósmico, debe ser convertida en un «equilibrio» que pueda sólo alcanzarse por medios empíricos y que no sea en realidad más que un estado provisional en constante cambio de contenido.

Esta asombrosa comedia no podría interpretarse sin observar algunas reglas fundamentales. Al considerar al hombre como una *tabula rasa* y teniendo cada decisión que haber estado anteriormente sometida al proceso de *trial and error*, es necesario que reine una entera libertad de pensamiento y de acción. Se debe entonces rechazar toda ortodoxia y todo vínculo a verdades absolutas o a valores inmutables. Pero para prolongar este espectáculo de una humanidad enteramente libre de pensamientos y de actos es necesaria una regla ética esencial, la tolerancia. Porque en ese hervidero de vida, ideas y actividades, las cosas más divergentes y más controvertidas deben tener también su posibilidad de expresión.

La tolerancia es una noción que interviene al comienzo del proceso de secularización. En ese sentido inicial, ser tolerante no representaba ciertamente una actitud muy comprometida. «Aplastad al infame», exclamaba Voltaire refiriéndose a la Iglesia de Cristo. Lo que él y los de su opinión querían era hacer pasar esta llamada redoblada de ataques sin miramientos contra toda ortodoxia y todo ritualismo religioso por una expresión de tolerancia.

La situación difiere totalmente cuando la «infame» ha sido aplastada: una cosa es la tolerancia como protesta contra la privación, verdadera o supuesta, de libertad, y otra la tolerancia de cara a todo tipo de manifestaciones cargadas de antagonismos en una situación de libertad. En el primer caso se trata de deshacer las normas y sistemas doctrinales. El objetivo era entonces tan simple como cercano: es la heterodoxia total. En el segundo de los casos, nos encontramos en una situación nueva por completo. Cuando han quedado vacías las paredes de los templos y los objetos de cultos arrojados a la basura o apilados en los sótanos de los museos, cuando toda norma y todo

principio son considerados como provisionales, entonces los hijos del Reino del hombre se encuentran con una carga bajo la que hay verdaderamente que tambalearse. ¿Cómo los hombres no pensando más que en sus intereses, rebosantes de orgullo y de egoísmo, incitados a agarrar su parte del «banquete de la vida», podrán tener entre ellos relaciones de generosidad mientras se oponen opiniones divergentes, deseos y móviles de acción?

En realidad, lo que se denomina tolerancia es una etiqueta común para dos tendencias diferentes. Una es un movimiento destructivo en dirección a una heterodoxia total, a un relativismo donde toda opinión, todo principio y toda norma deban emitirse provisionalmente. Es una coexistencia humana en la que nada puede tenerse por verdadero más allá del plazo de validez de los últimos resultados de la búsqueda, nada tiene valor fuera de las tomas de posición subjetivas de los individuos o de las colectividades de intereses, nada tiene reconocimiento jurídico salvo dentro del marco prescrito por las mayorías de las asambleas legisladoras.

Esto nos conduce a la segunda tendencia recubierta por la misma denominación. El relativismo de los valores crea un estado provisional que es como un campo de batalla donde todos tienen derecho a expresar libremente sus pensamientos y sus deseos. Las hostilidades dirigidas en nombre de la tolerancia adquieren forma de debate. Esto presupone que no existe una verdad preexistente, pero que «lo verdadero» y «lo mejor» serían comparables a fragmentos que se pudieran ensamblar gracias al choque de ideas que se producen en las libres discusiones. A su vez, esto supone que todos los participantes en el debate están animados por una voluntad común, la de unir sus esfuerzos con vistas a llegar a lo que creen positivamente poder considerar como un noble resultado final del debate, la verdad. Cómo es-

te precioso fruto podría madurar entre las luchas intestinas que libran los egoísmos y los intereses, es un punto sobre el cual, incluso dentro del sistema, parece reinar la duda.

Ningún ser razonable discute el valor de los intercambios de ideas. Pero, para asegurar su libertad, éstas deben cumplir dos condiciones: que los que piensan de manera diferente se beneficien de una verdadera tolerancia y que el intercambio concierne a temas esenciales y conduzca a resultados duraderos. Pero ninguna de estas condiciones prevalece en el Reino del hombre. El debate es un medio de lucha en manos de fuerzas egoístas que trabajan para sí mismas y tratan a la tolerancia como un artículo de lujo sin utilidad para sus intereses. Se evita, pues, cuidadosamente profundizar la discusión. Porque si los interlocutores encontraran en ella verdades eternas se vería con demasiada evidencia lo engañoso que es imaginar que un debate o un diálogo pueda constituir un proceso selectivo que permita reunir «fragmentos de verdad» dispersos. La discusión quedaría cortada al instante.

Y es eso lo que no debe ocurrir. La ansiedad con la que los participantes en tales debates descartan toda tentativa de profundizarlos muestra una cosa: se atribuye a los diálogos y a las discusiones una función «terapéutica» como medio de provocar una tensión en la vida mental, de ahuyentar la tristeza siempre amenazante y de embarcar a la gente en un juego dialéctico vaciado de finalidad real. Este efecto «terapéutico» se busca en la vivacidad del debate cuya intensidad aumenta en la medida en que los objetos tratados son más periféricos. Se alcanza así el resultado al que se apuntaba: impedir la actualización de las verdades eternas y, por ahí, el establecimiento de la tranquilidad interior.

Los dirigentes cuidan este juego de caleidoscopio. Hace ya mucho tiempo que la tolerancia ha perdido su función de negación polémica del absolutismo religioso y monárquico. Hoy lo que se llama con ese nombre es un medio de extirpar los últimos vestigios de un orden normativo anclado en el orden divino. Ya no hay lugar en este mundo secularizado para una auténtica tolerancia. Porque cuando el hombre egoísta y sometido a sus intereses sensoriales tiene el panorama despejado para no buscar más que sus propias ventajas, la noción de tolerancia pierde su sentido. Su prójimo se convierte entonces en un obstáculo en su camino.

La tolerancia, ¿es, pues, un término engañoso? Aunque le concedamos un sentido exclusivamente profano, hay que responder afirmativamente. Pero si vemos en ella una expresión de indulgencia hacia la imperfección humana, recibe su verdadero contenido. La indulgencia no puede fundarse más que en el amor hacia el prójimo, y este amor es una palabra vacía de sentido si no se funda a su vez en el amor existente entre el Creador y su criatura. «Amar a nuestro prójimo» no deja de ser una fórmula hueca si no aceptamos efectivamente un mismo Padre y en consecuencia nuestros prójimos son nuestros hermanos.

Hay demasiadas imperfecciones y fealdades en el mundo para poder «amar» a todos nuestros prójimos con el mismo cariño que tenemos hacia los seres queridos. Pero, de lo que debemos permanecer conscientes, a pesar de todo lo que puede separarnos, es de que todos tenemos el mismo Padre, lo que nos impone vínculos de obligaciones humanas que pueden concretarse de numerosas maneras. Negativamente, podemos decir que todos participamos de la imperfección existencial, y, positivamente, que podemos expresar esta relación testimoniando indulgencia hacia nuestros hermanos, al mismo tiempo que deseamos una actitud

religiosa por su parte. Nuestra imperfección es una «deuda» existencial que todos asumimos y no podemos, sin más, rechazar de nuestras espaldas la parte de carga que nos incumbe y cargarla sobre nuestros hermanos.

La esencia de la verdadera tolerancia es la indulgencia. Ahí aparece la incompatibilidad con lo que se llama tolerancia en el Reino del hombre. Dado que cada uno puede «salvarse a su manera» podemos adoptar cualquier opinión. Pero eso no es tolerancia. Es indiferencia principalmente hacia el prójimo y su vida espiritual. Por eso en los debates se pueden atacar todos los valores y se puede llegar incluso a violar lo que concierne a la verdadera tolerancia. Si algo puede ser considerado como indiferente, quiere decir que puede ser también suprimido no importa cuándo ni por quién. Desde ese momento los defensores del sistema dicen que quien quiera puede atacar tanto como quiera lo espiritualmente santo, porque siempre es loable declarar a los defensores de lo sagrado que son libres y que pueden defenderse -lo que significa «discutir» lo que es santo-, ya que se benefician de la «libertad de religión».

Lo que se llama tolerancia se vuelve entonces su contrario. El debate se convierte en una legitimación de la intolerancia. Porque, en nombre de la «libertad», tenemos en principio el derecho de ultrajar todo, ¡puesto que el ultrajado dispone del mismo derecho! Sin embargo, la verdadera tolerancia fundada en la indulgencia nunca podría ser indiferente a mis opiniones ni a las de mis prójimos. Todos participamos de una verdad trascendente que se vuelve consciente en nuestros corazones. En consecuencia, nos esforzamos, nosotros y nuestros prójimos, en alcanzar una comprensión de esa verdad tan justa y unánime como sea posible. Es ahí donde aparece la tolerancia y donde es puesta a prueba. Tomamos entonces conciencia de ella como

indulgencia, que debe tener una cualidad totalmente ajena al Reino del hombre: la paciencia.

Debemos estar siempre listos a encontrar una divergencia, una falsa doctrina. Como lo tenemos que estar a vernos acusados de desviarnos del camino de la verdad. Nuestra indulgencia y nuestra paciencia deben ser puestas a prueba continuamente. No podemos simplemente «aplantar al infame» que se permitiera tener una opinión diferente de la que consideramos justa. Las guerras de religión y las luchas teológicas parecen desmentir cruelmente todo lo que se pueda decir acerca de la indulgencia y la paciencia, pero no debe olvidarse que con frecuencia se trata de confrontaciones entre diferentes manifestaciones del Verbo divino en el tiempo y en el espacio, confrontaciones que no podrían conducir a inmediatas fraternizaciones ecuménicas. Si transgredimos los principios de la tolerancia, si nuestra imperfección humana suscita conflictos allá donde debiera reinar la paz, no podrán encontrarse ahí argumentos contra la tolerancia como ideal de virtud para nuestra común existencia terrenal.

Parece, a simple vista, que una estricta ortodoxia es siempre un sistema privativo de libertad espiritual, y contra ello, desde hace siglos, los apóstoles de la tolerancia profana han dirigido sus asaltos. Es necesario que los detentadores del poder dentro de un orden ortodoxo se guarden de toda opresión y de todo exceso. Sería abuso de poder y profunda injusticia. Por otra parte, la doctrina inmutable de la verdad divina debe ser un apoyo y una protección para todos, de manera que cada uno pueda con seguridad desarrollar en la vida terrenal las propias particularidades personales.

En el sistema moderno, al contrario, donde la humanidad es proclamada divinidad real teniendo por atributos los «inmortales

derechos del hombre», resulta que todos esos millones de seres soberanos y «divinos» deben volverse tan homogéneos e «iguales» como sea posible. El resultado no se hace esperar. Es una aparente paradoja -pero de hecho conforme a una lógica interna- ver en las antiguas sociedades ortodoxas y autoritarias más diversidad y variedad resaltando la vida terrena de los hombres, mientras que nuestro mundo secularizado, con toda su libertad y todos sus debates testimonia, al contrario, un creciente conformismo. En las democracias de masa modernas existe una actitud de ostracismo que ciertamente no corresponde a las promesas liberales que anunciaban el advenimiento de una humanidad de libertad y tolerancia.

El Reino del hombre está en un callejón sin salida. Incluso la tolerancia profana se ha revelado ilusoria. Aumenta el sentimiento de que hay que buscar en otra parte la felicidad, la libertad y la tolerancia prometidas. ¿Van a tocar a retirada los profetas del sistema? ¿Van a hacer la formidable autocrítica que consiste en reconocer que todo era falso, que los caminos que conducían a la «felicidad» humana eran impracticables? ¿Se propondrá a los hombres confusos y desconcertados volver a las fuentes de la verdad?

Todavía los profetas no están cerca de bajar las armas. Porque siempre existe una salida: la gran liquidación, el acto espectacular de purificación donde todo lo antiguo debe ser reducido a polvo para que un mundo y un hombre nuevos puedan renacer de las cenizas, como se promete. Un fuego destruirá, purificará, renovará: la revolución.

Capítulo 10

Revolución

Se encuentran siempre, con ocasión de las luchas internas de la humanidad, individuos que han querido alzarse hasta una posición de poder tiránico o que han usado y abusado de manera tiránica de un poder del que habían sido investidos o habían heredado. ¿Tenemos entonces el derecho de sublevarnos contra ellos, de arrojarlos, incluso de matarlos? Estas cuestiones han sido objeto de apasionadas discusiones, en particular durante la Edad Media cristiana. El asesinato del tirano no sólo es un problema político, sino sobre todo moral y religioso.

David está constantemente amenazado de muerte por Saúl. Pero cuando se le ofrece la posibilidad de desembarazarse de su enemigo, no la utiliza. Así ocurrió en la gruta que le servía de guarida a él y a sus compañeros, donde entró el rey solo, y le sorprendió profundamente dormido con sus hombres. Porque, dice David, «¡Que el Eterno me guarde de colocar mi mano sobre el ungido del Eterno!»¹. En efecto, si el tirano es un verdadero soberano, un monarca designado e instituido por Dios, no se le debe matar.

¹I Sam, 24 y 26

Pero, ¿tendríamos alguna forma de rechazar su obediencia? Según una opinión frecuente, es nuestro derecho negarnos a obedecer al tirano, escondernos y huir para evitar la aplicación de leyes y ordenanzas dictadas por un príncipe tiránico en contradicción con las leyes de Dios. ¿Pero matarle? Jamás.

Tal es también el parecer de Martín Lutero. E incluso un pensador innovador tan radical como Jean Bodin, el mayor filósofo político del siglo XVI, se adhiere a esta opinión. A pesar del mal que pueda cometer, no tenemos el derecho a matarle. Bodin establece un paralelo con las relaciones entre padre e hijo: incluso si el padre asesina y realiza todo tipo de malas acciones, incluso si merece los más rigurosos castigos, su hijo no tiene derecho a matarle. Es igual para el príncipe, estima Bodin: ha sido designado por Dios y no puede, por tanto, ser matado por mano de hombre ².

