

**T. S. ELIOT:
UN REVOLUCIONARIO CONSERVADOR**

Carlos Iturra

INTRODUCCIÓN

Los artistas famosos, los escritores famosos, suelen serlo más por sus vidas que por sus obras; no pocos casos pueden citarse en los que la obra es masivamente ignorada y la biografía *vox populi*. Lo contrario pasa con Eliot. Sus poemas, ensayos, dramas, son bien conocidos —por los que los conocen—; su vida, en cambio, es borrosa hasta para quienes la estudian. Se sabe de su doble conversión: a Inglaterra y a la Iglesia de Inglaterra; pero, aparte de que en ambos casos se alude más a acontecimientos culturales o espirituales que al tránsito material de Eliot por este mundo, todo lo demás resulta tremendamente opaco y hasta refractario a la biografía. El propio Eliot pidió que no la hubiera; y aún no la hay. No en el sentido estricto del género literario “biografía”. En tanto que abundan los recuentos más varios, en extensión y tono, de su obra. Pese a ello, no carece este autor de una peripecia vital hartamente sugerente, que sigue a la espera de la pluma adecuada —una pluma como la de Henry James, tendría que ser, o incluso como la de Nathaniel Hawthorne—. Lo que importa es la obra, desde luego,

CARLOS ITURRA. Escritor. Realizó estudios de derecho y filosofía. Sus cuentos han sido recogidos en diversas antologías chilenas y extranjeras, y sus ensayos y críticas han sido publicados en distintas revistas. Ha prologado varios libros y colaborado en los diarios *La Nación* y *El Mercurio*. En 1987 apareció su primer libro *Otros cuentos*. Integrante de los talleres literarios de Enrique Lafourcade y José Donoso. Actualmente es editor cultural del semanario *El País* y editor de la revista *Reseña*.

y el pensamiento de que esté hecha, pero nada más natural que el interés por la vida de un autor que nos deleita, que nos interpreta, que nos irrita o que nos enfurece, y que apreciamos. Semejantes consideraciones son las que me parecen recomendar un discreto énfasis biográfico en la presentación de un literato cuyo pensamiento, por otra parte, se retrata y habla de tal modo por sí mismo —en su prosa, al menos, ya que no siempre en sus versos— que exime de comentarios interpretativos: antepuestos a sus propias palabras, no podrían no ser redundantes.

Thomas Stearns Eliot nació el 26 de septiembre de 1888, en Saint Louis, Missouri, dentro de una familia originaria de Nueva Inglaterra. Su madre, Charlotte Champe Eliot, era maestra de escuela, y poetisa un tanto frustrada, en tanto que su padre, Henry Ware Eliot, era comerciante: los dos, personas educadas, de buen pasar, con aficiones al arte y empapados en una intensa y rígida religiosidad ancestral bastante huérfana de teología, y de escatología, pero no de un moralismo ultrasevero, propio de puritanos, y exactamente de puritanos norteamericanos. Antepasados Eliot quemaron brujas en la lúgubre Salem; la estatua llamada *El puritano*, en Springfield, muestra a uno de los Stearns con una gigantesca Biblia bajo un brazo y con el báculo de pionero en el otro, avanzando a grandes zancadas; un abuelo de la madre, juez, alcanzó triste celebridad por el número de condenados que envió a la horca...

Thomas fue el menor de siete hermanos. Esa circunstancia, o la manera de ser de la madre —o ambas— hicieron de él un niño sobreprotegido que no sólo en su infancia, también en su adolescencia, colmó las expectativas de sus progenitores, y que asumió en toda su estrechez —en toda su hondura— los cánones terribles del Bien y del Mal, tal como se los enseñaban. Hijo modelo, amante de su mamá, uno de sus hermanos pudo decir de él: “de toda la familia... fue quien más se parecía a mi madre en sus facciones, y... si la herencia significa algo, debió haber sido de ella de quien adquirió sus gustos”. De ella, pero también del padre: prueba de que algo erróneo —malsano, quizá— había en la religiosidad escasamente espiritual y sí meticulosamente formal de aquella familia, es que para dicho padre, afín a su mujer en estas materias, el sexo no sólo era una cosa indecente, sino que la sífilis, por ende, un castigo del cielo para el cual esperaba “que no se hallara cura”.

Junto con partir a estudiar a Harvard, en 1906, T. S. Comenzó a alejarse de la fe “unitarista” de sus padres, a todas luces insuficiente. Y comienza también a dejar de ser el hijo que se esperaba que fuera: entre otras razones, porque se viste como un dandy, porque se disipa, porque su acercamiento a la poesía se muestra ya como algo que desborda la afición romántica. En Boston la vida se parecía mucho más a la vida que en la

pujante pero provinciana Saint Louis, y la cultura era más culta. Henry James y su hermano William, el español aclimatado norteamericano Santayana, Bertrand Russell, Irving Babbitt —Dante, Donne y los metafísicos ingleses, Browning, el teatro isabelino— se cuentan entre los maestros o entre los autores que por entonces conoció Eliot. Autores a los que se suma Arthur Symons, cuyo libro *El movimiento simbolista en la literatura* le presentó al uruguayo-parisino Jules Laforque que, a su vez, debe sumarse a los autores de mayor influencia en su futura poesía. Estos estudios, literarios y filosóficos, le proporcionaron una buena base para sus posteriores análisis críticos, a la vez que el punto de partida para su propia evolución interior culminaría —o se detendría—, como bien se sabe, en esa especie de antesala de la Iglesia Católica que es la Iglesia Católica de Inglaterra.

La aproximación a los simbolistas se refuerza, en 1910, con su estancia de un año en La Sorbona, al cabo del cual vuelve a Harvard. Era en aquel tiempo, según testimonio de coetáneos suyos que lo frecuentaron, un joven no menos apuesto que torturado por ansiedades y confusiones espirituales, no menos elegante y refinado que cultivado e inteligente. Escribe su tesis sobre la filosofía del idealista inglés F. H. Bradley y sobre la “Teoría de la Relación”, de Meinong, estudia la metafísica hindú, se sumerge en la *Divina Comedia*, escruta con ansiedad a los místicos... Busca afanosamente un nexo entre la filosofía y la religión. Se diría que la religión aprendida en la infancia lo empuja en un doble sentido: en tanto que influye en él, lo impulsa hacia la desesperación, porque no compensa sus rigores morales con una perspectiva espiritual, y, en tanto, que no influye en él, precisamente por incompleta, le deja una vacancia espiritual que anhela ocupación.

Que las inquietudes religiosas no se interrumpieron durante su juventud —aun cuando él se perdía en la incertidumbre al punto de llegar a pensar que su destino consistiría en entregarse libremente a los placeres— lo demuestran precisamente ciertos poemas tempranos tales como “La canción de amor de San Sebastián” o “La muerte de San Narciso”, cuyos títulos sugieren ya las seducciones carnales, martirológicas, místicas y pasionales entre las que se debatía su autor. La inspiración para estos poemas se la dieron pinturas de Memling, Mantegna y Antonello da Messina observadas en Europa, en las cuales figuran “inocentes jóvenes de firmes carnes expuestos a saetas penetrantes” (lo que no deja de evocar un posterior episodio de Mishima —*Confesiones de una máscara*—, donde la observación de una imagen de San Sebastián según Guido Reni enfervoriza erótica-mente al protagonista).

En 1914 —ya era prácticamente un converso, o al menos le daba vueltas a la idea de la conversión en sus momentos de angustia— obtiene

una beca para Alemania, hacia la que parte el mismo año: no volvería a los Estados Unidos sino de visita, mucho tiempo después. Había comenzado su europeización definitiva, su rechazo radical de todo lo que implicaba la civilización norteamericana.

Pasa el verano en Alemania y de ahí, con la Gran Guerra pisándole los talones, se va a Oxford, donde vuelve a estudiar filosofía. Tiene 27 años, y es por entonces cuando entabla relaciones con algunas personas que alcanzarían la mayor significación en su vida y/o en su obra: Ezra Pound, los Wolf, Joyce y Vivienne Haigh-Wood —que se convierte en su primera esposa—. Trabaja como cajero en un banco, acepta enseñar en una escuela, pule viejos poemas y compone otros nuevos, logra el puesto de redactor del *Egoist*, publica (1917) *Prufrock y otras observaciones*, y luego (1919) *Poemas...*

Su amistad con Pound fue precedida por una mención de Eliot hecha al ya entonces gran poeta —que sólo era tres años mayor— por un amigo común, Conrad Aiken: “...un tipo de Harvard ...está escribiendo cosas curiosas...”. Cuando Eliot visitó a Pound, éste, con esa asombrosa generosidad que lo caracterizaba frente a cualquiera en quien presintiera talento, lo animó, lo aconsejó y, por último, lo introdujo a su primer círculo artístico londinense.

Para aquilatar el benéfico y perdurable influjo de Pound en Eliot basta el recuerdo de que la edición de *Prufrock* se llevó a cabo gracias a que Pound se endeudó para ello *sin saberlo Eliot*, y de que la versión final de su primer poema verdaderamente importante, *Tierra baldía*, se logró merced a los cortes y cambios sugeridos por Pound —a quien está dedicado—. Además, la amistad no sólo consistió en los estímulos materiales de éste. El antisemitismo de Eliot, del que cuesta encontrar huellas en sus escritos, pero del que dan fe personas que lo conocieron, puede haber venido de sus orígenes WASP —*white, anglo-saxon, protestant*—, pero probablemente se vio reforzado por el pensamiento de Pound; asimismo, al concepto de Cristiandad —consecuencia de la Edad Media europea—, que llegaría a tener peso en las ideas de Eliot, lo antecede el interés de Pound por el Medioevo —aunque, según Eliot, este interés aludiera “a todo, salvo a lo realmente significativo”—; en fin, los rasgos de la lírica provenzal y del *stil nuovo* que se encuentran en poemas posteriores de Eliot nacen también de su relación con Pound. Relación, por cierto, de maestro a discípulo. Al discípulo no se lo puede acusar de ingratitud con el maestro, pero sí, tal vez, de cierta miopía y veleidad frente a él: v.g., tan pronto escribe que los poemas de Pound son “conmovedoramente torpes” como que no le importa lo que digan, sino cómo lo dicen, llamando a su autor, con palabra dantesca,

il miglior fabbro. Y es que no por anhelada y luego aprovechada, la tutela de Pound dejaba de ser incomodante: en general, nadie gusta de las tutelas, y en particular, Pound y Eliot diferían en asuntos esenciales; hay que consignarlo, después de haber consignado las influencias. Desde luego, los pruritos religiosos de Eliot eran nada a ojos de Pound, quien decía que la religión es la fuente de todos o casi todos los males, que las escrituras hebreas son el testimonio de una tribu bárbara llena de maldad y que las religiones organizadas han hecho siempre más mal que bien —y que, en todo caso, son un peligro latente—. Cuando Eliot creyó hallar en el cristianismo la solución a los problemas del mundo y de su mente, al tajante comentario de Pound fue: “Se equivoca en su diagnóstico. Su remedio es inútil”. Si por un instante la influencia de Pound llegó a cernirse sobre la espiritualidad de Eliot, no fue más que para retrasar por unos segundos su marcha en pos de la ortodoxia cristiana. Los nombres de los dos poetas figuran juntos desde hace mucho: ya en 1922 unos ofensivos versos anónimos, premonitorios también, hablaban de ellos diciendo “ambos son traidores, pero con distintas traiciones”, y un autor norteamericano ha escrito, para terminar con los contrastes entre estos poetas: “A diferencia de Eliot, nunca se dirá de la carrera de Pound que fue una de sus realizaciones artísticas”.

A los dos meses de conocerse —en un paseo fluvial— Eliot y Vivienne Haigh-Wood se casaron. Ni siquiera alcanzó Eliot a avisar a su familia: con menos prisa no habría logrado vencer sus habituales escrúpulos. Sería un matrimonio desgraciado —incluso atroz—; y si el poeta ya había dado muestras de misoginia en varios poemas, en los cuales la figura de la mujer, identificada con “el pecado”, oscila entre ser “el enemigo eterno del absoluto”, la dominadora del hombre y la que lo rebaja a bestia, dicha misoginia fue agravada por este matrimonio. La raíz del problema no estuvo tanto en alguna particular inconveniencia de Vivienne como en el hecho puro y simple de que no eran el uno para el otro, sino todo lo contrario. Pero es más lo que se ignora de esta relación que lo que se sabe. El se había convertido en un hombre tímido, reservado, un poco marmóreo, un poco pomposo, mientras que ella era exuberante, locuaz, atrevida, desenfadada, y, aunque talentosa y encantadora, no el “tipo de mujer que un caballero estuviera dispuesto a presentar a su madre”. Tras dieciocho años de resistir las crecientes enfermedades e histerismo de su cónyuge, Eliot la abandona (1933) y se va a vivir en una residencia para clérigos anglicanos; poco después, ella es internada en un manicomio, del que sólo saldría —muerta— en 1947. Enterada una década de viudez, Eliot vuelve a casarse, y entonces tiene mejor suerte, en su propio decir. Pero la amalgama de frustración,

reproches, culpas, locura y muerte de este primer matrimonio permanecerían como uno de los capítulos más desoladores de su vida, el que más requeriría de un James o un Hawthorne para ser reconstituido, y en el cual es inevitable ver aparecer los fantasmas del rigor puritano, del maniqueísmo, del pecado, de las obsesiones un tanto febriles y soberbias del autor —que en los mencionados novelistas de Nueva Inglaterra admiraba justamente su “profunda sensibilidad ante el bien y el mal” y su “extraordinario poder para transmitir el horror”.

Fue Bertrand Russell quien encomendó a Eliot a la protección del “Bloomsbury group”. Ahí conoció a Roger Fry, a Clive Bell, a Lytton Strachey y a Virginia Woolf y su marido, Leonard. Fue amigo de todos ellos, sobre todo de Virginia, cuya opinión llegó a apreciar en alto grado, lo mismo que sus invitaciones a cenar, pero no participó del “grupo” más que como un miembro marginal y esporádico. De hecho, parece que el grupo percibía en él cierto ángulo ridículo: su solemnidad, su sombrero de hongo, su paraguas, eran objeto de bromas; V. Woolf escribe en su Diario: “¡Oh!, no, Eliot otra vez en el teléfono”, y en carta a su hermano: “Ven a cenar, Eliot va a venir en traje de cuatro piezas...”. También conoció a Aldous Huxley, Ottoline Morrell, Middleton Murry. Katherine Mansfield leyó *Prufrock* en voz alta ante varios de estos escritores, que lo celebraron, y la Hogarth Press, de los Woolf, publicó siete de los últimos poemas de Eliot, en tirada de 250 ejemplares diseñados por Fry.

Con Joyce, en tanto, trabó conocimiento gracias al *Egoist*, donde publicó en 1919 los primeros capítulos del *Ulyses*: se ha discutido hasta qué punto afectó a Eliot la lectura de esa novela, y se han señalado los lugares precisos en que *Tierra baldía* la evoca. Como sea, parece claro que junto con alusiones concretas, hay en el poema un uso de formas practicadas por Joyce, por ejemplo, la parodia de los diferentes estilos de inglés o la sustitución del método narrativo por el “método mítico”. Ante esta influencia, así como ante las demás, valga una teoría del propio Eliot según la cual nadie puede inventar de una sola vez una forma nueva, pero sí puede perfeccionarla o estimular el apetito por ella.

Aunque todas estas relaciones van consolidando la presencia del poeta en el medio literario inglés —pese a Pound, que ya había abandonado Inglaterra para entonces, y que instaba a su protegido para que la abandonara también y se apartara de esos “hijos de puta”...—, sólo brindan un leve consuelo a las múltiples penurias que se han ido acumulando entre los márgenes atormentados y reprimidos de su existencia. Hasta que en 1922 ocurre un par de acontecimientos lo bastante poderosos como para rescatarlo de la depresión: termina *Tierra baldía* (y obtiene con él un importante

premio —el de la revista *The Dial*— que lo eleva bruscamente a la fama); por otra parte, funda *The Criterion* —revista literaria que duraría hasta 1939— con la finalidad declarada de estrechar los vínculos entre la cultura inglesa y la continental europea. Muchos de los principales escritores del periodo colaborarían en ese medio, que ha llegado a ser legendario, a la vez que inseparable del nombre de Eliot. Ambos hechos tuvieron lugar cuando él más hundido se sentía —y estaba—: económica, matrimonial, espiritual y psicológicamente (con la recomendación y ayuda de algunos amigos había viajado a Suiza, en 1921, luego de obtener en el banco un permiso de tres meses por razones de salud; allá no sólo afinó detalles de *Tierra baldía*: el propósito del viaje era consultar en Lausana al doctor Vittoz, que parece haber sido de utilidad para su siquis). De varios de los escritores amigos suyos ya nombrados hay referencias acerca de su vida por aquel tiempo: “Todos los que conocieron a Eliot superficialmente quedaban encantados con sus finos modales y su modesta reserva, pero aquellos en cuya amistad él se apoyaba conocieron a un hombre que estaba constantemente al borde de una crisis, malhumorado y quejoso, agobiado por la autoconmiseración, agotado por el abatimiento y abrumado por el miedo a la pobreza”.

...Pero junto con topar fondo, Eliot iniciaba un largo ascenso. En adelante no sabría sino de ocasionales contratiempos: su carrera había de seguir, ya hasta su muerte, un sostenido *crescendo*. Destacan, en 1927, su nacionalización inglesa y su conversión al anglicanismo; en 1933, su primer viaje a Estados Unidos después de dieciocho años: sus compatriotas lo encuentran “más británico que Henry James”; en 1948, el Premio Nobel; y en 1957 su segundo matrimonio, ahora con Valerie Fletcher. Muere en 1965; era doctor de dieciocho universidades europeas y norteamericanas, Honorary Fellow de Oxford y de Cambridge, Oficial de la Legión d'Honneur, miembro de varias academias europeas, Commandeur de l'Ordre des Arts et des Lettres, ciudadano honorario de Dallas y Honourary Deputy Sheriff of Dallas County..., lo cual prueba su inmenso prestigio. Junto a ello, una total resistencia en los más variados círculos y entre los más diversos críticos e intelectuales a sus posturas religiosas y políticas; críticas ásperas que habían comenzado con las primeras muestras del interés de Eliot por la religión, la tradición y el conservantismo: Edmund Wilson lamentaba “el falso carácter” de sus ideales y de las instituciones que apoyaba, a la vez que su “punto de vista reaccionario”, y el *Manchester Guardian* afirmaba que sólo un expatriado estadounidense podía llegar tan lejos en posiciones de derecha... Respecto de su poesía, en cambio, ha sido común, aunque también discutida, la opinión de que es una de las más brillantes del siglo; a ella es que se le concedió el Nobel; y su influencia se ha extendido por todas las

lenguas, no obstante una extrema dificultad que demanda, más que la lectura, exégesis. Equiparada al surrealismo por la magnitud de su resonancia, esa poesía no ha dejado de ejercer ascendiente sobre los poetas en castellano, ni sobre los poetas chilenos, Neruda a la cabeza; uno de ellos, Díaz Casanueva, tras consignar sus discrepancias ideológicas con Eliot, ha dicho: “A pesar de todo, ¿cómo no confesar que me han cegado los rayos de su poesía y que su contacto es una de las experiencias más puras y profundas que yo haya tenido en mi vida?”.

Con posterioridad a *Tierra baldía* dio a la publicación *Hombres vacíos*, *Miércoles de ceniza*, *Sweeney Agonistes*, *El viejo libro de Possum sobre los gatos prácticos* (poemas humorísticos que, convertidos en comedia musical como *Cats* por el mismo compositor de *Jesucristo superestrella* y *Evita*, baten récords desde hace diez años en la cartelera de Broadway) y *Cuatro cuartetos*, para mencionar lo principal de su poesía lírica; en tanto que su poesía dramática —poco apta para la representación— consta de los títulos *Asesinato en la catedral*, *Reunión de familia*, *Cocktail party*, *Su hombre de confianza* y *El viejo estadista*.

La tercera faceta de su producción, la más importante para los efectos de esta antología de su pensamiento, es naturalmente la de ensayista y crítico: crítico social y crítico literario; a ella corresponden títulos como *La selva sagrada* (1920); *A favor de Lancelot Andrewes* (1927); *En pos de extraños dioses* (1933), donde comienza su “lucha contra el liberalismo”; *Función de la poesía y función de la crítica* (1933); *La idea de una sociedad cristiana* (1939); *¿Qué es un clásico?* (1945) y *Notas para la definición de la cultura* (1948); en algunos casos se trata de la edición de conferencias, en otros, de la recopilación de reseñas y artículos. Desde luego, el pensamiento de Eliot se encuentra tanto en sus poemas y dramas como en sus ensayos, pero no hay duda que es en éstos donde corresponde buscarlo desarrollado más explícitamente.

