Universidad Católica Sedes Sapientiae
BIBLIOTECA
Lima - Perú

OBRAS
DE
ROMANO GUARDINI

Tomo I. 350 págs.

Europa: Realidad y tarea.—El ocaso de la Edad Moderna.—El poder. Una interpretación teológica.—Sobre la esencia de la obra de arte.—Imagen de culto e imagen de devoción.

COMPRA

Tomo II. 362 págs.

Jesucristo.—La realidad humana del Señor.—La imagen de Jesús en el NT.—La Madre del Señor.

Tomo III. 314 págs.

El Padrenuestro.—Los Salmos.—Oraciones para iniciar el día.

Universidad Católica
Sedes Sapientiae
BIBLIOTECA
DATOS DE INGRESO
Número de ingreso 001742
Fecha
Clasificación 209.2
Notación interna 69.1 / T.1
619

ROMANO GUARDINI

EUROPA: REALIDAD Y TAREA
EL OCASO DE LA EDAD MODERNA
EL PODER
LA ESENCIA DE LA OBRA DE ARTE

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

I

LA ESENCIA DEL PODER

Trataremos en primer lugar de formarnos una idea clara de lo que es el «poder».

Al contemplar las fuerzas elementales de la naturaleza, ¿podemos hablar de poder? ¿Podemos decir, por ejemplo, que una tormenta, o una epidemia, o un león tienen poder?

Es claro que no, a no ser en un sentido inexacto, análogo. Existe aquí sin duda algo capaz de obrar, de producir efectos; pero falta aquello que, sin quererlo, pensamos también cuando hablamos de «poder»: falta la iniciativa. Un elemento natural tiene —o es— «energía», pero no poder. La energía se convierte en poder tan sólo cuando hay una conciencia que la conoce, cuando hay una capacidad de decisión que dispone de ella y la dirige a unos fines precisos. La palabra «poder» sólo puede aplicarse a las energías de la naturaleza en un sentido determinado: cuando se las siente como «poderes», es decir, como realidades misteriosas dotadas de una iniciativa que de alguna manera se supone personal. Pero esta representación no pertenece a nuestra imagen del mundo, sino a la imagen mítica, en la cual la existencia consta de realidades operantes, que se relacionan entre sí, se combaten, se unen. Tales entidades poseen un carácter religioso; son «dioses», y aparecen como tales con mayor o menor claridad. La palabra «poder» se emplea en un sentido parecido al que acabamos de indicar, aunque no tan preciso, y sin tener clara conciencia de lo que se entiende exactamente por él, cuando se habla de los «poderes» del corazón, del espíritu, de la sangre, etc. También aquí se trata de representaciones originariamente míticas acerca de iniciativas divinas o demoníacas que, con independencia de la voluntad del hombre, surgen en su mundo interior. Tales imágenes se disfrazan después con conceptos científicos, artísticos y sociológicos, y

suscitan en el interior del hombre moderno unos movimientos que, al no estar casi nunca vigilados, tienen por ello mismo más graves consecuencias *.

Preguntémonos, por otro lado: una idea, una norma moral, ¿tienen «poder»? Esto suele afirmarse a menudo, pero sin razón. Una idea como tal, una norma moral en cuanto tal no tienen poder, sino validez. Se presentan con una objetividad absoluta. Su sentido aparece claro, pero no actúa todavía por sí mismo. El poder es la facultad de mover la realidad, y la idea no es capaz por sí misma de hacer tal cosa. Unicamente lo puede —convirtiéndose entonces en poder— cuando la vida concreta del hombre la asume, cuando se mezcla con sus instintos y sentimientos, con las tendencias de su desarrollo y las tensiones de sus estados interiores, con las intenciones de su obra y las tareas de su trabajo.

Así, pues, sólo puede hablarse de poder en sentido verdadero cuando se dan estos dos elementos: de un lado, energías reales, que puedan cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones; y, de otro, una conciencia que esté dentro de tales energías, una voluntad que les dé unos fines, una facultad que ponga en movimiento las fuerzas en dirección a estos fines.

Todo esto presupone el espíritu, es decir, aquella realidad que se encuentra dentro del hombre y que es capaz de desligarse de los vínculos directos de la naturaleza y de disponer libremente sobre ésta.

II

Como el poder es un fenómeno específicamente humano, el sentido que se le dé pertenece a su propia esencia.

* Esto aparece de manera especial en la psicología profunda, muchos de cuyos conceptos se parecen extraordinariamente a los que empleaba la alquimia.

Con esto no queremos decir tan sólo que el proceso del ejercicio del poder está dotado de sentido. También el mero efecto natural posee sentido. Nada hay en él que no lo tenga. En primer lugar, posee el sentido más elemental, el de la causalidad, según el cual ningún efecto se produce sin una causa eficiente; y el de la finalidad, según el cual todo elemento de la realidad está inserto en la relación parte-todo. A ello hay que agregar el sentido propio de las especiales formas estructurales y funcionales, tal como se encuentran en las conexiones físicas, químicas, biológicas, etc. Pero queremos decir más aún, a saber: que la iniciativa que ejerce el poder le dota a éste de sentido.

El poder es algo de que se puede disponer. No está ya de antemano, como la energía de la naturaleza, en una relación necesaria de causa a efecto, sino que es introducido en tal relación por el que obra. Así, por ejemplo, los efectos de la energía solar se transforman en la planta, necesariamente, en unos determinados efectos biológicos: crecimiento, color, asimilación, movimiento, etc. En cambio, las fuerzas cuyo empleo produce una herramienta deben ser dirigidas por el obrero hacia ese fin. Están a su disposición, y él, mediante sus conocimientos, sus planes y sus manipulaciones, las dirige hacia el fin que se ha propuesto.

Esto significa, por otro lado, que las energías dadas como naturales pueden ser usadas a discreción por el espíritu que las maneja. Este puede emplearlas para el fin que se propone, sin que importe el que éste sea constructivo o destructor, noble o vil, bueno o malo.

No existe, pues, poder alguno que tenga ya de antemano un sentido o un valor. El poder sólo se define cuando el hombre cobra conciencia de él, decide sobre él, lo transforma en una acción, todo lo cual significa que debe ser responsable de tal poder.

No existe ningún poder del que no haya que responder. De la energía de la naturaleza nadie es responsable; o mejor dicho, tal energía no actúa en el ámbito de la responsabilidad, sino en el de la necesidad natural. Pero no existe un poder humano del que nadie sea responsable *.

El efecto del poder es siempre una acción —o, al menos, un dejar hacer—, hallándose, en cuanto tal, bajo la responsabilidad de una instancia humana, de una persona. Esto ocurre así aun en el caso de que el hombre que ejerce el poder no quiera la responsabilidad.