Matar a un soberano terrenal ungido por el Señor equivale, pues, a un parricidio. Lo que vale también para el ataque contra cualquier cosa instituida por Dios. El derecho de resistencia es un caso diferente. Hubo vivas discusiones a propósito de este tema en el Medievo cristiano. Existen muchas maneras de enfocar el derecho, e incluso el deber, que se tiene de resistir a un gobernante que atenta contra la ley divina y terrena. Existe siempre la posibilidad de retirarse pasivamente y huir, aunque no hay que excluir medios más militantes. La sublevación es una revuelta violenta contra una opresión teniendo por objetivo un verdadero cambio de régimen. La revuelta tiene una finalidad más limitada: cambiar al detentador, individual o colectivo, del poder sin intentar modificar profundamente el orden de cosas. Pero la sublevación y la revuelta pueden cumplirse en el mar-

²Jean BODIN, *Les six livres de la République*, Lyon, 1593, pp. 297 ss., 306 ss.

co de un orden tanto divino como terrenal, y su objetivo final puede ser precisamente el establecimiento del mismo orden que hubiera sido perturbado. La revolución, en cambio, es diferente.

La revolución es la eliminación total de un orden existente y la instauración de un orden nuevo. Deben establecerse nuevos valores, nuevos criterios, nuevos artículos de fe, nuevos sistemas y estructuras. No es solamente, como la sublevación, una insurrección violenta contra una opresión con vistas a alcanzar un nuevo régimen. No es tampoco, como la revuelta, una acción que intente poner término a un poder juzgado intolerable. Tanto una como otra pueden formar parte -y lo hacen a menudo- de los preliminares que conducen o que pertenecen a un proceso revolucionario. Pero sólo con la revolución en sí se produce el derribo total: los signos más y menos se invierten. Esta inversión puede tener lugar en el plano social y económico; puede ser de carácter filosófico, político o cultural. Aún más frecuente es que intervenga en todos estos dominios. En efecto, poco puede hacerse para lograr que escape un sector cualquiera de la vida humana, porque, en su esencia, es universal y concierne tanto a los principios como a la humanidad en su conjunto.

La sublevación y la revuelta quieren abolir abusos y desequilibrios limitados en el tiempo y en el espacio. No atacan ningún principio del orden establecido, intentando, al contrario, hacer respetar los principios en su estado puro y original. La sublevación y la revuelta quieren restablecer. La revolución en cambio quiere acabar con un orden. Apunta siempre hacia lo alto. Ataca a la autoridad en sí; es, en su esencia, antiautoritaria. Sólo en este sentido puede hablarse de sus principios. Sus palabras de orden, su agitación, pueden dirigirse a una entidad nacional, étnica o social, pero siempre son portadores de un mensaje que concierne a todos los hombres. A este respecto, el ámbito de la

revolución equivale a la totalidad del género humano. No conoce límite en el tiempo ni en el espacio; es universal. Tiene la pretensión de anunciar una verdad «eterna».

El orden al que el Creador nos ha sometido no conoce ninguna revolución ni conmoción susceptible de introducir en las cosas creadas un cambio cualquiera de principio. Los hombres sólo tienen una elección: obedecer o desobedecer. Es la alternativa ante la que nos ha colocado el Creador. En consecuencia, la revolución es un ataque contra toda jerarquía creada, así como una negativa a la paternidad celestial, lo que en último efecto desemboca -simbólicamente hablando- en el parricidio colectivo. Porque rechaza la obediencia que debemos a nuestro Creador. Tal es la inevitable consecuencia de sus pretensiones universales.

Así tiene lugar, en el más alto nivel de la manifestación, la toma del poder por el Reino del hombre. La revolución es la más implacable de todas las acciones humanas. Destruye los puentes y quema las iglesias. Exalta y glorifica la ilegitimidad. Todo acto revolucionario es una obra colectiva que no deja lugar a ninguna desviación que pueda satisfacer los deseos y necesidades de los individuos. Porque la revolución no está hecha para los individuos, sino para esa figura de leyenda mítica que se llama el Hombre y cuya manifestación colectiva es el Pueblo. Es al Hombre, al Pueblo, a quien se trata de liberar, de purificar, de hacer renacer.

La revolución es la idea invertida del paraíso en el sentido de que el hombre debe ser depurado de todo lo que le había corrompido. En esta inversión total, aparece el carácter satánico de la revolución: del proceso revolucionario debe surgir un hombre «nuevo». Será, pues, el fuego el gran símbolo que tendrá preeminencia sobre los demás. Porque, en manos revolucionarias, las

antorchas no tienen como primera función esparcir la luz, las teas flameantes encenderán grandes hogueras. La misión del fuego es doble: quemar y consumir lo antiguo y al mismo tiempo purgar y sanear. El fuego funde el mineral y el oro puro es separado de la escoria. Cada revolución es un purgatorio secular.

Todo movimiento revolucionario tiene comienzos favorables. Puede denunciar e incitar a combatir abusos tan evidentes y escandalosos que provocan las más vivas condenas mucho más allá de los medios revolucionarios. Estos utilizan siempre, conscientemente o no, las ideas de «paraíso», de inocencia original y de caída. Pero la restitución del estado «paradisíaco» no implica el retorno a las fuentes de la creación. Este punto señala una diferencia esencial: la revolución es un «desarrollo». Cuando los hombres hayan realizado su revolución, según se pretende, se reencontrarán a sí mismos en un nivel diferente y más elevado; constituirá, pues, una etapa en la supuesta marcha de la humanidad hacia una forma superior de perfección.

Desde el punto de vista histórico, existen en nuestra época dos niveles revolucionarios. La gran Revolución francesa de 1789 proclama el advenimiento del hombre universal y todopoderoso. Éste ya no tendrá más en cuenta la advertencia del Creador sobre el árbol del conocimiento. Será atómicamente libre, manifestando solamente su propio yo y a la vez será un generoso ciudadano y por encima de intereses particulares: enorme contradicción, porque nadie podría ser al mismo tiempo interesado y desinteresado. Todos los vínculos que, espacialmente, han unido a los hombres, a las familias, a las tribus, a las naciones, a los pueblos, así como todos los que temporalmente les relacionan con las cadenas de la tradición o conectan a las generaciones entre sí, deben ser cortados. La nueva divinidad de la tierra ha sido proclamada: es el Hombre.

El otro nivel es la revolución de 1917. De la misma forma que la gran Revolución francesa había sido precedida de un largo período preparatorio y debe considerarse como el punto culminante de un largo proceso revolucionario, la revolución bolchevique rusa de 1917 es la desembocadura política de una doctrina que se distingue de las ideas de 1789 tan claramente como Oriente de Occidente. El Hombre, que en la Declaración de sus derechos tanto como en el universo intelectual del club de los Jacobinos se presenta por encima y como dominando el mundo y la materia, se encuentra en el orden marxista enteramente incluido en el mundo material. El espíritu humano no es otra cosa que un reflejo de lo que transcurre en la substancia material (*das Ideelle ist das im Menschenkopf umgesetzte Materielle*)³. La existencia no tiene más que una dimensión, que es la material, y solamente se despliega en el plano horizontal constituido por la tierra en la que el hombre vive. Encerrado en su propia materialidad sensorial, no podría vivir de otra manera que como ser social. *Der vergesellschaftete Mensch*⁴ es una criatura que no es otra cosa que un soporte del proceso de producción y reproducción condicionado por una base material.

El sueño secular del Reino del hombre, que es el imperio sin límite de la tierra, alcanza su apogeo con las revoluciones marxistas-comunistas. El hombre, piensa el marxista, ha resuelto de una vez por todas sus problemas de identidad; se ha liberado de toda esclavitud degradante, es libre en el sentido hegeliano y con la sociedad comunista efectúa el «salto al reino de la libertad». El capitalismo, esa «última forma de antagonismo» del desarrollo de la sociedad humana, donde el proletario es una criatura incompleta, oprimida y alienada como productor y como hombre, será derribado y aniquilado. Sólo en la fase

³«Lo ideal es lo material invertido en el cerebro humano»

⁴«El hombre en estado social»

comunista final, donde prevalece la regla fundamental «cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades», el hombre se reencontrará a sí mismo y recobrará su identidad. Tal es el postulado comunista.

La concepción marxista de la realidad ha surgido de las teorías del siglo pasado sobre un mundo material definido y determinado por leyes naturales inmutables. Por eso el marxista cree estar apoyado en un terreno sólido. Cree que puede incluir al hombre en un orden temporal y espacial fijo: en el tiempo y en el espacio, el «hombre soviético» prosigue imperturbablemente su curso hacia la «autorrealización». En el tiempo erigido en Historia según el auténtico espíritu hegeliano, se produce dialécticamente la consumación que implica la resolución de los conflictos humanos. En el espacio, es decir en la segunda de las pseudodivindades del marxismo, la Materia, el hombre y la sociedad se moldean a sí mismos en una síntesis o, en lenguaje marxista, en una unidad dialéctica que señala el fin de las luchas internas y sociales.

Existe en el comunismo una tendencia de gran importancia, pero a la que no se presta generalmente atención suficiente, aquella que querría establecer el orden social, el cosmos, que la sociedad liberal estaba destruyendo en el siglo XIX. Que la heterodoxia liberal sea reemplazada por la ortodoxia marxista. El relativismo liberal sin tradición y el cosmopolitismo superficial deben dejar su lugar a un orden en el que el individuo y la sociedad constituyan una unidad dialéctica. Los regímenes bolcheviques han encerrado a sus «hombres soviéticos» en un sistema ortodoxo que depende del tiempo y del espacio en el sentido de que estas nociones eran válidas en el siglo pasado.

Temporalmente, ese «hombre soviético» está ligado a una concepción hegeliano-marxista de la historia que es la doctrina ortodoxa del desarrollo dialéctico al que la humanidad está sometida. Espacialmente, depende del mundo material y gracias también a la guerra fría y al muy fomentado patriotismo soviético se ha mantenido dentro de una identidad nacional que ha contribuido en gran manera a conservar su fe marxista al abrigo de contaminaciones. Esa ortodoxia ha podido subsistir en un sistema estático cerrado donde el partido, con su aparato, su *politburó* y sus ideologías ha logrado relativamente preservar su credo del peligro de contagios. Así el «hombre soviético» ha sido educado en una tradición sólidamente enraizada en el tiempo y en el espacio. De tal forma le ha sido posible guardar una conciencia de identidad, con dimensiones temporales y espaciales que presenta un carácter netamente conservador.

De ello resulta la situación paradójica de que los regímenes comunistas de «democracia popular» llevan en sí una honda huella de tradicionalismo y de conservadurismo, comprobable en el plano social e individual tanto como en los dominios de la pedagogía y de la estética. ¿Se trata de un estado definitivo? El marxismo cree que la revolución comunista es la última de la evolución histórica de la humanidad, porque implica la eliminación del orden burgúes y capitalista que representaría la «última forma antagonista» de la vida social de los hombres. Con el comunismo el hombre es declarado libre de su esclavitud degradante; como ser productor, vive en armonía con su trabajo porque se da por supuesto que no es ya objeto de ninguna explotación. Se considera también que vive en profunda armonía con la sociedad, puesto que se supone que la supresión de clases sociales hace del hombre y de la sociedad una «unidad dialéctica». Se le promete entonces al hombre un desarrollo sin conflictos con miras a su perfección material y espiritual. Porque uno de los

postulados fundamentales del pensamiento marxista es el determinismo psicológico que encuentra aquí su expresión en la idea de que las necesidades ilimitadas de los hombres van a la par con los esfuerzos igualmente ilimitados e incesantes con vistas a satisfacerlos.

Según el marxismo la historia de la humanidad se termina así, dado que alcanza dialécticamente una síntesis final, todo ello en conformidad con las consideraciones hegelianas. El mundo de la materia llegará pues a una perfección que encuentre su expresión en el desarrollo cada vez más profundo del aspecto sensorial y psíquico de este mundo material. Por eso se precisa cada vez con mayor claridad el «humanismo» marxista: se trata del último hombre. Continuando las concepciones profanas y humanistas clásicas, el comunismo considera al hombre como una unidad substancial indestructible. Es también por lo que Marx ha podido decir: *Das höchste Wesen für den Mensch ist der Mensch selbst*⁵.

Lo que no ve el marxismo, o no quiere ver, es que destruye metódicamente la base misma de su obra. El hombre sensorial totalmente secularizado, que no sería sino uno con el mundo material, es entonces en realidad únicamente una parte de ese mundo sensorial sobre el que se supone que reina. Pero ¿cómo podría la parte reinar sobre el todo? Está literalmente inmerso en la materia y se encuentra en la misma situación que aquel que, sumergido en el agua, pensara salir por sí mismo y sin ayuda.

Pero hay más. En su negación de toda espiritualidad el hombre marxista acaba por perder la conciencia de su yo. Porque a pesar de siglos de predicación humanista profana, ésta acaba por

⁵Para el Hombre el ser supremo es el hombre mismo

quebrar, porque está separada de la fuente del yo que es nuestra alma inmortal. Como el capitalismo occidental, el sistema comunista puede producir mecanismos bien regulados, trabajadores funcionando perfectamente como hormigas y criaturas dedicadas a distracciones vegetativas. La consecuencia inevitable de un sistema tal es que el hombre termina por no ser otra cosa que una suma de fragmentos funcionales que, de forma maquinal, recibe informaciones, las trabaja y las transmite a otro sitio. Ahí es donde sorprendentemente se encuentran el Este y el Oeste. Sobre ese punto no existe ninguna diferencia de principios entre los mundos capitalista y comunista, porque ambos se apoyan en una filosofía secularizada, la falsa doctrina del Hombre igualitario y soberano. Desde luego que el mundo capitalista profesa la libertad burguesa-liberal mientras que los regímenes comunistas pretenden una liberación social de la explotación capitalista. El error es el mismo por una o por otra parte. En la existencia sensorial totalmente secularizada, la conciencia del yo acaba antes o después resquebrajándose.

Este y Oeste han intentado engancharse hasta el final a la concepción determinista que los siglos precedentes les habían legado y que representa la existencia como un orden coherente y obediente a unas leyes donde el hombre, gracias a sus superiores facultades mentales, pudiera caminar y dedicarse a toda suerte de bellas experiencias de mejoramiento del planeta. El rápido desarrollo de las ciencias naturales en el curso de este siglo ha destruido por completo esa imagen del mundo. Ya no existe base material sólida, ya no hay leyes naturales eternas e inmutables, y el conocimiento humano es insuficiente para abarcar una imagen verdadera y completa de la realidad. Lo abstracto no se encuentra ya en el mundo sensorial. Ese absoluto deben buscarlo los habitantes del Reino del hombre en otra parte; como han sabido durante milenios los hombres sabios y piadosos.