No obstante la formación que su autor recibió en materias filosóficas, tales ensayos son más bien los de un artista, que nunca es tan penetrante como cuando aborda la creación poética, suya o ajena —y en este último caso, cuando enfrenta los autores que son personalmente importantes para él y su obra: Virgilio, Dante, Laforgue—; cuando trata temas sociales no es menos agudo, pero, como buen crítico, resulta más claro y preciso al momento de demoler las teorías que le disgustan (el liberalismo, por ejemplo), que puesto a definir lo que quiere y cómo lo quiere. Es ese no ser tratadista ni filósofo lo que lo exime de la obligación de conseguir plena coherencia entre sus diferentes postulados, así que sus lectores pueden esperar en vano respuesta a muchas de las interrogantes que despierta.

Veamos una: divorcia la cultura de la política y la educación, y la liga a la religión pero, al mismo tiempo, sin embargo, defiende la diversidad de la cultura mundial, dejando sin explicar qué pasa entonces con lo que él asume como *verdadera religión*: ¿debe el cristianismo convertir a las demás religiones, con el resultado de nivelar las culturas, o, preservando la diversidad cultural, debe acabar con sus apostolados, evangelizaciones, “misiones” y resignarse a que millones de seres humanos consideren *verdaderas* sus *falsas* creencias...?

Los ensayos de Eliot, que se pronuncian preferentemente sobre la literatura y la sociedad, como queda dicho, han sido más fecundos en lo primero que en lo segundo, mejor aprovechados por sus aportes al desarrollo de la crítica y del arte moderno y a la comprensión del arte en general que por sus clarificaciones de orden político. El motivo es evidente: la relativa mayor neutralidad de un análisis concita acuerdos imposibles para un análisis político que involucra toma de posición; más todavía, que involucra fe. En esto, al igual que en el resto de sus producciones, Eliot tiene dos aspectos: su propio arte, el arte magnífico que llegó a dominar y con el cual elaboró estupendas obras y estimuló y fermentó la literatura contemporánea, y el pensamiento de que están imbuidas tales obras. El mayoritario consenso en torno a la calidad de su arte ofrece un contraste muy singular con la percepción de su pensamiento, aclamado, por ciertos sectores del espectro político y religioso de derecha, pero descartado por otros —y Pound es el primer ejemplo que se viene a la mente.

En todo caso, se observa en unos y otros de sus ensayos un perfecto complemento para su obra poética y dramática, tanto en lo que atañe al contenido de las mismas como a su forma, para usar esa distinción no menos vieja que útil. Se observa, además, cómo los elementos que conformaron su educación primera, en el puritano hogar de los Eliot, vuelven —tras un paseo más o menos largo a través de la duda— y se articulan en un pensamiento que, luego de asimilarlos, los “transubstancia”, o sublima, si se quiere, llevándolos a una expresión intelectual que no habrían soñado sus ancestros. Aquellos elementos puritanos que en sí no eran resistentes a una crítica intensa, han madurado y evolucionado en él hasta ser situados en el ámbito más vigoroso de la ortodoxia cristiana y del catolicismo, con lo cual no sólo entroncan una tradición de mucho mayor prestigio, solidez y antigüedad, sino que al mismo tiempo se respaldan en una vasta y frondosa teología, se universalizan y, también, en la medida en que se solidifican, o anquilosan, se endurecen. Paradójicamente, el abandono del puritanismo significó en Eliot alcanzar un estadio dogmático superior, y si su padre pensaba, al morir, que el hijo poeta había malogrado su vida, bien podría

haber sentido, de morir un poco más tarde, orgullo por la extraordinaria fructificación que éste había obtenido de los gérmenes de Salem.

Por otra parte, junto a las enseñanzas que recibió en su infancia, se reconoce hasta en sus pensamientos más despersonalizados y objetivados el condicionamiento de sus propias características psicológicas. Eliot siempre está abstrayendo: se aferra al pensamiento puro, desdeña la experiencia, evita toda expansividad o calidez afectiva, quiere conceptos, descarnados y celestes conceptos, y acaba así como habitante solitario de un microclima intelectual tan ascético cuanto aislado del espíritu de su tiempo. Pero por eso mismo, tal vez, no escasean los momentos en los que el lector de sus ensayos (de los sociales, sobre todo) indaga la posibilidad —así sea para desecharla finalmente— de que Eliot esté rizando el rizo del conservantismo, y extremando las cosas, movido por su íntimo horror a la carne, a lo carnal, por sus obsesivos sentimientos de culpa, por su idea de que la mujer corrompe y de que el sexo es malo, por su rechazo y quién sabe si asco incluso hacia lo humano más inmediato y experimentable, con sus humores, pelos, materialidad. Toda la vida luchó por “disciplinar” sus impulsos y pasiones, y lo consiguió al extremo de querer lograrlo también para todos, sin importarle que no todos fueran ni quisieran ser como él. Y esto es así, aunque la felicidad que alcanzó en sus últimos años atenuara, como acostumbra hacerlo con las personas opresivas de sí misma, el rigor de sus visiones.

Eliot ponía el énfasis en la forma, lo que es un rasgo distintivo del artista verdadero: eso era lo esencial, según él lo declaraba, y así queda de manifiesto, por ejemplo, en su ya citada opinión sobre Pound: no el qué, sino el cómo; pero llama la atención que al mismo tiempo, sin embargo, en sus ensayos y también en lo demás, la presencia del qué es tal, que uno se siente ante un apologista irrefrenable para quien las poderosas formas que ayudó a fundar no son sino instrumentos en su tarea de adoctrinamiento.

Recursos y conceptos tales como el aludido “método mítico”, por contraposición al gastado método narrativo, el “principio de la complejidad”, la técnica cinematográfica en la secuencia de un poema, el “correlato objetivo”, la crítica “objetiva”, el drama en verso, son algunos de los que Eliot puso en práctica o contribuyó a poner en práctica o a precisar o a renovar. Su apego a las tradiciones literarias era revolucionario, y si echó mano a todas ellas, a todas las que podían servirle, no fue en desmedro de novedades tales como los ritmos del jazz o expresiones del teatro de variedades: usó cualquier cosa que pudiera servirle, y es así como en *Tierra baldía*, que no es un poema largo, hay citas en seis lenguas, incluyendo lituano y sánscrito, y alusiones o citas de treinta y seis autores. Decir que

usó “cualquier cosa que pudiera servirle” permite preguntar “¿servirle para qué?”. La respuesta es doble: para crear una obra de arte en primer término, por supuesto, pero, además, y no en segundo término necesariamente —y si no es así, uno enfrenta la tentación de pensarlo—, para sacarles brillo a las viejas creencias cristianas; lo que es perfectamente coherente no sólo con la ideología que llegó a profesar, sino también con su visión “formalista” de la literatura: como puntualiza un autor, “la ‘forma’ siempre tiene para Eliot algo funcional en sí; ve en ella un principio de abstracción, y como tal tiene poco que ver con el concepto de la ‘forma orgánica’; se trata, antes bien, de un punto de vista que domine, desde fuera, la obra de arte, y desde el cual se logre *la abstracción de la vida*”. Ese punto de vista externo —y en el caso de los ensayos, a menudo interno— es en Eliot, por cierto, el de la rama católica del anglicanismo, o sea, el más tradicional que él podía alcanzar. (Si no abrazó el catolicismo romano fue, en segundo lugar, por su creciente apego a sus antepasados ingleses y al pasado inglés isabelino y, en primer lugar, por el más amplio margen de interpretación teológica que permite el anglicanismo: presentía mayores posibilidades intelectuales en el hecho de que la Iglesia anglicana no considere la verdad de las Escrituras tan cabalmente establecida como la Católica, debiendo los fieles resolver algunas cuestiones por sí mismos.)

No tiene nada demasiado raro: un intelectual que de acuerdo a parámetros hoy en día un tanto agotados quepa llamar “de derecha”, religioso, tradicionalista: uno puede recordar a Claudel, a Chesterton, a Menéndez Pelayo, a Belloc y a muchos más. Lo especial en el caso de Eliot es que, merced a su práctica conservadora-revolucionaria del arte, resulta ser embajador de un cristianismo atávico y aun arcaizante, aliado a una concepción aristocrática de la sociedad, al mismo tiempo que extremadamente precursor y audaz: un embajador del medievo en plena posesión de los más avanzados elementos intelectuales que pudieran seducir a una exigente cuanto intolerante inteligencia instruida del siglo XX. Esa es la razón por la cual se ha mantenido como arquetipo del pensamiento conservador de naturaleza religiosa.

A. LITERATURA

Poesía

“(…) Si la poesía es una forma de ‘comunicación’, lo que se comunica es el poema mismo y sólo incidentalmente la experiencia y el pensamiento

que se han vertido en él.” (De *Función de la poesía y función de la crítica*, p. 41.)¹

“Creo que para que un poeta fuese a la vez filósofo habría que ser virtualmente dos hombres distintos; no conozco ningún caso de tan completa esquizofrenia y dudo que se ganase algo con ella: dos cerebros hacen mejor el trabajo que uno solo; Coleridge constituye un ejemplo aparente, pero sólo podía ejercer cada una de las actividades a costa de la otra. Un poeta puede tomar prestada una filosofía o pasarse sin ella: es al filosofar basándose en sus propias intuiciones poéticas cuando se arriesga a equivocarse.” (*Ibidem*, p. 111.)

“Arnold: su encanto y su interés se deben en gran parte a su dolorosa posición entre la fe y la incredulidad. Lo mismo que mucha gente en quien la fe religiosa, al desaparecer, sólo ha dejado hábitos, ponía un exagerado énfasis en la moral; este género de personas confunde a menudo la moral con sus propias buenas costumbres, resultado de una sensata educación, de la prudencia y de la falta de tentaciones verdaderamente poderosas; pero no quiero referirme a Arnold, ni a ninguna persona en particular, porque sólo Dios sabe. La moral es para el santo una cuestión preliminar, para el poeta una cuestión secundaria.” (*Ibidem*, p. 126.)

“Aparte la convicción de que la poesía hace algo importante, o tiene algo importante que hacer, no parece que exista mucho acuerdo sobre el resto.” (*Ibidem*, p. 136.)

“(…) No todos los críticos actuales, desde luego, pero sí gran número de ellos que, en apariencia, no tienen otra cosa en común parecen pensar que el arte y específicamente la poesía están relacionados con la religión, aunque no estén de acuerdo sobre qué relación sea ésta.” (*Ibidem*.)

“En poesía no existe la originalidad total que nada debe al pasado. Cada vez que nace un Virgilio, un Dante, un Shakespeare, un Goethe, cambia todo el futuro de la poesía europea. Cuando ha vivido un gran poeta, ciertas cosas se han hecho de una vez y para siempre, y no pueden lograrse nuevamente; pero, por otra parte, todo gran poeta agrega algo al complejo

¹ T. S. Eliot, *Función de la poesía y función de la crítica* (1933) (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1968).

material del que se escribirá la futura poesía.” (De *Notes towards the Definition of Culture* (1948), en *Selected Prose*, p. 24.)²

Los clásicos: Virgilio y el latín

“Si hay una palabra a la que podamos asirnos, que sugiera el máximo de lo que quiero decir con el término “un clásico”, esa palabra es *madurez*.” (De *What is a Classic?*, p. 10.)³

“(…) Sólo puede producirse un clásico cuando una civilización está madura; cuando un idioma y una literatura están maduros; y debe ser obra de una mente madura.” (*Ibidem.*)

“(…) Definir *madurez* sin suponer que el auditor ya sabe lo que significa, es casi imposible: digamos, entonces, que si uno es una persona verdaderamente madura y culta, puede reconocer la madurez en una civilización y en una literatura, tal como la reconocemos en los demás seres humanos con quienes nos encontramos. Hacer realmente aprehensible el significado de ‘madurez’, y de hecho, incluso hacerlo aceptable para una persona inmadura, es tal vez imposible. Pero si somos maduros, reconocemos la madurez de inmediato o bien llegamos a captarla luego de un conocimiento más cercano.” (*Ibidem.*)

“(…) Un escritor que individualmente posee una mente más madura puede pertenecer a una época menos madura que otro, de modo que en este sentido su obra será menos madura. La madurez de una literatura refleja la madurez de la sociedad en la cual se produjo: un autor individual, especialmente Shakespeare y Virgilio, puede hacer mucho por el desarrollo de su lengua, pero no puede llevar esa lengua a la madurez a menos que el trabajo de sus predecesores la haya preparado para su toque final. Una literatura madura, en consecuencia, tiene una historia tras sí: una historia que no es simplemente una crónica, una acumulación de manuscritos y escritos de tal o cual tipo, sino la progresión ordenada, aunque inconsciente, de una lengua para alcanzar la realización de sus propias potencialidades dentro de sus limitaciones.” (*Ibidem*, p. 11.)

² T. S. Eliot, *Selected Prose*, editado por John Hayward (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1955). Traducción al castellano del Centro de Estudios Públicos.

³ T. S. Eliot, *What is a Classic?* (Glasgow: R. MacLehose and Company Ltd., The University Press, 1945). Traducción al castellano del Centro de Estudios Públicos.

“(…) Sin embargo, no podemos evitar sentir que una obra como *Way of the World*, de Congreve, es de algún modo más madura que cualquier obra de Shakespeare: pero sólo en este sentido, en que refleja una sociedad más madura, esto es, refleja una mayor madurez de maneras. La sociedad para la que escribió Congreve era, según nuestro punto de vista, bastante ruda y brutal; sin embargo, es más cercana a la nuestra que la sociedad de los Tudor: tal vez por ello la juzguemos con mayor severidad. Aun así, era una sociedad más refinada y menos provinciana, de mente más superficial, de sensibilidad más limitada; ha perdido parte de sus promesas de madurez, pero ha realizado otra. Así, a la madurez de la *mente* debemos añadir la madurez de las *maneras*.” (*Ibidem*, p. 12.)

“(…) Es posible observar que el desarrollo de una prosa clásica es el desarrollo hacia un *estilo común*. Con ello no quiero decir que los mejores escritores no se distingan unos de otros. Las diferencias esenciales y características permanecen; no es que haya menos diferencias, sino que éstas son más sutiles y finas.” (*Ibidem*, p. 13.)

“(…) Es natural esperar que la madurez de la lengua acompañe a la madurez de la mente y de las maneras. Podemos esperar que la lengua se aproxime a la madurez en el momento en que posee un sentido crítico del pasado y confianza en el presente, sin dudas conscientes acerca del futuro. En literatura, esto significa que el poeta está consciente de sus predecesores y que nosotros estamos conscientes de los predecesores que están tras su obra, como podemos estar conscientes de los rasgos ancestrales de una persona que al mismo tiempo es individual y única (...). Ciertamente, en un periodo maduro el poeta aún puede obtener estímulo de la esperanza de hacer algo que sus predecesores no hicieron; incluso puede rebelarse contra ellos, como un adolescente promisorio puede rebelarse contra las creencias, costumbres y maneras de sus padres; pero en retrospectiva, podemos ver que también es el continuador de sus tradiciones, que preserva las características esenciales de la familia y que su diferencia de comportamiento es una diferencia de las circunstancias en otra época”. (*Ibidem*, p. 14.)

“Ustedes pueden haber previsto la conclusión hacia lo que he ido acercándome: que las cualidades de los clásicos que he mencionado hasta ahora (madurez de la mente, madurez de las maneras, madurez de la lengua y perfección del estilo común) tienen su ilustración más cercana, en la literatura inglesa, en el siglo dieciocho; y en la poesía, especialmente en la poesía de Pope”. (*Ibidem*, pp. 16-17.)

“La madurez de la mente en Virgilio y la madurez de su época se evidencian en su conciencia de la historia. He relacionado la madurez de la mente con la madurez de las maneras y con la ausencia de provincialismo (...). Creo que en Virgilio, más que en cualquier otro poeta latino (ya que en comparación con él Cátulo y Propertio parecen rufianes y Horacio algo plebeyo), estamos conscientes de un refinamiento de las maneras que nace de una delicada sensibilidad, y especialmente en esa prueba de las maneras que es la conducta privada y pública entre los sexos.” (*Ibidem*, p. 20.)

“(…) Vale la pena repetir que el estilo de Virgilio no habría sido posible sin una literatura tras él, y sin que él hubiera tenido un íntimo conocimiento de esa literatura; de manera que en cierto sentido él estaba reescribiendo la poesía latina, como cuando toma prestada una frase o una idea de uno de sus predecesores y la mejora. Era un escritor cultivado, cuya cultura convenía a su tarea; y tenía para su uso justo la cantidad suficiente, y no un exceso de literatura tras sí.” (*Ibidem*, pp. 21-22.)

“(…) No sólo todo gran poeta, sino que todo poeta genuino, aunque sea menor, realiza de una vez alguna posibilidad de la lengua, y deja así una posibilidad menos para sus sucesores. La veta que ha agotado puede ser muy pequeña, o puede representar alguna forma mayor de la poesía, épica o dramática. Pero lo que el gran poeta ha agotado es solamente una de las formas, no toda la lengua. El poeta clásico, por otra parte, agota no sólo una forma, sino la lengua de su época; y cuando es un poeta enteramente clásico, la lengua de su época será la lengua en su perfección. De manera que no es sólo el poeta lo que debemos tomar en cuenta, sino la lengua en la que escribe: no es tan sólo que un poeta clásico agote la lengua, sino que una lengua susceptible de agotar es la que puede producir un poeta clásico.” (*Ibidem*, p. 24.)

“(…) Podemos, entonces, llegar a la conclusión de que el poeta clásico perfecto debe ser un poeta en el que se halle latente, si no revelado, todo el genio de un pueblo; y que sólo puede aparecer en una lengua cuyo genio total pueda hacerse presente a un tiempo. Por tanto, hemos de agregar a nuestra lista de características de lo clásico la globalidad. Dentro de sus limitaciones formales, el clásico debe expresar el máximo posible de todo el rango de sentimientos que representa el carácter del pueblo que habla esa lengua. Lo representará en su mejor forma, y tendrá también el más amplio atractivo: dentro del pueblo al que pertenece hallará respuesta entre los hombres de todas las clases y condiciones.

“Cuando, más allá de esta globalidad respecto de su propia lengua, una obra literaria tiene igual significación respecto de una serie de literaturas extranjeras, podemos decir que posee también *universalidad*. Por ejemplo, podemos hablar con bastante justicia de la poesía de Goethe como de un clásico, debido al lugar que ocupa en su propia lengua y literatura. Sin embargo, a causa de su parcialidad, de la evanescencia de parte de su contenido y del germanismo de su sensibilidad; a causa de que Goethe aparece a los ojos extranjeros como limitado por su época, por su lengua y por su cultura, de modo que no es representativo de toda la tradición europea, y un tanto provinciano, como nuestros propios escritores del siglo diecinueve, no podemos llamarlo un clásico universal.” (*Ibidem*, pp. 27-28.)

“Si en consecuencia Virgilio es la conciencia de Roma y la suprema voz de su lengua, debe tener para nosotros una importancia que no puede expresarse íntegramente en términos de crítica y apreciación literaria. Pero ateniéndonos a los problemas de la literatura o a los términos de la literatura cuando trata de la vida, puede permitírse nos implicar más de lo que expresamos. Para nosotros, el valor de Virgilio en términos literarios está en que nos proporciona un criterio crítico. Como ya lo he dicho, podemos tener razones para alegrarnos de que este criterio haya sido proporcionado por un poeta que escribe en una lengua diferente de la nuestra: pero ello no es motivo para rechazar el criterio. Preservar el patrón clásico y medir por él cada obra literaria individual significa ver que mientras nuestra literatura en conjunto puede contenerlo todo, cada obra individual de ella puede carecer de algo. Puede ser una carencia necesaria, una carencia sin la cual faltaría alguna de las cualidades presentes: pero debemos verla como una carencia, al mismo tiempo que la vemos como una necesidad. En ausencia de ese patrón del que hablo, patrón que no podemos mantener claramente ante nosotros si nos apoyamos exclusivamente en nuestra literatura, tendemos primero a admirar las obras del genio por motivos erróneos, como exaltamos a Blake por su *filosofía* y a Hopkins por su *estilo*; de aquí pasamos a un error aún mayor, el de poner en el mismo rango las obras de segunda categoría y las de primera categoría. Resumiendo: sin la aplicación constante de la medida clásica, que debemos a Virgilio más que a cualquier otro poeta, tendemos al provincialismo.

