

Jorge Millas

Para una teoría de nuestro tiempo

S U M A R I O

Falta de una conciencia clara de nuestra situación histórica.—Compromiso total de la cultura: marxismo y existencialismo.—Spengler y Sorokin.

*Caminos de salvación.—Inteligencia de nuestra desazón.—Crisis Funcional.—Enriquecimiento de la conciencia.—Conciencia de precariedad.—Masificación de la sociedad.—Conciencia de la universalidad de lo humano.—Elevación de las instancias normativas.
Conclusiones finales.*

El aspecto más problemático de la situación histórica moderna es con seguridad, la falta de una conciencia clara del propio mal que nos aqueja. Sentimos y, a veces, más que sentir presentimos, que hay algo hondamente perturbado en la vida presente; y, sin embargo, apenas podríamos formular, no ya la terapéutica o siquiera la prognosis de nuestros achaques, sino aun el mero diagnóstico de ellos. Porque, a decir verdad, cuanto nos hemos acostumbrado a reconocer como anómalo en la era actual o es resonancia superficial y exterior de dolencias más generales y profundas o no es tan privativo de esta época como se pretende. Ni las discordias intestinas de los Estados son hoy más agudas o numerosas que las que en otro tiempo destruyeron la República Romana, o las que en la Edad Media arruinaron la paz de las ciudades italianas, o las que en los siglos XVI y XVII tuvieron como pretexto la mayor gloria de Dios; ni las guerras son hoy tampoco más brutales, aunque la capacidad técnica puede hacerlas más terribles que aquellas otras que dejaron ominosa memoria en la masacre de Melos por los Atenieses, o en la toma de Jerusalem por los cristianos europeos, o en la cruzada de los Albigenses, o en algunas de las guerras europeas contra los indios rebeldes de América. Al contrario, si hubiéramos de juzgar nuestra era por tales exterioridades, el resultado sería para ella altamente favorable. Apenas si necesitamos recordar, para mostrarlo, aparte de la multiplicación, otrora increíble, de los medios de señorío técnico del mundo, el acceso de un número incomparablemente mayor de individuos al goce de una vida material más racionalizada y más pródiga, y de una vida espiritual, por mejor diferenciada, más estimulante y más rica. Lo paradójico y aun trágico de nuestra procelosa condición radica justamente en que esa instrumentación espléndida de la vida no corresponda a una sensación igualmente espléndida de vivir, y que nos hallemos entre los bienes de la historia presente como el condenado a muerte frente a los tesoros de su hacienda.

Otras épocas han podido sentirse también acongojadas. “¿A quién podría hablar yo ahora? Los justos ya no existen, son los malos los dueños de la tierra”— se lamentaba hace ya 4.000 años el viejo sacerdote de Heliópolis, en plena edad feudal egipcia. Los tiempos griegos resonaron también con los ayes lastimeros de un Teognis de Megara, el indócil aristócrata, en cuyo pensamiento se insinuaba ya el tema orteguiano de la rebelión de las masas: “A la fuerza —dice, refiriéndose a sus conciudadanos— usurpan la propiedad; el orden se halla trastrocado y no existe ya en común la equitativa distribución: son los porteros quienes mandan y los nobles se han supeditado a los plebeyos” (1). Una antología del pensamiento apocalíptico no dejaría probablemente época alguna sin sus condignos Jeremías; y nos ayudaría, sin duda, a ver las cosas con claridad en medio del oscuro pesimismo contemporáneo. Lo que primero veríamos sería que los tiempos, como los individuos, tienen también sus horas de tristeza, y que hasta su misma alegría la requiere muchas veces para no embotarse y perecer. Pero veríamos también —y es lo que ahora nos importa— que la pesadumbre moderna tiene unos rasgos peculiares, distintos a los de análogos momentos en cualquiera otra época de la historia.