A este respecto no hay diferencia de principio entre Este y Oeste. Se sea súbdito del mundo capitalista o comunista, se está hundido en la «soberanía popular» huérfana e igualitaria, en lo sensorial de la existencia, en la corriente relativista de la materia o, como lo expresa Norbert Wiener, principal intérprete filosófico de esta nueva situación, en el mar de la entropía. El único medio de salvarse del ahogo es entonces transformarse a sí mismo en un órgano técnico, lo que podría hacerse, estima Wiener, gracias a «islotes» en los que aferrarse para ser capaz de continuar viviendo como ser biológico. El hombre debe considerarse a sí mismo como una máquina, piensa, porque sería su única posibilidad de salvación. Habría una gran similitud entre el sistema nervioso y una máquina automática, ya que uno y otro toman sus decisiones sobre la base de otras decisiones tomadas en el pasado. Esta máquina biológica que el hombre constituye no es, pues, en principio otra cosa que un ordenador ⁶.

Vistos superficialmente, los movimientos revolucionarios socialistas, comunistas y anarquistas parecen estar cumpliendo definitiva y globalmente la obra revolucionaria comenzada en 1917. En el mundo entero jóvenes revolucionarios levantan barricadas, profieren sus maldiciones contra las «estructuras autoritarias» y prometen reemplazarlas por una «democracia viva». En realidad es una nueva revolución la que está en curso, pero silenciosa y sin barricadas. Es la inevitable revolución que sigue lógicamente a las dos precedentes.

⁶«Desde el punto de vista de la máquina matemática, la individualidad del alma reside en que conserva instrucciones y recuerdos precedentes y que se desarrollan sobre vías ya establecidas. Igual que un ordenador puede ser utilizado como modelo para la construcción de otros ordenadores, se puede imaginar que un individuo vivo se divide en dos individuos que compartan el mismo pasado pero se desarrollen de forma cada vez más diferente. Es esto lo que se produce con los gemelos nacidos del mismo huevo, aunque no hay ninguna razón para que no ocurra lo mismo con lo que se llama el alma, y ello sin una división simultánea del cuerpo» (Norbert WIENER, *Materia, maskiner, människor*, Stockholm, 1964, p. 115.)

La Revolución francesa había proclamado el advenimiento del hombre profano y del individuo autónomo, ciudadanos todopoderosos del Reino del hombre. La revolución rusa continuó la obra destructiva haciendo de ese individuo una parte integrante de la materia todopoderosa, con un alma que no era nada más que una proyección de ese mundo material. La tercera revolución, silenciosa y sin barricadas, es la continuación lógica de las dos precedentes, principalmente en que se manifiesta y cumple su propia destrucción contenida en todas las tendencias revolucionarias anteriores. El hombre secularizado pierde su identidad y, en el materialismo, incluso la posibilidad de mantener, como en el «espiritualismo» humanista, la ilusión de esa espiritualidad. Es una desintegración interior, un proceso de descomposición que continúa sin descanso. No hay crónica de esta revolución. No hay manifestaciones públicas, propaganda de frases con órdenes ni programas difundidos. Por eso decimos que es silenciosa y sin barricadas.

En nuestra época, cuando los jóvenes combatientes de las barricadas blanden sus banderas rojas y negras jurando que reducirán todo a cenizas para edificar sobre las ruinas un mundo más justo, esto no debe ser confundido con la revolución de la que hablamos. Porque ésta es interior, aunque se revele constantemente en el exterior con actos de violencia. La vacuidad, el absurdo, la ausencia de identidad y de paternidad, la desesperación, se manifiestan en accesos de furor contra las «estructuras autoritarias» y los «intereses establecidos». Pero estos tumultos con barricadas no hacen una revolución por sí mismos; son actos de revuelta y de sublevación que no deben disimular el verdadero proceso revolucionario que prosigue bajo la forma de una desintegración interna y personal.

A esta ausencia de identidad, de conciencia de su yo y de paternidad se añade una falta cada vez más marcada de madurez, y resulta de ello una incapacidad de asumir las relaciones humanas de manera normal y adulta. Un estado tal, caracterizado sobre todo por una madurez en baja y una confusión en alza, no deja otra posibilidad a las nuevas generaciones que buscar en los niveles inferiores las satisfacciones de sus necesidades de vida en común. Como ya no hay paternidad, luego tampoco fraternidad -una condiciona la otra-, la coexistencia «simbiótica» se reduce a un estado caracterizado por el nihilismo y el caos.

En esta manera «simbiótica» e infantil de vivir juntos no existe ni camaradería ni verdadera solidaridad sino únicamente la soledad de la criatura dedicada a sí misma. Al mismo tiempo deja de haber demarcación. Porque la simbiosis implica la eliminación de un sentimiento vivido en cada proceso de madurez, que es la conciencia del yo y del tú, de relación entre el adulto y el adolescente, entre el fuerte y el débil, lo mismo que del sexo, del amor, de la misericordia y de la responsabilidad.

En esta confusión «simbiótica» es donde actualmente surge la revolución. No es una revuelta bajo el signo de la fuerza, sino de la debilidad. Un muchacho sano y viril vive en un estado vital de tensión con su padre, porque también quiere llegar a ser padre un día. La imagen del padre está constantemente ante sus ojos. Al contrario, la revuelta «simbiótica», en la debilidad de su yo y en su falta de madurez, lanza ataques desesperados contra toda imagen del padre, porque querría destruirla. Y si quiere destruirla es que siente que no desea y que no podría convertirse en padre como ser con plena madurez. En tales estados de retraso y debilidad es donde prosperan las tendencias «antiautoritarias» de nuestro tiempo.

Desde ese momento se anulan todos los límites de las conciencias. Según el *slogan*, debemos vivir en un «mundo sin fronteras». Hay que olvidar que toda la creación es un mundo formal y limitado en el que, como seres humanos, debemos no sólo saber que existen fronteras, sino también dónde están situadas: fronteras entre el hombre y la mujer, entre niños y adultos, entre bello y feo, entre bueno y malo, entre verdad y mentira. Hay que destruir todos los puentes hacia delante y hacia atrás. Esta revolución silenciosa produce un hombre «sin historia» para el cual el pasado es una manifestación indiferente y cada acción aparece igualmente indiferente respecto a sus efectos futuros. El tiempo se convierte entonces en un «ahora» abortado, mientras que al espacio se le considera «sin final». Ambos parecen indiferentes, lo que permite a la nueva revolución quitar los soportes de las dos piedras angulares de la existencia humana: las concepciones del tiempo y del espacio están desapareciendo de la conciencia de los hombres.

Robespierre y Lenin tenían ambos la firme convicción de haber liberado definitivamente a la humanidad. Se equivocaban. Aún faltaba una revolución por hacer, y es justamente ésa la que está en curso. Esta tercera revolución no es más que una cosecha madura de la semilla de las dos precedentes. Es una revolución en el vacío, la pérdida de la identidad y la confusión. El altivo navío del Reino del hombre zozobra inexorablemente en el caos preparado por él mismo desde hace siglos. Cuando Dios deja de estar, puede pasar cualquier cosa, dice Dostoievski, y ése es el amargo descubrimiento de los corifeos del sistema.

Para que el hombre pueda cumplir su misión sobre la tierra o únicamente para que su vida en ella sea soportable, es necesario un orden interior y exteriormente. El orden interior procede de la conciencia de que el hombre tiene un alma inmortal y que por

ello se une a su Creador. Es lo que le confiere una conciencia de identidad, un yo en el sentido a la vez metafísico y terrenal.

El orden exterior resulta de esa conciencia interior. El hombre conoce sus límites: sabe que es dentro de su marco donde debe vivir su vida en relación con el tiempo y el espacio. En el curso de esa existencia se verá asaltado por constantes dificultades a las que cada uno debe sobreponerse en la medida de su capacidad. Demasiado bien sabemos que a veces estará a punto de recurrir a la violencia. Como tampoco ignoramos que ha habido antiguos regímenes barridos y reemplazados por otros. Se trata de hechos. Pero que no deben ser confundidos con la revolución. Esta conduce al caos porque esencialmente está situada en las antípodas de lo divino, el satanismo. Cara al orden divino se alza el caos satánico, que cobra realidad en la conciencia de los hombres como una ruptura de equilibrio sobrevenida con el olvido de la verdad que todos llevan en sí mismos. Deberíamos conservarlo siempre en la memoria.

Capítulo 11

Amor

La secularización es pescar en río revuelto. En absoluto significa, como quisieran sus portavoces, que los hombres se aparten de la «superstición» religiosa para encontrar en el racionalismo luz y claridad. Al contrario, implica la pérdida por parte del hombre de su capacidad de objetivación, de su poder de distinguir la ilusión de la realidad, el engaño de la verdad, lo relativo de lo absoluto. Su más profundo objetivo es precisamente «liberar» al hombre del orden mediante el cual queda sometido a su Creador, de «emanciparle» de su fuente existencial, de «cambiar» el sistema de verdad en el que vive por una relatividad fáctica y mental. De ahí que su inevitable consecuencia sea, no una acrecentada claridad en el mundo imaginativo de los hombres, sino, al contrario, una opacidad cada vez más espesa.

El amor es una de las primeras víctimas de la creciente confusión provocada por la secularización. No es un sistema o un artículo de fe que pueda integrarse, defenderse, en el marco de una ortodoxia. Tampoco es una doctrina que se trate de esgrimir frente a otras teorías. Por eso es más vulnerable y está más expuesto a las alteraciones y falsificaciones que cualquier otra cosa en el mundo de los conceptos espirituales. Lo mismo que los crustáceos ofrecen durante la muda una presa fácil a los ra-

paces marinos, el amor es un botín de primera calidad para los falsificadores al servicio de la secularización. Falsificación que consiste en primer lugar en silenciar y en anular de la conciencia humana lo que es su esencia y su fuente.

Toda creación, toda producción, es un don. Ese don es el amor. como todo lo creado y producido se remonta en el fondo a su fuente divina, también Dios es la fuente de todo amor. Dios es amor, y ello es cierto en relación a su creación. El amor es un «aspecto» de la realidad divina. Dios «se convierte» en él por su manifestación, porque, en la obra creada, se manifiesta, se objetiva a sí mismo. La creación es a la vez expresión y objeto de su amor.

La creación es don pero también posesión. Es un flujo incesante que viene del Creador, pero también una comunidad, ya que Dios, en su omnipotencia, engloba toda su obra creada. El amor, en su origen divino, tiene un doble alcance porque es a la vez don y posesión. Lo que no implica una dualidad. Esta se encuentra solamente en su plano terrenal. El amor de Dios es uno e indivisible, es un aspecto de su omnipotencia, por lo que no podría estar dividido en una dualidad. Si decimos que es doble, debe entenderse en el sentido de que Dios por una parte se manifiesta en la creación y por otra «está» en la obra creada como espiritualidad universal. Padre amante, vela siempre por su obra y por sus hijos terrenales. Posee, conserva y protege la obra creada para restituir a la fuente del amor, cuando se cumpla el tiempo, lo que el amor habrá creado. Este aspecto cíclico de la creación está así vinculado al amor, que encuentra ahí su perspectiva de eternidad incluso en la manifestación terrenal: ni desde este punto de vista es «cambiante».

La obra creada es un orden. Como el amor es un elemento esencial de la creación, no podría, pues, estar fuera de ese orden. Al contrario, está integrado en él, por eso nos resulta posible vivirlo incluso de manera objetiva. No se trata de una especie de «fuego» pseudometafísico, ni de ninguna corriente de energía sentimental que pase por el mundo. Tampoco es una «fuerza natural» que «libraría» al hombre y le daría el derecho subjetivo de alzarse por encima de todo orden legal. Ni una potencia legisladora que permitiera al hombre decir que «el amor siempre tiene razón». No justifica una pretendida libertad para «suprimir las fronteras». No legitima el caos. Es una parte del orden creado, y puede realizarse no en su destrucción, sino en su defensa.

El amor del Creador es uno e indivisible, pero en el plano de reflexión terrestre encontramos la dualidad, la misma que diferencia el Cielo de la tierra. Existe ciertamente un «amor a sí mismo» del que el joven Narciso es el prototipo en la mitología griega, aunque hay algo enfermizo ya prefigurado en la leyenda: Narciso, contemplando con amor su propia imagen, languidece y muere. Las tentativas ultrarrománticas, una y otra vez trágicamente vanas, de reinterpretar el mito haciendo del sentimiento narcisista una «experiencia de sí», confirman que el amor es participación.

A este respecto, el amor terrenal es fiel a su modelo celeste, siendo a la vez don y posesión. Pero es una dualidad, una tensión entre dos polos que persiste tanto mientras se unen como cuando conservan su independencia. Se convierte así a la vez en comunidad y experiencia de sí, unión y tensión polarizada.

La manifestación primordial de todo amor terrestre es la procreación. En la naturaleza tanto como en la especie humana se

prosigue sin pausa ese proceso fundado en la dualidad hombre-mujer, seres atraídos sin tregua uno hacia el otro, que se encuentran y se unen sin que sin embargo quede abolido el elemento de tensión que los separa. Cuando Goethe habla del eterno femenino que nos atrae, expresa su sentimiento de que el amor pertenece al ser de la creación, que lo femenino, como lo masculino, son fuerzas arquetípicas que condicionan la perpetuación de la obra creada y de donde deriva constantemente una nueva producción de vida.

Encontramos el amor divino, como el terrenal, en dos planos de manifestación. Al procreador entre hombre y mujer se añade el amor de los padres por los frutos de la procreación. Este se encuentra jerarquizado entre un superior y un inferior, mientras que el procreador es entre iguales. El aspecto jerárquico es la forma de amor que liga el Cielo y la tierra. Tal es el amor divino que desciende a la creación y queda reflejado en las relaciones de los padres con los hijos. Pero en la obra creada la producción se prosigue en el aspecto horizontal: es el encuentro entre hombre y mujer o, en términos del Vedanta, entre *Purusha* y *Prakriti*.

¿Podemos hablar de amor superior e inferior, carnal e inmaterial, de Eros y Agape? ¿Es conveniente establecer tales categorías? Hay que recordar antes que el amor de Dios es universal y engloba todo. Penetra todo, inclusive el amor terrestre bajo las formas más sensoriales y sexuales. Porque el amor divino comprende también los arquetipos que son los modelos del amor terrestre y de los principios masculino y femenino. Así, el amor terrenal, incluso en su forma más carnal, está prefigurado en el orden divino. El mundo orgánico, los vegetales, los animales y los humanos realizan en este plano la obra de creación divina, de la misma manera que nosotros la proseguimos con nuestro trabajo.