Más aún, eso ocurre aunque las cosas humanas estén en tal desorden o en tal falso orden que no resulte posible nombrar a ningún responsable. Cuando esto último sucede, cuando a la pregunta «¿Quién ha hecho esto?», no responden ya ni un «yo» ni un «nosotros», es decir, ni una persona ni una colectividad, el ejercicio del poder parece convertirse en un efecto de la naturaleza. Se tiene la impresión de que esto ocurre cada vez más frecuentemente, pues en el decurso de la evolución histórica el ejercicio del poder se hace de día en día más anónimo. La progresiva estatificación de los acontecimientos sociales, económicos y técnicos, así como las teorías materialistas que interpretan la historia como un proceso necesario, significan, desde nuestra perspectiva, el ensayo de suprimir el carácter

* Con respecto a la energía natural, la Edad Moderna ha visto surgir o, mejor aún, ha visto renacer una confusión peculiar que se dio en el pensamiento griego, especialmente en el de la época helenística, y que el pensamiento cristiano había superado ya. A cada paso escuchamos frases como las siguientes: «La naturaleza lo ha dispuesto así...», «Esto contradice a la voluntad de la naturaleza...», etc. Tales afirmaciones carecen de sentido. La naturaleza no «quiere» nada. Respecto a ella sólo podemos expresarnos así: «Dentro de las relaciones naturales de que aquí se trata, las cosas tienen que desarrollarse de esta o de la otra manera». Todo lo demás es lirismo y mitos fuera de lugar. En realidad, la afirmación «La naturaleza hace esto o aquello» ha sustituido a esta otra: «Dios, que ha creado al naturaleza, ha querido en este caso esto o lo otro». Así, pues, vistas las cosas en toda su hondura, también de la energía de la naturaleza hay alguien que responde, a saber: Dios, por haberla creado.

de la responsabilidad y de desligar el poder de la persona, convirtiendo su ejercicio en un fenómeno natural *. En realidad, el carácter esencial del poder, en cuanto es una energía de la que responde una persona, no queda suprimido, sino sólo pervertido. Este estado se convierte en una culpa y produce efectos destructores **.

Por sí mismo el poder no es ni bueno ni malo; sólo adquiere sentido por la decisión de quien lo usa.

* A esto parece oponerse un factor que se observa igualmente en este proceso: la dictadura. En la medida en que desaparece la auténtica responsabilidad, brota la tendencia a resolver mediante decisiones autoritarias o, por mejor decir, arbitrarias la obligación de actuar. Pero examinando el problema con mayor detenimiento, se ve que los que esto hacen no tienen una auténtica responsabilidad, sino que, en cada caso, se dirigen por instancias diferentes que les ordenan y mandan. Por su parte, la instancia suprema, a pesar de su independencia en el obrar, se sabe realizadora de una voluntad colectiva. Si ésta no se cumple, entonces el dictador es eliminado de igual forma que él elimina las instancias subordinadas, en la medida en que muestran una iniciativa personal. Pero esto significa que el dictador no es otra cosa que el elemento constructivo opuesto al elemento colectivo. Ambos juntos suprimen la persona y forman el representante anónimo del poder.

** También Nietzsche, mediante su noción de la «inocencia del acto creador», intentó sustraer el uso del poder al ámbito de la responsabilidad —que es siempre desde luego una responsabilidad moral— y convertirlo en un proceso natural de grado superior, frente a cuya fuerza inflexible la conciencia de la obligación moral aparece, según él, como una enfermedad. Esta transferencia se produce en Nietzsche de un modo más sutil que en el colectivismo, pues mantiene en el primer momento la iniciativa del individuo. Y de este modo, en cuanto individuo, se convierte en una «naturaleza», en la cual actúan las energías de la tierra, del mundo, del universo. En realidad es, de manera irremisible, una persona y, en cuanto tal, se encuentra esencialmente bajo la responsabilidad moral. En consecuencia, el presunto carácter natural así alcanzado no es otra cosa que apariencia y deserción.

Más aún, por sí mismo no es ni constructivo ni destructor, sino sólo una posibilidad para cualquier cosa, pues es regido esencialmente por la libertad. Cuando no es ésta la que le da un destino, es decir, cuando el hombre no quiere algo, entonces no ocurre absolutamente nada, o surge una mezcla de hábitos, impulsos inconexos, instigaciones ocasionales, es decir, aparece el caos.

El poder significa, en consecuencia, tanto la posibilidad de realizar cosas buenas y positivas como el peligro de producir efectos malos y destructores. Este peligro crece al aumentar el poder; este es el hecho que, en parte de un modo súbito y aterrador, se ha introducido en la conciencia de nosotros, los hombres de hoy. De aquí puede surgir también el peligro de que sobre el poder disponga una voluntad dotada de una orientación moral falsa, o que acaso no obedezca ya a ninguna obligación moral. E incluso puede ocurrir que detrás del poder no esté ya una voluntad a la que puede apelarse, una persona que responda, sino una mera organización anónima, en la cual cada uno sea conducido y vigilado por instancias próximas, encontrándose así —aparentemente— dispensado de toda responsabilidad. Esta forma del peligro que el poder representa se vuelve especialmente amenazadora cuando, como hoy ocurre, se va haciendo cada vez más débil el sentimiento que inspiran la persona, su dignidad y su responsabilidad, los valores personales de la libertad, del honor, del carácter originario de su obrar y existir.

Entonces el poder adquiere un carácter que sólo puede ser definido en último término desde la perspectiva de la revelación: el poder se vuelve demoníaco. En la medida en que el obrar no se funda ya en la conciencia de la persona, y no se responde de él en sentido moral, aparece en el que obra un espacio vacío de naturaleza peculiar. No tiene el sentimiento de ser él el que obra, de que la acción comienza en él y, en consecuencia, debe responder de ella. Parece como si desapareciese en cuanto sujeto y que la acción no hi-

ciese más que pasar a través de él. Se siente a sí mismo como un elemento inserto en un conjunto. Lo mismo ocurre con los demás, y por ello el individuo no puede ya apelar a una autoridad auténtica, pues ésta presupone la persona, la cual, por su propia naturaleza, se relaciona directamente con Dios y es responsable ante él. Se extiende, por el contrario, la idea de que, en el fondo, no es «alguien» el que obra, sino una pura indeterminación, que no es posible sujetar en ninguna parte, que no se presenta ante nadie, que no contesta a pregunta alguna, que no responde de lo que acontece. Su manera de obrar es sentida como algo necesario, y el individuo se somete a ella. Se la siente como algo inaprensible, y aparece, por tanto, como un misterio, al cual se dirigen, en forma pervertida, aquellos sentimientos que el hombre debe experimentar ante el destino y ante Dios *.