Se trata, en primer lugar, de una pesadumbre realmente catastrófica, que no sólo compromete la totalidad de la cultura en su presente estado, sino que afecta, además, la visión del próximo futuro. Prácticamente todos los grupos intelectuales, religiosos, sociales y profesionales son afectados por ella. Las excepciones son, a no dudar, minoritarias; y el único grupo numeroso —el de los marxistas— para el cual el hombre tiene ya salida, ha echado hace tiempo lápida y responso fúnebre sobre los despojos del mundo moderno. Sólo que lo que ellos, los grandes optimistas de la hora, consideran una salida, nos parece a los más un tenebroso callejón; así les parecería a ellos también, si no partieran del supuesto casi gratuito, fundado en unas cuantas medio-verdades, de que la presente crisis, como toda crisis histórica, es esencialmente económica y, por lo mismo, crisis de una clase y su conciencia, la clase y la conciencia burguesa. “A partir del momento —afirma uno de ellos— en que los movimientos socialistas pudieron desmontar el sistema hartamente racional de la opresión capitalista... carecía ya de sentido la desesperación y la esperanza pasaba a ser medida de la dignidad humana”. Y agrega él mismo: “Porque la burguesía agoniza, tiene *miedo* al porvenir del hombre; porque la ideo-

(1) Teognis, Libro de Kynos (v. 679).

logía burguesa decadente no tiene otra función que la de justificar los intereses de la burguesía agonizante, *niega* teóricamente ese porvenir” (1). Todo lo cual tendría un sí es no es de convincente sí, aparte de otras cosas, no fuera que el ideal del *hombre*, el ideal *humanista* —ése que Marx ha definido tan exactamente en la conocida fórmula “para el hombre, la raíz del hombre es el hombre mismo”, y que los comunistas aspiran a hacer real en la historia—, es un ideal burgués, nacido ya con la burguesía estoica de la época helenística, renacido después con la burguesía medieval-renacentista y vuelto a nacer todavía con la cultura burguesa del siglo XVII. No es, por eso, extraño que, siendo catastrófica la visión general que de lo humano se tiene hoy en nuestra sociedad burguesa, no haya una actitud general antihumanista, ni se desespere del hombre en cuanto tal. Porque si ésa es efectivamente la dirección en que se mueve, ahora como siempre, el pensamiento de algunos teólogos, y que ha llevado a sus extremas consecuencias el existencialismo de J. P. Sartre, no es ni con mucho un pensamiento de clase. El existencialismo representa en verdad, el modo particular de enfrentarse *ciertos* grupos humanos, temperamentamente predispuestos, con el problema de la situación contemporánea, no es, en forma alguna, la filosofía de nuestra cultura burguesa. Si lo fuera ¿por qué el pensamiento burgués se hallaría tan profundamente dividido frente a ella? No carece en este sentido de importancia que el ataque de los católicos sea de tono tan virulento como el de los comunistas (2). ¿Por qué la filosofía burguesa se empeñaría en destruir su propia “defensa de los intereses de la burguesía agonizante?” Son filósofos burgueses los que han hecho el más demoledor análisis de las falacias e inconsecuencias del existencialismo, como burgueses son también los filósofos que repudian la vuelta a aquellos trascendentalismos religiosos que hacen del hombre una trémula ficción de libertad en manos de una sobrenatural providencia.

No, no es la del presente una conciencia desesperanzada, ni es tampoco el materialismo dialéctico la única esperanza. Aun ese culto hipocondríaco de la desesperación a que llega, en su forma extrema, el existencialismo, se esfuerza por convertir sus deprimentes elegías metafísicas en brevario de salvación (3). Ni siquiera Splenger, el más célebre profeta de la decadencia, visionario y delirante como todo gran profeta, piensa real-

(1) Jean Kanapa: *L'existencialisme n'est pas un humanisme* (Editions Sociales. Paris, 1947, págs. 112 y 115).

(2) Compárese, p. ej., el citado análisis de Kanapa con el de J. Leferre *L'existencialisme, est-il une philosophie?* Editions Alsacia, Paris, 1946.

(3) Véase por ejemplo la polémica de Jean Paul Sartre en su *L'existencialisme est un humanisme* y en su *Qu'est-ce-que la littérature?*

mente en la pérdida del hombre como tal; en lo que de verdad piensa es en la ruina de una cultura, la cultura actual del hombre, y su treno preludia ya una alborozada canción de cuna. Idéntico auspicioso pesimismo es el de Sorokin, otro de los apresurados panteoneros del alma contemporánea, cuya visión tremebunda del presente no empaña por completo cierta gozosa, aunque arbitraria perspectiva del futuro. "Todo importante aspecto de la vida, organización y cultura de la sociedad occidental —exclama— se halla en crisis extraordinaria... Su cuerpo y su espíritu hállanse enfermos, y difícilmente se encontraría una zona de ese cuerpo que no esté ulcerada, ni una sola fibra que funcione sanamente... Todo indica que estamos entre dos épocas; la moribunda cultura sensorial de nuestro ayer magnífico y la naciente cultura ideacional del mañana creador... La noche del período transitorio comienza ya a asomar entre nosotros, con sus pesadillas, sombras aterradoras y angustiosos horrores. Con toda probabilidad, sin embargo, más allá de todo eso, la aurora de una nueva gran cultura Ideacional aguarda a los hombres del futuro" (1).