La lucha contra la «carne» no es la expresión de una dualidad del amor vivido en la tierra, no sufre una división trágica e irremediable entre Eros y Agape. Ciertamente, se habla a justo título de una cualidad más o menos elevada del amor -se trata entonces del orden jerárquico y vertical- con tanta razón como se le designa platónico o físico. Pero no es ahí donde residen las diferencias de principios. Todo se reúne en la energía de la creación divina, a la manera de la cruz cristiana, que es la unión de dos ramas, una vertical y otra horizontal. ¿Cómo sería si no posible la vida familiar? ¿Cómo podría combinarse la unión «carnal» de los esposos con el amor «desencarnado» de los padres hacia sus hijos?

El hecho importante es que el amor divino penetra todo amor terrenal, incluso en sus manifestaciones más carnales. Razón por la que el combate contra la «carne» no es la expresión de ningún dualismo irreductible del amor. Al contrario, está precisamente destinado a oponerse a un tal dualismo, a impedir que la criatura se aleje de su Autor, que el amor terrenal se «libere» de su fuente celeste. El amor de Dios engloba todo, tal es la respuesta final a la cuestión. Incluso el apóstol Pablo, tan irritado contra la carne, proclama que está ennoblecida por el Espíritu: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo, que está en vosotros?» (I Cor. VI,19)

El amor es uno pero sus formas de manifestación son múltiples. Se manifiesta bajo los más variados modos y aspectos. Los «placeres de la carne» no constituyen un destino trágico y culpable que pesaría sobre la humanidad. El gozo más sensual del amor no implica en sí una sombra de pecado o de culpa. Al contrario, sosteniendo que hay dos formas esenciales de amor -división trágica realizada sobre todo por las sectas calvinistas-

se nos quitan las posibilidades de «ennoblecen la carne» espiritualmente.

Sin duda, el amor no es egoísta. Sin embargo, no podría decirse que el amor «carezca de interés» o sea indigno de ser buscado. Porque el amor tiende a la vez a darse y a poseer. La unión y la relación no son de autorrenuncia ni anulación del que ama. Dios no desaparece al crear de forma ininterrumida, como tampoco el hombre y la mujer pierden las características de su sexo uniéndose en el plano psíquico y corporal. Al contrario, la tendencia a la posesión puede desembocar en una fuerza que lleve aparentemente en sí las huellas del egoísmo y del desorden. Pero su objeto se sitúa fuera de mí, y eso es la unión. Esta fusión mía y la relación con el otro, de posesión y de don, es algo designado no sin motivo como el misterio del amor: como en un proceso alquímico, los elementos aparentemente contrarios se funden en una unión creadora.

Todo lo creado tiene un principio y debe, pues, tener un fin. Si una cosa creada debiera durar eternamente, significaría que escapa a la omnipotencia divina para establecer su propio orden independiente del carácter absoluto de la eternidad. Quedará así rota la omnipotencia divina. Cuando reconocemos a ésta, reconocemos al mismo tiempo que lo creado se encuentra en un proceso cíclico con un retorno continuo a su fuente. La relación humana con el Creador toma entonces un doble aspecto: por una parte le agradecemos la vida que hemos recibido y todo lo que se nos ha concedido en nuestra existencia terrenal, y por otra parte aspiramos a la comunión, al reencuentro que en definitiva constituye la terminación del ciclo.

Es la razón por la que la filosofía de Platón ve en la aspiración humana hacia el bien supremo no una nueva especulación, sino

una potente sabiduría, que como él mismo nos enseña tiene fuentes más antiguas. En la misma sabiduría y en la misma certeza Aristóteles fundamenta su doctrina del proceso natural: existe un centro inmutable que pone todo en movimiento, de la misma manera que el objeto amado pone en movimiento al que lo ama; es a lo que la filosofía ha dado el nombre conocido de *kinei hos eromenon*. Esta idea fundamental se reencuentra en Plotino, en San Agustín, así como en los místicos y teólogos del Medievo: el hombre tiende hacia un final que es divino y con el que aspira a unirse. No es el hombre el que «quiere»; es el objetivo el que suscita esa aspiración.

Existe en nuestra vida sobre la tierra un lugar donde los aspectos múltiples del amor convergen como en el foco de una lente, es la familia. Es el punto en el que el amor entre hombre y mujer encuentra al que existe entre padres e hijos. Es la célula de base donde germina toda vida de amor, y se convierte en el santuario donde el hijo, por vez primera, encuentra tanto el amor celestial como el terrenal, que rodea su educación. Es un círculo microcósmico que refleja la totalidad macrocósmica. En el plano de la manifestación terrestre es el punto de cristalización del amor divino.

Aun siendo la familia infinitamente más que una simple institución burguesa, su importancia social no es menor. Gracias a la educación dentro de su marco, la nueva generación adquiere en el plano personal una conciencia de identidad y en el plano social una conciencia de comunidad. La familia es también una escuela de vida en sociedad y es la que enseña a proteger al débil y al desamparado, a asumir responsabilidades, a mostrar atenciones, así como a practicar la solidaridad y la ayuda mutua. Es el lugar donde la joven generación encuentra la paternidad y la fraternidad experimentadas no como fenómenos literarios

ni como órdenes de reclamo en la propaganda de las reuniones públicas o bandos políticos, sino como realidades de la comunidad familiar ¹.

Hay en el Reino del hombre mucha incertidumbre, por no decir confusión, respecto a la posición del hombre de cara al amor. Se ha pretendido desde hace generaciones que la humanidad debería llegar a ser una gran comunidad fraternal.

La libertad y la igualdad deben abrir el camino a la fraternidad. Pero nunca se ha indicado de manera cierta de dónde había que sacar la fuerza espiritual que permitiera sobreponerse al egoísmo del hombre profano y carnal y preparar así el advenimiento del amor humano universal. Y sin embargo la idea de que una humanidad privada de padre podía de todas formas llegar a ser una comunidad universal de amor no ha dejado de entreabrir perspectivas de esperanza ante los grandes proyectos que apuntan a instaurar un mundo de superioridad, de bienestar, de igualdad y de justicia.

Se supone que las revoluciones institucionales y las reformas radicales, así como la educación inspirada en ellas, habilitan una vía regia que conduzca hasta esa fraternidad cargada de amor. Aunque se propone también otro camino para llegar a ella. Es aquí donde interviene Sigmund Freud como guía principal con su

¹Una bella descripción de la familia china tradicional fue publicada pronto hará un siglo por Tcheng-Ki-Tong, agregado militar de China con destino entonces en París, en un artículo de la «Revue des Deux Mondes». La familia china, dice, se desarrolla en una comunidad, una gran familia que comprende cientos de miembros, «una especie de orden religiosa sometida a reglamentos fijos». Bajo la autoridad del más anciano se reúnen todos los recursos destinados a ser repartidos equitativamente y si un miembro de la familia se pone enfermo o se queda sin trabajo, intervienen los demás. La familia obedece a un orden de igualdad y de fraternidad, «grandes palabras que están inscritas en los corazones y no en las paredes». (TCHENG-KI-TONG, «La Chine et les Chinois», *Revue des Deux Mondes*, París, 1884, t. 63, 15 de mayo, pp. 287 ss.)

relación de libido entre hombre y mujer. La fuente del amor no es ya Dios, sino el hombre carnal. Freud suprime la perspectiva jerárquica incluso en sentido terrenal. Su obra no contiene una sola alusión de amor entre padres e hijos. Al contrario, una de sus nociones de base es el pretendido complejo de Edipo: la madre se convierte en un «objeto sexual» para su hijo y el padre en un «rival» respecto a ese «objeto». Así, los padres, reducidos al nivel igualitario, se convierten en objetos de las inclinaciones libidinosas de la nueva generación de hijos. El amor se convierte entonces en «unidimensional». El rey Eros ejerce una soberanía absoluta en todos los planos. El rey Edipo nos muestra el camino a seguir: lo que queremos es matar a nuestros padres. Karl Marx nos había enseñado el camino del parricidio colectivo que es la revolución. Su primo espiritual Sigmund Freud quiere que aprendamos al parricidio individual.

Incluso si la doctrina del Edipo debe naturalmente interpretarse en sentido simbólico, expresa sin embargo la satisfacción sin freno de las inclinaciones libidinosas. ¿La humanidad va entonces a librar una guerra sexual sin misericordia? De ninguna manera. Los profetas de la liberación sexual tienen otros objetivos muy distintos. Aquel que encuentra en el amor un compañero libidinoso sobrepasa su yo, del que rompe los estrechos límites cuando se une sexualmente con otra criatura, según se pretende. Esta unión es un acto de paz, de reconciliación humana. Eros se convierte en la divinidad de la paz y de la fraternidad. El amor divino y el de los padres terrenales no tienen nada que ver con este contexto. La ortodoxia, los dogmas o las reglas de la moral no son ya obstáculos que provoquen trastornos neuróticos. Al contrario, proclama Freud, la libre experiencia libidinoso del individuo libre contiene los gérmenes de una vida social distendida, pacífica y armoniosa. Tal es el evangelio de la democracia

y del pacifismo sexuales ².

Las consideraciones de Freud sobre los problemas de la vida humana no tienen nada de simples. A menudo expresa, y de manera sorprendente, un acentuado pesimismo. Pero su fijación sobre el amor carnal, la libido, siempre es el centro. A continuación han llegado generaciones de entusiastas combatientes de la democracia sexual, doctrina de libre práctica de la vida instintiva entre seres humanos iguales, lo que, se asegura, es el camino que conduce a la gran comunidad de los hombres. Así como el marxismo había declarado que el objeto final del comunismo era el trabajo en libre asociación, el radicalismo sexual proclama que la libre asociación libidinosa es el camino que conduce a la armonía humana.

Se escoja uno u otro de estos dos caminos, el de las revoluciones institucionales combinadas, con una educación estrictamente igualitaria, o el del dios Eros, ambos se encuentran con el mismo dilema: se cree que el amor puede «crearse» y despertar a la vida algo que no se encuentra en la existencia sensorial en que se vive. El amor existe, pero no donde los modernos lo buscan. Está en la fuente divina, y lo encuentra en el mundo aquel que sabe sacar de esta fuente su fuerza y su inspiración.

Si se escoge el camino de la revolución, uno se sitúa en el punto de vista del egoísmo colectivo. Se dedique a la revolución o a la vida sexual, el punto de partida no deja de ser el del hombre egoístamente atado a sus deseos sensoriales. De este egoísmo no puede nacer ningún amor ni ninguna comunidad animada por él. Porque el amor existe ya, así como la comunidad, puesto que todos somos hijos del mismo Padre. Pero esta comunidad no

²Ver en particular: Sigmund FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, (*Gesammelte Werke*, XII), pp. 112 ss.

llega a ser una realidad hasta que no tomamos conciencia de esa paternidad y así la reconozcamos.

El Reino del hombre es un orden social sin amor. Se ve obligado a recurrir a leyes y ordenanzas en número creciente, a amenazas y a represalias para mantener la cohesión de sus tropas cuando todas las seducciones del Estado-providencia no son suficientes. Es inevitable comprobar la desaparición de toda auténtica fraternidad, así como del simple y cotidiano sentimiento de solidaridad, obsequiosidad y solicitud. No embellezcamos el pasado. La historia de la humanidad desborda de conflictos familiares y luchas fratricidas. ¿Dónde se encuentra la comunidad, la familia, que responda perfectamente a las exigencias ideales? Aún si la familia está actualmente en decadencia, no existe razón alguna de proponer buenos augurios para el porvenir de las relaciones humanas, al ver no solamente que está puesta en cuestión como institución sino abiertamente amenazada de aniquilación. Porque ahí donde ya no hay más amor ni caridad, está abierta la puerta a la brutalidad. Tal es la naturaleza humana.

Echemos todavía una mirada sobre una forma de vida totalmente diferente de la que quiere realizar el amor en el plano de las relaciones entre los hombres. Consideremos el extremo opuesto, el aislamiento ascético. ¿No está el ascetismo en conflicto con el amor y su plena realización humana? ¿No podría, en cierta manera, compararse al asceta con un lisiado, con un inválido voluntario? En apariencia queda arrancado de la expresión que, desde el punto de vista terrenal, es más homogénea y vinculada al amor, la familia. Queda al margen de la paternidad y de la vida en común con el otro sexo. Así el amor no interviene en su vida en su aspecto jerárquico y paternal ni bajo su aspecto igualitario de unión entre hombre y mujer. ¿Será, pues, el asceta en principio un negador de todo amor?

Estas preguntas son más significativas por cuando la ascesis se presenta siempre con la pretensión de representar una forma terrenal elevada del amor divino. Se encuentra en el culto, en la vida sacerdotal y en las actividades caritativas ejercidas en nombre de la religión. Nadie puede negar que se trata de formas ascéticas de amor sobre la tierra. Lo que debe llevar a preguntarnos si el amor manifestado aquí abajo no tiene otra dimensión además de las expresadas por los aspectos jerárquico e igualitario.

El ascetismo es ese tercer aspecto. No es un don ni posesión, sino abstención del amor carnal. Es sumisión al amor divino y al mismo tiempo aspiración a comunicarlo en el plano terrenal sin sufrir la influencia de la carne. No es una negación del amor carnal ni de ningún elemento de la vida terrenal como tal. El ascetismo no procede de una concepción dualista que distinga entre una existencia superior «sin pecado» y un mundo inferior «pecador». Se mantiene al margen del «mundo» aunque no lo niega. El mundo no es más pecador para él que para los demás que viven en él y gozan plenamente del amor terreno. La actitud ascética es una confirmación -incluso si lo es en términos negativos- del amor terrenal, y no su negación. Es un error fundamental ver en el ascetismo un comportamiento hostil a la vida material, error que conduce constantemente a confundirlo con el puritanismo.

El amor humano es participación. El amor divino también lo es, en el sentido de que Dios ama su obra creada, aunque su esencia sea una totalidad; es eterno, inmutable, absoluto, nada tiene de relativo. Dios «es» amor. Es ese amor absoluto, eterno e inmutable lo que el asceta, en su imperfección, intenta manifestar sobre la tierra. Importa menos saber si toma forma de

aislamiento eremítico o cenobítico, o incluso de acciones caritativas.

¿No podría decirse, finalmente, que todo amor lleva en sí una huella de ascetismo? Todo amor profundo y auténtico, sea carnal o no, es un «compromiso» que se prolonga más allá de la propia persona. Se dice que el amor es «ciego», lo que indica que el «compromiso» se combina con un abandono de los propios intereses, una consagración, un sacrificio, un don, todas ellas cualidades de desinterés. Una satisfacción animal de los propios instintos en la promiscuidad llega a ser a la larga insoportable para el hombre. El amor en su forma biológica y carnal se une con el espiritual, que no solamente «ennoblece la carne» sino que también se abstiene de la satisfacción de los impulsos instintivos inmediatos. En esa abstención, en ese ennoblecimiento, el hombre adquiere la posibilidad de elevar su mirada hacia ese amor que reúne lo carnal y lo inmaterial en la fuente de donde provienen todas las cosas y a donde todo debe volver.