“Por ‘provinciano’ quiero decir aquí algo más de lo que encuentro en las definiciones de diccionario. Por ejemplo, es más que ‘carecer de la cultura o el refinamiento de la capital’, aunque ciertamente Virgilio era de la capital, a un grado tal que cualquier poeta posterior de igual envergadura parece un tanto provinciano; y quiero decir más que ‘estrecho de pensa-

miento, cultura y credo', puesto que el Hombre de Iglesia Amplio puede ser más provinciano que el Hombre de Iglesia Estrecho. Me refiero también a una distorsión de los valores, a la exclusión de algunos y a la exageración de otros, que surge no por falta de un amplio desplazamiento geográfico sino por la aplicación de patrones adquiridos en un área pequeña al total de la experiencia humana; que confunde lo contingente con lo esencial, lo efímero con lo permanente. En nuestra época, cuando los hombres parecen más inclinados que nunca a confundir la sabiduría con la sapiencia y ésta con la información, y a tratar de resolver los problemas de la vida en términos de ingeniería, está naciendo un nuevo tipo de provincialismo que tal vez merezca un nuevo nombre. Es un provincialismo no de espacio, sino de tiempo, para el cual la historia es apenas la crónica de los inventos humanos que han cumplido su ciclo y han sido descartados; para el cual el mundo es una propiedad exclusiva de los vivos, propiedad en la que los muertos no poseen acciones. El peligro de este tipo de provincialismo es que todos nosotros, todos los pueblos del planeta, podemos ser provincianos a un tiempo, y los que no se conformen con ser provincianos sólo pueden hacerse ermitaños. Si este tipo de provincialismo condujera a una mayor tolerancia, en el sentido de indulgencia, habría algo más que decir a su favor; pero parece más probable que nos lleve a hacernos indiferentes en materias respecto de las cuales deberíamos conservar un dogma o una norma distintiva, y a hacernos intolerantes en materias que deberían dejarse a cuenta de las preferencias locales o personales. Podemos tener tantas variedades de religión como queramos, siempre y cuando todos enviemos a nuestros hijos a las mismas escuelas. Pero mi preocupación aquí es solamente la de la corrección del provincialismo en la literatura. Necesitamos recordarnos a nosotros mismos que, como Europa es un todo (y aun dentro de su progresiva mutilación y desfiguración, sigue siendo el organismo a partir del cual debe desarrollarse cualquier armonía mundial mayor), la literatura europea es un todo, cuyos diversos miembros no pueden florecer si no circula por todo el cuerpo la misma corriente de sangre. La corriente sanguínea de la literatura europea son el latín y el griego, no como dos sistemas circulatorios, sino como uno solo, puesto que es a través de Roma que puede rastrearse nuestra progenitura en Grecia. ¿Qué otra medida común de excelencia tenemos en nuestra literatura, entre nuestros diversos idiomas, como no sea la medida clásica? ¿Qué inteligencia mutua podemos esperar conservar, aparte de nuestra común herencia de pensamiento y sentir en esas dos lenguas, para cuya comprensión ningún pueblo europeo se encuentra en ventaja respecto de otro? Ninguna lengua moderna podría aspirar a la universalidad del latín, aunque llegue a ser hablada por más millones de los que alguna vez habla-

ron latín, y aun cuando llegara a ser el medio de comunicación universal entre los pueblos de todas las lenguas y culturas. Ninguna lengua moderna puede aspirar a producir un clásico en el sentido en que he llamado clásico a Virgilio. Nuestro clásico, el clásico de toda Europa, es Virgilio.” (*Ibidem*, pp. 29-31.)

Romántico y clásico

“El romanticismo y el clasicismo no son temas por los que los escritores creativos puedan permitirse tomar demasiadas molestias, o a los que en la práctica dediquen gran preocupación, como regla general. Es verdad que de vez en cuando los escritores se han rotulado a sí mismos como ‘románticos’ o ‘clasicistas’, tal como en otros momentos se han agrupado bajo otras denominaciones. Estos nombres que adoptan los grupos de escritores y artistas hacen las delicias de los profesores e historiadores de la literatura, pero no deben tomarse muy en serio. Su principal valor es temporal y político: simplemente, ayudan a dar a conocer a los escritores al público contemporáneo. Y yo dudo de que algún poeta haya logrado alguna vez otra cosa que dañarse a sí mismo al tratar de escribir como ‘romántico’ o como ‘clasicista’. Ningún escritor razonable, cuando está abocado al trabajo de escribir algo, puede detenerse a analizar si su obra va a ser romántica o todo lo contrario. En el momento en que uno está escribiendo, uno es lo que es, y el daño sufrido en una vida, como el proveniente del hecho de haber nacido en una sociedad en formación, no puede repararse en el momento de la composición.

“El peligro de usar términos como ‘romántico’ y ‘clásico’ (lo que, desde luego, no nos autoriza para evitarlos pura y simplemente) no se origina tanto en la confusión causada por quienes usan estos términos para referirse a su propio trabajo, sino en las inevitables derivas del significado en un contexto. No estamos pensando exactamente en lo mismo cuando calificamos de romántico a un escritor que cuando hablamos de un periodo literario como romántico. Más aún, en cualquier ocasión particular podemos tener en mente determinadas virtudes o vicios que con mayor o menor justeza suelen relacionarse con uno u otro término, y queda la duda acerca de si hay alguna suma total de virtudes o vicios que puedan atribuirse a una u otra clase. Las probabilidades de un malentendido sistemático y de una controversia fútil son por ello casi totales; la discusión sobre el tema por lo general se lleva con apasionamiento y prejuicio, más que con la razón. Finalmente, y este es el punto principal, las diferencias que estos dos términos

representan no son tales que puedan confinarse a un terreno puramente literario. Al usarlos, traemos a colación en última instancia todos los valores humanos, de acuerdo con nuestros propios esquemas de valoración.” (De *After Strange Gods* (1948), en *Selected Prose*, *op. cit.*, pp. 31-32.)

Experimentación

“La palabra ‘experimentación’ puede aplicarse, y aplicarse honorablemente, a la obra de muchos poetas que se desarrollan y cambian con la madurez. A medida que un hombre gana en edad, puede volverse hacia un nuevo tema o puede tratar el mismo material en forma diferente; a medida que envejecemos, vivimos en un mundo diferente y al mismo tiempo nos transformamos en personas diferentes dentro del mismo mundo. Los cambios pueden expresarse por variaciones en el ritmo, en las imágenes, en la forma; el verdadero experimentador no es impulsado por una curiosidad incansable ni por ansias de novedad, ni por el deseo de sorprender y asombrar, sino por la compulsión de encontrar en cada nuevo poema, igual que en el primero que escribió, la forma correcta para sentimientos sobre cuyo desarrollo él, como poeta, no tiene control.” (Del prólogo de T. S. Eliot a una antología poética de Kipling, en *Selected Prose*, *opc. cit.*, p. 86.)

Literatura y arte tradicionales

“Sin embargo, si la única forma de tradición, de transmitir, consistiera en seguir los caminos de la generación inmediatamente anterior a la nuestra, adhiriendo ciega o tímidamente a sus éxitos, entonces la ‘tradición’ debería desalentarse sin duda alguna. Hemos visto muchas de estas corrientes simples que pronto se pierden en la arena; además, la novedad es mejor que la repetición. Pero la tradición tiene un significado mucho más amplio. No puede heredarse, y, si uno la desea, deberá obtenerla a costa de grandes trabajos. Implica, en primer lugar, el sentido histórico, que podemos considerar casi indispensable para cualquiera que desee continuar siendo poeta más allá de los veinticinco años. El sentido histórico implica también una percepción, no solamente de la preteridad del pasado, sino de su presencia; el sentido histórico impulsa al hombre a escribir teniendo no sólo su propia generación en los huesos, sino sintiendo que toda la literatura de Europa, desde Homero, y dentro de ella, toda la literatura de su propio país, coexisten simultáneamente y componen un orden simultáneo. Este sentido históri-

co, que es un sentido de lo intemporal y también de lo temporal, siendo a la vez un sentido de lo intemporal y de lo temporal juntos, es lo que hace tradicional a un escritor. Y es, al mismo tiempo, lo que hace a un escritor más agudamente consciente de su lugar en el tiempo, de su propia contemporaneidad.

“Ningún poeta, ningún artista de arte alguno tiene significado completo por sí solo. Su significación, su apreciación es la apreciación de su relación con los poetas y artistas muertos. No podemos valorarlo solo; debemos ponerlo entre los muertos, para compararlo y contrastarlo. Menciono esto como un principio de crítica estética, no puramente histórica. Esta necesidad de conformidad y coherencia no es unilateral: lo que sucede con la creación de una nueva obra de arte es algo que sucede simultáneamente a todas las obras de arte que la precedieron. Los monumentos existentes forman un orden ideal entre sí, que se modifica por la introducción de la nueva (la verdaderamente nueva) obra de arte entre ellas. El orden existente está completo antes del advenimiento de la nueva obra; para que el orden persista después del ingreso de lo nuevo, el *total* del orden existente debe ser modificado, aunque lo sea sólo ligeramente. También las relaciones, las proporciones y los valores de cada obra de arte se ajustan respecto del total; esto es conformidad entre lo viejo y lo nuevo. Quienquiera que haya aprobado esta idea del orden de la forma en la literatura europea y en la literatura inglesa, no considerará descabellado que el presente deba alterar el pasado tal como el pasado debe dirigir el presente. Y el poeta que está consciente de ello tendrá también conciencia de grandes dificultades y responsabilidades.” (De *Tradition and Individual Talent*, en *Selected Prose*, op. cit., pp. 22-23.)

Crítica literaria y literatura

“Exigimos al crítico teorizante capacidad para reconocer un buen poema así que se enfrenta con él; mas quien sabe reconocer un buen poema no siempre acierta a explicarnos el porqué de su bondad. La experiencia poética, como cualquier otra, sólo es parcialmente expresable en palabras; para empezar, y como dice Richards, ‘lo que en un poema importa no es nunca lo que dice, sino lo que *es*’. Personas incapaces de explicar su afición por un poema tienen, a veces, una sensibilidad más profunda y discriminatoria que otras a quienes nada cuesta hablar copiosamente sobre él; recordemos que la poesía no se escribe pura y simplemente para proveer de tema a la conversación.” (De *Función de la poesía y función de la crítica*, op. cit., p. 31.)

“(…) Lo primordial en todo crítico es su aptitud para seleccionar el buen poema y rechazar el malo; reconocer el buen poema *nuevo* que responde propiamente a las *nuevas* circunstancias es la mejor prueba de su aptitud.” (*Ibidem*, p. 32.)

“(…) Cambios como el paso del poema épico compuesto para la recitación al poema épico compuesto para ser leído, o como los que pusieron fin a la balada popular, son inseparables de vastas mutaciones sociales que siempre han ocurrido y siempre ocurrirán.” (*Ibidem*, p. 34.)

“(…) Podríamos afirmar que el desarrollo de la crítica es un síntoma de desarrollo y de cambio en la poesía, y que el desarrollo de la poesía es en sí mismo un síntoma de cambios sociales. El momento decisivo para la aparición de la crítica parece serlo aquel en que la poesía deja de ser expresión del alma en todo un pueblo.” (*Ibidem*, p. 35.)

“(…) Me limito a sugerir que podemos aprender mucho sobre crítica y poesía si contemplamos la historia de la crítica como algo más que un simple catálogo de sucesivas nociones sobre la poesía: como un proceso de reajuste entre la poesía y el mundo en el cual y para el cual se produce. Podemos aprender algo sobre la poesía mediante la mera consideración de lo que sobre ella han pensado las distintas épocas, sin llegar a la entonteceadora conclusión de que no hay más que decir sino que las opiniones cambian. Acaso el estudio de la crítica como un proceso de readaptación, y no como una serie de azarosas conjeturas, nos ayude a extraer alguna conclusión acerca de lo que es permanente en poesía y lo que es expresión del espíritu de una época, y descubriendo lo que cambia, y cómo cambia y por qué, acaso lleguemos a aprehender lo que no cambia. Examinando lo que ha parecido importante a una época y a otra, examinando afinidades y diferencias, podemos esperar un ensanchamiento de nuestra limitación y la desaparición de algunos prejuicios.” (*Ibidem*, p. 41.)

“(…) Cuando el crítico es además poeta siempre se sospecha si la finalidad de sus afirmaciones no será otra que la justificación de su propia práctica poética.” (*Ibidem*, p. 43.)

“De tiempo en tiempo, cada cien años aproximadamente, es deseable la aparición de un crítico que emprenda una revisión de la literatura del pasado y establezca un nuevo orden de poetas y poemas. No se trata de una empresa revolucionaria, sino de un reajuste. La que observamos es la misma escena,

pero desde una perspectiva distinta y más lejana; nuevos y extraños objetos que aparecen en primer término habrán de contrastarse cuidadosamente con los más familiares que ahora tocan el horizonte, donde todos, salvo los más eminentes, se hacen invisibles a simple vista. El crítico exhaustivo, armado de una lente poderosa, recorre la distancia y adquiere conocimiento de los menores accidentes del paisaje, con los cuales compara los accidentes menores más próximos y calcula afinadamente la situación y las proporciones de los objetos que nos rodean a lo ancho de todo el vasto panorama. Esta fantasía metafórica no es más que un ideal, pero Dryden, Johnson y Arnold realizaron la tarea con toda la perfección que la falibilidad humana permite. De la mayoría de los críticos sólo podemos esperar que repitan las opiniones del último maestro. Entre los temperamentos más independientes se produce un periodo de destrucción, de absurda sobreestimación, de modas sucesivas, hasta que llega una nueva autoridad a poner orden. Y lo que hace necesaria una nueva valoración no es simplemente el transcurso del tiempo, ni la inevitable tendencia de la mayoría a repetir las opiniones de los pocos que se han tomado el trabajo de pensar, ni la tendencia a procrear herejías de una minoría ágil pero desorientada. Ocurre que ninguna generación se interesa por el arte de la misma manera que otra: cada una, como cada individuo, aporta a la contemplación sus propias categorías apreciativas, hace determinadas exigencias y asigna al arte funciones determinadas. A mi juicio, la ‘pura’ apreciación estética es un ideal, si no una fábula, y así ha de ser mientras la apreciación de las artes sea cosa de seres humanos efímeros y limitados que existen en el espacio y en el tiempo. Tanto el artista como su público son limitados. Para cada tiempo, para cada artista, el metal requiere una distinta aleación si ha de hacerse maleable al arte; y cada generación prefiere su aleación a las demás. Por eso cada maestro de la crítica efectúa un útil servicio por el simple hecho de equivocarse de modo distinto que sus antecesores; cuanto más larga la secuencia de críticos, mayor corrección es posible.” (*Ibidem*, p. 121.)

“Lo que tengo que decir va ampliamente en apoyo de las siguientes proposiciones: la crítica literaria debe completarse por medio de la crítica desde un punto de vista ético y teológico definido. En la medida en que en una época haya un acuerdo común sobre materias éticas y teológicas, puede la crítica literaria ser substancial. En épocas como la nuestra, en las que no hay tal acuerdo común, tanto más necesario es para los lectores cristianos seleccionar sus lecturas, especialmente las obras de la imaginación que explicitan normas éticas y teológicas. La ‘grandeza’ de la literatura no puede determinarse exclusivamente por normas literarias; sin embargo, debemos recordar que sólo las normas literarias pueden determinar si algo es o no literatura.

“Tácitamente hemos supuesto, durante algunos siglos, que no hay relación entre literatura y teología. Esto no implica negar que la literatura (me refiero principalmente, una vez más, a las obras de la imaginación) haya sido, sea y probablemente siempre será juzgada por ciertas normas morales. Pero los juicios morales sobre las obras literarias se pronuncian solamente en conformidad con el código moral aceptado por cada generación, independientemente de si vive o no de acuerdo con tal código. En una época que acepta una cierta teología cristiana precisa, el código común puede ser bastante ortodoxo: aun cuando en tales periodos el código común pueda exaltar conceptos como ‘honor’ o ‘venganza’ hasta un punto verdaderamente intolerable para el cristianismo. La dramática ética de la era isabelina ofrece un estudio interesante. Pero cuando el código común se aparta de su base teológica, y con ello pasa a ser cada vez más una mera cuestión de costumbre, enfrenta el doble riesgo del prejuicio y el cambio. En tales épocas la moral es susceptible de ser modificada por la literatura; de esta manera, descubrimos que en la práctica lo ‘objetable’ de la literatura es simplemente aquello a lo que no está acostumbrada la generación actual. Es un lugar común decir que lo que una generación rechaza es tranquilamente aceptado por la generación siguiente. Esta adaptabilidad al cambio de las normas morales suele celebrarse con satisfacción, como prueba de la perfectibilidad humana: en realidad, sólo prueba cuán insubstanciales son los fundamentos de los juicios morales de la gente.

“Lo que me interesa aquí no es la literatura religiosa, sino la aplicación de nuestra religión a la crítica de cualquier literatura.” (De “Religion and Literature” (1934), en *Essays: Ancient and Modern*, pp. 93-95.)⁴

“(…) Me sería fácil hacer una diatriba de una hora entera contra los hombres de letras que han entrado en éxtasis con ‘la Biblia como literatura’, la Biblia como ‘el más noble monumento de la prosa inglesa’. Aquellos que hablan de la Biblia como de un ‘monumento de la prosa inglesa’ están simplemente admirándola como un monumento sobre la tumba de la cristiandad. Debo tratar de evitar los rodeos de mi discurso: basta sugerir que exactamente tal como las obras de Clarendon o las de Gibbon, Buffon o Bradley tendrían menos valor literario si fueran insignificantes como historia, ciencia y filosofía respectivamente, de igual manera la Biblia ha tenido influencia literaria sobre la literatura inglesa, no porque haya sido considerada literatura, sino porque ha sido considerada el vehículo de la Palabra de

⁴ T. S. Eliot, *Essays: Ancient and Modern* (1936) (Londres: Faber and Faber Limited). Traducción al castellano del Centro de Estudios Públicos.

Dios. Y el hecho de que los hombres de letras la analicen hoy como ‘literatura’ probablemente marca el fin de su influencia ‘literaria’.” (*Ibidem*, p. 96.)

“Estoy convencido de que no logramos darnos cuenta de cuán completamente, y sin embargo cuán irracionalmente, separamos nuestros juicios literarios de nuestros juicios religiosos. Si una separación total fuera posible, tal vez podría no importar; pero tal separación no es total, y nunca podrá serlo. Si tomamos como ejemplo de la literatura la novela (puesto que la novela es la forma en que la literatura afecta a más gente), podemos observar esta secularización gradual de la literatura durante al menos los últimos trescientos años. Bunyan, y en alguna medida Defoe, tenían objetivos morales: ese último está libre de sospechas; el primero puede ser sospechoso. Pero a partir de Defoe, la secularización de la novela ha sido continua. Ha habido tres etapas principales. En la primera, la novela tomó la Fe, en su versión contemporánea, como un hecho dado, y la omitió de su cuadro de la vida. Fielding, Dickens y Thackeray pertenecen a esta etapa. En la segunda fase, dudó, se preocupó de la Fe, o se le opuso. A esta etapa pertenecen George Eliot, George Meredith y Thomas Hardy. A la tercera etapa, en la que vivimos actualmente, pertenecen casi todos los novelistas contemporáneos, salvo James Joyce. Es la etapa de aquellos que nunca han oído hablar de la Fe Cristiana, excepto como de un anacronismo.

“Ahora bien, ¿tiene la gente en general una opinión definida, es decir, religiosa o antirreligiosa, y lee novelas o poesía, si es el caso, con un compartimiento separado de su mente? El terreno que comparten religión y ficción es el del comportamiento. Nuestra religión nos impone una ética, un juicio y una crítica de nosotros mismos, y también una conducta hacia el prójimo. La ficción que leemos afecta nuestro comportamiento hacia el prójimo y nuestros modelos sobre nosotros mismos. Cuando leemos sobre seres humanos que se comportan de cierta manera con la aprobación del autor, que expresa su bendición para esa conducta a través de su actitud respecto del resultado de la conducta, que él mismo compone, podemos ser influidos para actuar de igual manera. Cuando el novelista contemporáneo es un individuo que piensa por sí mismo en la soledad, puede tener algo importante que ofrecer a quienes sean capaces de recibirlo. Aquel que está solo puede hablar al individuo. Pero la mayoría de los novelistas son personas que se mueven con la corriente, sólo que un poco más rápido. Tienen alguna sensibilidad, pero poco intelecto.” (*Ibidem*, p. 99.100.)