Este vacío que surge allí donde la persona, ciertamente, no desaparece —pues el hombre no la puede rechazar, como tampoco le puede ser arrebatada—, pero sí es desatendida, negada, violentada, este vacío, decimos, no dura, pues ello significaría que el hombre se había convertido en cierto modo en un elemento natural y que su poder se transformaría en una energía de la naturaleza. Como esto no puede ocurrir, se produce en realidad una infidelidad, que se convierte en actitud, y de esta situación de la que nadie es dueño se apodera otra iniciativa: la del demonio. El siglo XIX, con la seguridad que le proporcionaba su fe en el progreso, se burló de la figura del demonio o, digamos mejor, más sincera y exactamente, de la figura de Satán. Pero el que tiene ojos para ver la realidad no se burla de ella: sabe que Satán existe y actúa. Tampoco nuestra época, ciertamente, se hace cargo de esta verdad. Cuando habla de lo «demoníaco», cosa que hace con mucha frecuencia, no habla en serio. La mayoría de las veces se trata de pura palabrería. Y cuando habla seriamente, o bien expresa tan sólo una angustia indeterminada, o se refiere a algo psicológico o simbólico. Cuando la ciencia de las religiones, la psicología profunda, el teatro, el cine y la novela nos hablan de lo demoníaco, no hacen más que dar expresión al sentimiento de que hay en la existencia un elemento de discrepancia, de contradicción, de engaño, un elemento último ininteligible y siniestro, que aparece con fuerza especial en determinadas situaciones individuales e históricas, y al que responde una angustia peculiar. Pero de lo que aquí se trata en realidad no es de lo «demoníaco», sino de Satán. Y sólo la revelación puede decirnos de manera fidedigna quién es Satán.

* Cf. las novelas de Kafka *El proceso* y *El castillo*.

III

Hay todavía otro elemento que define el poder: su carácter universal. El hecho de que el hombre tenga poder y que al ejercerlo experimente una satisfacción especial no es algo que se dé sólo en un ámbito aislado de la existencia, sino que se vincula —o puede, cuando menos, vincularse— con todas las actividades y circunstancias del hombre, incluso con aquellas que en el primer momento parecen no tener relación alguna con este carácter del poder.

Es manifiesto que toda acción, toda creación, toda posesión y todo goce producen inmediatamente el sentimiento de tener poder. Lo mismo ocurre con todos los actos vitales. Toda actividad en la que repercuta directamente la fuerza vital representa un ejercicio de poder y es experimentada como tal. También podemos afirmar esto mismo con respecto al conocimiento. En sí mismo, el conocimiento significa la penetración intuitiva e intelectiva de lo que es, pero el que conoce experimenta en ello la fuerza que produce esta penetración. El que conoce experimenta cómo se «apodera de la verdad», y esto se transforma a su vez en el sentimiento de «ser dueño de la verdad». Aquí se advierte ante todo el orgullo del que conoce, orgullo que puede crecer tanto más cuanto más alejado parezca estar de

la inmediata praxis el objeto conocido. Piénsese en la frase de Nietzsche acerca de «el orgullo de los filósofos». La sumisión a la verdad se transforma aquí en un sentimiento de dominio sobre ella, en una especie de legislación espiritual. Pero la conciencia de poder producida por el conocimiento encuentra también una expresión que actúa de manera directa; esto ocurre cuando se transforma en magia. Tanto los mitos como las leyendas nos hablan del saber que da poder. El que conoce el nombre de una cosa o de una persona tiene poder sobre ella. Piénsese en todo lo que significan el encantamiento, los conjuros, las maldiciones. En un sentido más hondo, el saber que da poder es un saber acerca de la esencia del universo, del misterio del destino, del curso de las cosas humanas y divinas. Es aquel saber por medio del cual son dueños del mundo los dioses que lo gobiernan, saber que, en el relato de la tentación del *Génesis*, introduce Satán en las palabras de Dios, para confundir el verdadero sentido del conocimiento del bien y del mal. En las leyendas es siempre un vocablo determinado el que vence al dragón, descubre el tesoro escondido, libera al hombre sometido a un encantamiento, etc.

El sentimiento de poder puede ir unido incluso con situaciones que parecen estar en contradicción con él, como las del sufrimiento, la privación, la inferioridad. Así, por ejemplo, el que sufre tiene conciencia de que, mediante su dolor, adquiere una visión de la vida más profunda que la que posee el que está sano; por su parte, el que fracasa se dice a sí mismo que ello ocurre porque él es más noble que los que triunfan.

Incluso el tan doloroso sentimiento de la inferioridad se encuentra siempre ligado a un complejo de superioridad, más o menos disimulado, aunque sólo sea porque la persona en cuestión se siente a sí misma incapaz de estar a la altura de las elevadas normas que se han impuesto.

Todo acto, todo estado, e incluso el simple hecho de vivir, de existir, está directa o indirectamente unido con la conciencia del ejercicio y del goce del poder. En su forma positiva, este ejercicio y este goce suscitan la conciencia de disponer de sí mismo y de tener fuerzas; en su forma negativa se convierten en soberbia, orgullo, vanidad.

Así, pues, la conciencia del poder tiene un carácter completamente universal, ontológico. Es una expresión inmediata de la existencia, y esta expresión puede adoptar un carácter positivo o negativo, verdadero o aparente, justo o injusto.

Es así como el fenómeno del poder nos lleva al terreno metafísico o, dicho con mayor exactitud, al terreno religioso.

III

EL DESARROLLO DEL PODER

I

Vamos a intentar ahora formarnos una idea de la especie y de las dimensiones del poder adquirido por el hombre. Es obvio que aquí tendremos que reducirnos a meras indicaciones. Responder a esta pregunta de una manera adecuada significaría lo mismo que exponer la historia entera de la cultura.

Tienen una importancia especial en este aspecto los primeros descubrimientos y los primeros objetos fabricados por el hombre, mediante los cuales dominó la naturaleza, que le era extraña * tanto teórica como prácticamente. Entre ellos se cuentan los primeros útiles: cuchillo, martillo, vasijas, rueda, arado; las primeras armas: maza, cuchillo, hacha; los primeros medios de protección contra la intemperie: curtido y cosido de pieles de animales, fabricación de telas; las primeras medicinas: grasas, hierbas. Además, las primeras construcciones arquitectónicas: cimientos, techo,

* El concepto de «extrañeza» encierra múltiples elementos. Incluye, en primer lugar, el hecho de que el hombre primitivo no comprende ni domina la naturaleza. Además, tiene un sentido más profundo, que sólo puede ser iluminado desde la Revelación: significa el «extrañamiento» que procede de la culpa; es decir, el hecho de que la naturaleza se resiste al hombre, o, dicho más exactamente, que el hombre se acerca a la naturaleza con unas pretensiones que contradicen a la esencia de lo creado, de tal forma que esto se opone, se resiste, a la voluntad humana. Muchas cosas habría que decir a este respecto. El análisis de esta relación proporcionaría ciertas visiones de los hechos fundamentales de la cultura, que permitirían alcanzar un realismo y una profundidad totalmente diferentes a los de las interpretaciones corrientes del idealismo naturalista.

puerta escalera; los primeros medios de transporte: bote, rodillo. Igualmente el cultivo de plantas alimenticias y la domesticación de animales salvajes, etc.