Capítulo 12

Justicia

Cuando Jesús nos exhorta a buscar en primer lugar el reino de Dios y su justicia, su significado no es en verdad exclusivamente terrenal. En el fondo la justicia es, como el amor, un aspecto del orden divino. Del mismo modo que el amor es una fuente de donde brota el flujo que manifiesta la creación de Dios en su más elevada forma, la justicia es la garantía trascendente que asegura que ninguna cosa creada está sometida a un tratamiento arbitrario. Desmiente todas las doctrinas que afirman el predominio del azar en la existencia. Es así un *suum cuique* al que todo lo creado está subordinado, un «juicio» al que la existencia no puede escapar.

En tal situación importa en primer lugar, para nosotros humanos, no olvidar jamás a Dios y, en consecuencia, conservar la conciencia de estar sometidos a la omnipotencia divina; en segundo lugar, pensar en el Día del juicio que nos espera y en el que seremos pesados en una balanza de justicia, y en tercer lugar saber que el juicio no será una ejecución, sino una justa evaluación de lo que debe ser nuestra vida eterna. El Juicio es una conclusión de la corta existencia terrestre, limitada en el tiempo y el espacio, y la introducción a una eternidad independiente de toda forma existencial. La justicia penetra todo en la creación

original y se manifiesta a todos los niveles. Cuando decimos que es un aspecto del orden divino, queremos significar que se expresa primero en la manifestación cósmica, en la creación total. La justicia es entonces una «balanza», o equilibrio de lo creado, que se opone al caos macrocósmico y que, a nivel microcósmico, impide el reino del azar ¹.

Simbólicamente la diosa justicia es representada sosteniendo una balanza en la mano. A menudo los hombres se someten a este equilibrio y, por tanto, a esa justicia superior, a duras penas, produciéndoles una saturación amarga. A través de siglos los hombres piadosos y justos se han preguntado por qué no solamente el campo de su vecino descreído era alcanzado por el granizo y la infertilidad, sino igualmente el suyo. ¿Por qué los sufrimientos y pruebas del mundo están repartidos de forma tan «injusta»? La respuesta corriente es: porque Dios quiere probarnos. Es cierto, pero incompleto, porque sólo queda aclarado el aspecto microcósmico. Es más importante proporcionar una respuesta que corresponde al aspecto macrocósmico: porque la creación es un orden, un equilibrio, que nosotros humanos, con nuestros sufrimientos y preocupaciones terrenales, no tenemos el derecho de poner en cuestión. Tal es también el contenido de la respuesta dada a Job por Elihu, hijo de Barachel. O, como el matemático francés Joseph Bertrand ha dicho en forma más profana y chistosa: si llueve durante todo el día sobre la Place du Carrousel, todos los adoquines se mojarán igual.

¹Es interesante observar de qué manera la ciencia profana, refiriéndose a especulaciones anteriores relativas a lo que se llamaba la aritmética política, se preocupaba en el siglo pasado del problema azar-orden. El estadístico belga Adolphe Quetelet, en una serie de obras, ha creído encontrar una estabilidad en la vida humana bajo la forma de una medida que no se refiere solamente a la longitud del cuerpo, a su peso, a su fuerza o a su rapidez, sino también a las características morales e intelectuales de los hombres. Dejamos al margen el valor científico de estas especulaciones. Pero la conclusión del autor es interesante: «¡Qué sometido está el hombre, en su ignorancia, a las leyes divinas, y con qué regularidad las cumple!» (Adolphe QUETELET, *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés*, Bruselas, 1871, p. 21).

La justicia tiene una fuente trascendente y se manifiesta cósmicamente como un equilibrio que se opone al caos y al azar. Pero aún contiene un tercer aspecto que es microcósmico. El individuo vive también en un orden de justicia y debe, pues, captar correctamente la exhortación que a él se refiere. El corazón es el punto donde reside la justicia. Ahí es donde debe ser preservado el equilibrio que corresponde a la unidad armónica de la creación entera. Si todos, buenos y malos, son abatidos por la peste y el hambre, no se trata de una expresión de injusticia. Una cosa así sobreviene sólo desde el momento en que el hombre se subleva en su corazón oponiéndose a ese orden superior y pretendiendo ser su propio legislador.

Ningún hombre normal permanece pasivo al verse asaltado por el sufrimiento y las dificultades. Cada uno se defiende -y debe hacerlo- contra el sufrimiento tanto como debe sobreponerse a las dificultades. Esto no está en contradicción con la justicia divina: sólo cuando se expresa la negación de un orden más alto y el hombre se niega a reconocer una potencia superior y una justicia superior, por tanto, es cuando suscita la injusticia en su corazón. Esta ruptura de equilibrio es el preludio de la desviación del Reino del hombre lejos de la verdad y de la vida. Es también lo que Job termina por comprender: «¿Quién es el que, sin saber, oscurece el plan divino? Sí, he hablado sin inteligencia de maravillas que me sobrepasan y que ignoro.» (Job, XLII,3)

Existe una estrecha relación entre amor y justicia. ambos son partes del orden creado aunque cada uno representa un aspecto diferente. La justicia está ligada al equilibrio, el amor a la gracia. El fin, para nosotros humanos, no es solamente un juicio. Con él intervienen también la gracia y la misericordia. Nuestras acciones son colocadas en los platillos de la balanza. Por eso la justicia es, con su *sum cuique*, la expresión de un aspecto igualitario

del pesaje. La gracia, por el contrario, como forma actuante del amor en la existencia, nos afecta verticalmente, como un rayo de su «Sol».

Cuando decimos que «el amor es ciego» no hay en ello sólo un significado profano y por lo demás fundado: en el plano terrenal nos dejamos cegar fácilmente por una pasión, de forma que nos negamos a ver los defectos que puede tener el objeto de nuestro amor. Pero la «ceguera» del amor tiene también un sentido más profundo. Así como el sol nos deslumbra con sus rayos, somos incapaces de «ver» los rayos del sol del amor y de la gracia que nos llegan de lo alto. De la misma manera se dice que la justicia es «tuerta». Cuando la «diosa de la justicia» es representada con una venda sobre un ojo, puede significar, evidentemente, que la justicia terrena pronuncia sus sentencias con la estrechez y el ojo «tuerto» inherente a todo lo terrenal, e imperfecto por tanto. Pero esa mirada con un único ojo es también la expresión de esta verdad: la justicia superior es incondicional y no mira de lado hacia lo que podría significar un compromiso o una modificación del *suum cuique* en el sentido supraterrrestre. Nuestro par de ojos es uno de los símbolos que expresan la dualidad de la existencia humana. Pero quien mira es el «ojo» de Dios, y debemos discernir también el carácter simbólico de ese único «ojo» de la justicia.

El amor es una de las grandes víctimas del proceso moderno de alteración y destrucción. Otro tanto puede decirse de la justicia. El punto de partida es siempre el mismo: el hombre individual. Porque en el reino del hombre no habrá «más dios que yo» y, utilizando todos los medios a su disposición, el ser humano debe conquistar su posición de poderío. Y cuando se trata de amor y de justicia se coloca la premisa: no hay amor ni justicia superiores. El centro de uno y otro es el yo individual, el hom-

bre sensorial dedicado a sus intereses. El punto de partida es el egoísmo.

¿Cómo podría, en tales condiciones, instaurarse la justicia? ¿Cómo podría prevalecer una justicia cualquiera en ese fuego cruzado de fuerzas sensoriales e intereses? Para contestar a estas preguntas volvamos por un momento a uno de los principales maestros del pensamiento del sistema, Rousseau. Pongamos atención a lo que dice. En todos sus textos se percibe una nota básica: la piedad por sí mismo. A quien ama es a sí mismo y a nadie más. En este mundo ególatra encuentra su propia fragilidad, sus debilidades, sus inclinaciones enfermizas, sus tormentos y sus penas. Para él no existe ninguna posibilidad de verse objetivamente como ser creado dependiente de un Padre misericordioso. Porque para este deísta, el Creador se ha retirado y sustraído tras el telón celeste. Rousseau está librado a sí mismo y a sus sufrimientos. Entonces se construye un pseudomundo religioso, cuyo centro es el templo del sentimentalismo llamado corazón humano. Ahí monta la barricada alrededor de su egotismo, encerrándose en su inconmensurable autopiedad. Y en este templo sentimental, el corazón humano, es donde se elabora el nuevo «esoterismo».

Rousseau, con una infalible seguridad, capta lo esencial. El centro del hombre es el corazón -ahí es donde reside el conflicto que le opone a los enciclopedistas, mucho más cerebrales-. Él mismo sitúa la base en el corazón, «conquistado» y transformado en un templo del sentimentalismo. El corazón ya no es el Reino de Dios que está «dentro de vosotros». Es el cuartel general gótico del Reino del hombre. En él es donde reina la Naturaleza, y la Naturaleza es buena en sí. «En el fondo» de ese corazón, en ese templo «natural», según Rousseau, el hombre es puro y bueno; ahí es donde se encuentra nuestra base, no sólo sensorial,

sino también moral. El hombre secularizado ha «conquistado» el amor y la justicia.

Rousseau, uno de los más grandes y más influyentes seductores y emponzoñadores de Occidente, distingue sin embargo con claridad el otro aspecto del hombre que, en adelante, deberá poseer la tierra. Lo que aún le falta es la potencia. ¿Pero puede reconciliarse la sed de potencia con la bondad «natural» innata? Sí, estima Rousseau, porque cuando somos débiles somos perversos. Volvámonos, pues, fuertes y llegaremos a ser buenos. Tal es uno de los artículos de fe fundamentales del *Emile*. Toda sumisión, toda subordinación, toda servidumbre suscita la maldad en el espíritu humano. Sólo cuando se es libre, fuerte y liberado de sus vínculos, el hombre se convierte en bueno y realiza buenas acciones. Hay ahí un mensaje dirigido a la humanidad.

La imagen que Rousseau se hace del hombre aparece desde ese momento con sus rasgos principales. En el corazón reside la autopiedad sentimental, pero también la Naturaleza pura e inocente, y con ella el amor y la justicia. Sin embargo, para alcanzar esa bondad, esa pureza, esa justicia y ese amor, el hombre debe ser libre, fuerte, sin ataduras. «Ni señor ni esclavo de nadie.» Al mismo tiempo debe, por tanto, poseer poder. ¿Cómo resolver el problema? De una única manera: por la igualdad. «Cuando Adán labraba y Eva tejía, ¿quién era entonces hidalgo?», se cantaba ya en la Edad Media, y ese sueño secular debe realizarse ahora. No hay que buscar la justicia «arriba», sino realizarla aquí abajo, en la igualdad terrena.

La autopiedad y el deseo de poder constituyen una alianza en la que descansa la justicia. Pero esta base no es otra cosa, a fin de cuentas, que el egoísmo humano. ¿Es así realmente? Todas las medidas de prevención social en los Estados modernos, todas

las acciones internacionales de solidaridad y de ayuda, todos los esfuerzos destinados a mejorar las condiciones de vida de los pueblos llamados subdesarrollados, todo eso ¿habría sido posible sin otro móvil que el frío egoísmo?

La objeción es de peso. Pero debemos recordar antes que el Reino del hombre tiene dos polos: el individuo portador del egoísmo humano y la colectividad portadora del orden igualitario. En esta colectividad, que está vaciada de caridad y donde, en consecuencia, la moral sólo tiene una dimensión, se trata de resolver problemas dobles. Por una parte, nadie debe ser más fuerte que yo -y el yo se defiende contra la horda de lobos- y, por otra, nadie debería ser más débil. En tales condiciones toda diferencia es una amenaza, incluso por parte de los débiles -si no es sobre todo por su parte- que puede dirigirse contra mí. Por eso un elemento importante del sistema fundamental de seguridad consiste en eliminar todo «retraso» en el régimen igualitario.

Tal es una de las reglas esenciales de todas estas tendencias. La igualdad como relación de potencia es un equilibrio del terror, ni más ni menos. Pero el poder, ya se ha dicho, no es más que un aspecto del cuadro. El otro es la autopiedad. Los modernos forman una curiosa mezcla, por una parte de deseo de poder vanidoso y agresivo, y por otra de compasión sentimental hacia su debilidad y su desconcierto. Es este último componente psíquico el que da una nota emocional tan pronunciada a la vida del hombre profano. Entre toda la glorificación de la libertad democrática y el ejercicio del poder por los ciudadanos se percibe una innegable tendencia a propagar y, por decirlo así, a socializar la autopiedad.

¿Conduce esto a una verdadera compasión de alcance universal? Para contestar esta pregunta es necesario primero subrayar

que esa piedad individual o universal contiene un importante componente psíquico: el miedo al sufrimiento. Quien busca el reino de Dios y su justicia sabe que el sufrimiento es parte integrante de nuestro imperfecto mundo y que, en nuestra vida terrenal no podríamos evitarlo. Lo que vendría a ser como querer dejar atrás la propia sombra. Sin embargo, los corifeos modernistas se atribuyen entre sus grandes objetivos la misión de abolir el sufrimiento. Porque su punto de partida es el hombre sensorial y egoísta, y lo que se expresa negativamente como abolición del sufrimiento implica positivamente el bienestar y la saciedad material y psíquica del individuo. Es el Estado-providencia quien suministra la garantía en el plano colectivo.

El temor al sufrimiento y los esfuerzos para suprimirlo proporcionan su base emocional al orden de la justicia profana. Lo que no debe confundirse con la compasión. Esta es la disposición del hombre a salir de su *ego* y a colocarse en el lugar de su prójimo. No se podría estar más lejos de esta actitud de lo que lo están los habitantes del Reino del hombre. El igualitarismo excluye la caridad porque no es renuncia, sino reivindicación. Implica un control cuantitativo de las cosas. En el principio y en el final de todo este sistema se encuentra la aspiración del individuo egoísta a satisfacer sus necesidades de gozo sensoriales. La existencia del hombre se convierte entonces, tanto individual como colectivamente, en una defensa del propio bienestar, y no en una disposición a sacrificarlo y a renunciar a él. Si anhela el bienestar de todos no es por compasión ni por caridad, sino porque se le aparece como la única garantía sólida del suyo individual.

