

# La idea de una sociedad cristiana

T. S. Eliot

1939

## Prefacio

Las tres conferencias que, con algunas revisiones y divisiones, se imprimen aquí, fueron pronunciadas en marzo de 1939 por invitación del Master y los Fellows del Corpus Christi College, Cambridge, en la Fundación Boutwood. Deseo expresar mi agradecimiento a los profesores por este honor y privilegio. Las notas las he añadido mientras preparaba las conferencias para la prensa.

Mi punto de partida ha sido la sospecha de que los términos actuales en los que discutimos los asuntos internacionales y la teoría política sólo tienden a ocultarnos los verdaderos problemas de la civilización contemporánea. Dado que he elegido considerar un problema tan amplio, debería ser obvio que las siguientes páginas no pueden tener mucha importancia por sí mismas, y que sólo pueden ser útiles si se toman como una contribución individual a una discusión que debe ocupar muchas mentes durante mucho tiempo. Pretender la originalidad sería una impertinencia: a lo sumo, este ensayo sólo puede ser una disposición original de ideas que no me pertenecían antes y que deben pasar a ser propiedad de quien pueda utilizarlas. Debo mucho a las conversaciones con ciertos amigos cuyas mentes están absorbidas por estos y otros problemas similares: hacer un reconocimiento específico podría tener el efecto de imputar a estos amigos una responsabilidad inconveniente por mis propios defectos de razonamiento. Pero también debo mucho a una serie de libros recientes: por ejemplo, a *Beyond Politics*, de Christopher Dawson, a *The Price of Leadership*, de Middleton Murry, y a los escritos del reverendo V. A. Demant (cuya *Religious Prospect* ha aparecido demasiado recientemente para que yo la haya utilizado). Y estoy profundamente en deuda con las obras de Jacques Maritain, especialmente su *Humanisme intégral*.

Confío en que el lector comprenda desde el principio que este libro no aboga por un "avivamiento religioso" en el sentido que ya conocemos. Esta es una tarea para la que soy incompetente, y el término me parece que implica una posible separación del sentimiento religioso del pensamiento religioso que no acepto, o que no encuentro aceptable para nuestras dificultades actuales. Un escritor anónimo ha observado recientemente en *The New English Weekly* (13 de julio de 1939) que

"los hombres han vivido mediante instituciones espirituales (de algún tipo) en todas las sociedades, y también mediante instituciones políticas e, indudablemente, mediante actividades económicas. Es cierto que, en distintas épocas, han tendido a poner su confianza principalmente en una de las tres como verdadero cemento de la sociedad, pero en ningún momento han excluido totalmente a las otras, porque es imposible hacerlo".

Se trata de una distinción importante y valiosa en su contexto; pero debe quedar claro que lo que me preocupa aquí no son las instituciones espirituales en su aspecto separado, sino la organización de los valores, y una dirección del pensamiento religioso que debe proceder inevitablemente a una crítica de los sistemas políticos y económicos.

# CAPÍTULO I

El hecho de que un problema lleve ciertamente mucho tiempo para ser resuelto, y que exija la atención de muchas mentes durante varias generaciones, no es justificación para posponer su estudio. Y, en tiempos de emergencia, puede resultar a la larga que los problemas que hemos pospuesto o ignorado, más que los que no hemos atacado con éxito, vuelvan a atormentarnos. Nuestras dificultades del momento siempre deben ser tratadas de alguna manera: pero nuestras dificultades permanentes son dificultades de cada momento. El tema del que me ocupo en las páginas siguientes es un tema al que estoy convencido de que debemos dirigir nuestra atención ahora, si esperamos aliviar alguna vez las perplejidades inmediatas que llenan nuestras mentes. Es urgente porque es fundamental; y su urgencia es la razón para que una persona como yo intente dirigirse, en un tema que va más allá de su ámbito habitual, a ese público que probablemente leerá lo que escribe sobre otros temas. Se trata de un tema que, sin duda, podría tratar mucho mejor si fuera un profundo erudito en cualquiera de los diversos campos. Pero no escribo para eruditos, sino para gente como yo; algunos defectos pueden ser compensados por algunas ventajas; y por lo que uno debe ser juzgado, erudito o no, no es el conocimiento particularizado, sino la cosecha total de pensar, sentir, vivir y observar a los seres humanos.

Si bien la práctica de la poesía no tiene por qué conferir sabiduría o acumular conocimientos, debe al menos entrenar la mente en un hábito: de valor universal: el de analizar el significado de las palabras; de las que uno mismo emplea, así como de las palabras de los demás. Al utilizar el término "Idea" de una Sociedad Cristiana no me refiero principalmente a un concepto derivado del estudio de cualquier sociedad que podamos elegir llamar cristiana; me refiero a algo que sólo puede encontrarse en una comprensión del fin al que una Sociedad Cristiana, para merecer el nombre, debe dirigirse. No limito la aplicación del término a una Sociedad Cristiana perfeccionada en la tierra; y no comprendo en ella a las sociedades por el mero hecho de que se conserve alguna profesión de fe cristiana, o algún vestigio de práctica cristiana. Mi preocupación por la sociedad contemporánea, en consecuencia, no se centrará principalmente en los defectos, abusos o injusticias específicos, sino en la pregunta: ¿cuál es—si es que existe—la "idea" de la sociedad en la que vivimos? ¿con qué fin se organiza?