Tampoco hay que olvidar aquellas creaciones igualmente primitivas que no sirven a una finalidad inmediata. Tengamos en cuenta que el concepto de «finalidad», tal como nosotros lo entendemos, procede de una época tardía y no puede aplicarse sino con cierta reserva a las condiciones primitivas, en las cuales todo —desde el vestido al arma, desde el arado hasta el umbral de la puerta— posee, aparte de la utilidad o, mejor dicho, junto a ella, y aun antes de ella y en ella misma, una significación mágica y simbólica. Aquí, sin embargo, nos referimos a cosas que carecen de toda «finalidad», en el sentido que nosotros damos a esta palabra; por ejemplo, las diferentes clases de adornos, los cuales, bajo la forma de amuletos, sirven para rechazar las potencias hostiles y asegurar las que son favorables; además, las imágenes del culto, las pinturas murales, etc.

Ya estos primeros objetos fabricados por el hombre tienen un significado distinto al que tiene, por ejemplo, el hecho de que un pájaro construya su nido. En el primer momento podría parecer que se trata de lo mismo, es decir, que el hombre inserta en la estructura funcional de su cuerpo ciertas cosas que amplían esa función. Pero en realidad actúa en él ya de antemano un elemento que falta en el animal: el hombre conoce la conexión existente entre la causa y el efecto, sea cualquiera el modo como llega a este conocimiento; siente y comprende el sentido de la figura funcional y dirige los diferentes momentos de la acción hacia su realización; todo esto significa que allí actúa el espíritu. El hombre se eleva por encima de las condiciones naturales inmediatas; las domina con su mirada, decide, obra. Reúne y desarrolla experiencias; las toma de otros y las prosigue, etc.

Un examen más detenido nos conduce a los procesos elementales de la creación cultural.

Para entender tales procesos es preciso que nos imaginemos a un hombre dotado de instintos extraordinariamente despiertos; unos sentidos penetrantes y vigorosamente desarrollados; un juego muy vivo, tanto de todo su cuerpo como de cada uno de sus miembros y órganos. Tan pronto como la necesidad de alimentarse, o de curar una enfermedad, o de protegerse contra un peligro se vuelve apremiante, este hombre empieza a buscar dentro de una esfera más o menos próxima a él. Su instinto distingue las hierbas provechosas de las perjudiciales; siente de manera espontánea que una piedra o un trozo de madera se adaptarán a las operaciones de sus miembros y de sus órganos, y que el movimiento de una tabla o de un tronco de árbol ahuecado puede servirse de la corriente de agua. La utilización práctica confirma, rechaza o corrige lo que ha hecho instintivamente, y conduce a nuevas posibilidades. Desde luego no hay que pensar que el proceso fundamental consiste en encontrar un medio adecuado que responda a una determinada necesidad, sino que aparece un conjunto de relaciones en el cual un elemento condiciona al otro: la urgencia de la necesidad lleva a descubrir lo que pueda satisfacerla, y, a su vez, la presencia de los medios de satisfacerla determina también el carácter y la medida de la necesidad. El proceso no se basa tanto en una consideración racional cuanto en actos del instinto, del sentimiento de la forma y de la función, de la experiencia práctica, en cuyo juego aparece la totalidad de las relaciones correspondientes. Especialmente importante es también el elemento de la memoria y de la tradición. El vigor con que el hombre primitivo retiene y desarrolla lo que ha visto y hecho es extraordinario, tanto en el individuo como en la colectividad. De este modo, lo que se ha encontrado ya una vez, es desarrollado y conservado.

A esto se añaden otros factores que el hombre civilizado de hoy ha perdido ya en gran manera, pero que en los pueblos primitivos parecen ser cosa corriente: percepciones que van más allá de lo inmediatamente

dado; la impresión de ser aconsejado y dirigido, de ser llevado por un inconsciente no desorientado aún por la reflexión y apoyado en una organización sensorial altamente desarrollada.

El hombre primitivo siente también que la existencia entera está llena de poderes misteriosos. Todo lo especial e importante de la naturaleza, tanto las cosas como los acontecimientos, poseen una significación que rebasa la mera experiencia. Constituyen revelaciones de una potencia divina, y por ello son sagrados y están protegidos. También las cosas pertenecientes a la cultura —casa, fuego, herramienta, adorno, medios de transporte, etc.— tienen un significado parecido. Su fabricación le ha sido enseñada al hombre por seres superiores, que actúan en ellas y las protegen. Esto eleva más aún la fuerza de la conservación, de la que ya antes hablamos. Los descubrimientos hechos no se pierden; la atención sigue fija en ellos. La aplicación y el esfuerzo continúan. Los elementos culturales ya encontrados abren una posibilidad tras otra y la correspondencia con lo ya alcanzado ayuda a dominar lo nuevo.

Todas estas formas de actuar son poder, y su ejercicio constituye un dominio. Surge así la interconexión de la creación cultural. Las materias y energías del medio natural son descubiertas y aprovechadas. Las fuerzas naturales del hombre, tal como se encuentran en su organización sensorial, en sus miembros, en su estructura, son elevadas y su influjo se hace más amplio. La influencia que un hombre ejerce sobre otro por medio de las relaciones familiares y tribales es comprendida, organizada y desarrollada para crear las diversas formas del orden social, etc.

II

Esta evolución se extiende, con una cierta regularidad, desde las primeras épocas prehistóricas hasta el comienzo de la Edad Moderna.

001742

Su carácter se revela claramente tanto en la impresión que nos produce la actitud de los hombres que la realizan como en el estilo de sus creaciones: incluso en sus obras más grandes, y en medio de la superabundancia de formas, esta evolución posee algo peculiarmente adecuado a la medida del hombre. No es necesario hablar de la calidad de sus creaciones. Nombres como los de la Acrópolis de Atenas, la Ciudad Imperial de Pekín, la catedral de Chartres, designan cimas no superadas por las épocas posteriores, y a cuyo lado éstas solamente pueden levantar sus propias creaciones. Pero las obras antiguas poseen una mesura que sólo raras veces —por ejemplo, en algunas edificaciones asirias o romanas— parece quebrantada. El espacio vital, la amplitud de la realización, la estructura de la obra son tales, que, por estar traspasados de sentimiento humano, pueden ser sentidos como prolongación y acrecentamiento inmediato del propio ser. Esta mesura es la que nos induce a aplicar, aunque con toda clase de escrúpulos y restricciones, la palabra «orgánico» a las épocas culturales que acabamos de citar. El elemento racional, el instintivo y el contemplativo-creador se encuentra aproximadamente en equilibrio en la manera como el hombre entiende la naturaleza, se comporta frente a ella, la utiliza y configura. El hombre se apodera de lo dado, intensifica sus formas, aumenta sus efectos, pero esencialmente y en conjunto no quebranta su estructura *.