Pero también aquí en este sesgo alentador del problema contemporáneo se nos revela esa peculiar falta de conciencia clara que antes señalábamos. Pues, si ignoramos aun en qué reside esencialmente la perturbación vital que nos aqueja, teniendo como tenemos tan óptimos recursos de vida saludable, menos sabemos aun, aunque no nos falte, en definitiva, la esperanza, cuál es el camino de salvación. Y no es que carezcamos de ideas, planes o doctrinas. ¿Qué religión, qué partido, qué filosofía no aspira hoy a convertirse en el remedio universal de nuestros males? Pero ante la complejidad del problema todos esos intentos representan otras tantas estrechas y despóticas manías, que si llenan de júbilo a quienes ven tal determinado aspecto de la situación, desconsuelan profundamente a otros que miran las cosas bajo otra no menos auténtica perspectiva.

¿Trátase de la solución marxista? Nos propone el desideratum de una sociedad sin clases que no podría advenir sino mediante la dictadura del proletariado. Pero ¿representa verdaderamente la idea de una sociedad sin clases algo más que una engañosa utopía? Y por otra parte, ¿vale la pena cambiar la hegemonía burguesa, creadora de una cultura que, imperfecta, busca a través de una intensa conciencia autocrítica su propia reforma, por el despotismo proletario que se declara infalible, absolutista,

(1) Pitirin A. Sorokin: *Social and Cultural Dynamics*. (New York, 1937. Vol. III, pág. 535).

final, y que, a la postre, no ofrece otros bienes culturales que los de la propia burguesía?

¿Trátase de la solución religiosa, como lo que propone Sorokin cuando sueña con el modelo medieval de una cultura fundada en el principio de un Dios suprarracional y metaempírico, fuente de toda realidad y valor supremo? Pero Sorokin no nos dice cuál sería el principio para discernir entre los muchos dogmas teológicos que se disputan la salvación del hombre en una cultura carente de esa unidad religiosa en que se edificó espontáneamente la Edad Media. Como no nos dice tampoco hasta dónde sería posible, dado el desarrollo actual de la técnica y del pensamiento racional en general y los consiguientes cambios en el orden económico de la sociedad, regresar a una concepción medieval del mundo.

La verdad es que ningún derrotero espiritual o político será verdaderamente alentador para el acongojado ánimo de nuestros días si no se funda en el reconocimiento del tipo concreto de hombre que es el de esta época, tal cual se da en la constelación inequívoca de su presente situación histórica. Este hombre constituye una fase absolutamente singular del proceso viviente de la evolución humana. No es un ente abstracto, no es pura esencia eterna, aunque en el hecho de su vida tienda a convertir en realidad histórica el desideratum esencial de lo humano. Es el hombre dotado de una memoria de seis mil años de vida no olvidada, poseedor de una experiencia racional enriquecida de siglo en siglo, centro consciente de unas posibilidades de vida tanto más diferentes a las del pasado, cuanto más grande es la latitud de los medios de acción hoy disponibles. Es decir, que para proyectar el futuro del hombre es necesario reconocer, primero, que a menos de producirse una amnesia universal, con la cual desaparecerían la cultura y su problema, el hombre es ahora, como siempre, la fase de un proceso en desarrollo. Lo cual equivale a reconocer, en última instancia, la fecunda perogrullada de que la historia no se ha vivido en vano, y que es inútil ponerse o nostálgico o utópico cuando se trata de hacerla y comprenderla.