“(...) Un mismo autor toma total posesión de nosotros por un tiem-

po; luego viene otro, y finalmente comienzan a influirse mutuamente en nuestra mente. Sopesamos a uno en comparación con el otro; vemos que cada uno tiene cualidades ausentes en los demás, y cualidades incompatibles con las cualidades de los otros; de hecho, comenzamos a ponernos críticos; y es nuestra creciente capacidad crítica lo que nos protege de una excesiva posesión de cualquier personalidad literaria. El buen crítico (y todos deberíamos tratar de ser críticos, en lugar de dejar la crítica a cargo de los escritores de artículos para los periódicos) es el hombre que a una aguda y constante sensibilidad une una lectura amplia y cada vez más discriminadora. Una amplia lectura no es valiosa como una especie de atesoramiento, de acumulación de conocimientos, de lo que a veces se define como ‘una mente bien surtida’. Es valiosa porque en el proceso de recibir una tras otra la influencia de poderosas personalidades, dejamos de estar dominados por cualquiera de ellas o por cualquier pequeño grupo de ellas. Las muy diversas visiones de la vida que coexisten en nuestra mente influyen unas sobre otras, y nuestra propia personalidad se afirma y coloca a cada una de ellas en algún lugar dentro de una distribución que nos es peculiar.” (*Ibidem*, p. 103.)

“(…) Aunque podemos leer literatura simplemente por placer, por ‘entretenimiento’ o por ‘goce estético’, esta lectura nunca afecta sólo a una especie de sentido particular: nos afecta como seres humanos totales, afecta nuestra moral y nuestra existencia religiosa. Y yo opino que mientras determinados autores modernos eminentes pueden estar mejorando, la literatura contemporánea como un todo tiende a decaer. Y que incluso el efecto de los mejores escritores, en una época como la nuestra, puede ser degradador para algunos lectores; porque debemos recordar que lo que un escritor hace a la gente no es necesariamente lo que pretende hacer. Puede ser solamente lo que la gente es capaz de hacer que le hagan. La gente hace una selección inconsciente al ser influida. Un escritor como D.H. Lawrence puede tener efectos beneficiosos o perniciosos. Ni siquiera estoy seguro de no haber ejercido yo mismo alguna influencia perniciosa.

“En este punto, puedo prever una réplica de las personas con ideas liberales, de todos aquellos que están convencidos de que si cada cual dice lo que piensa y hace lo que le agrada, de algún modo, por algún medio de ajuste y compensación automática, las cosas saldrán bien al final. ‘Que todo se pruebe’, dicen, ‘y si es un error, aprenderemos con la experiencia’. Este argumento podría tener algún valor si sobre la tierra viviera siempre la misma generación; o si, cosa que sabemos no sucede, la gente alguna vez hubiera aprendido mucho de la experiencia de sus mayores. Estos liberales

están convencidos de que sólo mediante lo que se llama individualismo ilimitado nacerá la verdad. Según ellos, las ideas, las visiones de la vida emergen claras de las mentes individuales, y como consecuencia del choque violento entre ellas sobreviven las más aptas y la verdad surge triunfante. Cualquiera que tenga una opinión diferente de ésta debe ser un medievalista que sólo desea dar vuelta atrás al reloj, o bien un fascista, y probablemente ambas cosas.

“Si la mayoría de los autores contemporáneos fueran realmente individualistas, cada uno de ellos habría inspirado a Blakes, cada uno con su visión particular, y si la masa del público contemporáneo fuera realmente una masa de *individuos*, habría algo que decir a favor de esta posición. Pero ello no es así, nunca lo ha sido y nunca lo será. No se trata solamente de que el individuo lector de hoy (o de cualquier época) no sea lo suficientemente individuo para poder absorber todas las ‘visiones de la vida’ de todos los autores que nos imponen los avisos de los editores y los comentaristas, y para poder alcanzar la sabiduría confrontando a unos con otros. Se trata de que los autores contemporáneos tampoco son lo suficientemente individuos. El punto no es que el mundo de individuos separados del demócrata liberal sea indeseable: simplemente no existe tal mundo. Porque el lector de literatura contemporánea no se expone, como el lector de la gran literatura ya establecida de todos los tiempos, a la influencia de personalidades diversas y contradictorias; se expone a un movimiento masivo de escritores, cada uno de los cuales cree tener individualmente algo que ofrecer, pero que en la realidad están trabajando todos juntos en la misma dirección. Y creo que jamás ha habido una época en que el público lector sea tan vasto, o se halle tan indefenso frente a las influencias de su propio tiempo. Creo que jamás hubo una época en la cual aquellos que algo leen hayan leído tantos más libros de autores vivos que de autores muertos; jamás hubo una época tan completamente aislada, tan separada del pasado. Tal vez haya demasiadas editoriales; además, las revistas están siempre incentivando al lector para que ‘se mantenga al día’ en lo que se publica. La democracia individualista está en el punto de la marea alta, y hoy en día es más difícil que nunca antes ser un individuo.

“La literatura moderna contiene dentro de sí distinciones perfectamente válidas entre lo bueno y lo malo, lo peor y lo mejor: no pretendo decir que mezclo al señor Bernard Shaw con el señor Noel Coward, o a la señora Woolf con la señorita Mannin. Por otra parte, deseo dejar en claro que no estoy defendiendo una literatura de elite respecto de una literatura corriente. Lo que deseo afirmar es que la literatura moderna en su conjunto está corrompida por lo que yo llamo secularismo, que simplemente no está cons-

ciente ni puede comprender el significado de la primacía de la vida sobrenatural por sobre la vida natural: algo que a mi modo de ver es nuestro interés esencial.

“No quisiera dar la impresión de que he entregado una simple jere-miada temerosa contra la literatura contemporánea. Suponiendo una actitud común entre ustedes, o algunos de ustedes, y yo, el problema principal no es qué hacer al respecto, sino cómo deberíamos comportarnos al respecto.

“He sugerido que la actitud liberal respecto de la literatura no funcionará. Aun si los escritores que intentan imponernos su ‘visión de la vida’ fueran realmente individuos definidos, aun si nosotros como lectores fuéramos individuos definidos, ¿qué resultaría de ello? Seguramente, el resultado sería que la lectura impresionaría a cada lector con aquello cuya impresión él estaba previamente dispuesto a recibir; seguiría la ‘ley del menor esfuerzo’ y no habría seguridad de que se transformara en un hombre mejor. Para hacer un juicio literario, necesitamos una aguda conciencia simultánea de dos cosas: lo que ‘nos gusta’ y lo que *debería* ‘gustarnos’. Pocas personas son lo bastante honestas para saber lo uno o lo otro. Lo primero significa saber lo que realmente sentimos: muy pocos son los que lo saben. Lo segundo implica conocer nuestras deficiencias, porque realmente no sabemos qué debería gustarnos a menos que sepamos también por qué debería gustarnos, y ello a su vez implica saber por qué, sin embargo, no nos gusta. No basta con saber lo que deberíamos ser, a menos que sepamos también lo que somos; y no comprendemos lo que somos a menos que sepamos lo que deberíamos ser. Estas dos formas de autoconciencia, saber lo que somos y lo que deberíamos ser, deben ir juntas.

“Como lectores de literatura, es asunto nuestro saber lo que nos gusta. Como cristianos, y *también como* lectores de literatura, es asunto nuestro saber lo que debería gustarnos. Como hombres honestos, es asunto nuestro no suponer que todo lo que nos gusta es lo que debería gustarnos; y como cristianos honestos, es asunto nuestro no suponer que nos gusta lo que debería gustarnos. Lo último que yo desearía sería la existencia de dos literaturas, una para el consumo cristiano y otra para el mundo pagano. Lo que yo creo pertinente para todos los cristianos es el deber de mantener conscientemente ciertas normas y criterios críticos por encima de los que aplica el resto del mundo, y que por estos criterios y normas debe probarse todo lo que leemos. Debemos recordar que la mayor parte de nuestro material corriente de lectura fue escrito para nosotros por personas que no creen realmente en un orden sobrenatural, aunque parte de ese material pueda haber sido escrito por personas que tienen conceptos individuales, diferentes de los nuestros, de un orden sobrenatural. Y la mayor parte de

nuestro material de lectura está comenzando a ser escrito por personas que no sólo carecen de tal creencia, sino que incluso ignoran el hecho de que aún hay en el mundo personas tan ‘anticuadas’ o ‘excéntricas’ que continúan creyendo. En la medida en que estemos conscientes de la separación que existe entre nosotros y la mayor parte de la literatura contemporánea, estaremos más o menos a salvo de que nos dañe, y en condiciones de extraer de ella lo bueno que tenga para ofrecernos.

“Hay una gran cantidad de gente en el mundo de hoy que cree que la mayoría de los males son fundamentalmente económicos. Algunos creen que ciertos cambios económicos específicos serían suficientes de por sí para enderezar el mundo; otros exigen cambios más o menos drásticos también en lo social: principalmente, cambios de dos tipos opuestos. Los cambios solicitados, y puestos en práctica en algunos lugares, son similares en un sentido: ellos sostienen los supuestos de lo que yo llamo secularismo. Se preocupan solamente de cambios de carácter temporal, material y externo; se preocupan de la moral solamente colectiva. En una exposición de una de estas nuevas creencias, leí las siguientes palabras:

“ ‘En nuestra moralidad, la única prueba de cualquier cuestión moral es si obstaculiza o destruye en cualquier forma la capacidad del individuo de servir al Estado. (El individuo) debe responder a estas preguntas: ¿Afecta este acto a la nación? ¿Afecta a otros miembros de la nación? ¿Afecta mi capacidad de servir a la nación? Y si la respuesta es clara respecto de todas estas preguntas, el individuo tiene total libertad de hacer lo que desee’.

“Ahora bien, no niego que ésta sea una forma de moralidad, y que puede generar mucho bien dentro de ciertos límites; pero pienso que todos deberíamos repudiar una moralidad que no posee un ideal más elevado que poner ante nosotros. Ciertamente, representa una de las violentas reacciones que presenciamos contra la idea de que la comunidad está exclusivamente para beneficio del individuo; pero es igualmente un evangelio de este mundo, y sólo de este mundo. Mi reclamo respecto de la literatura moderna es del mismo tipo. No se trata de que la literatura moderna sea ‘inmoral’ o incluso ‘amoral’ en el sentido corriente; y en cualquier caso esa acusación no sería suficiente. Simplemente se trata de que repudia, o ignora totalmente, nuestras creencias más fundamentales e importantes; y que, en consecuencia, tiende a alentar a sus lectores a obtener lo que puedan de la vida mientras dure, a no desperdiciar ninguna ‘experiencia’ que se presente y a sacrificarse, si es que hacen algún sacrificio, únicamente por beneficios tangibles para los demás, en este mundo, en el presente o en el futuro. Ciertamente continuaremos leyendo lo mejor de su tipo, de lo que ofrece nuestra época, pero debemos criticarlo incansablemente conforme a nues-

tros propios principios, y no simplemente conforme a los principios aceptados por los escritores y los críticos que lo analizan en la prensa.” (*Ibidem*, pp. 105-112.)

B. SOCIEDAD

Moral y religión

“La moralidad y la religión no son lo mismo, pero pasado un cierto punto, no pueden analizarse por separado. Un sistema ético, si es acabado, es explícita o implícitamente un sistema teológico; y tratar de erigir una teoría ética completa sin una religión significa de todas maneras adoptar una determinada actitud respecto de la religión.” (De “Francis Herbert Bradley” en *Essays: Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 59.)

Catolicismo y anglicanismo

“(U)na iglesia debe ser juzgada por sus frutos intelectuales y por su influjo en la sensibilidad de los más sensibles y en el intelecto de los más inteligentes, y debe hacerse real para la vista a través de monumentos de mérito artístico. La iglesia anglicana no posee monumentos literarios equiparables al de Dante ni monumentos intelectuales equiparables al de Santo Tomás, como tampoco monumentos devocionales iguales al de San Juan de la Cruz ni edificios tan hermosos como la Catedral de Módena o la basílica de San Zenón en Verona. Pero hay personas para quienes las iglesias de la City son tan preciosas como cualquiera de las cuatrocientas curiosas iglesias de Roma que no están en peligro de demolición, y para quienes San Pablo puede compararse dignamente con San Pedro, en tanto que la poesía mística inglesa del siglo diecisiete (admitiendo un caso de conversión difícil, el de Crashaw) es para ellos más fina que la de cualquier otro país o creencia de la época.” (De “Lancelot Andrewes” (1927), en *Essays: Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. 13-14.)

“(…) El señor Babbitt es mucho más ultramontano que yo. Podemos sentir un respeto muy profundo, incluso amor por la Iglesia Católica (que, según entiendo, el señor Babbitt usa para significar la jerarquía en comunión con la Santa Sede); pero si estudiamos su historia y vicisitudes, sus dificultades y problemas pasados y presentes, por cierto que nos llenamos de admira-

ción y veneración, pero no por eso nos sentimos más inclinados a poner todas las esperanzas de la humanidad en una sola institución.” (De “Humanism of Irving Babbitt” en *Essays: Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 90.)

Catolicismo y sociedad

“Supongo que todos tenemos una misma opinión sobre las lamentables consecuencias de los cismas del cristianismo y estamos convencidos de que es de vital importancia volver a unir la cristiandad. También estamos conscientes de que si la cristiandad volviera a unirse mañana, su extensión estaría lejos de igualar siquiera a la del mundo europeo. Contra ella estaría no sólo ese considerable cuerpo de influencia que es positivamente anticristiano, sino también todas las fuerzas que denominamos liberales, y que abarcan a todas las personas que creen que los asuntos públicos de este mundo y los del otro no tienen nada en común; los que creen que en un mundo perfecto los amantes del golf pueden jugar golf y los amantes de la religión pueden ir a la iglesia. Nosotros, por nuestra parte, estamos convencidos, si bien obscuramente, de que nuestra fe espiritual debería ofrecernos alguna guía en los asuntos temporales; de que si no lo hace, la culpa es nuestra; de que la moralidad descansa en la sanción religiosa; y de que la organización social del mundo descansa en la sanción moral; de que sólo podemos juzgar los valores morales a la luz de los valores eternos. Estamos comprometidos con lo que a los ojos del mundo debe ser una fe desesperada: que un orden cristiano del mundo, el orden cristiano del mundo es en última instancia el único capaz de funcionar, desde cualquier punto de vista.” (De “Catholicism and International Order” (1933), en *Essays: Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. 113-114.)

“(…) No estoy calificado para discutir de ciencia política o de economía; esta última ciencia me es más incomprensible que las matemáticas. Sin embargo, no puedo evitar creer que la mayoría de aquellos que en la práctica se dedican a la ciencia política y a la ciencia económica, en su esfuerzo mismo por ser científicos, esto es, por delimitar su campo de actividades, hacen suposiciones que no solamente no tienen derecho a hacer, sino que no siempre están conscientes de hacer. Evidentemente, todas las opiniones y teorías que uno tenga están en último término relacionadas con la clase de persona que uno es. Pero en la práctica sólo el católico se encuentra en la obligación explícita de descubrir la clase de persona que es, por estar obligado a mejorar esa persona en conformidad con ideales y normas definidos. El

filósofo no católico, y por cierto el no cristiano, como no siente la obligación de cambiarse a sí mismo, y por consiguiente no está urgido por la necesidad de comprenderse a sí mismo, es susceptible de hallarse atado a sus prejuicios, a su base social, a sus gustos individuales. Así, me atrevo a decirlo, somos también nosotros: pero al menos nosotros, así lo espero, aceptamos que es nuestro deber tratar de superarlos. Esta afirmación puede parecer extremadamente presuntuosa. Pero no hablo esencialmente a partir de la economía, de la que tengo un conocimiento menos que esquemático, sino más bien de mis encuentros ocasionales con los economistas.” (*Ibidem*, p. 114.)

“(…) Una filosofía funcional realmente satisfactoria de la acción social, distinta de los instrumentos que usamos para salir de un atolladero del momento, exige no sólo ciencia, sino también prudencia. Tal vez sea demasiado esperar de cualquier hombre que posea tanto el poder de la ciencia especializada como la prudencia: no podemos esperar que los economistas nos ayuden mientras no sepamos qué deseamos de ellos. En última instancia, nuestras opiniones, nuestra opción entre las soluciones que se nos ofrecen, diferirán (dejando de lado el papel que cumplen los prejuicios y los intereses personales) según nuestras opiniones acerca de la naturaleza humana. Esto no es cuestión de ciencia, sino de prudencia; y la prudencia se gana solamente de dos maneras, y se gana bien sólo a través de ambas: un estudio de la naturaleza humana a lo largo de la historia, las acciones de los hombres en el pasado y lo mejor que han pensado y escrito, y un estudio mediante la observación y la experiencia de los hombres y las mujeres en torno nuestro durante nuestra vida.

“Creo que la Iglesia Católica, con su herencia de Israel y de Grecia, continúa siendo, como siempre ha sido, la gran depositaria de la prudencia.

“(…) Ojalá pudiera recuperarse la noción clásica de prudencia, de manera que pudiéramos no quedar enteramente en manos del cientista político, por una parte, o del demagogo, por la otra. Para el político corriente, la prudencia se identifica con la oportunidad; para el cientista político, se esfuma en la teoría; pero la prudencia, incluida la prudencia política, no puede abstraerse a nivel de ciencia ni reducirse a nivel de artimaña; tampoco es posible producirla formando un comité compuesto por partes iguales de científicos y marrulleros. Agregaré finalmente que la prudencia humana no puede separarse de la divina sin inclinarse a una prudencia meramente mundana, vana y superficial en sí.

“Hasta ahora, mi objetivo ha sido simplemente señalar que nosotros, como católicos, no podemos simplemente aceptar o rechazar las soluciones

ofrecidas por los teóricos especializados del mundo, según si en apariencia dejan o no un lugar para nosotros y para nuestra fe. Debemos criticar las suposiciones morales, explícitas o implícitas, y reconocer cuáles son, desde nuestro punto de vista, las limitaciones y errores de sus autores. Y sospecho que nosotros mismos somos susceptibles de caer en el atrapabobos de nuestra propia postura. Estamos siempre expuestos a trasladar los conceptos demasiado literalmente de un orden al otro. Distingo dos despeñaderos principales. Las ideas de autoridad, jerarquía, disciplina y orden, aplicadas inadecuadamente a la esfera temporal, pueden conducirnos a algún tipo de error absolutista o de democracia imposible. Ahora bien, las ideas de humanidad, fraternidad, igualdad ante Dios, pueden conducirnos a afirmar que el cristiano sólo puede ser socialista. La herejía siempre es posible. Y allí donde hay una herejía posible, siempre hay por lo menos dos; y cuando dos doctrinas nuevas se contradicen mutuamente, no siempre recordamos que ambas pueden ser erróneas. La herejía puede extenderse, por supuesto, hasta abarcar los asuntos de este mundo, que la gente no suele examinar a la luz de tales normas: podríamos esperar encontrarla, por ejemplo, en algunas formas de fascismo, como también en algunas formas de socialismo. Ello es inevitable en cualquier organización de hombres que no reconocen los fundamentos cristianos de la sociedad.

“(…) El concepto de la libertad individual, por ejemplo, debe basarse en la importancia única de cada alma en particular, en el conocimiento de que cada hombre es a fin de cuentas responsable de su propia salvación o perdición, y la consiguiente obligación de la sociedad de proporcionar a cada individuo la oportunidad de desarrollar íntegramente su humanidad. Pero a menos que esta humanidad se considere siempre en relación con Dios, podemos esperar encontrar un excesivo amor a los seres creados, en otras palabras, un humanitarismo, que conduce a una verdadera opresión de los seres humanos en lo que los demás seres humanos conciben como su propio interés. En mi opinión, únicamente el pensamiento cristiano y católico, funcionando en la esfera de la sociología, puede salvarnos de estos extremos que, al encontrarse, sólo crean mayor confusión.” (*Ibidem*, pp. 116-119.)

“(…) No estoy negando la utilidad de la Liga de las Naciones, ni durante su existencia ni en el futuro, cuando sugiero que desde el comienzo debería haber sido evidente que la Liga jamás podría cumplir las aspiraciones de sus fundadores. Me da la impresión de que todo el concepto data de la época de Rousseau, y que ilustra esa exagerada fe en la razón humana a la que suelen inclinarse las personas de emociones indisciplinadas.” (*Ibidem*, p. 120.)