Pero después aparece un fenómeno nuevo. El hombre comienza a investigar la naturaleza siguiendo métodos exactos. Ya no la entiende únicamente con el

* Es claro, como el contexto lo indica, que se trata aquí sólo de afirmaciones aproximadas. También en estas épocas existen creaciones y actitudes que rompen el equilibrio. Este oscila, se encuentra constantemente amenazado por nuevos peligros. Figuras míticas como la de Icaro expresan ese peligro. Sin embargo, experimentamos la impresión antes descrita, y ésta se hace más fuerte a medida que, desde situaciones «más modernas», miramos hacia atrás.

sentimiento y la contemplación, ya no la capta sólo mediante el símbolo y la obra hecha a mano —acaso debamos decir que poco a poco olvida este modo de comportarse con ella—. Por el contrario, la analiza mediante el experimento y la teoría, conoce sus leyes y aprende a crear las condiciones en que los datos elementales producen directamente los efectos deseados. Así surgen relaciones funcionales que se hacen cada vez más independientes de la organización humana inmediata y a las cuales pueden fijárseles cada vez más, a discreción, unos fines determinados: nos estamos refiriendo a la técnica.

La ciencia en cuanto captación racional de lo real y la técnica como conjunto de posibilidades proporcionadas por la ciencia dan a la existencia un carácter nuevo: el carácter del poder y el del dominio en un sentido agudo, si se nos permite expresarnos así.

La naturaleza es investigada cada vez más profundamente; sus energías son aisladas cada vez más y dominadas mediante un método experimental y matemático cada día más exacto.

La máquina alcanza entonces su verdadero carácter. La herramienta significaba un refuerzo de la natural capacidad de actuar que poseen los miembros y los órganos humanos. Todavía las primeras formas de la máquina podían compararse a una herramienta de este tipo. Pero en el curso de su evolución se ha visto claro que la máquina es algo diferente: un sistema funcional calculado científicamente y construido con toda precisión, que se desliga cada vez más de la conexión operativa del cuerpo humano vivo. Su forma absoluta sería aquella en que se sirviese y regulase a sí misma y reparase por sí sola las averías que surgiesen. Vemos, en efecto, que las máquinas construidas se aproximan a esa meta final, aunque aquí no vamos a dilucidar hasta qué punto es posible llegar a ella.

Las diferentes máquinas son relacionadas entre sí. Lo que realiza una de ellas supone lo fabricado por la

otra y lo prolonga; así es como nace la fábrica. Diversas fábricas, coordinadas entre sí técnica y económicamente, constituyen un ámbito de producción. En el fondo se ve aparecer una planificación del trabajo de la máquina en cuanto tal, de acuerdo con la cual la industria entera de todo un país aparece como una unidad *.

De todo ello resulta un orden de estructuras imaginadas y creadas por el hombre, pero que, por su construcción y sus efectos, se alejan cada vez más de la organización humana directa. Obedecen a la voluntad del hombre y realizan los fines señalados por él, pero alcanzan así una autonomía peculiar en su función y en su desarrollo.

A esta transformación del proceso y del resultado obtenido corresponde una transformación del mismo hombre que lo realiza. Desaparece lo que sostiene toda la cultura anterior: la obra hecha a mano. En la medida en que se desarrolla la máquina cesa la creación directa de obras en la que intervienen conjuntamente el ojo, la mano, la voluntad de un fin, el sentido del material, la fantasía y la imaginación. El proceso y el resultado de la producción se sustraen a las fuerzas y a las normas inmediatas del cuerpo y del alma. Se basan en un conocimiento científico y en una construcción adecuada, realizada por un proceso mecánico.

Por este motivo, es el hombre mismo el que se empobrece en ciertos aspectos. Pierde la riqueza de la creación personal; en lugar de ello se pone a inventar aparatos, a usarlos y servirse de ellos. Pero al encomendar a estos aparatos tareas cada vez más varias, y al poder ejercer mediante ellos un poder siempre creciente, amolda a ellos, a su vez, su propio querer y su propia capacidad configuradora, pues no existe ningún efecto que sea unilateral. Esto significa que el productor renuncia a la vida individual de la obra y se acostumbra a no querer producir más que lo que la máquina permite. Cuanto más se perfecciona ésta tanto más desaparece la posibilidad de creación individual; pero con ella desaparece también aquel elemento humano que vive activamente, junto con el cuerpo y el espíritu, en la obra hecha a mano, surgiendo el mero trabajador, que sirve a la máquina. En el que hace uso del producto desaparece aquella relación personal que sólo resulta posible con lo realizado a mano; surge el consumidor moderno, al cual le son prescritos sus gustos mediante la producción en serie, la propaganda y las técnicas de venta. Y esto llega hasta tal punto que las valoraciones y exigencias que sólo puede satisfacer un auténtico trabajo hecho a mano le dan la impresión de carecer de sentido o de ser algo puramente esteticista. Por otro lado, la producción desarrollada por la ciencia y la técnica crece cada vez más; las líneas de una obra colectiva gigantesca se están anunciando, y con ello la realización en el hombre mismo de posibilidades correspondientes, hasta ahora constreñidas.

* Piénsese en la unidad sistemática de la estandardización de la industria alemana o en la unidad geográfica del valle del Tennessee.

Si la naturaleza es dominada en proporción creciente por el hombre y su obra, también el hombre mismo es dominado por el hombre, que le introduce en una organización, y de igual modo también es dominada su obra por la otra obra a la que está referida. Es necesario tener en cuenta a este propósito que los que reciben el resultado de la obra, es decir, todos los hombres, viven ahora en ésta, y por ello experimentan a su vez un influjo permanente.

Las consecuencias llegan más lejos todavía. La cultura anterior a la irrupción total de la técnica estaba caracterizada por el hecho de que el hombre podía tener también la vivencia personal de lo que conocía teóricamente y ejecutaba con sus manos. El campo del conocimiento y de la acción, por un lado, y el de la vivencia, por otro, se superponían en una medida que determinaba la actitud total. De ahí resultaba la armonía peculiar, el carácter «orgánico» que define, para nuestro sentimiento, la cultura anterior a la técnica. Pero ahora la posibilidad de conocer y de actuar re-

basa cada vez más las posibilidades de vivir. Surge así un mundo de pensamientos, obras y acciones que el sentimiento no puede ya experimentar directamente, y el hombre se acostumbra a considerar que este mundo evoluciona objetivamente en sí mismo. En mi obra *El ocaso de la Edad Moderna* propuse para el tipo humano que hoy se está desarrollando —como efecto y como presupuesto a la vez de este proceso— el concepto de hombre «no humano». Sólo me queda repetir aquí que sé hasta qué punto es equívoca esta expresión, pero no encuentro ninguna otra mejor. Esta expresión no significa el hombre in-humano, que, como lo muestra una sencilla mirada a la historia, también resultaba posible en la época «humana», sino aquel hombre en el que no se encuentra ya aquella coincidencia relativa, que antes existía, entre el campo del conocimiento y de la acción, por una parte, y el campo de la vivencia, por otra. Este hombre existe en un ámbito de posibilidades de conocimiento y acción que ha sobrepasado de manera definitiva las medidas anteriores *. Con esto va unido estrechamente, como causa y como consecuencia, uno de los síntomas más inquietantes de aquella transformación, síntoma que nos es mostrado por la experiencia diaria: la «objetividad» del hombre que de este modo va surgiendo. Esta «objetividad» significa, de una parte, la voluntad y la capacidad de dedicarse completamente, sin tener en cuenta los sentimientos personales, a las tareas que se presentan y que son cada vez más grandes y peligrosas, y significa, por otra parte, el pudor que el hombre moderno, cada vez más expuesto a la mirada