La compasión y la caridad existen a pesar de todo en el mundo e inspiran obras de gran valor. Es un deber humano y una obligación aliviar las miserias. Pero no es siguiendo las vías modernistas como puede mantenerse en la vida la auténtica com-

pasión. Esas vías son falsas porque aquellos que las trazan creen que el bienestar material de la humanidad es la más alta expresión de la justicia. No hay que olvidar que ésta tiene una verdadera y una falsa presentación, que la segunda atraiga a un mayor número de personas, de las cuales muchas están seguramente animadas de «buenas intenciones», no cambia nada el asunto. Una falsa doctrina no se convierte en más verdadera por el hecho de que gane más adherentes.

Capítulo 13

La voz de la conciencia

El Reino de los hombres ha hecho la magna y altanera promesa de librarnos de nuestros sentimientos de culpabilidad. Porque si el hombre es un ser libre y separado de todo vínculo, no siendo «señor ni esclavo de nadie», al mismo tiempo libertará de la servidumbre a aquel que desde hace milenios está sometido a una potencia superior, pidiéndole cuentas de todo lo que haya o no haya hecho. Responsable en adelante sólo ante sí mismo, es la criatura libre y feliz que «dice sí a la vida» y acepta de ella todo lo que le puede ofrecer. Ya no hay entonces lugar para ningún sentimiento de culpabilidad, según se considera. La noción de pecado debe ser borrada del mundo y no deben existir más tormentos de conciencia ni agobios resultantes de una falta cometida.

Ante esta estimulante perspectiva, los reformadores se apresuran, en los terrenos de la educación, de la ética social y de la criminología a preparar los caminos de esta nueva existencia «libre de culpabilidad». El hombre es naturalmente bueno, como se continúa predicando, y la función de la educación consiste en dejar a las energías individuales ejercer libremente su actividad autorreguladora conforme a esa bondad natural innata. En el plano social los hombres serán iguales y esa igualdad les propor-

cionará la garantía de que ni la bondad natural será corrompida ni la autorrealización contrariada.

Desde ese momento el delito no podrá ya ser otra cosa que el efecto de una serie de circunstancias desafortunadas, a menos de que no resulte directamente de un sistema social falso e injusto. Siendo el hombre bueno en el fondo de sí mismo, se trata para él de conformar su vida a ese fondo de bondad natural. El delito no es, pues, «culpa» del hombre, que en principio no es «culpable», o bien es de la sociedad, que debe entonces ser transformada por vía revolucionario o reformista, o bien el delito es inadaptación, desvío o falta de haber situado al individuo de acuerdo con la colectividad social, en cuyo caso habrá que efectuar las necesarias reparaciones y el trabajo de readaptación, como si se tratase de una interrupción de corriente eléctrica.

Demasiado bien se sabe cómo estas aberraciones románticas nos han conducido a una crisis espiritual, moral, pedagógica e incluso de criminalidad. Una semilla terrible está a punto de madurar. Es el resultado implacable de una negación, de un rechazo a reconocer que somos seres creados, hijos del mismo Padre al que debemos todo en la vida. Ese reconocimiento está ligado a la conciencia de que, por todo lo que constante y cotidianamente recibimos de nuestro Creador, nos encontramos ante él en situación de deudores.

Porque no podemos «reembolsar» lo recibido y lo que cotidianamente seguimos recibiendo de nuestro Creador. Nuestra imperfección terrenal hace que nos sea de todo punto imposible «liquidar nuestro pasivo». La conciencia de ser sus deudores es antes que nada un estado de cosas. Nuestra deuda es un hecho existencial. El sacrificio es una expresión de ella. Desde que hay

hombres sobre la tierra siempre ha sucedido que se han sacrificado a una potencia superior, porque siempre han tenido esa conciencia de deuda existencial.

Pero ningún sacrificio ha sido nunca suficientemente grande. Porque en un platillo de la balanza está colocado el don que es nuestra vida con todo lo que recibimos además. No nos resulta posible lograr que el otro pese tanto, sea lo que sea lo que pongamos en él. No puede hacerse de lo temporal lo equivalente de lo eterno, o de lo relativo lo igual a lo absoluto, ni colocar la imperfección existencial en el mismo nivel de lo santo. Siempre queda el hombre cargado con su débito al Creador. La frase de la confesión que dice que «hemos pecado todos los días» no expresa otra cosa que el hecho fundamental de nuestra deuda que, en nuestra imperfección, aumenta cada día y a cada hora. Porque, a fin de cuentas, el pecado no es sino la existencia. Y cuando decimos que el pecado aumenta en el mundo no es una expresión de pesimismo ni una dramatización sentimental, sino simplemente una manera de reconocer nuestra imperfección existencial.

Aquí es donde los profetas modernos cometen uno de sus numerosos y funestos errores cuando anuncian que el hombre se verá aliviado y feliz, libre y fuerte, intentando negar su débito. Esta proclamación no ha suscitado en verdad una nueva generación humana liberada de neurosis; ha conducido al resultado exactamente opuesto. Porque el equilibrio entre los dos platillos de la balanza se encuentra en la vida interior de nuestra alma. Y para llegar a ella no son suficientes los sacrificios humanos. Se nos pide algo más: una confesión de nuestra dependencia, un reconocimiento de lo que hemos recibido y seguimos recibiendo, así como una aceptación de la gracia de dios que sobrepasa toda inteligencia. Sólo entonces se verá realizado el equilibrio entre las dos partes de la balanza. La negación de esta verdad es una de las

principales fuentes de desorden psíquico y de los crecientes desarreglos neuróticos. Pero los hombres secularizados lo aceptan cada vez más como una situación inevitable, como si el sufrimiento psíquico en el mundo fuera una desventura que resultase de un determinismo. Contra este pesimismo que surge en medio de todas las promesas profanas de libertad y de felicidad, hay que reaccionar. El mundo es lo que es, repleto de imperfecciones y miserias. Pero, de cara a ellos, una actitud resignada y pasiva sería tan cobarde como falsa. Es cobarde porque quiere hacernos cerrar los ojos ante nuestras propias insuficiencias y llevarnos a pensar que no tenemos ninguna obligación hacia nosotros mismos. Es falsa, porque la existencia del mal es una cosa mientras que la lucha contra el mal es otra. Es necesario que llegue el escándalo, pero ¡ay de aquel por quien el escándalo llega! Es una frase de Cristo que es preciso conservar en la memoria.

El pecado no es tampoco una noción simple. Los incumplimientos cotidianos, los defectos, el olvido, la suficiencia, son parte de nuestra vida diaria hasta el punto de que apenas nos fijamos en estas continuas expresiones de nuestra debilidad. Existen también faltas conscientes de las que no solamente nos damos cuenta en el momento de cometerse, sino que las hemos proyectado y premeditado. La voluntad interviene entonces: hemos elegido libremente. Y aún hay pecados que no excluyen la piedad, la fe y la intención de obedecer los mandamientos, pero somos demasiado débiles para impedir a la voluntad introducirse por caminos injustos. Y en fin, pueden citarse pecados que no sólo son deliberados y preparados, sino integrados en una negación consciente del bien; es entonces el pecado más profundo, la inversión. El mal es declarado bien y viceversa. Es el satanismo. La verdad y la mentira han sido invertidas, y Satán es declarado soberano.

¿Tienen posibilidades los habitantes del Reino del hombre de desembarazarse de todo esto? La pregunta es grave, porque la suerte del mundo moderno depende de ella. Si el hombre pudiera liquidar su deuda, si pudiera llegar a ser una criatura libre, feliz y armoniosa como se había pretendido hacer de él, entonces toda conciencia de Dios se verá eliminada. El gran banquete de la vida podría comenzar.

Nada, sin embargo, da actualmente que pensar que las cosas vayan a tomar tal cariz. Más bien se asiste a una ruptura del equilibrio psíquico. Las nuevas generaciones son educadas en una ignorancia y un olvido crecientes del orden divino. Se les enseña a concebir la existencia como limitada al mundo de las cosas sensibles. Se les incita a romper toda relación de responsabilidad con su entorno. Así es como se pretende liberarlas de toda idea de pecado y de deuda, lo que, se piensa, deberá acallar la voz de la conciencia. Estas nuevas generaciones no tendrán ya más que tomar en sus manos sus propias responsabilidades.

A primera vista parece una carga ligera y agradable de soportar. En realidad es un peso terrible el que se coloca sobre sus espaldas. Nuestra imperfección existencial no puede ser negada, disimulada, «olvidada». Siempre está ahí y llama continuamente a nuestro recuerdo. La conciencia intelectual puede ser conducida al límite de la eliminación, pero no se deja anular completamente. Se pueden dar nuevos nombres al pecado, a la responsabilidad y a la conciencia. Pero el pecado, la responsabilidad y la conciencia permanecen ahí y se hacen sentir siempre de nuevo a nuestra atención. ¿Quién aligera el peso de nuestra falta, quién perdona el pecado, quién apacigua la voz de la conciencia? El hombre contemporáneo secularizado no puede contar más que con él mismo. Es el amo sobre la tierra y será, pues, el único que puede responder de sus actos.

Se abre entonces un proceso, el del hombre contra sí mismo. La literatura moderna da cuenta de ello, como Baudelaire, Kafka, Sandemose o Camus. El hombre es a la vez demandante y defensor, fiscal y abogado, jurado y juez. «Soy la herida y el filo del cuchillo, soy la víctima y el verdugo», exclama Baudelaire en su desesperación, y Camus, en su novela *La caída*, añade con amarga ironía: «No esperéis el juicio Final. Tiene lugar todos los días.»

En lo más profundo de sí el hombre conserva la conciencia intelectual de su verdadera relación con el Creador. Jamás podrá eliminarla. Por eso permanece también la conciencia de una imperfección existencial, y, por tanto, de una responsabilidad existencial. Es esa conciencia de una falta lo que constituye una parte tan importante del equilibrio psíquico del hombre. En uno de los platillos de la balanza tenemos la gracia y el amor infinitos de Dios; colocamos en el otro la conciencia de ese amor y de esa gracia junto al reconocimiento por todo lo que nos ha concedido, así como la conciencia de la deuda que respecto a Él conservamos.

El Reino del hombre altera ese equilibrio espiritual. Sus profetas nos exhortan a rechazar nuestros sentimientos de culpa, al eliminar la noción de pecado, asegurando que de esta forma se alcanzará la salud y la fuerza. En realidad, es lo contrario. La ruptura de equilibrio produce dos resultados. Primero, conduce a la soledad. Una de las causas de la soledad en que vive el hombre contemporáneo secularizado es la ruptura de la comunicación con nuestro Creador, de la que el sentimiento de culpabilidad es una expresión. Se encuentra entonces existencialmente aislado. A continuación, esa ruptura de equilibrio, que no puede eliminarse, hace que la conciencia de culpabilidad se desplace hacia el interior del individuo, lo que señala el principio del proceso que

el hombre sigue contra sí mismo. Sin embargo, el sentimiento de culpabilidad no disminuye, sino que por el contrario aumenta. Porque ya no hay una parte con la que se pueda reconciliar. Nadie queda para conceder el perdón.

Lejos de ofrecer un camino hacia la salud espiritual, las tentativas seculares de «liberar» a la humanidad de sus sentimientos de culpabilidad conducen más bien a desarreglos y sufrimientos psíquicos. ¿Cómo pueden explicar los profetas progresistas que en lugar del estado de armonía y felicidad anunciado se asista a un aumento incesante de la miseria psíquica y de los desórdenes neuróticos? Ninguna respuesta podría llegar de su parte, porque si quisieran dar una que correspondiese verdaderamente a la realidad, firmarían al mismo tiempo su propia capitulación.

Capítulo 14

Ser como niños

El Reino del hombre se basa en la creencia de que el ser humano debe desarrollarse racional y emocionalmente hasta un grado tal de elevación en que el mundo entero le esté sumiso. A esta creencia se alía la idea de que las necesidades de los hombres, en principio inagotables, pueden ser satisfechas gracias a un «progreso» continuo, a un «desarrollo» de abajo arriba. Según los profetas de la secularización, ese «progreso» no solamente es material, sino que, como la sombra sigue al cuerpo, las necesidades espirituales acompañan a las de la carne y serán igualmente saciadas.

La expansión de tales ideas está marcada por el orgullo ideológico. El mismo orgullo que conduce a cegueras como ésta: los hijos de la secularización no ven que lo que llaman «progreso» y «desarrollo» no es otra cosa que la inestabilidad que a su vez es una expresión de la imperfección existencial. Han olvidado que la perfección, lo absoluto y lo eterno inmutable pertenecen a Dios -y la inestabilidad al mundo-. La capacidad de cambio, tan apreciada en el mundo moderno, en realidad lleva en sí la marca de la imperfección, que precisamente reside en todo lo sometido a cambio.

Aunque bien pueda objetarse a los partidarios de la religión que exaltan en el hombre lo simplista y lo espiritualmente pobre, ¿en qué consiste, pues, la «pobreza de espíritu»? Se la puede entender de dos maneras. Existe una indigencia espiritual que la erudición más vasta no llega a compensar. Es una «enfermedad de carencia» que, a pesar de todas las realizaciones médico-sociales del sistema, pasa generalmente desapercibida, aunque en verdad no la debemos considerar como incurable. Sin embargo la pobreza espiritual debe enfocarse en su sentido más profundo: es humilde sumisión a una espiritualidad que no forma parte de nuestras facultades mentales, sino que viene de lo alto. La pobreza no debe en este caso considerarse como una falta o una indigencia. Es una actitud de virtud que expresa la dependencia total del que recibe, así como su reconocimiento por lo que le es concedido.

Por eso se ha dicho: «Bienaventurados los pobres de espíritu.» No hay ningún elogio a la indigencia ni a la ignorancia, ni a la tendencia a automartirizarse psíquicamente. La pobreza de espíritu es la fuente de la riqueza ofrecida al hombre que se desembaraza de los obstáculos mentales que son la presunción y el orgullo. Está en las antípodas de este último y por eso ocupa en toda vida espiritual una tal eminencia entre las virtudes. Jesús no la mencionó por casualidad al iniciar el Sermón de la Montaña.

Sin embargo existe la tentación de interpretarlo como una dispensa de esfuerzos espirituales. De la misma forma que el mundo secularizado implica dos potencias opuestas, por una parte una fe exagerada en la razón y sus frutos, principalmente la ciencia, y por otra una inclinación del hombre codicioso a satisfacer sus necesidades vegetativas, existen también en la tradición espiritual dos elementos aparentemente contradictorios. Por una

parte tenemos una exigente tendencia hacia la madurez para poder comprender la expresión de la verdad y vivir de conformidad con ella. Por otra, debemos ser «como niños».