Pero más importante aún que todo eso es la previa inteligencia de nuestra desazón. Si, como hemos señalado, el orden externo de la vida — técnicas, instituciones políticas, relaciones de personas y Estados — no es por lo menos peor que en otras épocas, la raíz de nuestra insatisfacción está probablemente ahí en las estratas donde la buscan el economista, el teólogo, el sociólogo, el político, el esteta, el moralista. Con lo que no pretendo que tales doctas pesquisas sean en definitiva inútiles, pero sí que

resultan inadecuadas a la hondura y complejidad del problema. Porque éste no puede consistir ya, por lo visto, en que éstas o aquellas cosas o instrumentos de vida anden mal, toda vez que en mayor o menor grado han sido siempre problemáticos en la historia, sino en que anda mal el sentimiento mismo de la vida que se sirve de tales cosas e instrumentos, aun cuando se sirva de aquellos que, como la técnica y el pensamiento racional, nunca estuvieron mejor que en nuestra época.

Planteadas así las cosas, tiende uno a sospechar que nuestra crisis no es de base anatómica, sino funcional, y que afecta no a tal o cual región del cuerpo histórico, sino a la unidad dinámica de su comportamiento en general. Pero además, considerando que esta situación funcionalmente anómala es una fase particular de ese proceso de desarrollo humano que es la historia, tiene que preguntarse uno qué transformaciones de función realmente generales han ocurrido en el decurso evolutivo de los últimos siglos. No se trata, claro está, de preguntar simplemente *qué nuevas cosas* ha adquirido el hombre, o cómo se ha transformado su vida con tales cosas, sino *qué cambios de función* han venido a afectar del modo más general la vida. Y *función*, tratándose del vivir humano, no significa otra cosa que *el régimen del percibir y querer a través de los cuales la vida precisamente funciona*. Así, pues, nuestra pregunta sobre la crisis contemporánea viene a parar a ésta: ¿en qué particular sentido se ha transformado el régimen de percibir y querer, del conocer y apetecer en el tránsito a la situación histórica presente? Evidentemente el hombre no percibe ni quiere hoy las mismas cosas que antaño; percibe y quiere probablemente muchas que, con mayor o menor claridad, ha percibido y querido siempre en la historia y que son inseparables de la condición humana del hombre; pero esas mismas las conoce y anhela dentro de un campo visual diferente, restringido en algunos aspectos, más dilatado en otros, y, a la larga, mucho más complejo y más rico. Así por ejemplo, percibe aun incitaciones tales como lo divino, la felicidad, el bien, el destino, la salvación, el misterio cósmico, el alma; pero, es claro, no puede percibirles de modo similar al de hace 1.000 años, si de entonces a ahora tenemos que contar también con nuevas cosas y nuevos órganos de percepción, sean la filosofía de Kierkegaard o el microscopio, las leyes de Kleper o la radiografía, el cálculo diferencial o el aeroplano, el fotografo o el arte surrealista, la electricidad o la teoría de los cuantos. Muchas cosas que fueron hallazgos del percibir y querer de ciertas épocas se hallan todavía en el campo de nuestra visión histórica aunque también sensiblemente modificadas por nuestra manera particular de percibirles

y quererles. Otra cosa son hoy para nosotros, aunque son indudablemente algo todavía, el vellocino de oro o las Gorgonas; y otra cosa también los viejos problemas de las jerarquías angélicas y de las facultades del alma. Pero la cuestión no estriba tanto en el inventario prolijo de lo más o lo menos que aparece en el campo de nuestra conciencia, como en el análisis de la *forma general* de ese campo, del *carácter* de nuestra conciencia percipiente y valorante.

Pues bien, lo que en tal sentido distingue realmente a nuestro tiempo es la posesión de una más rica, diversificada, extensa conciencia que otras épocas. Porque la multifacética diferenciación en que al fin y al cabo ha consistido el progreso cultural no es sólo de instrumentos, productos, cosas, técnicas en general, sino además, y principalmente, de posibilidades de acción, esto es, de conciencia. Y así, por ejemplo, la diversificación del trabajo significa no únicamente el hecho material de que haya hoy mayor número de quehaceres, sino además, que *la conciencia de lo que es posible hacer*, la latitud de las potenciales decisiones humanas respecto a los oficios, es hoy mucho más amplia, más rica y más compleja. Y lo es en el doble sentido de un percibir más dilatado y más vario, y de un querer más finamente dividido y determinado. Otro tanto es posible constatar en cada una de las dimensiones de la experiencia cultural: no sólo ocurre que tenemos hoy conocimientos más numerosos sobre el mundo, sino que también las posibilidades de ver y querer, y, por lo mismo, la problemática de la experiencia, es más varia y compleja; no sólo disponemos de un repertorio de formas y técnicas artísticas más diversificado, sino que además las posibilidades de exploración y experiencia estética, el percibir y querer, la sensibilidad estética por tanto, tienen ante sí una latitud más extensa y diferenciada que en otras épocas.