* Pongamos un solo ejemplo: cuando un hombre mata a otro hombre con un arma cualquiera puede tener la vivencia total y directa de esta acción. La situación cambia completamente cuando, en un avión, a gran altura, alguien aprieta un botón, y abajo mueren cientos de miles de hombres. El que aprieta el botón ha podido conocer y provocar este hecho; pero ya no es capaz de vivirlo como una acción y un acontecimiento. Esto mismo, *mutatis mutandis*, puede afirmarse de otras muchas cosas.

de los demás, experimenta a mostrar sentimientos de una cierta profundidad, e incluso a permitir que se desarrollen. Pero significa también una creciente incapacidad de sentir, una frialdad de corazón cada vez mayor, una indiferencia con respecto al hombre y a las cosas de la vida. Es igualmente característico el sucedáneo que se emplea, cada vez más, para sustituir el verdadero sentimiento: la sensación, la excitación, violenta ciertamente, pero sólo superficial, que impresiona de momento, pero desaparece en seguida, sin ser fecunda ni duradera *.

Para situar en su verdadero contexto lo que antecede —y lo que sigue— es necesario añadir aquí una observación. Lo que acabamos de exponer podría dar la impresión de que consideramos todo este proceso como una decadencia de la humanidad. Una opinión muy extendida en la actualidad considera esto así; pero yo me veo obligado a oponerme a esta opinión.

El que adopta tal opinión identifica, a veces inconscientemente, la humanidad en cuanto tal con la humanidad de una determinada época, por prolongada que sea. A ello le incitan la abundancia y cualidad de sus figuras y, más aún, el hecho de que las raíces de su propia formación se hunden en ella. Pero al hacer esto comete varios errores. En primer lugar, pasa por alto las posibilidades negativas que se encuentran también en el pasado. No en vano hemos hecho seguir, a la definición filosófica del poder, su definición teológica. El desorden interno de que habla la revelación no se refiere a unas épocas determinadas, sino al hombre en cuanto tal. Ciertamente, vistas las cosas desde la perspectiva cristiana, el hecho de que la Edad Moderna, como fenómeno histórico total, se aparte de la revelación significa una decadencia y puede compren-

* La sensación ha encontrado justamente en la prensa, el cine y la radio sus órganos propios. Se ha establecido en ellos con una seguridad y una naturalidad tales, que puede conmovernos plenamente incluso en los momentos más lúcidos.

derse por ello que la consideración cristiana de la historia se detenga con especial complacencia en la Edad Media. Pero no por ello debe olvidarse que la inmediatez con que esta época oficialmente cristiana, por así decirlo, aplicó las verdades de la revelación a los problemas del mundo tuvo también sus lados negativos. Esta época olvida fácilmente que tales verdades no son evidentes por sí mismas, sino que representan tanto un juicio como una gracia; olvida que tanto su conocimiento como su realización práctica suponen, por este motivo, una *metanoia* constante. Cuando esta *metanoia* no se da surge un cristianismo aparente, que no penetra la sustancia real de la vida. Aun prescindiendo de esto, también en la época anterior a la técnica se encuentran todas las posibilidades de injusticia y destrucción, pero actúan en el seno de una actitud de conjunto, que, por su fundamental carácter armónico-orgánico, las hace aparecer más inofensivas que las de la época siguiente. Vistos desde aquí, los peligros que comienzan a aparecer en la Edad Moderna y se tornan críticos en nuestros días manifiestan posibilidades que han estado actuando siempre.

Pero entonces debemos plantear una pregunta más fundamental: ¿Qué se quiere decir cuando se establece la norma de lo «humano»? Esta norma puede significar el conjunto de las posibilidades que existen en el hombre en cuanto tal, es decir, el conjunto de las diversas maneras de entrar en relación con el mundo, el conjunto de tareas que se presentan ante él y de realizaciones mediante las cuales puede darles cumplimiento. El hombre arraigado en el pasado tiende, empero, a limitar estas posibilidades a las que han aparecido hasta un determinado punto del pasado: la Edad Media, o el comienzo de la Edad Moderna, o el clasicismo alemán, o la primera guerra mundial. También se inclina a identificar las condiciones previas para una existencia humana sana y digna con las normas que responden a la época por él preferida. En consecuencia, lo posterior es considerado necesariamente como una infidelidad a lo auténticamente humano. Esto ocurre constantemente, y de manera especial en el campo de las concepciones humanísticas.

Pero de esta forma el concepto de hombre se estrecha demasiado. A su esencia pertenece el poder superar los límites de lo orgánico-armónico; cuando hace esto, no es menos «hombre» que antes de haberlos sobrepasado. Naturalmente, los peligros de que hemos hablado se presentan ahora con más fuerza y claridad, de modo que el hombre entra en la crisis verdadera y clara de su humanidad. Pero «crisis» significa siempre una decisión entre posibilidades negativas y positivas, y el problema esencial consiste en la decisión que se tome. Si ante esa crisis se tiene la impresión de que los peligros de lo negativo, de la injusticia y de la destrucción crecen hasta su más alto punto, esto es nuevo sólo en cuanto al grado, pero no en cuanto a la esencia. Tales peligros existen en el hombre en cuanto tal, no sólo en el hombre de la época futura; y adoptar la posición adecuada no puede consistir más que en aceptar la situación dada y dominarla desde dentro, apoyándose en las fuerzas más puras del espíritu y de la gracia. El que esto fracase no significaría que nuestra época en cuanto tal fuese ya una caída y una apostasía, sino que pondría de manifiesto que el hombre se encuentra en todo tiempo en estado de caída y que tiene necesidad de la redención, cosa que en determinadas épocas y por determinadas circunstancias puede estar más oculta que en otras.

Lo dicho no significa en modo alguno una aprobación pura y simple de lo que ocurre hoy y de lo que ocurrirá en el futuro. Se trata sólo de protestar contra la identificación de la humanidad de una época que toca a su fin con lo humano en cuanto tal y contra la imputación exclusiva a la nueva época de las posibilidades de destrucción que hoy aparecen. Pensar así equivaldría a aquella especie de pesimismo que decide de antemano la lucha en el sentido de la derrota.