El proceso de maduración, biológico en los reinos vegetal y animal, mental en la especie humana, siempre ha incitado a considerar con exagerada fe las posibilidades «naturales» de desarrollo. La humanidad ha construido ya muchas torres de Babel y ninguna confusión de lenguas ha podido impedir a las nuevas generaciones empezar de nuevo. Lo que ha sido más sorprendente en la Revolución francesa, señala Alexis de Tocqueville, es la credulidad en relación con las posibilidades de desarrollo del hombre. Estos extravíos recurrentes no testimonian otra cosa que el carácter falaz del sueño sobre la soberanía y la «autorregulación» humanas. La maduración biológica y mental es una parte del orden creado, pero nada más que una parte. Porque ésta descansa en el equilibrio de fuerzas de la existencia cuyo cometido es remitirnos constantemente al orden en nuestra presuntuosa sobrevaloración de nosotros mismos. La obra creada por Dios es un orden cuyo primer precepto implica que «el árbol no crece hasta el cielo», que nuestra posición dominante sobre la tierra está limitada, tanto en el tiempo como en el espacio, a nuestra misión de gerencia.

El proceso de madurez que conduce al hombre hasta el punto en el que pueda asumir responsabilidad propia y de sus actos es un aspecto indispensable de nuestra situación sobre la tierra. Cuando es puesto en cuestión, como, por ejemplo, cuando la actual propaganda igualitaria dirige hasta formas de vida social infantil o simbiótica que, deliberadamente o no, le comprometen, se provoca un desajuste del equilibrio cósmico -con catastróficas consecuencias si no se evita a tiempo-. Pero de ninguna forma está en contradicción con los consejos evangélicos que nos incitan

a recibir la verdad «como niños», en la simplicidad de nuestros corazones.

La parábola del grano de mostaza contiene un precepto universal. La «más pequeña de todas las semillas» simboliza el microcosmos, pero debe crecer hasta convertirse en un árbol a cuyas ramas vengan a anidar los pájaros. Este árbol cósmico, pues, se hace lo suficientemente grande como para acoger los mensajes más elevados. Jesús quiso enseñarnos con esa comparación de qué manera debe comprenderse la madurez en su significado universal. Sin embargo, ¿no existe la tentación de creer que el ser humano, a la manera del grano de mostaza, puede crecer hasta convertirse en un árbol imponente que, por su propio vigor, alcance la verdad celeste? ¿No sería la realización espiritual lo mismo que la «autorregulación» humana? El mismo Jesús da la respuesta cuando sus discípulos se acercan y preguntan: «¿Quién es el más grande en el reino de los cielos?» Llama a un niño, le coloca entre ellos y dice: «Si no os convertís hasta llegar a ser como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos.»

Es a un hombre adulto a quien Jesús dirige estas palabras. Y quiso evitar la tentación que pudiese tener de sobrestimar sus fuerzas y de darles una falsa orientación, como hace la teología existencialista con su *man of age*. No es una incitación enviada por Jesús a convertirse en infantil o a desarmar el estado adulto. No es un abandono inerte hasta el estado de la infancia prepúber -en nombre de la igualdad «fraternal»-. Tampoco se trata de la regresión pedagógica de Rousseau, actitud sordamente hostil al mundo de los adultos. Porque Jesús no dice: convertiros en niños. Dice: «Aquel que se humilla de manera que llegue a ser como este niño, es el más grande en el reino de los Cielos.» Es en ese «como» donde nos indica la dirección de nuestro esfuerzo.

Jesús contesta a la pregunta de sus discípulos poniendo a un niño pequeño como modelo. Esta respuesta contiene múltiples aspectos. En el niño observamos debilidad e incapacidad. También vemos en él franqueza inocente y confiada esperanza. Ahí es donde el niño constituye un modelo. Al mismo tiempo representa el nuevo nacimiento, la creación siempre renovada, el retorno cíclico. Lo que siempre nos conmueve en el niño pequeño débil e incapaz que solicita la indulgencia y el amor, es la pureza paradisiaca original, la inocencia. En esa primordialidad también percibimos la totalidad cósmica, al mismo tiempo que el recuerdo de nuestro envejecimiento y la necesidad de «volver a ser niños» cuando nuestra vida se acerca a su fin.

Lo que no quiere decir que el reino de Dios deba ser proclamado sólo para hombres que hayan alcanzado un cierto grado de madurez. La capacidad de recibir las palabras de la verdad divina no está, desde luego, determinada por el volumen cerebral. Donde las palabras de verdad penetran y donde se comprenden, es en el corazón, porque ahí es donde reside el espíritu inmortal. Por eso el niño pequeño es tan «maduro» como el adulto para el reino de Dios.

Aquel que se humilla será el más grande en el Reino de los Cielos, tal es la respuesta de Jesús. Apunta así, sobre todo, contra el orgullo espiritual, primero de todos los pecados mortales, que cierra inexorablemente las puertas del cielo. Y para reforzar su intención, añade: «Y aquel que escandaliza a uno de esos pequeños que creen en mí, más le valiera que se le atase una muela de molino al cuello y se le arrojara al mar.» Porque si es necesario guiar nuestras vidas hasta convertirnos en seres juiciosos y responsables, otro tanto puede decirse de mantener lo que en nosotros hay de inocente y puro al ejemplo del niño. La obra del mal consiste en reducir y en destruir, y no podemos impedirlo.

El mundo no es un paraíso; es una imperfección donde el mal tiene su lugar. «Es preciso que llegue el escándalo», dice Jesús, «pero ¡ay de aquel por quien el escándalo llegue!».

Nuestro deber es crecer y convertirnos en hombres maduros, responsables y razonables. Debemos servirnos de nuestra razón y, según nuestra capacidad, ampliar nuestro saber. Pero este cometido no debe ocultar la vista del modelo que el niño, en su inocencia, constituye. Justamente en él encontramos a la creación en su totalidad: desde el punto de vista microcósmico es el grano de mostaza que debe abrirse camino hasta llegar a ser un árbol majestuoso, cósmicamente es una expresión del proceso de creación continua y, en fin, en el plano metacósmico, representa la misericordia divina que dispensa sin solución de continuidad la nueva vida. Podemos entonces comprender verdaderamente que estas palabras del Hijo del hombre nos conciernen a todos: «Dejad a los niños venir a mí, no se lo impidáis; porque el Reino de Dios es de los que se parecen a ellos.»

Introducimos a continuación un artículo de Tage Lindbom que hemos recuperado de la red. Fue publicado originalmente en la revista Sillar, Madrid, octubre-diciembre, 1983, de la que no tenemos datos. Tampoco podemos asegurar que el texto sea íntegro. No obstante, creemos que es valioso.

Las tres revoluciones

La Revolución francesa de 1789 completó una empresa y abrió al mismo tiempo las puertas a una nueva época. Completó la secularización occidental: la proclamación de que ya no es Dios, sino el hombre, el soberano en la tierra. Dios queda relegado a su cielo. No interviene ya -se afirma- en los asuntos terrenos; éstos se adjudican desde entonces a la esfera del poder del hombre. En ese momento se abren las puertas a una nueva época. La fraternidad humana bajo el común y todopoderoso Padre del cielo, la «societas» humana de la Cristiandad occidental, queda atacada por la atomización y el pluralismo, y con ello sustituida por los individuos singulares y soberanos.

Todo poder sobre la Tierra -según la declaración de derechos y libertades de los revolucionarios franceses- no pertenece ya a Dios, pertenece al hombre. Este hombre tampoco tiene ya una identidad superior -imagen de Dios-, este hombre es idéntico sólo a sí mismo. El poder celestial y paterno ya no está en vigor. En la Tierra ya no hay ninguna comunidad, en cuanto unidad orgánica, cohesionada en el fondo como una fraternidad bajo la guía paterna y celeste. Incluso la familia, la piedra fundamental de toda vida comunitaria, tiene que ceder a la concepción atomística. Soberano es sólo el individuo, y este individuo se apoya sólo en su propia identidad.

Las contradicciones intrínsecas de la Revolución francesa

Aquí nos encontramos con la primera y mayor contradicción intrínseca en la empresa de la Revolución francesa. En la ideología jacobina se concibe al individuo ante todo como ciudadano.

La sociedad debe formarse por ciudadanos libres e iguales; es simplemente una suma de estos átomos ciudadanos. Al mismo tiempo forman estos átomos -según dicen- una unidad, que se apoya a su vez en una fraternidad. En qué consisten los fundamentos espirituales y morales de esta fraternidad, nunca nos lo han aclarado los jacobinos.

Pero la empresa de 1789 tiene otra fuente más. Se apoya también en una filosofía, que procedente de Inglaterra como lugar de origen se había extendido ampliamente en los cien años precedentes: el sensismo empírico. Se concibe al hombre como un ser totalmente sensible (*sinnlich*). Mediante las propias impresiones sensibles -las inclinaciones y pasiones- le es posible al hombre realizarse a sí mismo. El hombre -nos dicen- es el centro dinámico de la existencia. Pero como el hombre es un ser totalmente sensible, las manifestaciones de su esencia se convierten en un ilimitado desarrollo de la propia sensibilidad. Los intereses humanos sensibles tienen que realizarse, pues el hombre es un ser de intereses, y todas sus fuerzas espirituales y corporales están al servicio de sus intereses sensibles, pasiones e impulsos.

Aquí surge un conflicto ineludible. El verdadero civismo descansa en el altruismo, cuyo presupuesto es la virtud. ¿Pero qué es, en definitiva, la virtud? La virtud es un esfuerzo para imitar lo divino, para tener lo divino como ideal ejemplar. En cuanto hombres, somos ciertamente imperfectos, pero buscamos la virtud, lo que puede elevarnos sobre el mundo sensible.

Las virtudes más importantes son la moderación, la misericordia y el amor a la verdad. Sin virtud no hay civismo, pues el con-ciudadano debe ser un hombre altruista. Auténticos con-ciudadanos somos solamente cuando reconocemos a Dios y el Reino de Dios, cuando obedecemos la voluntad de Dios. Pero esto significa que el hombre de intereses sensibles no puede ser un verdadero ciudadano. Pues sensualidad significa interés propio, e interés propio significa egoísmo. Aquí estamos, pues, ante un conflicto: no podemos ser al mismo tiempo ciudadanos virtuosos y altruistas e individuos sensibles y egoístas.

¿Podemos solucionar este conflicto? No; es insoluble. Pero esta actitud se elimina en el siglo siguiente y precisamente mediante la manipulación. Europa se hace liberal en el siglo XIX. En el plano social significa esto, sobre todo, comercialización e industrialización. Surge una nueva sociedad, la sociedad industrial. Con ello se forman nuevas clases. En el desarrollo de esta nueva sociedad aparecen nuevas organizaciones, sindicatos, partidos, asociaciones. El hombre de intereses se organiza y se presenta como hombre colectivo. Con ello se disgrega la sociedad como unidad orgánica; se convierte en campo para la lucha de intereses. El egoísmo se manifiesta en formas colectivas. La manipulación consiste precisamente en esto, en que la lucha que surge de este egoísmo colectivo se presenta como tarea ciudadana.

Los hombres de 1789 han proclamado «el Reino del hombre», la «*Civitas hominis*», y en los siglos siguientes la posición soberana del hombre se ha hecho cada vez más indiscutible. Con esta secularización no desaparece totalmente Dios de la conciencia del hombre. Pero el liberalismo teológico, en sus esfuerzos de acomodación al espíritu del tiempo, da a las afirmaciones bíblicas cada vez nuevas interpretaciones. Nadie ha caracterizado esto mejor que el gran pensador español Juan Donoso Cortés: «*Ellos dedican su culto a Dios, pero no le obedecen*».

Esta secularización se hace en el siglo XIX cada vez más pronunciada. El hombre de intereses sensibles olvidó muy pronto la jacobina y romántica conexión del civismo virtuoso. En su lugar se orienta cada vez más resueltamente a los goces sensibles: todos tienen que sentarse a la mesa abundante, todos deben tener parte en la «buena vida». Alexis de Tocqueville dice acertadamente: «Vivimos en el Renacimiento de la carne». Una grande y poderosa corriente de sensualidad irrumpe por Europa.

Pero también divisamos en la nueva sociedad otra corriente: el hombre ambiciona no sólo el placer; quiere también dominar el mundo. Quiere tener también poder. El arma más poderosa para ello es la ciencia, especialmente las ciencias naturales aplicadas, y sobre todo la técnica.

Así encontramos en Europa estas dos corrientes, la que tiende al placer y la que tiende al poder. No están siempre separadas, frecuentemente mezclan sus aguas. Pues el poder ofrece frecuentemente los medios a la vida de placer, y en el mundo de la lucha por el poder son las expectativas y estímulos sensuales importantes fuentes de energía.

Poder y placer, el principio del poder y el principio del placer, son las dos estrellas-guía en la progresiva secularización, en el creciente oscurecimiento del espíritu. En este mundo secularizado desaparecen las virtudes cristianas de la humildad, la pobreza espiritual y la misericordia. En los tiempos antiguos, a pesar de todas las deficiencias y miserias humanas, el prójimo era un hermano. En el mundo secularizado, por el contrario, se convierte el prójimo cada vez más en un obstáculo para el libre movimiento. Por eso el hombre secularizado se ve obligado a procurarse constantemente los medios para el poder en la lucha por la existencia. En ello no tiene ninguna importancia que actúe privada o colectivamente.

Tenemos todavía que considerar otra importante consecuencia de la Revolución francesa. La proclamación de la soberanía del individuo significa una atomización de todo el ser social. Se niega la comunidad del pueblo en el sentido tradicional, pues los vínculos sociales -por ejemplo, los gremios- constituyen impedimentos para el libre desarrollo del individuo. Pero esta liberalización y atomización social produce un vacío social. ¿Podemos vivir en un mundo sin una última instancia reguladora? ¿Podemos vivir sin una autoridad común, a la que podamos apelar cuando estamos amenazados?

Aquí nos encontramos nuevamente ante una contradicción. Fieles a su padre y maestro Rousseau, proclaman los jacobinos los derechos inalienables del individuo, dados por la naturaleza. Pero al mismo tiempo pregonan -siguiendo también a Rousseau- algo radicalmente nuevo: el pueblo y la «volonté générale» que emana del pueblo.

El hombre -no Dios- es el soberano. Pero este soberano se revela en dos formas: como individuo y como algo «superior» general. Con esto nos encontramos con una mitología en «el Reino del hombre», pues esta «voluntad general» se concibe como algo superior, algo «supraterreno», una manifestación espiritual de lo que el hombre quiere «interiormente».