No es difícil comprender qué magnos efectos ha podido tener esta expansión funcional de la conciencia en la vida humana de los últimos tiempos. Yo me atrevo a creer que el problema contemporáneo arranca justamente de ellos, aunque, es claro, no quede a ellos limitado. Aun más, no sería quizás excesivo afirmar que todas las formas particulares del problema *en cuanto se trata de un problema singular, característico de la época*, son meros aspectos de aquellos efectos primarios.

El primero y más universal de estos aspectos es que el hombre ha emigrado, ahora sí irremediabilmente, del paraíso de la inocencia por donde andaba todavía en los siglos XVII y XVIII —y nada se diga de la Edad Media o de la Antigüedad greco-romana. Es la nuestra una época de

máxima vigilia, en que ya no es dado al hombre hacer su vida con ese ímpetu ciego de los viejos héroes o con aquella beatífica entrega a los inescrutables designios providenciales o a las leyes inmanentes del progreso natural. Y ello no significa que se carezca hoy de voluntad heroica, o que no se crea ya en lo sobrenatural, o en fin, que no exista el progreso. Lo que sucede es que, dado el hecho de nuestra exacerbada autoconciencia, no podemos ya abandonar sin más la vida a la espontaneidad de tales impulsos y creencias, por fecundos y legítimos que sean. Nos falta el bello candor del héroe, porque percibimos un mundo mucho más complicado y queremos naturalmente, si no siempre mejores, por lo menos más numerosas y sutiles cosas. Nos falta confianza en el arreglo providencial del mundo, no por haber en definitiva venido a parar al ateísmo, mas porque sabemos ya bastante del hombre como para darnos cuenta que todo arreglo o desarreglo de su historia puede ser siempre referido a circunstancias a quende este mundo de la naturaleza humana. Ni creemos, en fin, por similares razones, que haya una determinación histórica tal que podamos, sin más, excusarnos de crear nosotros mismos las condiciones del progreso. Es decir que, en buenas cuentas, eso que he llamado el acrecentamiento de conciencia —más rica memoria del pasado, por ser ahora más viejos y por conocerlo mucho mejor que jamás hasta hoy se le conociera, y más rica perspectiva del futuro, por tener más numerosas posibilidades de acción y pensamiento— el acrecentamiento de conciencia, digo, se traduce, definitivamente, en un sentimiento de responsabilidad mucho mayor. Y, claro, como toda responsabilidad, esta que nosotros hemos asumido trae aparejado, con cuanto hay en ella de psicológicamente positivo, un numeroso cortejo de pesares, incertidumbres y frustraciones. En gran medida el malestar de nuestro tiempo arranca, paradójicamente, de nuestra propia fortaleza, y es, más que desarreglo de la situación histórica, desarreglo de la conciencia que de ella tenemos.

El segundo importante efecto del cambio en el grado de conciencia histórica es también paradójal, y se resuelve, a no dudar, en una contradicción. Mientras que, en efecto, el mundo moderno ha procurado al *individuo como tal* una conciencia de desarrollo, autonomía, capacidad, posibilidades de vida antes jamás alcanzadas, ha engendrado en él una conciencia de precariedad mucho más aguda. Porque ahora más que nunca se ha hecho difícil al individuo, que potencialmente lo es todo, ser verdaderamente parte no abstracta, sino viva, no cuantitativa sino cualitativa, no simbólica sino real, de la dimensión colectiva de la vida humana. La política, la técnica, la ciencia —la cultura moderna en general—, son otros

tantos enormes entes impersonales que el individuo concreto no acierta a incorporar en la figura interna de su ser singular para que en él se realice como experiencia viva el orden objetivo del mundo que nuestra cultura presupone. De esta manera el individuo moderno viene a ser, de raíz, el ser frustrado: potencialmente, por las innúmeras posibilidades que a su percibir y querer de sí y el mundo le abre el cultivo de que son objeto su entendimiento, su sensibilidad y sus deseos, es un proyecto de humanidad realmente hermoso; mas en el hecho, trátase de un proyecto que no se cumple: la situación real del hombre singular es, verdaderamente, la situación de un ente centrifugado, expelido fuera de la órbita de la historia universal.