Volvamos a nuestro tema. A la disolución de la creación orgánica corresponde otra clase de disolución: la de las estructuras humanas de la vida. La familia pierde su significación articuladora y ordenadora. El municipio, la ciudad, el Estado se sustentan cada vez menos en las familias, los linajes, los grupos de trabajo, las corporaciones, etc. Los hombres aparecen cada vez más como una pluralidad informe en sí misma, que es organizada con vistas a un fin.

Este fenómeno es determinado por el número de población, que ha aumentado de una manera enteramente desproporcionada a como ocurría antes. Este crecimiento es provocado por la ciencia y la técnica mismas: se evitan o se remedian más fácilmente las catástrofes naturales; las enfermedades se combaten con mayor seguridad y radicalidad; la higiene, la organización profesional y la seguridad social crean mejores condiciones de vida y de trabajo, etc. Pero el crecimiento de la población parece hallarse relacionado también con una disminución de su originalidad. En la medida en que aumenta la población, los individuos se vuelven más semejantes entre sí; las familias que viven de una verdadera tradición se hacen más raras; las posibilidades de una existencia configurada de manera individual se hacen menores. Las nuevas ciudades se parecen cada vez más, se las construya en Europa o en China, en Norteamérica, en Rusia o en Sudamérica. Se forma un tipo de hombre que vive del momento, que adquiere ese carácter agobiador de poder ser reemplazado a voluntad, y de estar dispuesto a ser manejado por el poder.

Así llegamos al Estado moderno, que posee un carácter correspondiente a los factores que acabamos de indicar. También él pierde sus vinculaciones orgánicas y se convierte cada vez más en un sistema de funciones dominantes. El hombre vivo retrocede; el aparato administrativo gana terreno. Una técnica cada vez más refinada, de inventario, de «comprensión», organizadora y de administración oficial, y para decirlo claramente, un modo cada vez más extendido de entender al hombre

como un factor económico, tienden a tratar a los hombres de la misma manera que la máquina trata la materia prima con que fabrica un producto. La reacción de las personas violentas es considerada por el «aparato burocrático» como una avería que es preciso dominar mediante métodos más exactos y una opresión más dura.

En cuanto a los pueblos, se mantienen, sin duda, en primer lugar esos grandes grupos humanos determinados por la región, la raza y la cultura, que, en el Estado, se hacen aptos para crear la historia. Pero mientras en otro tiempo daban la impresión de ser individualidades colectivas no intercambiables, en la actualidad se aproximan cada vez más entre sí. Las dependencias recíprocas, económicas y políticas, se hacen mayores, y el modo de vestir y de vivir se vuelve cada vez más parecido. Las formas de estructura y de comportamiento del Estado pueden en gran medida intercambiarse. El fenómeno del nacionalismo moderno, desarrollado en violento contraste con la unidad del Occidente medieval, parece contradecir esta nivelación de las individualidades nacionales y estatales. Pero aquella unidad fue creada por el espíritu y la fe, y dejaba libertad a la vida de los pueblos; la nivelación de la Edad Moderna proviene, por el contrario, de la racionalización de la ciencia y de la funcionalidad de la técnica. Desde esta perspectiva el nacionalismo moderno aparece como una última tentativa de los pueblos para defenderse contra su absorción por un sistema formal. Pero el nacionalismo desaparecerá y será sustituido por principios de poder distintos, más abstractos.

Si abarcamos con la mirada este conjunto, tenemos la impresión de que la naturaleza y el mismo hombre están cada vez más a disposición del dominio del poder: del poder económico, técnico, organizador, estatal. Se dibuja con claridad cada vez mayor una situación en la cual el hombre dispone de la naturaleza como dueño, pero al mismo tiempo el hombre dispone del hombre, el Estado dispone del pueblo y el sistema

técnico-económico-estatal que se desarrolla por sí mismo dispone de la vida.

Este carácter de disponibilidad se halla acrecentado por el hecho de que las normas éticas pierden su evidencia inmediata y, en consecuencia, su influjo moderador sobre el uso del poder se hace menor.

Las normas éticas valen por su verdad interna, pero actúan históricamente si hunden sus raíces en los instintos vitales, en las tendencias del alma, en las estructuras sociales, en las instituciones culturales y las tradiciones históricas. El proceso de que hemos hablado destruye las antiguas raíces. En su lugar aparecen —al menos en el primer momento— estructuras mecánico-formales, es decir, todo lo que designamos con el nombre de «organización». Pero la organización sola no crea ninguna moral.

Y de esta manera la significación de las normas éticas para la vida general disminuye y es sustituida por los puntos de vista del efecto y del éxito. Esto vale de manera especial con respecto a las normas que protegen la persona humana. Pongamos un solo ejemplo: todavía no hace mucho tiempo se consideraba un crimen hacer la disección de un cadáver. En lo esencial esto no se debía a que, como piensa la Edad Moderna, enalteciéndose a sí misma, la Edad Media hubiese sido una época retrógrada, sino a que el cadáver provocaba todavía un estremecimiento de respeto que provenía de una antigua tradición. Desde aquí podemos medir la terrible rapidez con que se van derribando una tras otra las barreras del sentimiento. Para la sensibilidad corriente, ¿qué existe todavía de intangible en el hombre? ¿No se ha practicado la experimentación sobre hombres vivos? Lo que se hacía en numerosos institutos «médicos» de los campos de concentración, ¿era otra cosa que vivisección? ¿Qué significa la correlación que lleva desde el control de la concepción a la interrupción del embarazo, desde la fecundación artificial a la eutanasia, desde el cultivo de la raza a la eliminación de la vida indeseada? ¿Qué no puede hacerse al hombre, si con ese «se» se designa al tipo medio, tal

como se muestra en las conversaciones cotidianas, en el periódico, en el cine y en la radio, en la literatura y también, y no en último término, en el comportamiento de aquellos que ejercen el poder, es decir, los hombres de Estado, los legisladores, los militares y los dirigentes de la economía?

Esta desaparición de los vínculos morales que actúan de forma directa es lo que entrega definitivamente al hombre al poder. Jamás habría podido ser humillado como lo fue en estos años pasados que acabamos de vivir; jamás se habría podido abusar de él como se sigue haciendo en nuestros días en otros lugares si el sentimiento moral, incluyendo también el sentimiento de cada hombre con respecto a su propio ser personal, no le hubiera abandonado hasta tal punto. Ya hemos subrayado varias veces que en lo viviente no existen causas unilaterales. Un ser actúa sobre otro porque éste hace posible el efecto e incluso colabora a su realización. En general, al ejercicio del dominio corresponde a la larga en el dominado no sólo un pasivo dejar hacer, sino también una voluntad de ser dominado, pues ello le descarga de la responsabilidad y del esfuerzo. Vistas las cosas en conjunto, al dominado le sucede lo que él quiere. Es necesario que hayan caído las barreras levantadas en su propio interior por la estimación de sí mismo y el instinto de defensa personal para que el poder pueda violentarle.