Aquí estamos ante una nueva manipulación. Pues con este mito de la universal «volonté générale» humana ocultan los jacobinos la contradicción entre el hombre individual y las manifestaciones sociales. «La voluntad del pueblo» aparece como algo semidivino, y en esa imagen debemos contemplar nuestro «Yo» superior. Con ello se encubre el hecho de que el hombre secularizado y sensible, como persona egoísta, no puede tener ninguna relación con las exigencias cívicas superiores. En la figura mítica de la «voluntad del pueblo» se imagina el hombre secularizado que puede aparecer como ciudadano universal y altruista.

Esta manipulación tiene, sin embargo, una importante consecuencia. La forma en que la voluntad del pueblo se manifiesta y formula sólo puede existir centralizada, la «voluntad del pueblo» sólo puede aparecer universalmente válida si es uniforme, pues «el Reino del hombre» no puede tener diversas voluntades del pueblo. Con ello se excluyen todas las formas autonómicas y federales, que han predominado en la sociedad tradicional. La voluntad del pueblo exige un poder centralista y el instrumento político para ello es el Estado con su capital, sede del Parlamento.

Ahora comienzan a dibujarse más claramente los contornos. La proclamación del individuo libre y del pueblo todopoderoso nos trae inevitablemente dos magnitudes absolutas: el individuo y el Estado. Pues solamente el Estado nos puede proporcionar el instrumento de poder que es necesario para proclamar «la voluntad del pueblo». Por tanto, una nueva contradicción. Los jacobinos con la doctrina del individuo libre, nolens volens, nos han regalado el Estado absolutista, el polo opuesto y la contradicción de la libertad individual. ¿Cómo puede realizarse una libertad universal, cuando la forma suprema de este deseo humano de libertad es un aparato coercitivo?

Estado y sociedad

La Revolución francesa niega, por principio, la sociedad, pero abre las puertas a una evolución, que produce el Estado moderno. La sociedad en el sentido tradicional era una convivencia humana en todas las formas y en todos los niveles. Una sociedad desarrolla su vida en el terreno económico, social, cultural, ético y espiritual. La célula originaria de la sociedad es la familia, y el trabajo profesional constituye el fundamento material de la sociedad. Todo ello pertenece ineludiblemente a una sociedad viva.

El Estado, por el contrario, es un instrumento para el ejercicio del poder, la suma de las funciones políticas, jurídicas, administrativas y militares. En este sentido, el Estado es soberano. La sociedad es un organismo vivo. El Estado es un aparato. Podemos hablar de una sociedad cristiana, pero no de un Estado cristiano, lo mismo que no podemos hablar de una máquina de vapor cristiana.

Así pues, las exigencias de libertad personal están en contra del Estado absoluto y soberano. Lo individual está contra el poder centralizado. Tenemos dos soberanos. ¿Cómo va a solucionar este conflicto «el Reino del hombre»? La evolución histórica en los dos últimos siglos nos da la respuesta.

La progresiva secularización sigue dos corrientes, como ya hemos dicho. El principio del placer tiende a satisfacer lo sensible; el principio del poder, a realizar el sueño del hombre individual y del pueblo: conseguir todo el poder sobre la tierra. El siglo XIX trae un desarrollo sin precedentes de los recursos materiales, nuevas riquezas en un mundo comercial e industrial. En este «Renacimiento de la carne», el hombre secularizado empieza a creer que -como dijo Henri de Saint Simon- la edad de oro no está detrás, sino delante de nosotros.

Al mismo tiempo, el nuevo orden industrial trae también problemas sociales. En primer lugar, rompe la antigua relación de familia patriarcal entre señor y servidor. En el nuevo orden industrial surge una nueva clase social: el trabajador a sueldo y sin propiedad, el proletariado. Esta nueva clase, en una sociedad atomizada y liberal, se encuentra abandonada y huérfana. Los trabajadores buscan una salida a su situación desesperada en la colectividad. Forman grupos de interés: sindicatos, partidos, economatos. Buscan un nuevo «kosmos» social, una seguridad social.

Pero con ello se acaba la clásica fe liberal en la posibilidad de vivir en un orden de libertad personal, variado y vertebrado, con un equilibrio siempre garantizado. No, la convivencia humana es algo más que un intercambio de mercancías, el mundo no se puede convertir simplemente en un gigantesco almacén.

La colectivización allana el camino para algo totalmente nuevo. Las formas colectivas de cooperación tienen una doble finalidad. En primer lugar, el hombre no puede vivir atomísticamente, en total soledad; quiere encontrar de alguna manera y en algún sitio un «kosmos». En segundo lugar, las organizaciones sociales abren la posibilidad de la seguridad y el bienestar. Ahora todos pueden participar de la «buena vida», también los pobres y sin fortuna.

En nuestro mundo secularizado, el principio del placer echa raíces cada vez más profundas. El hombre se entiende a sí mismo cada vez más como una criatura totalmente sensible, que vive su vida solamente en esta tierra. En esta existencia corporal la cuestión es ganar más y más, explotar la tierra. Al mismo tiempo es necesario conseguir, efectivamente, todo esto en el tiempo más corto posible. Pues la vida humana pasa volando. La cuestión es racionalizar continuamente, procurar siempre nuevos recursos, acelerar el ritmo cada vez más. Así conseguimos más tiempo libre y un acrecentado goce de la vida.

Secularización e ideología del bienestar van inseparablemente unidas. «El hombre tiende al placer y evita lo desagradable», dijo John Locke en el siglo XVII. La estrella-guía es la comodidad. Pero, ¿pueden las modernas organizaciones, sindicatos, sociedades de seguros y otras formas colectivas libres similares lograr todo esto? Es un hecho que, a pesar de todo, la moderna sociedad industrial lleva consigo mucha inseguridad, y además crecen continuamente las exigencias humanas para una vida cómoda. No; las organizaciones

libres no bastan.

Pero tenemos todavía a nuestra disposición otro instrumento: el Estado. Con este instrumento de poder es como aparece propiamente «el Reino del hombre». En el antiguo orden patriarcal, la necesidad, la pobreza y la enfermedad se mitigaban, sobre todo, por la Iglesia y por los gremios. Era el mundo de la misericordia, de la caridad cristiana y social. En el moderno orden industrial esto no basta. Paro, enfermedad, invalidez, todo esto no lo pueden dominar adecuadamente los poderes privados. Bienestar social e inseguridad social, ambas cosas van unidas indisolublemente con el moderno industrialismo. Quien dice industrialismo, menta al mismo tiempo al Estado social. El moderno Estado social sigue al orden industrial como la sombra al cuerpo.

El Estado se convierte cada vez más en el gran garante, en la roca firme sobre la que «el Reino del hombre» debe construir su «Iglesia» profana. El principio del poder consigue en el aparato del Estado su mejor e insuperable instrumento. Ninguna esfera de la vida humana se deja ahora -al menos, por principio- fuera de la esfera del poder del Estado. Puesto que el Estado es soberano, puede intervenir en todos los terrenos de la vida humana.

La secularización avanza en dos corrientes poderosas. Búsqueda de placer y ambición de poder son esas dos corrientes, a veces separadas y a veces confluentes. Pero que al final pueden unirse permanentemente. El principio de poder y el principio del placer constituyen ahora, en nuestra época actual, una simbiosis. El Estado se convierte así en el punto de cristalización para todo lo que ansía el hombre secularizado.

El hombre secularizado se cree que es el todopoderoso sobre la tierra. Por ello se afana en conquistar siempre nuevos terrenos. «Saber es Poder», dijo ya Francis Bacon. Ciencia y técnica están entre los medios más importantes. Se añade el poder social y político, la voluntad humana de poder convertida en acciones sociales y políticas. Ya el hombre del Renacimiento concibió el poder como arte, a saber, como arte de alcanzar el poder, de mantenerlo y extenderlo. El mundo ya no es la imagen de Dios, un reflejo de la belleza del cielo, sino que el mundo es más bien un objeto de explotación.

La antigua cuestión acerca de la relación entre sociedad y Estado encuentra en nuestro tiempo su trágica solución. No es como Marx y Engels prometieron: «El Estado se marchita». No; la sociedad es la amenazada y el Estado

se hace cada vez más grande y más poderoso. Es verdad que muchos de los habitantes del «Reino del hombre» dicen: «Tenemos que encontrar otro camino». En vano. Pues el camino que el hombre secularizado y ateo ha elegido conduce con lógica necesaria a este totalitarismo estatal.

Los ateos modernos sueñan utopías, construyen quimeras siempre nuevas. Pero no pueden eliminar de sus sueños las tendencias sensibles, su ansia de placer y de poder. Están encadenados en la cárcel de su propia sensualidad, y esta cárcel toma cuerpo en el aparato del Estado.

La tercera revolución

Con estos interrogantes había sonado la hora para la tercera revolución, la revolución biológica y psicológica. El pequeño Emilio, el hijo de la naturaleza de Rousseau, sale ahora del mundo de los sueños pedagógicos en el que durante dos siglos había descansado con el sueño de la Bella Durmiente. En la posguerra aparece y proclama sus pensamientos pedagógicos, que, al menos en mi país, Suecia, se han elevado a la categoría de filosofía pedagógica del Estado. Las normas morales y la autoridad de la familia se consideran como instituciones enemigas del hombre. Se declara la guerra a las diferencias biológicas y anímicas entre hombre y mujer.

Tenemos que llevar nuestras preguntas hasta sus últimas consecuencias. ¿Qué es lo que se desencadena en el mundo de la posguerra? ¿Por qué esta furia igualitaria? Para poder dar una respuesta, tenemos que recordar que el hombre ateo y secularizado aspira a ser él mismo Todopoderoso sobre la tierra. Pero somos miles de millones de hombres en la tierra y nadie es igual a otro, hasta los gemelos univitelinos se diferencian.

No basta proclamar la soberanía del hombre. El soberano tiene que presentarse con una forma adecuada. Es decir, la humanidad tiene que configurarse, llegar a ser una única forma, no sólo social, económica o culturalmente. El hombre tiene, por tanto, en cuanto sea posible, que fundirse uniformemente, biológica y psíquicamente. Para convencerse a sí mismo, tiene que vaciarse en una sola forma. Sólo así puede contemplar su figura uniforme en la sala de los espejos del «Reino del hombre». Sólo entonces puede postrarse y adorarse a sí mismo.

Sólo cuando la humanidad se haya metido en este inmenso lecho de Pro-custo, puede presentarse al fin con la pretensión de que vivimos en un mundo

donde impera el hombre como nueva divinidad. El camino hacia ello es un despiadado proceso de igualación que, preparado durante decenios, se realizará ahora después de la segunda guerra mundial con un ritmo cada vez más rápido y violento. Esta furia igualitaria, que se extiende por todo el mundo, como el fuego por la estepa, históricamente considerada, ha recorrido dos fases que podemos señalar con las fechas de 1789 y 1917 como piedras miliare: la revolución político burguesa y la revolución socialista.

Los hombres de Lenin se imaginaron haber librado «la última batalla». Pero todavía otra revolución está ante la puerta del «Reino del hombre». Esta es la tercera revolución, la fase decisiva. Ahora sus ideólogos atentan contra la naturaleza interna y externa del hombre mismo, la psíquica y la biológica. La furia igualitaria se dirige no sólo contra instituciones y obras humanas, se dirige ahora contra la misma obra de Dios. Es una declaración de guerra contra un principio central en la naturaleza y en la vida humana: la autoridad. Es también una declaración de guerra contra la tensión polar en toda vida, la tensión entre lo masculino y lo femenino. Es una guerra contra los fundamentos de la creación de Dios. Con ello entra el «Reino del hombre» en su fase satánica.

Ahora entra en escena el Estado con todo su poder. Pues solamente con un gran despliegue de medidas estatales, políticas, jurídicas, administrativas y policiales puede llevarse a cabo la completa igualdad. Un sistema escolar estatal y unitario, la educación bajo la guía y el control del Estado, así como la unificación de los sexos, son los garantes de esta obra de igualación.

El antiguo y democrático sueño de un orden humano, donde la libertad y la igualdad convivieran armónicamente, hace mucho tiempo que pasó. En esta rivalidad vence irremisiblemente la igualdad, pues lo igual puede siempre realizarse y controlarse desde el puesto central de mando. Lo igual es una cantidad que puede verificarse estadísticamente. La libertad es, por el contrario, una cualidad. En su fragilidad está unida solamente con el individuo singular. Por tanto, a cada instante puede destruirse.

El «Reino del hombre» desemboca en este absolutismo. No es que haya otros y mejores caminos para la secularización; no, todo es lógico e inevitable. Los ateos cosecharán lo que han sembrado. Pero lo satánico sabe siempre esconderse, enmascararse y disfrazarse. Por eso el «Reino del hombre» saca de la igualdad también una moral: ser igual -en todos los terrenos humanos- se proclama como la forma suprema de la ética personal y social. Y no sólo

eso. La justicia es la igualdad. El desigual es injusto. Defender lo desigual es el gran pecado original. En este mundo de sueños pseudometafísicos cree el hombre secularizado encontrarse a sí mismo. Mira su imagen uniforme en el espejo y se imagina que ha ganado dignidad. Cree que puede adquirir en la tierra una posición de dominio sin la ayuda de Dios. Cree además que la completa igualdad lleva consigo una solidaridad fraternal, que reinarán la paz y la felicidad.

Pero ¿qué es lo que vendrá en realidad? Lo contrario. El habitante del «Reino del hombre» busca sólo lo suyo. ¿Y qué es lo que encuentra? Lo sensible, biológica e ideológicamente, y nada más. Este hombre se convierte en un hombre solitario, a solas con su sensibilidad. Cuando se encuentra con sus semejantes es un encuentro de humano egoísmo. Pero como todos son ahora iguales, este encuentro se hace ahora más hostil: ahora todos tienen que construir su atalaya y observarse ininterrumpidamente unos a otros. Que estos hombres actúen individual o colectivamente no cambia nada la situación. Pues lo colectivo es sólo la suma de los egoísmos individuales. Mientras más igualdad, más antagonismo.

Si el hombre busca un hermano, tienen ambos que tener un padre común. Pero en el «Reino del hombre» no hay ningún padre. Lo que el hombre ateo ve con la imagen del espejo no es dignidad, sino duda, desconfianza y abandono existencial.

El Reino del poder y del placer necesita crearse el Estado totalitario. Sin este instrumento de poder no puede subsistir el «Reino del hombre». Pues en este mundo del poder y del placer el hombre se acerca a su desintegración. Puesto que se niega lo eterno en el hombre, se convierte el hombre finalmente en la suma de funciones biológicas y psíquicas. Lo mecánico ocupa el lugar de lo humano. El «Reino del hombre» entra en el camino de su propia destrucción.