El plano de la vida humana en donde esto más inmediatamente se constata es el de la vida política: miembro de una clase, correligionario en un partido, ciudadano de una patria, el hombre tiende a transformarse en cifra indiferente, en mera variable de la abstracta ecuación administrativa y legal del Estado. El ente político, abandonado a su propia mecánica, es el vampiro que se alimenta de la sustancia individual del hombre y lo despersonaliza. El hecho puede ofrecer en determinadas circunstancias caracteres pavorosos que de sobra justifican la truculencia novelística, tanto más patética cuanto más real y humana, de un Kostler o un Gheorghiu. La técnica de succión y la voracidad del vampiro estatal varían según sus especies, aunque vengan, al fin y al cabo, a parar a algo semejante: más consideradas y morosas en el estado capitalista, son, a la larga, no menos terribles que las otras más brutales y eficientes de los estados fascista y soviético.

El hecho es sumamente grave, pero no tanto como para que por su sola influencia tengamos que ir a parar a la desesperación o la neurastenia. En mayor o menor grado la sociedad política ha tenido siempre algo de maquinal, y no por torpeza humana, sino por requerimiento inevitable de su propia naturaleza. El sacrificio de lo individual es en gran medida el precio que hemos de pagar los individuos para hacer posible nuestra convivencia racional en el seno de una sociedad civilizada. Aun más: como ya lo sabían los griegos clásicos, la sociedad política, con todo lo que tiene de emparejadora y despersonalizante, es la condición indispensable para el desarrollo de la individualidad humana. El individuo aislado no es sólo una irrealidad histórica, sino también una imposibilidad metafísica. Y claro, esto que a priori es ciertísimo, lo es también en el a posteriori empírico de la historia. La población humana del globo ha aumentado en forma tal, que siquiera la mayor cantidad de hombres ha tenido, por simple efecto

de perspectiva, que disminuir el relieve singular del individuo. Agreguemos a esta *capiti diminutio*, resultante para la individualidad por la pura mecánica del número, la otra a que conduce una apropiación cada día mayor de bienes culturales, técnicos, religiosos, científicos y artísticos, por las masas. Ortega y Gasset ha filiado por modo insuperable el hecho: se trata, en efecto, de una ascensión en el nivel histórico de la mayoría de los hombres, de esos que "se sienten idénticos a los demás". Lo malo es que el ilustre pensador lo ha subestimado éticamente. Porque eso sí, no cabe duda del progreso moral que representa en la historia el que la sociedad asuma la responsabilidad de rescatar a la mayoría de los hombres de la ergástula milenaria de su miseria e ignorancia.

Más hombres comen hoy más, leen más libros, conocen más cosas, tienen más alternativa de vida que antaño. Esto mismo ha permitido, es cierto, que la vida tenga en varios aspectos una densidad multitudinaria frecuentemente desfavorable para la realización de algunos altos valores humanos. Justamente la propensión masificadora de nuestra época lleva a muchos a engañarse en este sentido con ilusiones, creando, como en otro tiempo, el mito del hombre natural pastoril y seráfico, el de la masa toda sabiduría, sano instinto y sagrado fuero, cuando en realidad la masa tiene las dos caras de Jano, y una de ellas verdaderamente fea. Mas, entre la alternativa de realizar ciertos altos valores humanos para el solaz de unos pocos y permitir el envilecimiento de la mayoría de los hombres, el ideal moral no admite dudas: ha de correrse el riesgo de perder aquéllos para salvar a ésta. Lo cual, a la postre, es sólo un riesgo, no necesariamente un destino. La masificación de la cultura es apenas un medio, destinado justamente a hacer real el insuperable fin de exaltar al hombre en todos, en cada uno de los individuos. Si no se comete el error de tomar el medio como fin y se resiste a la sugestión del mito de la masa, puede siempre el hombre controlar los nocivos efectos con que el instrumento, como toda medicina, conduce a los buenos para que se le utiliza. Lo importante es sobreponerse a la propensión, tan natural en nuestra inteligencia, a hipostasiar alegorías y símbolos, sacrificando lo humano a los fetiches. Y son muchos los que hacen de la masa un fetiche implacable. Pero es asimismo importante precaverse de la tendencia a crear el fantasmón de la masa y a aterrorizar con ella a la gente pacífica. Y aquí, al imperativo intelectual de mirar las cosas con ojos limpios, se agrega el ético, que nos fuerza inexorablemente a preocuparnos por que en ningún hombre se frustre el proyecto humano que se esboza dentro de su ser.