A lo dicho se añade otro factor: el contenido religioso inmediato de la vida desaparece cada vez más. Con esto no nos referimos a que la fe cristiana pierda influencia sobre las condiciones generales —cosa que desde luego también ocurre—, sino a algo más elemental: a que el valor religioso inmediato de la existencia va disminuyendo.

En los primeros tiempos todo estaba determinado de manera religiosa. Todas las cosas importantes para la vida y la obra del hombre tenían una raíz religiosa y estaban garantizadas por ella. Los patrones con que se mide y el dinero con que se paga; los útiles y las

armas; el umbral de la casa y los límites del sembrado; la situación de la ciudad y su configuración, que le viene de estar la plaza en el centro y los muros alrededor; las cosas de la naturaleza, con su significación para el hombre; los animales que éste caza: todo esto tiene un origen divino y posee un poder misterioso. En la medida en que el pensamiento crítico se impone, y el hombre se hace dueño de la naturaleza, y aumenta el sentido propio de los diversos ámbitos naturales, ocurre que disminuye la conciencia de todo esto *.

El hombre de la Edad Moderna no sólo se desvincula de la comunidad y de la tradición, sino también de las conexiones religiosas. No sólo se hace indiferente con respecto a la profesión de fe cristiana, que antes era determinante, sino que se torna también escéptico contra todo lo religioso en cuanto tal. Las cosas se hacen

* También el cristianismo contribuye a quebrantar el contenido religioso inmediato de la existencia. El poder de este contenido había subyugado al hombre, le había hecho aparecer el mundo como lo divino en cuanto tal y le había atado a él. La revelación rompe este embrujo al anunciar un Dios que, siendo soberano en sí mismo, ha creado el mundo y lo juzgará. Con ello, la experiencia religioso-natural del ser, que es asunto tanto de la disposición personal como de la evolución histórica del espíritu, no queda suprimida, sino que sigue actuando; pero ahora el Dios de la revelación la ha purificado, la ha ordenado y la ha introducido en las diversas formas del culto y de los usos. Es, sin embargo, claro que este proceso actúa como un desencadenamiento. Por ello, en el sentido de la relación religiosa directa con el mundo, el cristiano —y también el creyente del Antiguo Testamento— es mucho menos «piadoso» que el antiguo pagano. Aquí se encuentra el origen de la paradójica acusación de ateísmo que el Estado pagano lanzó contra los cristianos. Bajo presupuestos diferentes, a esta acusación corresponde hoy la de «hostilidad contra el Estado», que, desde los tiempos de la Reforma y los comienzos del Estado nacional, ha sido lanzada contra la Iglesia. Su última variante es la acusación de «sabotaje» a que está expuesto cada creyente, por el hecho de serlo, en el Estado totalitario. Sería útil estudiar la esencia y las variaciones de esta acusación desde el falso proceso contra Cristo hasta hoy.

«mundanas» (la palabra «mundo» no se toma ya en el sentido antiguo, lleno de resonancias religiosas, sino en un sentido nuevo, profano, que representa el conjunto de las cosas, fuerzas y procesos susceptibles de ser captados racionalmente y dominados por la técnica). Pero esto significa a su vez que tanto el hombre en cuanto tal, como igualmente importantes elementos particulares de su vida —por ejemplo, la impotencia del niño, el carácter especial de la mujer, la debilidad y al mismo tiempo la riqueza de experiencia de la vejez—, pierden su acento metafísico. El nacimiento no es ya más que la aparición de un individuo de la especie humana; el matrimonio, una vida en común de hombre y mujer, con determinadas consecuencias personales y jurídicas; la muerte, el final de un proceso total llamado «vida». Tanto la felicidad como la desgracia han dejado de ser decisiones, y se han convertido en acontecimientos favorables o desfavorables, con los que hay que arreglarse. Las cosas pierden su misterio y se convierten en entidades calculables, dotadas de determinados valores económicos, higiénicos, estéticos. La historia no es ya un conjunto de sucesos dirigidos, determinados por la sabiduría y la bondad, sino una sucesión de hechos empíricos. El Estado no representa ya la majestad divina, sino que, como suele decirse con una fórmula absurda, existe «por la gracia del pueblo»; o para decirlo sin abusar de los valores religiosos abandonados: es la autoorganización del pueblo, que luego se independiza por medio de leyes sociológicas y psicológicas, dominando así sobre este mismo pueblo. Todo esto no solamente refuerza, sino que da su sello a aquel efecto de que hemos hablado: el hombre, con todo lo que es y tiene, es puesto a disposición del dominio del poder.

De lo dicho se desprende una idea cuyo alcance es imposible sobreestimar: la idea de la planificación universal.

En ella el hombre abarca con su mirada lo dado: las materias primas y las energías de la naturaleza,

pero también al hombre mismo en su sustancia vital. La estadística nos da aquí un conocimiento exacto de lo que existe. La teoría muestra los recursos para configurarlo. La razón de Estado decide cuál es el resultado total a que debe tenderse. La técnica —tomando esta palabra en su más amplio sentido— pone a nuestra disposición los métodos para conseguirlo.

A esta planificación impulsan razones importantes: necesidades políticas, crecimiento de la población, limitación de los bienes económicos y exigencia de distribuirlos bien, magnitud de las tareas que hay que realizar, etc. Pero detrás de todo esto no se encuentran motivos prácticos, sino espirituales: un estado de espíritu que se siente justificado y obligado a proponer un objetivo a la obra humana y a usar para este fin como material todo lo que está dado.

IV

LA NUEVA IMAGEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE

I

En conexión con las reflexiones precedentes se plantea el problema de saber a qué tiende en último término todo esto.

La respuesta ordinaria consiste en decir que, gracias a una ciencia que penetra cada vez más profundamente en la realidad y a una técnica cada día más poderosa, el poder del hombre de disponer sobre lo dado va en aumento. Esto significa seguridad, utilidad, bienestar, progreso. El hombre está mejor protegido contra los peligros que atentan contra su vida y contra su salud; tiene que trabajar menos; su nivel de vida se eleva; adquiere nuevas posibilidades de desarrollo de tipo personal y laboral; puede liberarse de actividades más bajas en beneficio de otras más altas, y de este modo tener una vida cada vez más rica, etc.

No puede negarse que esto es cierto en cada uno de los detalles. Constituye una conquista indudable el que las tensiones sociales sean más fácilmente conocidas y superadas; que la repartición de los medios de alimentación se haga con mayor regularidad; que las grandes distancias se recorran con mayor rapidez, etc. Pero ¿qué aspecto ofrecen todas estas cosas si las miramos en conjunto?

Ningún hombre razonable podrá dudar de la importancia de las conquistas médicas. Basta con caer enfermo uno mismo o tener que cuidar de otro enfermo para ver esto inmediatamente. Pero en el campo de la medicina —como en todo otro campo perteneciente a la cultura—, cada factor está vinculado con otro, y cada cosa particular está vinculada con el conjunto. Ahora bien, si contemplamos el conjunto que forman la ciencia médica, la técnica higiénica y terapéutica, la indus-