“Los católicos deberían tener elevados ideales o, mejor sería decir, ideales *absolutos*, y expectativas moderadas: los herejes, ya se llamen fascistas o comunistas, demócratas o racionalistas, siempre tienen ideales bajos y grandes expectativas. Porque yo afirmo que todas las ambiciones de un paraíso sobre la tierra se basan en bajos ideales. No estoy condenando todos los esquemas de mejoramiento de la vida humana que no sean producto del pensamiento cristiano; sólo estoy afirmando que todos esos esquemas, lo mismo que nuestros propios esquemas cuando estamos dedicados a resolver emergencias temporales inmediatas, deben ser sometidos a un examen que sólo puede ofrecer la prudencia católica. Frente a cualquier sistema social anticristiano, estamos seguros de que tal sistema, por el hecho de estar fundado en la falsedad, de ningún modo puede funcionar bien. Con la expresión ‘funcionar bien’ nos referimos también a la felicidad en el largo plazo, en el nivel humano más bajo. En comparación con cualquier grado de sociedad cristiana que alguna vez haya sido real, ha habido, o se dice que ha habido, sociedades primitivas en las que existía en promedio mucho más placer y mucho menos dolor: los que abogan por la reforma de las relaciones entre los sexos están siempre recordándonos las costumbres de los felices isleños de Trobriand. En comparación con cualquier sociedad primitiva, sólo podemos decir que la calidad del placer y la felicidad, prevaliente en tal sociedad, es demasiado baja para atraer a cualquier persona civilizada: ni siquiera los individuos civilizados más bajos pueden adaptarse a tal sociedad sin degradarse y, en muchos casos, corromper de paso a los nativos. Pero a lo que realmente nos enfrentamos no es a la opción entre sociedad civilizada y sociedad primitiva; se trata de la opción entre los órdenes cristiano, no cristiano y anticristiano. Todos conocemos bien al segundo de ellos, y sabemos cómo funciona. Y estamos seguros de que el tercero tampoco funcionará.

“A lo que debemos aspirar no es simplemente a un orden que no contradiga el orden cristiano, donde los cristianos y los no cristianos puedan convivir en perfecta armonía; cualquier programa que un católico pueda considerar debe tener por objetivo la conversión de todo el mundo. Creemos que la única unificación positiva del mundo es la unificación religiosa; con ello no nos referimos meramente a la sumisión universal a una jerarquía eclesiástica mundial única, sino a una unidad cultural en la religión, que no equivale a uniformidad cultural. Cualquier esquema general de armonía internacional presentado como sustituto de la unidad religiosa probablemente sea más una amenaza que una esperanza. Distraerá la mente de los hombres de los problemas reales, los arrullará con una sensación ilusoria de virtud y seguridad; y como toda estructura construida exclusivamente por

la razón humana, previsiblemente caerá ante el impacto de las pasiones humanas, dejando sólo una desilusión amarga e innecesaria. Solamente los católicos no pueden desilusionarse.

“(...) Nos hemos desengañado respecto de proyectos que en una época u otra prometían traer unidad al mundo. En un periodo, se esperaba que lo hicieran el progreso y la ilustración, la expansión de la democracia y las instituciones parlamentarias. Me temo que, al menos por lo que toca a Inglaterra y Estados Unidos, ello significara creer que lo único que el resto del mundo necesitaba era modelarse o ser modelado por fuerza al estilo de Inglaterra o de Estados Unidos respectivamente. El hecho es que es muy difícil para nosotros saber en qué somos superiores a otros pueblos, y en qué somos sólo diferentes. En una época más reciente, se esperaba que la llamada conquista del espacio, al aumentar las facilidades de comunicación entre los pueblos, favorecería la comprensión. La conquista del espacio ha hecho posibles las batallas entre pueblos más distantes, pero en los demás aspectos no ha hecho todo lo que debía: en Estados Unidos, gracias a la conquista del espacio, se pueden conseguir verduras y frutas frescas en todas las estaciones del año, todas sin aroma. Se esperaba que la normalización unificara a los pueblos, aunque tal vez el precio a pagar fuera la monotonía; la normalización ha provocado una tendencia a hacer a los pueblos iguales en aspectos en que sería mejor que fueran diferentes: puede oírse el mismo tipo de música en cualquier radio de Europa; pero para vivir en la amistad los pueblos necesitan tener en común algo más que un paso de baile o un dominio universal de los automóviles Ford.” (*Ibidem*, pp. 122-125.)

“De una cosa estoy cada vez más seguro, y es que el católico no puede comprometerse total y absolutamente con ninguna forma de orden temporal. No quiero decir con esto que deba permanecer aislado, o negarse a ser el campeón de causa alguna o a adoptar algún camino en el que se convergen la razón, la sensibilidad y la prudencia; quiero decir que su actitud debe ser siempre relativa, que no debe dedicar a ningún reino de este mundo la misma pasión que debe dedicar al Reino de Dios. Hay muchas posibles ocasiones en que puede dar su vida justificadamente por causas temporales, pero no su sentido de los valores; recordando lo sugerido por Platón, que nada en este mundo es totalmente serio (y es ‘nada’ incluye, por cierto, la prolongación de la propia existencia en este mundo). Tampoco pretendo decir que deseo trazar o que permitiría trazar una línea de separación entre los asuntos espirituales y los temporales. Estoy seguro de que no sólo porque casualmente somos individuos católicos y con espíritu cívi-

co es que nos interesamos por los asuntos sociales e internacionales, sino porque nuestra fe es de una clase que nos impulsa a interesarnos en tales asuntos. En conformidad con ello, si vamos a entregar nuestro aporte, no como simples ciudadanos, sino como ciudadanos católicos, no debemos conformarnos con leer anuarios, periódicos y tratados políticos y económicos; en primer lugar debemos estar plenamente al tanto de nuestra propia teología.

“(S)iento que el mundo exterior siempre estará dispuesto a asirse a cualquier excusa para declarar que los católicos, y especialmente los anglo-católicos, están comprometidos con algún programa social que prácticamente se identifica con su fe. Tal vez estos malentendidos se eliminen entre sí: se nos califica de reaccionarios beatos o de socialistas desenfrenados, según la disposición del crítico hostil y de las tendencias de algún católico particular en el que esté pensando. Pienso que la virtud de la tolerancia se sobreestima en gran medida, y no objeto a ser yo mismo acusado de beatería; pero éste es un asunto individual. Sin embargo, soy tanto más cuidadoso en este asunto cuanto que hace algunos años hice, prudente o imprudentemente, una breve declaración de fe religiosa, política y literaria que se hizo demasiado fácil de citar. Tal vez haya dado a algunos críticos la impresión de que para mí las tres cosas eran inextricables y *de igual importancia*.” (*Ibidem*, pp. 128-129.)

“(…) La mayoría de los protestantes devotos que se interesa por el bien público aplican su fe a sus actividades sin previo examen, y su cristianismo específico es visible principalmente en su desinterés, su abnegación y su fervor emocional. El católico, con una teología más definida, y espero que con una mayor práctica en el autoexamen, hará una observación más realista de lo que está haciendo y por qué; creo que un entrenamiento católico está más calculado para asegurar un equilibrio apropiado entre la mente y el corazón. También creo que en cualquier problema de relaciones exteriores los católicos deberían ser capaces de simpatizar con los puntos de vista ajenos, lo que es mucho más valioso de tener y mucho más eficaz que una difusa buena voluntad. Creo que existe un hábito católico del pensar y el sentir, que es un lazo de unión entre los católicos de las más diversas razas, naciones, clases y culturas.” (*Ibidem*, pp. 130-131.)

“(…) Espero no haber omitido la afirmación de que siempre puede haber esquemas iniciados por mentes no cristianas y no católicas, con motivaciones y objetivos puramente temporales y que merecen nuestro apoyo irrestricto; al apoyarlos, les damos una justificación más sólida y los infor-

mamos de la verdad cristiana. Con seguridad, hay maneras de reorganizar los mecanismos de este mundo, que, junto con traer un mayor grado de justicia y paz en ese plano, facilitarán también el desarrollo de la vida cristiana y la salvación de las almas. Reconocemos esa posibilidad en cada acción de eliminación de viviendas y de reformas habitacionales. Y si bien ningún hombre puede excusar sus propias faltas por las dificultades que encuentra para vivir una vida cristiana en el mundo real, sino que debe considerar cada dificultad como una oportunidad, todos debemos hacer cuanto podamos para disminuir las dificultades de los demás.” (*Ibidem*, p. 132.)

“Al fin y a la postre, creo que la fe católica es también la única fe práctica. Ello no significa que dispongamos de una máquina de calcular infalible para saber lo que debe hacerse en cualquier contingencia: significa estar permanentemente pensando para hacer frente a situaciones permanentemente cambiantes. La actitud del católico respecto de cualquier forma de organización nacional o internacional debe ser siempre una actitud específica ante una situación específica. Hay en la democracia, por ejemplo, una falacia al suponer que una mayoría de hombres naturales y no regenerados probablemente desee lo correcto; también en la dictadura puede haber una falacia, en la medida en que representa la disposición de una mayoría a entregar su responsabilidad. En naciones tan encerradas en sí mismas como para poder ignorarse unas a otras, la cultura, y quizás incluso la sangre, se reproducirían también internamente; pero si las razas del mundo se mezclaran hasta que desaparecieran las diferencias raciales y las culturas locales, el resultado podría ser aún más desastroso. Siempre debe haber algún camino intermedio, a veces un rodeo, cuando haya obstáculos naturales que evitar; y creo que se descubrirá que este camino intermedio es el de la ortodoxia; un camino de mediación, pero nunca un camino de compromiso respecto de aquellas materias cuya importancia es permanente.” (*Ibidem*, pp. 134-135.)

“La Idea de una Sociedad Cristiana no es algo que podamos aceptar o rechazar; pero si vamos a aceptarla, debemos tratar el cristianismo con mucho más respeto *intelectual* del que solemos; debemos tratarlo como un tema que toca primordialmente al pensamiento, no al sentimiento del individuo. Las consecuencias de tal actitud son demasiado serias para que todos puedan aceptarlas, puesto que cuando la fe cristiana no sólo se siente, sino que se piensa, tiene resultados prácticos que pueden ser inconvenientes. Porque ver la fe cristiana de esta manera (y verla de esta manera no equivale necesariamente a aceptarla, sino solamente a comprender sus implicaciones

reales) significa ver que la diferencia entre la Idea de una Sociedad Neutral (que es la de la sociedad en que vivimos actualmente) y la Idea de una Sociedad Pagana (como la que aborrecen los sustentadores de la democracia) es, al fin y al cabo, intrascendente. No estoy examinando en este momento los medios para hacer realidad una Sociedad Cristiana; ni siquiera estoy procurando esencialmente hacerla parecer deseable; lo que sí me preocupa mucho es dejar en claro su diferencia respecto del tipo de sociedad en que actualmente vivimos. Ahora bien, toda persona pensante y consciente debe tener interés por entender la sociedad en que vive. Los términos actuales en que describimos nuestra sociedad, las comparaciones con otras sociedades para alabar la nuestra (las ‘Democracias Occidentales’) sólo funcionan como engaño y estupefaciente. Referirnos a nosotros mismos como a una Sociedad Cristiana, en contraste con Alemania o Rusia, es abusar de los términos. Solamente queremos decir que tenemos una sociedad en la que no se castiga a nadie por *profesar formalmente* el cristianismo; pero ocultamos de nosotros mismos el ingrato conocimiento de los verdaderos valores por los que vivimos. Más aún: ocultamos de nosotros mismos la semejanza de nuestra sociedad con las sociedades que execramos: porque si reconociéramos esa semejanza, tendríamos que admitir que los extranjeros lo hacen mejor. Y sospecho que nuestro horror por el totalitarismo contiene una buena dosis de admiración por su eficiencia.” (De *The Idea of a Christian Society* (1939), reproducido en “Christianity and Society”, *Selected Prose, op. cit.*, pp. 212-213.)

“Identificar cualquier forma particular de gobierno con el cristianismo es un error peligroso, porque confunde lo permanente con lo transitorio, lo absoluto con lo contingente. Las formas de gobierno y de organización social están en constante proceso de cambio, y su funcionamiento puede ser muy diferente de la teoría que se supone ejemplifican. Una teoría del Estado puede ser explícita o implícitamente anticristiana y puede atribuirse facultades que sólo la Iglesia tiene derecho a reclamar, o puede pretender decidir acerca de cuestiones morales sobre las cuales únicamente la Iglesia está calificada para pronunciarse. Por otra parte, en la práctica un régimen puede reclamar menos o más de lo que profesa, y nosotros debemos examinar sus obras, además de su constitución. No estamos seguros de que un régimen democrático pueda no ser tan contrario al cristianismo en la práctica como otro podría serlo en la teoría: el mejor gobierno debe estar relacionado con el carácter y con el grado de inteligencia y educación de un pueblo determinado en un determinado lugar y en una determinada época. Aquellos que piensan que una discusión sobre la naturaleza de una socie-

dad cristiana debe terminar apoyando una forma particular de organización política, deberían interrogarse acerca de si realmente creen que nuestra forma de gobierno es más importante que nuestro cristianismo; y aquellos que piensan que la actual forma de gobierno de Inglaterra es la más adecuada para cualquier pueblo cristiano, deberían preguntarse si no están confundiendo una sociedad cristiana con una sociedad en la que el cristianismo es tolerado.” (De *The Idea of a Christian Society* (1939), reproducido en “Church and State”, *Selected Prose, op. cit.*, p. 211.)

“(…) Justificar el cristianismo porque ofrece un fundamento de moralidad en lugar de mostrar la necesidad de la moralidad cristiana a partir de la verdad del cristianismo, es una inversión peligrosa; y debemos reflexionar que parte importante de la atención de los Estados totalitarios se ha dedicado, con una firme determinación que no siempre se halla en los Estados cristianos, a proporcionar a su vida nacional un fundamento de moralidad, erróneo tal vez, pero en mucho mayor cantidad. No es el entusiasmo sino el dogma lo que distingue a una sociedad cristiana de una sociedad pagana.

“Para especular sobre un posible orden cristiano en el futuro, es muy fácil tratar de apoyarse en una especie de visión apocalíptica de un siglo de oro de la virtud. Pero debemos recordar que el Reino de Cristo sobre la tierra jamás se realizará, y que siempre están en proceso de realizarse; debemos recordar que, cualquiera sea la reforma o revolución que llevemos a cabo, el resultado será siempre un sórdido travesti de lo que debería ser la sociedad humana, aunque el mundo nunca queda totalmente sin gloria. En una sociedad como la que imagino, como en cualquier otra que no esté petrificada, habrá innumerables semillas de decadencia. Cualquier esquema humano para la sociedad se realiza sólo cuando la gran masa de la humanidad se ha adaptado a él; pero esta adaptación conlleva también insensiblemente, una adaptación del propio esquema a la masa sobre la que opera: la aplastante presión de la mediocridad, indolente e invencible como un glaciar, mitigará la revolución más violenta y deprimirá la revolución más exaltada, y lo que se realiza es tan distinto del objetivo ideado por el entusiasmo que la previsión habría debilitado el esfuerzo.” (*Ibidem*, pp. 210-212)

Una comunidad cristiana

“Para la gran masa de la humanidad, cuya atención está ocupada principalmente por su relación directa con la tierra, o el mar, o la máquina, y para un reducido número de personas, placeres y deberes, se requieren dos

condiciones. La primera es que, dada su pequeña capacidad de *pensamiento* respecto de los objetos de la fe, su cristianismo puede realizarse casi por entero en la conducta: tanto en su práctica religiosa habitual y periódica como en un código tradicional de conducta respecto de su prójimo. La segunda es que, si bien ellos deberían percibir en alguna forma cuán lejos están sus vidas de los ideales cristianos, su vida social y religiosa debería formar para ellos un todo natural, de modo que la dificultad de comportarse como cristianos no debería imponerles una tensión intolerable. Estas dos condiciones son realmente una sola, expresada de dos maneras distintas; están lejos de ser una realidad hoy en día.

“La unidad tradicional de la comunidad cristiana en Inglaterra es la parroquia. No estoy examinando aquí el problema de cómo debe modificarse radicalmente este sistema para adecuarse a un futuro estado de cosas. La parroquia está ciertamente en decadencia, y entre las diversas causas de ello la menos concluyente es la división en sectas: una razón mucho más importante es la urbanización, en la que incluyo también la suburbanización, y todas las causas y efectos de la urbanización. Hasta qué punto la parroquia *debe* ser superada dependerá, en gran medida, de nuestra visión de la necesidad de aceptar las causas que tienden a destruirla. En todo caso, la parroquia servirá para mis fines como ejemplo de unidad comunitaria. Porque esta unidad debe ser no solamente religiosa y no solamente social; tampoco debe el individuo ser miembro de dos unidades separadas o incluso traslapadas, una religiosa y la otra, social. La comunidad unitaria debe ser religioso-social, y en ella todas las clases, si éstas existen, tienen su centro de interés. Tal es el estado de cosas que ya no se hace realidad, en efecto, sino en tribus muy primitivas.

“Este es un objeto de preocupación no sólo en este país, sino que ha sido mencionado con preocupación por el extinto Sumo Pontífice, diciendo que no en un solo país, sino en todos los países civilizados, las masas de la población han ido haciéndose cada vez más ajenas al cristianismo. En una sociedad industrializada como la de Inglaterra me sorprende que la gente conserve tanto cristianismo. Para la gran mayoría de la gente (y no estoy pensando en las clases sociales, sino en los estratos intelectuales) la religión debe ser primordialmente un asunto de conducta y hábito, debe estar integrada a su vida social, a sus negocios y a sus placeres, y las emociones específicamente religiosas deben ser una especie de extensión y santificación de las emociones domésticas y sociales. Aun para el individuo más desarrollado y consciente que viva en este mundo, una orientación conscientemente cristiana del pensamiento y el sentimiento sólo puede producirse en momentos particulares durante el día y durante la semana, y tales

momentos en sí se presentan como consecuencia de hábitos formados; estar consciente, sin remisiones, de una alternativa cristiana y otra no cristiana en los momentos en que es preciso optar, impone una tensión muy fuerte. En una sociedad cristiana, la masa de la población no debe estar expuesta a un modo de vida en la que hay un conflicto demasiado agudo y frecuente entre lo que es fácil *para ellos* o lo que dictan las circunstancias y lo que es cristiano. La compulsión de vivir en tal forma que la conducta cristiana sólo sea posible en una cantidad limitada de situaciones es una presión muy poderosa en contra del cristianismo, ya que la conducta afecta potencialmente a la fe, como la fe a la conducta.

“No estoy presentando aquí a ningún cuadro idílico de la pequeña parroquia, antigua o actual, al tomar como norma la idea de un pequeño grupo, fundamentalmente autosuficiente y apegado a la tierra, cuyos intereses se centran en un lugar en particular, con una especie de unidad que puede diseñarse, pero que también debe crecer a través de las generaciones. Es la idea, o ideal, de una comunidad lo suficientemente pequeña como para constituir un nexo de relaciones personales directas, donde todas las iniquidades y torpezas tomarán la forma simple y fácilmente perceptible de relaciones erróneas entre una persona y otra. Pero en la actualidad ni siquiera la comunidad más pequeña, a menos que sea tan primitiva que presente rasgos objetables de otro carácter, es tan simple como eso; yo no estoy abogando por una total reversión hacia ningún estado de cosas anterior, real o idealizado. Este ejemplo parece no ofrecer solución al problema de la vida industrial, urbana y suburbana, que es la de la mayoría de la población. Podemos decir que en su organización religiosa la cristiandad ha permanecido fija en una etapa de desarrollo apropiada para una sociedad agrícola y pesquera simple, y que la organización material moderna (o si ‘organización’ resulta demasiado halagüeño, diremos ‘complicación’) ha dado nacimiento a un mundo para el cual las formas sociales cristianas están imperfectamente adaptadas. Aun si estamos de acuerdo en este punto, quedan dos simplificaciones sospechosas del problema. Una es insistir en que la única salvación para la sociedad consiste en regresar a un modo de vida más simple, eliminando todas las construcciones del mundo moderno de las que podemos prescindir. Este es un planteamiento extremista de la visión neoruskiniana, que impulsó con mucho vigor el fallecido A. J. Pentty. Si tomamos en cuenta la considerable determinación de la estructura social, esta política resulta utópica: si este modo de vida alguna vez desaparece, ello sucederá (como puede muy bien suceder a la larga) a raíz de causas naturales, y no por la voluntad moral de los hombres. La otra alternativa es aceptar el mundo moderno como es, y simplemente tratar de adaptar a él los ideales socia-

les cristianos. Esto último termina siendo una mera doctrina de la eficiencia; es una rendición de la fe en que el cristianismo puede de por sí cumplir un papel en la estructuración de las formas sociales. Y no se necesita una actitud cristiana para percibir que el sistema moderno de la sociedad contiene en sí muchas cosas que son inherentemente malas.” (De *The Idea of a Christian Society* (1939), reproducido en “A Christian Community”, *Selected Prose, op. cit.*, pp. 214-216.)