El fenómeno de masificación de la sociedad moderna, con lo importante que es, constituye, sin embargo, sólo el antecedente mecánico de ese sentimiento de individualidad precaria y menguante producido hoy en nuestros ánimos. El otro, tal vez el decisivo, es de carácter funcional: la real desindividualización del hombre sería en realidad menos pavorosa si no fuera que nuestra exigencia de individualidad es hoy día mucho mayor. Sentimos frustrado, disminuído nuestro ser en grado mayor que otras épocas precisamente porque aspiramos a una plenitud más profunda de nuestro yo. Conducidos en el camino de la historia a la mayor altura temporal hasta hoy alcanzada, —y digo esto sin ambages, consciente de todos los prejuicios y también de los juicios legítimos que atacan a toda doctrina del progreso (1)— el hombre está capacitado para entrever, y entrevé efectivamente, posibilidades estupendas de perfección individual humana. La caída del ánimo mide así exactamente el desnivel que va de lo real, efectivamente logrado, a la altura máxima de lo previsto, soñado, deseado.

Un tercer efecto del acrecentamiento de conciencia experimentado por el hombre moderno es ese rasgo tan decisivo de la situación presente que Keyserling llamara una vez ecumenismo. En verdad la conciencia del hombre se hizo ecuménica en plena Antigüedad; son los estoicos y los cristianos los que primero se representan la vida como destino y proceso no ya de culturas y pueblos aislados, sino del hombre en general. Aún más, todo el pasado griego se movía en esa dirección, desde aquella terrible conciencia de lo humano que resuena con las palabras de Zeus en la Iliada: “No existe ser más desdichado que el hombre entre cuantos respiran y se arrastran por la tierra” (2). Pero ni en la Antigüedad ni en los siglos posteriores del cristianismo europeo la conciencia de lo humano había sido realmente ecuménica, en el sentido de un conocimiento y de una experiencia reales del hombre como ser históricamente universal. El principio de la unidad del género humano fué entonces puramente moral y escatológico; hoy es, en cambio, además, histórico. Por primera vez te-

(1) La crítica a la doctrina del progreso, lugar común de todos nosotros, tiene, con su mucha sabiduría, un buen poco de manía y exageración. Hay progreso y progresos: unos son ilusiones, pero otros son realidades inequívocas. Ello depende del tipo de progreso de que se hable y de la actitud valorante o puramente descriptiva con que se habla. Si nos limitamos a lo último, es decir, a filiar con exactitud empírica lo que se da en nuestra experiencia histórica, no podemos menos de constatar que el hecho de ser más viejos, de poder mirar hacia atrás más historia, pero sólo en la medida en que efectivamente la conozcamos y recordemos, crea una condición de progreso, de riqueza psicológica, de elevación sobre los tiempos, independientemente de otros factores que puedan, al contrario, precipitar la estagnación o decadencia.

(2) *Iliada*, Canto VII.

nemos conciencia de que, no ya sólo la esencia, sino la vida real del hombre es solidaria en todas sus partes sobre la tierra entera y a través de su futuro desarrollo, y de que percibir y querer históricamente es, no únicamente por derecho, sino por situación, percibir y querer respecto a todos los hombres.

Hay, por fin, un cuarto efecto que conviene señalar, en íntima conexión con los anteriores: la elevación de las instancias normativas. Se trata de un resultado en que por lo general no reparamos, a pesar de su influencia decisiva en la génesis del desánimo contemporáneo. Los modernos profetas del apocalipsis hallan aquí un problema que sistemáticamente eluden, quizás si por constituir un serio desafío a su interpretación catastrófica de las reinantes vicisitudes. Se caracteriza, en efecto, nuestra época por la más rigurosa, diferenciada y fina calibración ideal de valores dada hasta hoy en la historia. Lo que a muchos parece aflojamiento de normas no es, si bien se examinan las cosas, más que una sutil capacidad de conjugar exigencias contrapuestas y de distinguir matices normativos ahí en donde antaño hacíamos valer ideales, por más genéricos, más toscos y menos diferenciados. Nunca se elaboró más que en nuestros días el ideal científico de la verdad; nunca tampoco se concibió con tanto rigor el ideal de justicia; nunca fueron tan variados y sutiles los matices, distinguos y posibilidades de la conciencia estética; nunca en fin, se propuso el hombre fines tan rigurosamente concebidos ni tan precautoriamente regimentados.