Cristianos o paganos

“Vivimos actualmente en una especie de zona de calma entre vientos doctrinarios opuestos, en un periodo en que una filosofía política ha perdido su fuerza de convicción para la acción, aunque continúa siendo la única que puede servir de marco al discurso público. Esto es muy malo para la lengua inglesa; es este desorden (del que todos somos culpables), y no la insinceridad individual, el responsable de la vacuidad de muchas intervenciones políticas y religiosas. Basta con examinar la masa de los editoriales periodísticos, la masa de las exhortaciones políticas, para darse cuenta del hecho de que la buena prosa no puede ser escrita por gente sin convicciones. La principal objeción a la doctrina fascista, la que ocultamos de nosotros mismos porque podría condenarnos también a nosotros, en su paganismo. Hay además otras objeciones, en la esfera política y económica, pero no son objeciones que podamos hacer con dignidad antes de poner en orden nuestros propios asuntos. Hay aún otras objeciones, respecto de la opresión, la violencia y la crueldad, pero por más fuerte que lo sintamos, estas objeciones se refieren a los medios y no a los fines. Es verdad que a veces empleamos la palabra ‘pagano’ y en el mismo contexto nos autocalificamos de ‘cristianos’. Pero siempre eludimos el tema principal. Nuestros periódicos han hecho cuanto han podido respecto del truco distractor de la ‘religión nacional alemana’, excentricidad que después de todo no es más extravagante que algunos cultos que se practican en los países anglosajones: esta ‘religión nacional alemana’ es un consuelo en cuanto persuade de que *nosotros* tenemos una civilización cristiana; nos ayuda a enmascarar el hecho de que nuestros fines, tal como los de Alemania, son materialistas. Y lo último que deberíamos desear hacer sería examinar el ‘cristianismo’ que, en contextos como éste, decimos sostener.” (De *The Idea of a Christian Society* (1939), reproducido en “‘Christian’ or ‘Pagan’?”, *Selected Prose, op. cit.*, pp. 217-218.)

Humanismo

“El núcleo de la filosofía del señor Babbitt es la doctrina del humanismo. En sus primeros libros podíamos aceptar esta idea sin análisis; pero en *Democracy and Leadership* (que me parece ser en este momento el resumen de su teoría) nos sentimos tentados a cuestionarla. El problema del humanismo está indudablemente relacionado con el problema de la religión. El señor Babbitt deja muy en claro, en diferentes puntos en todo el libro, que él no puede adoptar el punto de vista religioso, ello es, que no puede aceptar ningún dogma ni revelación; y que el humanismo es la alternativa frente a la religión. Esto trae consigo la pregunta: ¿Es esta alternativa algo más que un sustituto? Y si es un sustituto, ¿no lleva en sí misma relación con la religión que el ‘humanitarismo’ con el humanismo? ¿Es, a fin de cuentas, una visión de la vida que funcionará por sí misma, o es un derivado de la religión que funcionará sólo por un breve lapso en la historia, y sólo para unas cuantas personas sumamente cultivadas, como el señor Babbitt, cuyas tradiciones ancestrales, por lo demás, son cristianas, y que se encuentra, como muchas personas, a la distancia de más o menos una generación de la fe cristiana definida? En otras palabras: ¿durará más de una o dos generaciones?

“El señor Babbitt dice, respecto de los ‘representantes del movimiento humanitarista’, que

‘ellos desean vivir en el nivel naturalista, y al mismo tiempo disfrutar de los beneficios que el pasado esperaba lograr como resultado de alguna disciplina humanista o religiosa.’

“La definición es admirable, pero nos incita a preguntar si, cambiando unas cuantas palabras, no podríamos llegar a la siguiente definición de los humanistas: ‘ellos desean vivir en el nivel humanista, y al mismo tiempo disfrutar de los beneficios que el pasado esperó lograr como resultado de alguna disciplina religiosa’.

“Si esta transposición es justificada, significa que la diferencia es sólo de un paso: el humanitarista ha suprimido lo propiamente humano, y se queda con lo animal; el humanista ha suprimido lo divino, y se queda con un elemento humano que puede volver a descender rápidamente a lo animal desde donde procuró sacarlo.

“(...) El humanismo y la religión son, por tanto, hechos históricos de ningún modo paralelos; el humanismo ha sido esporádico y el cristianismo ha sido continuo. No tienen la menor importancia las conjeturas acerca del

posible desarrollo de las razas europeas sin el cristianismo, es decir, imaginar una tradición del humanismo equivalente a la actual tradición del cristianismo, ya que todo lo que podríamos decir es que seríamos seres muy diferentes, mejores o peores. Como nuestro problema es dar forma al futuro, sólo podemos hacerlo sobre la base de los materiales del pasado; debemos usar nuestra herencia en lugar de negarla. Las costumbres religiosas de la raza son aún muy fuertes en todas partes, en todas las épocas y para todas las personas. No hay costumbre humanista: me parece que el humanismo es apenas el estado mental de unas cuantas personas en unos pocos lugares y épocas.” (De “Humanism of Irving Babbitt” en *Essays: Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. 78-80.)

“El humanismo es, o bien una alternativa frente a la religión, o bien su auxiliar. A mi modo de ver, siempre florece más cuando la religión ha sido fuerte; y si ustedes encuentran ejemplos de humanismo antirreligioso, o al menos opuesto a la fe religiosa de un lugar y una época, entonces tal humanismo es puramente destructivo, ya que nunca ha encontrado algo con qué reemplazar lo que ha destruido. Toda religión, ciertamente, está en permanente peligro de petrificación en simples rituales y costumbres, aunque los rituales y costumbres sean esenciales para la religión. Sólo se renueva y se refresca mediante el despertar del sentimiento y la nueva devoción, o por la razón crítica. Esta última puede ser parte del humanismo. Si es así, entonces la función del humanismo, aun siendo necesaria, es secundaria. No se puede transformar el humanismo en sí en una religión.” (*Ibidem*, pp. 83-84.)

Tradición

“La tradición no es solamente, ni siquiera primordialmente, la mantención de determinadas creencias dogmáticas; tales creencias han llegado a su forma actual en el curso de la formación de una tradición. Lo que quiero decir con tradición incluye esas costumbres, hábitos y acciones habituales, desde el rito religioso más significativo hasta nuestra manera convencional de saludar a un desconocido, que representan el parentesco de sangre de ‘la misma gente que vive en el mismo lugar’. Implica gran parte de lo que puede llamarse *tabú*: el hecho de que esta palabra se use en nuestra época en un sentido puramente peyorativo es para mí una curiosidad no exenta de significación. Por lo general, tomamos conciencia de estos fenómenos, o conciencia de su importancia, sólo después de que han comenzado a caer en desuso, tal como estamos conscientes de las hojas de un árbol cuando el

viento de otoño comienza a arrancarlas, cuando por separado han perdido su vitalidad. En ese momento puede malgastarse energía en un desesperado intento por recoger las hojas a medida que caen y pegarlas en las ramas; pero el árbol sano dará hojas nuevas, y el árbol seco caerá bajo el hacha. Al apegarnos a una vieja tradición o tratar de restablecerla, siempre estamos en peligro de confundir lo vital con lo no esencial, lo real con lo sentimental. Nuestro segundo peligro es relacionar la tradición con lo inamovible, pensar en ella como en algo hostil al cambio, buscar el regreso a alguna condición anterior que imaginamos capaz de haberse conservado a perpetuidad, en lugar de procurar estimular la vida que produjo esa condición en su época.

“No nos conviene entregarnos a una actitud sentimental respecto del pasado. En primer lugar, incluso en la mejor tradición viviente siempre hay una mezcla de aspectos buenos y malos, y muchos aspectos dignos de crítica; además, la tradición no es solamente cuestión de sentimiento. Tampoco es seguro encerrarnos porfiadamente, sin un análisis muy crítico, en unos cuantos conceptos dogmáticos, ya que lo que en una época es una creencia saludable puede ser en otro periodo, a menos que se trate de una de las pocas cosas fundamentales, un prejuicio pernicioso. Tampoco debemos apegarnos a las tradiciones como una forma de afirmar nuestra superioridad sobre los pueblos menos favorecidos. Lo que podemos hacer es usar nuestra mente, recordando que una tradición sin inteligencia es algo que no vale la pena tener, para descubrir cuál es la mejor vida para nosotros, no como una abstracción política, sino como un pueblo particular en un lugar en particular; qué cosas del pasado vale la pena conservar y qué cosas habría que rechazar; y qué condiciones, dentro de nuestra capacidad de producirlas, promoverían la sociedad que deseamos.” (De *After Strange Gods* (1933), reproducido en “Tradition”, en *Selected Prose, op. cit.*, pp. 20-21.)

Reforma de la sociedad

“Ningún esquema de cambio social puede presentarse de inmediato con un aspecto aceptable, excepto recurriendo a la falsedad, hasta que la sociedad haya alcanzado un grado tal de desesperación que esté dispuesta a aceptar cualquier cambio. Una sociedad cristiana se hace aceptable solamente después de haber examinado minuciosamente las alternativas. Por cierto, podríamos simplemente hundirnos en una decadencia apática: sin fe, y por consiguiente, sin fe en nosotros mismos; sin una filosofía de la vida, ya sea cristiana o pagana, y sin arte. O podríamos optar por una ‘democracia totalitaria’, que es diferente de otras sociedades paganas pero tiene

mucho en común con ellas, porque habremos cambiado paso a paso a fin de ponernos a tono con ellas: un estado de cosas en el que tendremos reglas y conformidad, sin respeto por las necesidades del alma individual; el puritanismo de una moralidad higiénica en interés de la eficiencia; uniformidad de opiniones con el auxilio de la propaganda, y un arte alentado solamente en la medida en que elogie las doctrinas oficiales de la época. Para aquellos que puedan imaginar tal perspectiva y, por consiguiente, sientan aversión por ella, podemos afirmar que la única posibilidad de control y equilibrio es un control y equilibrio religioso; que el único camino de esperanza para una sociedad dispuesta a esforzarse y a continuar sus actividades creativas en el arte y la civilización, es hacerse cristiana. Esta perspectiva implica, por decir lo menos, disciplina, inconvenientes e incomodidad, pero aquí y en adelante la alternativa del infierno es el purgatorio.” (De *The Idea of a Cristian Society* (1939), reproducido en “The Reformation of Society” en *Selected Prose, op. cit.*, pp. 209-210.)

Justicia social

“Debo introducir una protesta explicativa contra el mal uso de un término corriente: ‘justicia social’. De su significado originario: ‘justicia en las relaciones entre los grupos o clases’, pasa a veces a significar una opinión particular de lo que esas relaciones tendrían que ser. Una línea de conducta, injusta desde el punto de vista de la justicia, puede llegar así a ser defendida por el hecho de representar una meta de ‘la justicia social’. El término ‘justicia social’ corre el peligro de perder su contenido racional, que sería reemplazado por una fuerte carga emocional. Creo que yo mismo he utilizado este término. Nadie debería usarlo, a menos de que estuviera preparado a definir con claridad el significado que le atribuye y a explicar por qué la considera justa.” (De *Notas para la definición de la cultura*, p. 19.)⁵

Educación

“Los problemas de la educación suelen discutirse como si no tuvieran relación con el sistema social dentro del cual y para cuyos fines se educa. Esta es una de las causas más corrientes de que las respuestas no

⁵ T. S. Eliot, *Notas para la definición de la cultura* (1948) (Barcelona; Editorial Bruguera, 1984).

sean satisfactorias. Un sistema educacional sólo puede tener significado dentro de un sistema social particular. Si la educación de hoy parece deteriorarse, si parece hacerse cada vez más caótica y carente de significado, ello se debe a que no tenemos un ordenamiento establecido y satisfactorio de la sociedad, y a que nuestras opiniones sobre el tipo de sociedad que deseamos son vagas y divergentes. La educación es un tema que no puede discutirse en el vacío: nuestras preguntas dan origen a nuevas preguntas, sociales, económicas, financieras, políticas. Y las presiones recaen en problemas incluso más esenciales que éstos: para saber lo que deseamos en educación, debemos saber lo que deseamos en general, debemos derivar nuestra teoría de la educación de nuestra filosofía de la vida. El problema resulta ser de carácter religioso.

“(...) El progreso (no me refiero a la extensión) de la educación durante varios siglos ha sido, por una parte, una deriva y, por otra, un impulso, porque la idea que ha tendido a predominar es la de *avanzar*. El individuo desea más educación, no sólo como instrumento para adquirir sabiduría, sino también para avanzar; la nación desea más para poder obtener lo mejor de otras naciones, la clase la desea para poder obtener lo mejor de otras clase, o al menos para mantener lo suyo frente a ellas. En consecuencia, la educación está relacionada con la eficiencia técnica, por una parte, y con el ascenso dentro de la sociedad, por la otra. La educación pasa a ser algo a lo que todos tienen ‘derecho’, incluso independientemente de su capacidad; y cuando todos la obtienen (para entonces, ciertamente, en forma adulterada y diluida), descubrimos en forma natural que la educación ya no es un medio infalible para salir adelante, y la gente se vuelve hacia otra falacia: la de ‘la educación para el ocio’, sin revisar su concepto de ‘ocio’. Tan pronto como se evapora este precioso motivo de snobismo, se pierde el acento sobre la educación: si ésta no va a significar más dinero ni más poder sobre los demás, ni una mejor posición social, ni siquiera un trabajo estable y respetable, pocas personas se molestarán en adquirirla. Ya que por mucho que la educación se deteriore, siempre va a exigir una buena dosis de trabajo. Y la mayoría de la gente no es capaz de disfrutar del ocio, esto es, del desempleo *más* un ingreso y una posición de respetabilidad, como no sea en formas bastante simples, tales como lanzar pelotas con la mano, con el pie, con máquinas o instrumentos de diversos tipos; jugar a las cartas, mirar perros, caballos o a otros hombres dedicados a cumplir hazañas de velocidad o destreza. El hombre sin educación, con la mente vacía, si está libre de preocupaciones financieras o de limitaciones estrechas y tiene acceso a los clubes de golf, salas de baile, etc., está por lo

visto, tan bien equipado para llenar satisfactoriamente sus ocios como lo está un hombre educado.” (De “Modern Education and the Classics” en *Essays: Ancient and Modern, op. cit.*, pp. 162-163.)

“La actitud liberal respecto de la educación es la que nos resulta más familiar. Puede sostener la opinión aparentemente inobjetable de que la educación no es una simple adquisición de hechos, sino un entrenamiento de la mente como instrumento para tratar con cualquier tipo de hechos, para razonar y para aplicar el entrenamiento obtenido en un área a nuevas áreas. Se infiere de ello que para la educación una materia es tan buena como otra; que el alumno debe seguir sus propias inclinaciones y dedicarse a cualquier tema que casualmente le interese mucho. El alumno que se dedica a la geología y el que se dedica a los idiomas pueden finalmente encontrarse a sí mismos en el trabajo. Se supone que si ambos han utilizado al máximo sus oportunidades y tienen igual capacidad, ambos serán igualmente aptos para su vocación y para la ‘vida’. Creo que la teoría según la cual la mente puede entrenarse igualmente bien en cualquier tema y que no tiene importancia la elección del tipo de hechos a adquirir, puede llegar demasiado lejos. Hay dos tipos de temas que, en una etapa temprana, ofrecen muy escaso entrenamiento para la mente. Uno es un tema que está más relacionado con las teorías y con la historia de las teorías que con el almacenamiento mental de la información y el conocimiento que sirven de base a las teorías: ese tema, muy popular, es la *economía*, que consiste en una cantidad de teorías complejas y contradictorias; es una disciplina que de ninguna manera se ha demostrado que sea una ciencia, que por lo general se basa en suposiciones ilícitas, hija bastarda que desconoce a su madre, la *ética*. Incluso la *filosofía*, cuando se divorcia de la *teología* y del conocimiento de la vida y de los hechos comprobables, es apenas un escuálido alimento, o una píldora que estimula por un momento, dejando tras sí sequedad y desilusión. El otro tipo de tema que proporciona entrenamiento indiferente es el que resulta demasiado detallado y particular, cuya relación con la actividad general del vivir no es evidente. Hay un tercer tema, igualmente malo como entrenamiento, que no pertenece a ninguna de las clases anteriores, pero es malo por sus propias razones: el estudio de la *literatura inglesa* o, para ser más amplios, el estudio de la literatura del propio idioma.

“Otra falacia de la educación liberal es que el alumno que va a la universidad debe dedicarse al tema que más le interesa. Para un pequeño número de alumnos ello es básicamente correcto. Incluso en una etapa muy temprana de la vida escolar podemos identificar a unos cuantos individuos que tienen una inclinación definida hacia uno u otro grupo de estudios. El

peligro para estos afortunados consiste en que, si se los deja abandonados a sí mismos, se sobreespecializarán e ignorarán por completo los intereses generales de los seres humanos. Por naturaleza, todos somos perezosos en una u otra forma, y es mucho más fácil encerrarnos en el estudio de los temas en que sobresalimos. Pero la gran mayoría de la gente que ha de educarse carece de inclinaciones muy fuertes para especializarse porque no posee talentos ni gustos definidos. Los que tienen una mente más curiosa y vivaz tenderán al estudio superficial. Nadie llegará a ser verdaderamente educado sin haber seguido algún estudio que no le interesaba, ya que una parte de la educación consiste en *aprender a interesarnos* en temas para los que no tenemos aptitudes.

“La doctrina de estudiar el tema que nos agrada (y para muchos jóvenes en proceso de desarrollo esto significa con frecuencia sólo lo que les agrada en el momento) es desastrosa, sobre todo para aquellos cuyos intereses entran en el campo de las lenguas modernas o de la historia, y peor aún para aquellos que sueñan con llegar a ser escritores. Porque son éstas las personas (y las hay en abundancia) para quienes la carencia del latín y el griego es más desafortunada. Los que tienen un verdadero genio para la adquisición de estas lenguas muertas son muy escasos, y es muy probable que por su propia decisión se dediquen a los estudios clásicos, si se les ofrece tal oportunidad. Pero somos muchos más los que tenemos talento para las lenguas modernas o para nuestra propia lengua, o para la historia, con una capacidad muy moderada para aprender latín y griego. Escasamente podría esperarse de nosotros que ya en la adolescencia comprendamos que sin el fundamento del latín y el griego nuestro dominio de esas otras materias siempre será limitado.

“Ahora bien, mientras el *liberalismo* cometió el disparate de imaginar que una materia era tan buena como otra para el estudio, y que el latín y el griego simplemente *no son mejores* que muchas otras, el *radicalismo* (descendiente del liberalismo) desecha esta actitud de tolerancia universal y declara que el latín y el griego son materias de menor importancia. El liberalismo había incitado la curiosidad superficial. Nunca antes se había puesto tanta información miscelánea al alcance de todos, en grados de simplificación adaptados para la capacidad de asimilación de todos. Los entretenidos epítomes del señor H.G. Wells dan testimonio de su popularidad; los nuevos descubrimientos se dan a conocer al mundo entero de inmediato; y todos saben que el universo está en expansión o en contracción. Dentro de la amplia curiosidad que existe respecto de tales novedades, una gran cantidad de gente, entre ellos muchas personas pobres y meritorias, creen estar mejorando su mente o dedicando sus momentos de ocio a una ocupación

loable. Entonces el radicalismo procede a organizar los ‘temas vitales’ y a rechazar lo que no es vital. Un crítico literario moderno que ha obtenido bastante publicidad por su crítica marxista de la literatura nos ha dicho que los verdaderos hombres de nuestro tiempo son los Lenin, los Trotski, los Gorki y los Stalin; también los Einstein, los Planck y los Hunt Morgan. Para este crítico, *conocimiento* significa ‘en primer lugar el conocimiento científico del mundo que nos rodea y de nosotros mismos’. Puede darse a esta declaración una interpretación respetable, pero me temo que el crítico se refería solamente a lo que esto significa para el hombre de la calle. Por ‘conocimiento científico del mundo que nos rodea’ *no* alude a la comprensión de la vida. Por conocimiento científico de nosotros mismos *no* entiende el autoconocimiento. Resumiendo: en tanto que el liberalismo no sabía lo que quería de la educación, el radicalismo sí lo sabe; y lo que desea no es lo correcto.” (*Ibidem*, pp. 167-171.)

“(…) Estoy tratando de señalar ahora la defensa *fundamental* del latín y el griego, no meramente de dar a ustedes una colección de excelentes razones para estudiarlos, razones que ustedes pueden hallar por sí mismos. Hay dos, y solamente dos, hipótesis finalmente sostenibles acerca de la vida: la católica y la materialista. La defensa del estudio de las lenguas clásicas debe apoyarse en última instancia en su relación con la primera, tal como la defensa de la primacía de la vida contemplativa por sobre la vida activa. Relacionar a los clásicos con un torismo sentimental, salas de alianzas, citas de los clásicos en la Cámara de los Comunes, es darles una justificación débil, pero apenas si más débil que una defensa sobre la base de una filosofía del humanismo, ello es, con una tardía acción de la retaguardia que procura detener el progreso del liberalismo justo antes de que termine su marcha: una acción, por lo demás, emprendida por tropas que ya están semi liberalizadas ellas mismas. Hace ya tiempo que es hora de disociar la defensa de los clásicos de objetos que, por excelentes que sean en determinadas condiciones y circunstancias, son de importancia relativa (un sistema tradicional de escuelas públicas, un sistema universitario tradicional, un orden social en decadencia), y sean permanentemente asociados con aquello a lo que pertenecen a algo permanente: la fe cristiana histórica.” (*Ibidem*, pp. 171-172.)

“(…) Como lo saben solamente los católicos y los comunistas, *toda* educación debe ser en última instancia educación religiosa. No quiero decir con ello que la educación deba limitarse a los postulantes a sacerdotes o a los rangos superiores de la burocracia soviética; quiero decir que la jerar-

guía de la educación debe ser una jerarquía religiosa. Las universidades han llegado demasiado lejos en su secularización; han perdido por demasiado tiempo toda premisa fundamental común acerca de para qué es la educación, y son demasiado grandes. Podría esperarse que eventualmente vayan a la zaga, o que sean relegadas a la conservación como curiosos restos arquitectónicos; pero no puede esperarse que sean guías.” (*Ibidem*, p. 173.)

“Por cierto, es perfectamente posible que el futuro no nos reserve ni una civilización cristiana ni una civilización materialista. Es perfectamente posible que el futuro no nos reserve más que caos o entumecimiento. En tal caso, no me interesa el futuro; sólo me interesan las dos alternativas que me parecen dignas de interés. Aquí me preocupan únicamente los lectores que están dispuestos a preferir una civilización cristiana en caso de que se vieran forzados a elegir; y estoy instando únicamente a los lectores que desean ver surgir y desarrollarse una civilización cristiana a que vean la importancia de estudiar latín y griego. Si el cristianismo no va a sobrevivir, no me importará que los textos en lengua latina y griega lleguen a ser más impenetrables y olvidados que los escritos en lengua etrusca. Y la única esperanza que veo para el estudio del latín y el griego, en el lugar adecuado y por las razones correctas, es el renacimiento y la expansión de las órdenes monásticas educadoras. Hay otras razones, y de muchísimo peso, para desear ver renacer la vida monástica en toda su variedad, pero la mantención de la educación cristiana no es la menor de ellas.” (*Ibidem*, pp. 173-174.)

“(…) En el mundo con que un joven se encuentra, una determinada trayectoria educativa puede responder exactamente a sus necesidades para desarrollar sus dotes personales e ir, sin embargo, en perjuicio de su capacidad para ganarse la vida. La educación de un joven para que se integre en una democracia, si se trata de una democracia verdadera, es una adaptación necesaria del individuo al medio; pero si no se trata de un sistema democrático, convierte al discípulo en un instrumento de la transformación social que pretende el educador, y eso no es educación sino algo muy diferente.” (*De Notas para la definición de la cultura, op. cit.*, p. 150.)

“(…) Cualquier sistema educativo que se propusiera un total acoplamiento entre educación y sociedad tendería tanto a restringir la educación a aquello que condujera al éxito social como a restringir el éxito social a aquellas personas que hubieran sido buenos discípulos del sistema. No es muy alentadora la perspectiva de una sociedad gobernada y dirigida exclusivamente por los que hubieran pasado determinados exámenes o satisfecho

tests ideados por psicólogos. Si bien daría oportunidades a talentos hasta entonces eclipsados, probablemente eclipsaría a otros y reduciría a la impotencia a algunos que hubieran podido prestar grandes servicios. Además, el ideal de un sistema uniforme con unas características tales que nadie con posibilidad de recibir una educación superior deje de obtenerla, conduce imperceptiblemente a que se eduque a un número de personas demasiado elevado, lo que trae como consecuencia que la educación descienda hasta el nivel al que pueda llegar ese crecido número de candidatos.” (*Ibidem*, p. 154.)

“La teoría de la igualdad de oportunidades que se asocia con la creencia de que la superioridad es siempre superioridad del entendimiento, y de que puede idearse algún método infalible para detectar la inteligencia y un sistema que la alimente indefectiblemente, obtiene un refuerzo emocional en la creencia en los Milton acallados y oscuros. Este mito supone que hay gran número de talentos de primer orden (no sólo talentos, sino genios) que se desaprovechan por falta de educación. Y que, en cualquier caso, aunque fuera uno solo el Milton en potencia acallado por faltarle la educación, merecería la pena trastornar todo el sistema educativo con tal de que no volviera a suceder. (Podría resultar muy desconcertante tener muchísimos Milton y Shakespeare, pero es un peligro remoto.) Para hacerle justicia a Thomas Gray, hemos de acordarnos del último y mejor verso de la estrofa y pensar que quizás nos hemos librado también de algún Cronwell culpable de que en su patria se derramara sangre. La idea de que hemos perdido a varios Milton y Cronwell a causa de nuestra tardanza en disponer de un sistema educativo estatal extenso no puede ni demostrarse ni refutarse, pero ejerce una poderosa atracción sobre muchos espíritus reformistas apasionados.” (*Ibidem*, pp. 156-157.)

“(…) Lo importante es recordar que la ‘educación a medias’ es un fenómeno moderno. En épocas anteriores no podía decirse que la mayoría había sido ‘educada a medias’ o mínimamente educada, porque la gente tenía la educación precisa para las funciones que se le encomendaban. Sería incorrecto referirse a un miembro de una sociedad primitiva o a un diestro labrador de cualquier época como a personas medio educadas, poco educadas o mínimamente educadas. En el sentido moderno, ‘educación’ implica una sociedad desintegrada, en la que se ha llegado al convencimiento de que tiene que existir una medida de educación de acuerdo con la cual uno está educado en mayor o menor grado. A partir de ese momento, la educación se ha convertido en una abstracción.

“Una vez hemos llegado a esa abstracción, alejada de la vida real, es fácil llegar a la conclusión, ya que todos estamos de acuerdo en que hay una ‘crisis cultural’, de que la educación generalizada es el medio que tenemos que emplear para volver a recomponer la civilización. Ahora bien, mientras por ‘educación’ entendamos todo lo que contribuye a la formación de un buen ciudadano en una buena sociedad, estamos de acuerdo, aunque no hallemos la conclusión por ningún lado; pero si llegamos a entender por ‘educación’ ese limitado sistema de enseñanza que controla el Ministerio de Educación (o intenta controlar), entonces el remedio es manifiesta y ridículamente inadecuado.” (*Ibidem*, p. 161.)

“(…) Existe, asimismo, el peligro de que la educación, que está realmente bajo la influencia de la política, asuma la reforma y la dirección de la cultura, en vez de ocupar su lugar como una de las actividades a través de las cuales la cultura se realiza a sí misma. Esta no puede acceder a la conciencia en su totalidad y la cultura de la que somos conscientes no representa toda la cultura: la cultura efectiva es lo que gobierna las actividades de los que están manipulando lo que ellos llaman cultural.” (*Ibidem*, p. 163.)

Cultura

“El término *cultura* admite distintas asociaciones según estemos pensando en el desarrollo de un individuo, de un grupo o clase, o de una sociedad entera. Forma parte de mi tesis que la cultura de un individuo depende de la cultura de un grupo o clase, y que la de un grupo o clase depende de la sociedad a la que pertenece. Por consiguiente, lo fundamental es la cultura de la sociedad y el significado de la palabra ‘cultura’ en relación a toda la sociedad es lo que, en primer lugar, ha de examinarse.” (*Ibidem*, p. 27.)

“(…) Sabemos que los buenos modales, sin estudio, inteligencia o sensibilidad, tienden a convertirse en mero automatismo; que la erudición, sin buenos modales o sensibilidad, es pedantería; que la habilidad intelectual, sin otros atributos más humanos, es admirable sólo en la medida en que lo es la brillantez de un niño prodigio del ajedrez; y que las artes, sin contexto intelectual, son pura vanidad. Y así como no encontramos la cultura en una sola de esas perfecciones, tampoco hay que esperar que alguien sea experto en todas ellas; habrá que inferir que el individuo completamente culto es un fantasma, y tendremos que buscar la cultura, no en un individuo

o un grupo de individuos, sino en sectores más y más extensos, y al final acabaremos encontrándola en el modelo de la sociedad como conjunto. Esta reflexión me parece obvia, pero a menudo se pasa por alto. Las personas siempre están dispuestas a considerarse a sí mismas cultas basándose en una determinada habilidad, cuando lo cierto es que no sólo carecen de las demás, sino que son ciegas a esa carencia. Cualquier clase de artista, incluso un gran artista, no es por ello un hombre de cultura. Los artistas no sólo son con frecuencia insensibles a las partes que no practican, sino que a veces tienen muy malos modales y escasas dotes intelectuales. Una persona que contribuye a la cultura, por muy importante que sea su contribución, no siempre es una ‘persona culta’.” (*Ibidem*, pp. 30-31.)

“A medida que una sociedad evoluciona hacia una complejidad y diferenciación de funciones, es decir, surge la cultura de clase o grupo. Creo que no puede ponerse en duda que en cualquier sociedad futura, como en todas las sociedades civilizadas del pasado, existirán estos diferentes niveles. Me parece que ni el más acérrimo defensor de la igualdad social puede negarlo. La divergencia de opiniones gira en torno a si la transmisión de la cultura de grupo debe hacerse por herencia, es decir, si cada nivel cultural debe propagarse a sí mismo, o si podemos albergar la esperanza de que se encuentre algún mecanismo de selección tal que cada individuo, en el momento oportuno, se sitúe en el nivel cultural más alto para el que sus aptitudes naturales lo capaciten.” (*Ibidem*, p. 33.)

“Si bien parece claro que el progreso de la civilización conllevará la aparición de grupos culturales más especializados, tal evolución no está exenta de peligros. La especialización cultural puede tener como consecuencia una desintegración de la cultura, y ésta es la desintegración más radical que una sociedad pueda sufrir. No es el único tipo ni el único aspecto bajo el cual estudiar la desintegración, pero, tanto si es la causa como el efecto, la desintegración cultural es la más grave y la más difícil de recomponer. (Estamos, por supuesto, haciendo hincapié en la cultura de la sociedad.) No debe confundirse con otra enfermedad, la osificación en una casta de lo que probablemente en su origen sólo fue una jerarquía de funciones, como sucedió en la India, aunque es posible que ambas enfermedades afecten en cierto grado a la sociedad británica actual. La desintegración cultural aparece cuando dos o más estratos se separan hasta tal punto, que se convierten de hecho en distintas culturas, y también cuando la cultura del grupo superior se rompe en pedazos, cada uno de los cuales representa una única actividad cultural.” (*Ibidem*, p. 34.)

“(…) Si nos tomamos en serio la cultura, vemos que la gente no sólo necesita comida suficiente (aunque, al parecer, no somos capaces de asegurar ni siquiera eso), sino también una *cuisine* adecuada y propia.” (*Ibidem*, p. 36.)

“(…) Tal vez lo que nos induzca a considerar la religión y la cultura dos cosas separadas es la historia de la penetración de la religión cristiana en la cultura grecolatina, la cual tuvo profundos efectos tanto sobre esa cultura como sobre el rumbo que tomó la evolución del pensamiento cristiano y su práctica. Sin embargo, la cultura con la que entró en contacto el cristianismo antiguo (así como el medio en que nació) era una cultura religiosa en decadencia. Así, si creemos que una misma religión puede alimentar a varias culturas, podemos preguntarnos cómo es posible que una cultura nazca, o perviva, sin una base religiosa. Podemos ir más lejos y preguntarnos si lo que llamamos cultura y religión de un pueblo no son sino aspectos diferentes de una misma cosa, siendo la cultura, en esencia, la encarnación, por así decirlo, de la religión de un pueblo.” (*Ibidem*, pp. 37-38.)

“(D)esde un punto de vista cultural o religioso, uno de los rasgos característicos de desarrollo es la aparición del ‘escepticismo’, término por el cual no entiendo infidelidad o destructividad (y menos aún falta de fe debida a la pereza mental), sino hábito de analizar la evidencia y capacidad para aplazar decisiones. El escepticismo es indicio de un elevado nivel de civilización, a pesar de que, cuando deriva en pirronismo, constituye una de las causas por las que aquella puede morir. Si el escepticismo es fuerza, el pirronismo es flaqueza, porque necesitamos fuerza no sólo para diferir una decisión, sino también para tomarla.” (*Ibidem*, p. 39.)

“Para comprender la teoría de la religión y la cultura que he intentado exponer en este capítulo, hemos de procurar no caer en dos errores contrapuestos: concebir la religión y la cultura como dos cosas separadas entre las que hay una relación, e identificarlas. En un momento dado, me he referido a la cultura de un pueblo como la encarnación de su religión, y aunque soy consciente de la temeridad de emplear término tan exaltado, no se me ocurre otro que exprese con tanta claridad el deseo de evitar el de relación, por un lado, y el de identificación, por otro. La verdad, la parte de verdad o la falsedad de una religión, no depende de los logros culturales de los pueblos que la profesan ni es algo susceptible de ser comprobado con exactitud. Porque aquello en lo que se dice que un pueblo cree, según se desprende de su comportamiento, es siempre, como he dicho, muchísimo

más y muchísimo menos que la fe que practican reducida su esencia. Por otro lado, un pueblo cuya cultura se ha desarrollado junto con una religión parcialmente verdadera puede vivir esa religión (por lo menos en algún periodo de su historia) con más fidelidad que otro cuya fe sea más verdadera. Sólo cuando imaginamos cómo sería nuestra cultura si nuestra sociedad fuera realmente cristiana, podemos atrevernos a hablar de la superioridad de la cultura cristiana, y sólo podemos afirmar que es la más elevada que el mundo ha conocido jamás cuando hacemos referencia a todas las fases de esa cultura, que ha sido la de Europa. Si la comparamos, tal como es en la actualidad, con la de pueblos no cristianos, debemos prepararnos a descubrir que en algunos aspectos la nuestra es inferior.” (*Ibidem*, pp. 44-45.)

“Así pues, entiendo por ‘cultura’, en primer lugar, lo mismo que los antropólogos: el modo de vida de un determinado pueblo que vive reunido en un mismo sitio. Esa cultura se manifiesta en sus artes, su sistema social, sus hábitos y costumbres, su religión. Pero la combinación de estos elementos no constituye la cultura, aunque a menudo, por conveniencia, hablemos como si así fuera. Esas cosas son simplemente las partes en que se puede atomizar la cultura, como las partes de un cuerpo humano. Pero del mismo modo que un cuerpo es algo más que la unión de sus partes constituyentes, la cultura es algo más que la unión de las artes, costumbres y creencias religiosas. Estos elementos actúan unos sobre otros y para comprender uno de ellos hay que comprenderlos todos. Ahora bien, indudablemente existen culturas superiores y culturas inferiores, y las primeras se caracterizan por la diferenciación de funciones, de modo que se puede hablar de estratos más o menos culturizados y, en última instancia, de individuos excepcionalmente culturizados. La cultura de un artista o de un filósofo es distinta de la de un minero o un labrador; la cultura de un poeta será algo distinta de la de un político; pero en una sociedad sana todas forman parte de una misma cultura, y el artista, el poeta, el filósofo, el político y el labrador poseen una cultura en común que no comparten con otras personas que desempeñan los mismos oficios en otros países.” (*Ibidem*, pp. 183-184.)

“La fuerza dominante en la creación de una cultura común entre distintos pueblos es la religión. No cometan aquí, por favor, el error de anticiparse a lo que quiero decir. Esto no es una charla religiosa y no me propongo convertir a nadie. Estoy simplemente constatando un hecho. En la actualidad estoy poco interesado en la comunión de los creyentes cristianos. Yo hablo de la tradición cristiana común que ha hecho de Europa lo que es, y de los elementos culturales comunes que ese cristianismo ha

traído consigo. Si mañana se convirtiera al cristianismo, no pasaría por ello a formar parte de Europa. Nuestras artes se han desarrollado dentro del cristianismo, en él se basaban hasta hace poco las leyes europeas. Todo nuestro pensamiento adquiere significado por los antecedentes cristianos. Un europeo puede no creer en la verdad de la fe cristiana, pero todo lo que dice, crea y hace, surge de su herencia cultural cristiana y sólo adquiere significado en relación a esa herencia. Sólo una cultura cristiana ha podido producir un Voltaire o un Nietzsche. No creo que la cultura europea sobreviviera a la desaparición completa de la fe cristiana. Y estoy convencido de ello, no sólo como cristiano, sino como estudiante de biología social. Si el cristianismo desaparece, toda nuestra cultura desaparecerá con él. Tendríamos entonces que comenzar penosamente de nuevo. No es posible adoptar una nueva cultura ya confeccionada. Uno ha de esperar a que crezca la hierba que alimentará a las ovejas que darán la lana con la que se hará un abrigo nuevo. Hay que pasar a través de muchos siglos de barbarie. No viviríamos para ver la nueva cultura, ni tampoco los nietos de los nietos de nuestros nietos, y en el caso de que llegásemos a verla, no seríamos felices en ella.” (*Ibidem*, pp. 185-186.)

Cultura: clases sociales y elites

“(…) Debemos tratar de recordar que en una sociedad sana, el mantenimiento de determinado nivel cultural beneficia no sólo a la clase encargada de mantenerlo, sino a toda la sociedad. Ser conscientes de este hecho impedirá que supongamos que la cultura de una clase ‘superior’ es algo superfluo para el resto de la sociedad o algo que debería ser equitativamente compartido por las otras clases. Tendría además que recordarse a la clase ‘superior’, en la medida en que existe, que la supervivencia de la cultura en la que está particularmente interesada depende de la salud de la cultura del pueblo.

“Que una sociedad articulada de este modo está lejos de ser el modelo más perfecto al que podemos aspirar se ha convertido en un tópico del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, ya está ciertamente en la naturaleza de las cosas que una sociedad progresista llegue a superar esas divisiones; por consiguiente, llegar a conseguir una sociedad sin clases es un deber que nos incumbe a todos. Pero, aunque por lo general se supone que las clases, en cualquier sentido que guarde relación con el pasado, desaparecerán, la actual opinión de algunas de las mentes más avanzadas es que deben reconocerse ciertas diferencias cualitativas entre los individuos, y

que los individuos superiores tienen que integrarse en grupos adecuados, investidos con el poder necesario y quizá con diferentes emolumentos y distinciones. Estos grupos, compuestos de individuos capacitados para las funciones del gobierno y la administración, dirigirán la vida pública de la nación y a esos individuos se les llamará líderes. Habrá grupos encargados del arte, otros de la ciencia y otros de la filosofía, así como grupos formados por hombres de acción. Esos grupos serán lo que llamamos elites.

“(…) Hay ciertos filósofos que juzgan intolerable la división en clases, otros la consideran simplemente moribunda. Los últimos, en su plan para una sociedad gobernada por elites, se limitan a ignorar las clases y dicen que las elites ‘procederán de todas las capas de la sociedad’. Pero parece que, a medida que se vayan perfeccionando los métodos para identificar a una edad temprana a los individuos que formarán las elites, educarlos con vistas a su papel futuro y situarlos en puestos de autoridad, las anteriores distinciones de clase quedarán en mera sombra o vestigio, y la única distinción del rango social será la que se establezca entre las elites y el resto de la comunidad, a menos que, como bien podría suceder, haya un orden de precedencia y prestigio entre las distintas elites.

“Por muy moderada y discreta que se presente la doctrina de las elites, implica una transformación radical de la sociedad. En apariencia, parece aspirar a algo que todos estamos obligados a desear: que todos los puestos de la sociedad estén ocupados por los más capacitados para ejercer las funciones inherentes a esos puestos. Todos nos hemos encontrado con individuos ocupando puestos para los que no los califican ni su carácter ni su capacidad intelectual, que deben su situación a una educación meramente nominal, a su nacimiento o a sus parientes. No hay hombre honesto al que no irrite semejante espectáculo. Pero la doctrina de las elites implica mucho más que la rectificación de esa injusticia. Propone una visión atómica de la sociedad.” (*Ibidem*, pp. 50-52.)

“(…) En algún momento he sugerido que la creciente debilidad de nuestra cultura se debe, en parte, al progresivo aislamiento de las elites entre sí, de modo que la elite política, la filosófica, la artística y la científica están separadas unas de otras, lo que representa una gran pérdida para todas ellas, no sólo por la paralización de la circulación general de ideas, sino también por la falta de esos contactos e influencias mutuos a un nivel menos consciente que son quizá más importantes aún que las ideas. El problema de la formación, preservación y desarrollo de las elites es, por

consiguiente, también el de la formación, preservación y desarrollo de la elite (...).” (*Ibidem*, pp. 53-54.)