Apenas necesitamos advertir que tales consideraciones aluden a los valores mismos, no a su cumplimiento: si aquéllos, en su idealidad, son hoy más estrictos, no lo es necesariamente la vida que aspiran a regular. Ahora, como siempre, la idealidad y la facticidad del valor no son congruentes, y esta incongruencia es la condición dinámica fundamental de la posibilidad misma del progreso. Pero, justamente porque la conciencia valorativa es más compleja, útil y rigurosa, es también más alto nuestro nivel de aspiración y con él, el índice de desviación entre lo concebido y lo realizado.

Este concepto de "nivel de aspiración", introducido por la escuela de Lewin en psicología, ofrece también, creemos, fecunda aplicación histórico-cultural. Las culturas, como los individuos, tienen un nivel de aspiración representativo de la meta de logros presupuesta por la voluntad colectiva. Ni tan homogéneo ni tan inmediato como en los individuos, es, sin embargo, no menos real y determinante en el desarrollo de una cultura: representa, verdaderamente, esa dimensión de la conciencia histórica en

que los ideales normativos —inaccesibles, geométricos modelos de utópica conducta— se vitalizan y convierten en exigibilidad concreta, en norma efectiva de inspiración y valoración del comportamiento. Qué estabilidad, qué fluidez, qué general homogeneidad, qué diferenciaciones en relación con cada tipo de valor ofrece el nivel de aspiración de una época, son otros tantos problemas de fecundo interés que debieran ser minuciosamente investigados por los historiadores de la cultura. Los relativos al momento presente son, por cierto, indispensables para penetrar en la génesis de nuestra conciencia de crisis. Pendiente aun su resolución, es, sin embargo, posible observar ya, de una manera general, la mayor altura de nuestro nivel de aspiración comparado con el de otras épocas. Aspiramos hoy a más, muchísimo más que antaño en múltiples órdenes de acción: en el del conocimiento, de la técnica, de la educación, de la justicia, del arte, del confort. La insatisfacción presente arranca, en gran medida, de esta mayor altura del blanco hacia que nuestra voluntad dispara. También aquí, como en el caso de los otros efectos del acrecentamiento de la conciencia histórica moderna, el síntoma depresivo es sólo reverso de un magnífico rasgo positivo.

Tal es, precisamente, la singularidad de la actual crisis del alma colectiva: es la crisis de una conciencia histórica hipertensa, henchida de posibilidades, alerta y ágil, diferenciada y penetrante, sabedora de sí misma. Es indudable la inadecuación del manido vocablo “decadencia” para describir semejante fenómeno: nunca, por el contrario, habían rayado a mayor altura las posibilidades del hombre, jamás había alcanzado el espíritu humano esa conciencia de sí que le brinda nuestra época.

Pero nunca tampoco había sido tan penosa esa conciencia. Ya se ve que en este caso, como en otros similares, el intento de aclarar un problema conduce a un nuevo problema de no menor dificultad. ¿Estriba la tarea de la hora —tenemos que preguntarnos— en un apagamiento de nuestra luminosa conciencia, en la disminución de su intensidad, en el retorno a etapas menos diferenciadas, menos “sofisticadas” de su desarrollo? O si esto es, como a primera vista parece, imposible, en tanto no se alteren las circunstancias empíricas que determinan ese volumen de conciencia, ¿cabría esperarse aun que consigamos poner la vida real, el efectivo ser histórico del hombre a la altura de su conciencia, es decir, de sus expectativas y exigencias?

A muchos de los hombres parece hoy este otro extremo de la alternativa tan irrealizable como el primero. Mas, en todo caso, los que no

quisiéramos decidirnos todavía, en espera de una reflexión más cuidadosa, podemos hallar un consuelo en el propio patetismo del problema. Porque si, como lo proclaman por modo casi unánime todas las doctrinas, es propio del hombre desarrollar el saber de sí mismo, el conocimiento de su esencia, posibilidad y valer, resulta inevitable la conclusión de que en época alguna de la historia se había revelado más cabalmente la esencia del hombre que en la nuestra. La torturada conciencia del presente es, por todo lo que supone de preocupación, exigencia, introspección, anhelo, la mejor prueba de ello.

JORGE MILLAS