“El principal canal de transmisión de cultura es la familia. No hay hombre que escape por completo a la clase o supere el nivel cultural que adquirió en su primer ambiente. Sería absurdo afirmar que ése es el único canal de transmisión. En una sociedad de cierta complejidad es sustituido y continuado por otras vías de la tradición. Es así incluso en sociedades relativamente primitivas.” (*Ibidem*, p. 61.)

“Yo afirmaré que en una sociedad robusta estarán presentes la clase y la elite, con ciertas coincidencias y con una constante interacción entre ellas. Una elite, si es una elite dirigente, y mientras el impulso natural a transmitir a la propia descendencia el poder y el prestigio no se controle artificialmente, tenderá siempre a consolidarse como clase.” (*Ibidem*, p. 62.)

“(...) Sería una locura negar que en una determinada fase del desarrollo de un país y con un propósito limitado, una elite puede llevar a cabo una excelente labor. Puede salvar, reformar o revitalizar la vida de una nación derrocando a un grupo gobernante anterior, el cual, por contraste con ella misma, sería una clase. Tales cosas han sucedido; pero tenemos pocas pruebas de la perpetuación de un gobierno de elite, y las que tenemos no son satisfactorias.” (*Ibidem*, p. 64.)

“Por lo que respecta a una sociedad con estructura de clases, la afirmación de que constituye, en cierto sentido, la sociedad natural se ve prejuizada si nos dejamos hipnotizar por los términos opuestos: aristocracia y democracia. Si empleamos esos términos de un modo antitético, falseamos por completo el problema. Lo que yo he expuesto no supone una ‘defensa de la aristocracia’, un énfasis en la importancia de un órgano de la sociedad. Se trata más bien de un alegato por una forma de sociedad en la que la aristocracia tenga una función peculiar y esencial, tan peculiar y esencial como la de cualquier otro sector de esa sociedad. Lo importante es una estructura social en la que haya, de ‘arriba’ ‘abajo’, una gradación continua de niveles culturales. Es esencial recordar que no debemos considerar a las capas superiores como poseedoras de más cultura que las inferiores, sino como representantes de una cultura más consciente y más especializada. Me inclino a creer que ninguna democracia verdadera puede mantenerse a menos que contenga estos diferentes niveles culturales. Los niveles de cultura pueden también considerarse como niveles de poder, en

la medida en que un grupo más reducido con un nivel cultural más alto ostentará el mismo poder que otro más extenso con un nivel cultural más bajo, porque puede argüirse que una igualdad completa significa una irresponsabilidad universal y, en una sociedad como la que yo concibo, cada individuo heredará una mayor o menor responsabilidad hacia la comunidad de acuerdo con la posición social que haya heredado; cada clase tendrá, pues, responsabilidades distintas en cierta medida. Una democracia en la que todos tuvieran las mismas responsabilidades en todo sería opresiva para los más conscientes y excesivamente relajada para los demás.

“(…) Si estamos de acuerdo en que el principal vehículo de transmisión de cultura es la familia y que debe haber, en una sociedad con un alto grado de civilización, diferentes niveles culturales, se inferirá que, para asegurar esa transmisión en esos diferentes niveles, es preciso que haya grupos de familias que de generación en generación mantengan el mismo modo de vida (...) No es buena ni una sociedad sin clases ni una sociedad con barreras sociales estrictas e impenetrables.” (*Ibidem*, pp. 68-69.)

Cultura: unidad y diversidad

“(U)n pueblo, para que florezca su cultura, no tiene que estar ni demasiado unido ni demasiado dividido. Un exceso de unidad puede deberse a la barbarie y desembocar en la tiranía; un exceso de división puede deberse a la decadencia y desembocar igualmente en la tiranía: ambos excesos obstaculizarían el desarrollo de la cultura.” (*Ibidem*, p. 74.)

“(…) Es importante que un hombre se sienta no sólo ciudadano de una determinada nación, sino también de una determinada zona de su país y que tenga fidelidades locales, las cuales provienen, al igual que la lealtad a una clase, de la lealtad a la familia.” (*Ibidem*, p. 75.)

“(…) En general, parece que lo mejor sería que la inmensa mayoría de seres humanos vivieran en su lugar de nacimiento. La lealtad familiar, de clases y local se respaldan mutuamente, y, si una de ellas decae, las otras se resienten.” (*Ibidem*, p. 76.)

“(…) Un país en el que las diferencias han ido demasiado lejos es un peligro para sí mismo. Uno que está demasiado unido, sea por naturaleza o por planificación, para un propósito honesto o para el fraude y la opresión, es una amenaza para los demás. Hemos visto en Italia y Alemania que una

unidad con metas político-sociales impuesta por la violencia y con excesiva rapidez ha tenido para ambas naciones consecuencias desastrosas.” (*Ibidem*, p. 86.)

“(…) Por otra parte, no podemos renunciar por completo a la idea de una cultura mundial. Aunque nos contentemos con el ideal de una ‘cultura europea’, no somos, sin embargo, capaces de establecer fronteras definidas. La cultura europea tiene un área, pero no tiene límites fijos y no se pueden construir murallas chinas. El concepto de una cultura europea estrictamente autónoma sería tan nefasto como el de una cultura nacional estrictamente autónoma. Sería en definitiva tan absurdo como la idea de preservar incontaminada la cultura local de un condado o pueblo de Inglaterra. Por consiguiente, estamos obligados a mantener el ideal de una cultura mundial, al tiempo que admitimos que se trata de algo inimaginable. Únicamente podemos concebirlo como el resultado lógico de las relaciones entre culturas.” (*Ibidem*, p. 90.)

“(P)odemos defender la concepción de una cultura nacional, cuya vitalidad procede de las culturas de las distintas regiones, dentro de las cuales hay otras unidades culturales más pequeñas con sus propias características locales.” (*Ibidem*, p. 96.)

“(…) La cristiandad tiene que ser una; la forma de organización y el emplazamiento de los poderes de esa unidad es una cuestión sobre la que no podemos pronunciarnos. Dentro de esa unidad tendría que haber un eterno conflicto entre las ideas, pues sólo mediante la lucha contra la constante aparición de falsas ideas se extiende y clarifica la verdad, y la ortodoxia evoluciona de acuerdo con las necesidades de su tiempo únicamente mediante la lucha con la herejía. Debería también haber un esfuerzo continuado de cada región para modelar su propio cristianismo, esfuerzo que nunca tendría ni que ser suprimido del todo ni ser dejado en una libertad completa. El temperamento local debe expresar su peculiaridad a través de su forma de cristianismo, y así debe hacerlo también la clase social, de modo que florezca la cultura propia de cada área y clase, aunque con una fuerza que mantenga unidas las distintas regiones y clases. Si esa fuerza correctora, encargada de uniformar las creencias y la práctica religiosas, falta, la cultura de esos sectores se verá perjudicada. Ya hemos visto que la cultura de una nación prospera con la prosperidad cultural de sus componentes, tanto geográficos como sociales, pero también que necesita formar parte de una cultura más amplia, la cual requiere a su vez el ideal supremo, por muy

irrealizable que resulte, de una ‘cultura mundial’, en un sentido diferente del que llevan implícito los proyectos de los federalistas mundiales. Sin una fe común, todos los esfuerzos para una mayor unificación cultural de las naciones sólo producirán una ilusión de unidad.” (*Ibidem*, p. 120-121.)

“Podemos suponer, creo yo, que en una sociedad muy articulada, el ejercicio de la política y el interés activo en los asuntos públicos, no será una ocupación practicada por todo el mundo, o no en el mismo grado, y que no todos los individuos deberán, excepto en los momentos de crisis, estar implicados en la dirección de la nación. En una sociedad saludablemente regional los asuntos de Estado tendrían que ser tarea de todos, o de una gran mayoría, únicamente dentro de grupos sociales muy reducidos, y tarea de un número de individuos progresivamente menor en grupos más extensos, dentro de los cuales están incluidos los más reducidos. En una sociedad saludablemente estratificada los asuntos de Estado serán una responsabilidad desigualmente compartida: aquellos que hayan heredado privilegios especiales y cuyo interés por sí mismos y por sus familias (‘un interés por el país’) sea consecuente con el espíritu público, heredarán una mayor responsabilidad. La elite gobernante de la nación se compondrá de individuos cuya responsabilidad haya sido heredada junto con su fortuna y posición, y las fuerzas de esas elites han de verse constantemente incrementadas y a menudo dirigidas por hombres de excepcionales dotes. Cuando hablamos de una elite gobernante no debemos caer en la idea de una elite netamente separada de las otras.” (*Ibidem*, p. 126.)

“Siempre es conveniente que parte de la educación de los que, ya sea por su nacimiento, ya por sus dotes, se integran en las altas esferas políticas de la sociedad, esté dedicada al estudio de la historia y que la formación histórica contenga la historia de la teoría política. La ventaja de estudiar la historia y la teoría política de Grecia como preliminar para otros estudios de la misma clase, radica en que es asequible: atañe a un área pequeña, a hombres más que a masas, y a pasiones individuales más que a esas fuerzas vastas e impersonales que en nuestra sociedad moderna se han convertido en una necesidad teórica y cuyo estudio tiende a eclipsar el de los seres humanos. Además es poco probable que un lector de filosofía griega guarde un excesivo optimismo en relación a los efectos que puede tener la teoría política, porque se dará cuenta de que el estudio de los modelos políticos surge del fracaso de los sistemas políticos y que ni Platón ni Aristóteles se ocupaban de hacer predicciones ni eran demasiado optimistas respecto al futuro.

“El tipo de teoría política que ha surgido en tiempos relativamente modernos se interesa poco por la naturaleza humana, a la que trata como algo que siempre puede ser remodelado para adaptarlo a cualquiera de los modelos políticos que se considere el mejor. Los datos con que trabaja son fuerzas impersonales que, aunque se hayan originado a partir del conflicto y la combinación de voluntades, han llegado a reemplazarlas. Como parte de la instrucción académica de un joven, adolece de varios fallos. Tiende, evidentemente, a formar mentes que piensen sólo en términos de fuerzas impersonales e inhumanas y, por tanto, a deshumanizar a los estudiantes. Al ocuparse de la humanidad únicamente como masa, se separa de la ética; y al tratar exclusivamente de ese reciente periodo de la historia durante el cual puede demostrarse con mayor facilidad que la humanidad ha estado gobernada por estas fuerzas impersonales, reduce el estudio estricto del género humano a los últimos trescientos o cuatrocientos años. Con demasiada frecuencia inculca la creencia en un futuro inflexiblemente determinado y a la vez susceptible de ser modelado a nuestro antojo. El pensamiento político moderno, inextricablemente unido a la economía y la sociología, pretende erigirse en soberano de las ciencias. Porque las ciencias exactas y experimentales se juzgan de acuerdo con su utilidad y se valoran en proporción a los resultados que producen, tanto para hacer la vida más confortable y menos laboriosa, como para hacerla más precaria y acabar más rápidamente con ella. La misma cultura está considerada como un subproducto insignificante que puede abandonarse a sus fuerzas, o bien como un departamento de la vida que debe ser organizado de acuerdo con el proyecto particular que apoyemos. Y no estoy pensando sólo en las filosofías actuales más dogmáticas y totalitarias, sino en conceptos que impregnan el pensamiento en todos los países y que tienden a ser compartidos por las facciones más opuestas.” (*Ibidem*, pp. 132-133.)

“(L)a idea de la igualdad de oportunidades, defendida resueltamente por algunas personas que se echarían atrás ante sus probables consecuencias. Ese es un ideal que sólo podrá realizarse plenamente el día en que la institución de la familia deje de respetarse y el control y la responsabilidad de los padres pasen a manos del Estado. El sistema que lo lleve a cabo tiene que asegurarse de que ni las ventajas de una fortuna familiar, ni las debidas a la previsión, sacrificio o ambición de los padres puedan lograr que un niño o un joven obtengan una educación más elevada que aquella a la que tengan derecho según el sistema. La popularidad de la creencia en la igualdad de oportunidades nos indica tal vez que la crisis de la familia está aceptada y que la desintegración de las clases ha avanzado mucho. Esta desintegra-

ción ya nos había llevado a valorar en exceso la importancia social de la escuela, el *college* y la universidad adecuados como algo que proporciona un estatus que antaño pertenecía al nacimiento. En una sociedad más estratificada (que *no* es una sociedad en la que las clases están aisladas, pues ése es en sí un tipo de decadencia) la distinción social que dan una escuela y un *college* adecuados no se ambicionaría tanto, porque la posición social estaría marcada por otros medios. La envidia de aquellos con ‘mejor cuna’ es una débil veleidad que no tiene comparación con la pasión con que se codician las ventajas materiales. Nadie que esté en sus cabales se consume de amargura por no haber tenido ancestros de más alcurnia; eso significaría querer ser alguien distinto a uno. En cambio, es fácil pensar que nosotros también podríamos haber disfrutado del rango privilegiado que confiere el haberse educado en un colegio de moda. La desintegración de las clases ha suscitado la expansión de la envidia, la cual echa mucha leña al fuego de ‘la igualdad de oportunidades’.” (*Ibidem*, pp. 157-158.)

“(…) Una ‘cultura de masas’ será siempre un sucedáneo de cultura, y, antes o después, el engaño será manifiesto para los más inteligentes de entre aquellos a quienes se les hubiera encajado esa cultura.” (*Ibidem*, p. 162.)

Arte y sociedad

“Cuáles son las condiciones sociales más fructíferas para la producción de obras de primera línea en filosofía, en literatura o en las demás artes, es tal vez uno de esos temas de controversia más apropiados para conversar que para escribir sobre ellos. Tal vez no haya ningún conjunto de condiciones que sean las más apropiadas para el florecimiento de tales actividades; es igualmente posible que las condiciones necesarias puedan variar de un país a otro y de una civilización a otra. El régimen de Luis XIV o el de los Tudor y los Estuardo difícilmente puede llamarse libertario; por su parte, la administración de los gobiernos autoritarios de nuestra época no parece conducir a un renacimiento de las artes. Si las artes florecen mejor en un periodo de crecimiento y expansión o en un periodo de decadencia, es una pregunta que yo no puedo responder. Un gobierno fuerte e incluso tiránico puede no causar daño en tanto su esfera de control sea estrictamente limitada, en tanto se limite a restringir las libertades sin intentar influir en la mente de sus súbditos; pero un régimen de demagogia ilimitada parece ser idiotizante. Debo limitar mi análisis a la situación de las artes en nuestra sociedad actual y a cómo debería ser en una futura sociedad como la que imagino.

“Es posible que las condiciones desfavorables para las artes en la actualidad sean demasiado profundas y extensas como para que puedan depender de las diferencias entre tal o cual tipo de gobierno, de manera que la perspectiva que se nos presenta es de lenta y continua decadencia o de repentina extinción. En cualquier esquema de reforma de la sociedad, no se puede apuntar directamente a una condición en la cual florezcan las artes: estas actividades son probablemente subproductos, para los cuales simplemente no podemos preparar las condiciones. Por otra parte, su decadencia siempre debe tomarse como un síntoma de algún mal social que ha de investigarse. El futuro del arte y del pensamiento en una sociedad democrática no parece más brillante que en cualquier otra, a menos que la democracia deba significar algo muy diferente de todo lo que existe. No se trata de que yo defienda algún tipo de censura moral: siempre he expresado fuertes objeciones a la supresión de los libros que posean o incluso que puedan reclamar algún mérito literario. Pero más insidiosa que cualquier censura es la influencia permanente, que actúa en silencio sobre cualquier sociedad masiva organizada para los fines de la ganancia y que tiende a rebajar los niveles del arte y la cultura. La creciente organización de la publicidad y la propaganda (o la influencia sobre masas de hombres por cualquier medio, excepto a través de su inteligencia) es totalmente contraria a ellos. El sistema económico está contra ellos; el caos de los ideales y la confusión del pensamiento en nuestra educación masiva a gran escala están contra ellos; y contra ellos está igualmente la desaparición de todo tipo de personas que reconozcan la responsabilidad pública y privada del patrocinio de lo mejor que se hace y se escribe. En una época en que cada nación tiene cada vez menos ‘cultura’ para su propio consumo, todos hacen denodados esfuerzos por exportar su cultura, por imponer a otros sus propios logros en artes que han dejado de cultivar o de comprender. Y exactamente igual que aquellos que deberían ser los intelectuales y miran la teología como un estudio especial, a la manera de la numismática o la heráldica, de las que no necesitan ocuparse ellos mismos, mientras los teólogos muestran idéntica indiferencia respecto de la literatura y el arte, como estudios especiales que no les conciernen *a ellos*, de igual modo nuestras clases políticas ven ambos campos como territorios respecto de los cuales ellos no tienen por qué avergonzarse de su total ignorancia. Como consecuencia, los escritores más serios tienen un público limitado, incluso provinciano, y los más populares escriben para una chusma iletrada y carente de sentido crítico.” (De *The Idea of a Christian Society* (1939), reproducido en “Society and the Arts”, *Selected Prose, op. cit.*, pp. 240-242.)

Conformidad con la naturaleza

“Podemos decir que la religión, diferenciada del paganismo moderno, implica una vida en conformidad con la naturaleza. Puede observarse que la vida natural y la vida sobrenatural tienen una conformidad mutua que ninguna de las dos posee respecto de una vida mecánica. Pero nuestro concepto de lo natural se ha distorsionado de tal manera que la gente en cuya opinión es ‘antinatural’ y, por ende repugnante, que una persona de uno u otro sexo elija una vida de celibato, considera perfectamente ‘natural’ que las familias se limiten a uno o dos hijos. Tal vez sería más natural y más conforme a la Voluntad de Dios que hubiera más célibes y que los casados tuvieran familias más grandes. Pero tengo en mente una ‘conformidad con la naturaleza’ de sentido más amplio que éste. Estamos adquiriendo conciencia, por una parte, de que la organización de la sociedad sobre el principio de la ganancia privada y de la destrucción pública nos está conduciendo a la deformación de la humanidad por un industrialismo no regulado, como también al agotamiento de los recursos naturales y, por la otra, de que parte importante de nuestro progreso material es un progreso por el que las generaciones venideras pueden tener que pagar muy caro. Es suficiente mencionar, como un ejemplo que actualmente está muy a la vista del público, los resultados de la erosión del suelo: la explotación de la tierra a gran escala por dos generaciones para fines comerciales, donde los beneficios inmediatos provocan escasez y crean desiertos. No es mi idea condenar a una sociedad por sus ruinas materiales, porque ello significaría hacer de su éxito material una prueba suficiente de su excelencia; sólo quiero decir que una actitud errónea respecto de la naturaleza implica en alguna forma una actitud errónea respecto de Dios, y que la consecuencia de ello es la perdición inevitable. Por un tiempo bastante largo no hemos creído en nada aparte de los valores que surgen en un modo de vida mecanizado, comercializado, urbanizado: sería igualmente positivo para nosotros examinar las condiciones permanentes bajo las cuales Dios nos permite vivir en este planeta.” (De *The Idea of a Christian Society*, reproducido en *Selected Prose*, op. cit., pp. 219-220.)

El hombre y su medio

“Mis sentimientos localistas sufrieron una triste conmoción al ver por primera vez Nueva Inglaterra, llegando de Montreal, luego de viajar un día por los hermosos y desolados parajes de Vermont. Supongo que alguna

vez aquellas colinas estuvieron cubiertas de bosques nativos; el bosque fue arrasado para dar lugar a los campos de pastoreo de ovejas para los colonos ingleses; ahora no hay ovejas, y también se han ido la mayoría de los descendientes de los colonos; apareció un nuevo bosque, brillando con la melancólica gloria de los alces, hayas y abedules, dispersos entre los abetos; y luego de este desfile de vida silvestre en tonos escarlata, oro y morado, el descenso hacia el letargo de las mortecinas ciudades molineras del sur de New Hampshire y Massachussetts. No son necesariamente las tierras más fértiles o las más favorecidas por el clima las que me parecen más felices, sino aquellas en donde una larga lucha por la adaptación entre el hombre y su medio ha hecho nacer las mejores cualidades de ambos, en donde el paisaje ha sido moldeado por numerosas generaciones de una misma raza, y en donde a su vez el paisaje ha modificado a la raza, adaptándola a su propio carácter. Y me parecía que aquellas montañas de Nueva Inglaterra eran prueba de un éxito humano tan magro y transitorio que resultaba más desesperado que el desierto.” (De *After Strange Gods* (1933), reproducido en *Selected Prose*, *op. cit.*, pp. 216-217.) □