La idea de una sociedad cristiana es algo que podemos aceptar o rechazar; pero si la aceptamos, debemos tratar al cristianismo con mucho más respeto *intelectual* del que solemos tener; debemos tratarlo como si fuera para el individuo una cuestión principalmente de pensamiento y no de sentimiento. Las consecuencias de tal actitud son demasiado graves para que sean aceptables para todo el mundo: porque 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 es necesariamente aceptarla, sino sólo comprender los problemas reales—es ver que la diferencia entre la Idea de una Sociedad Neutral (que es la de la sociedad en la que vivimos actualmente) y la Idea de una Sociedad Pagana (como la que abominan los defensores de la democracia) es, a la larga, de menor importancia. En este momento no me preocupan los medios para hacer existir una Sociedad Cristiana; ni siquiera me preocupa principalmente hacerla parecer deseable; pero me preocupa mucho dejar clara su diferencia con el tipo de sociedad en la que vivimos ahora. Ahora bien, comprender la sociedad en la que vive, debe ser del interés de toda persona consciente y pensante. Los términos actuales con los que describimos nuestra sociedad, los contrastes con otras sociedades con los que nosotros, los de las "democracias occidentales", la elogiamos, sólo operan para engañarnos y aturdirnos. Hablar de nosotros como una sociedad cristiana, en contraste con la de Alemania o Rusia, es un abuso de los términos. Sólo queremos decir que tenemos una sociedad en la que nadie es penalizado por la *profesión formal* del cristianismo; pero nos ocultamos a nosotros mismos el desagradable conocimiento de los valores reales por los

que vivimos. Nos ocultamos a nosotros mismos, además, la similitud de nuestra sociedad con las que execramos: porque tendríamos que admitir, si reconociéramos la similitud, que los extranjeros lo hacen mejor. Sospecho que en nuestra aversión al totalitarismo hay una buena dosis de admiración por su eficacia.

El filósofo político de la actualidad, incluso cuando es cristiano, no suele preocuparse por la posible estructura de un Estado cristiano. Se ocupa de la posibilidad de un Estado justo en general, y cuando no es un adherente de uno u otro sistema secular, se inclina a aceptar nuestro sistema actual como uno que debe ser mejorado, pero no fundamentalmente alterado. Los escritores teológicos tienen más cosas que decir que son relevantes para mi tema. No me refiero a los escritores que se esfuerzan por infundir un vago, y a veces degradado, espíritu cristiano en la conducta ordinaria de los asuntos; o a los que se esfuerzan, en momentos de emergencia, por aplicar los principios cristianos a situaciones políticas particulares. Los escritos de los sociólogos cristianos, aquellos que critican nuestro sistema económico a la luz de la ética cristiana, son relevantes para mi tema. Su trabajo consiste en proclamar, en general, y demostrar, en particular, la incompatibilidad de los principios cristianos con gran parte de nuestra práctica social. Apelan al espíritu de justicia y humanidad con el que la mayoría de nosotros profesamos estar inspirados; apelan también a la razón práctica, demostrando que muchas cosas de nuestro sistema no sólo son inicuas, sino que a la larga son inviables y conducen al desastre. Muchos de los cambios que tales escritores propugnan, aunque deducibles de los principios cristianos, pueden ser recomendados a cualquier persona inteligente y desinteresada, y no requieren una sociedad cristiana para llevarlos a cabo, o una creencia cristiana para hacerlos aceptables: aunque son cambios que harían más posible que el cristiano individual viviera su cristianismo. Aquí sólo me preocupan en segundo lugar los cambios en la organización económica, y sólo en segundo lugar la vida del cristiano devoto: mi interés primordial es un cambio en nuestra actitud social, un cambio tal que pueda producir algo digno de llamarse sociedad cristiana. Estoy seguro de que tal cambio obligaría a modificar nuestra organización de la industria, el comercio y el crédito financiero, y que facilitaría, donde ahora lo impide, la vida de devoción para aquellos que son capaces de hacerlo. Pero mi punto de partida es diferente al de los sociólogos y economistas; aunque dependo de ellos para la iluminación, y una prueba de mi Sociedad Cristiana sería que llevara a cabo las reformas que ellos proponen; y aunque el tipo de "cambio de espíritu" que puede testificar por sí mismo nada mejor que un nuevo vocabulario avivamentalista, es un peligro contra el que debemos estar siempre en guardia.

Mi tema toca también el de otra clase de escritores cristianos: el de los polemistas eclesiásticos. El tema de la Iglesia y el Estado no es, de nuevo, mi principal preocupación. No es, salvo en los momentos que se prestan a la explotación periodística, un tema en el que el público en general se interese mucho; y en los momentos en que se despierta el interés del público, éste nunca está lo suficientemente bien informado como para tener derecho a una opinión. Mi tema es preliminar al problema de la Iglesia y el Estado: implica ese problema en sus términos más amplios y en su interés más general. Una actitud habitual es dar por sentado el Estado existente, y preguntar "¿Qué Iglesia?". Pero antes de considerar cuál debe ser la relación de la Iglesia y el Estado, debemos preguntar primero: "¿Qué Estado?" ¿Existe algún sentido en el que podamos hablar de un "Estado cristiano", algún sentido en el que el Estado pueda ser considerado como cristiano? porque incluso si la naturaleza del Estado es tal, que no podemos hablar de él en su Idea como cristiano o no cristiano, sin embargo es obvio que los Estados reales pueden variar hasta tal punto que la relación de la Iglesia con el Estado puede ser cualquier cosa, desde la hostilidad abierta hasta una cooperación más o menos armoniosa de las diferentes instituciones en la misma sociedad. Lo que quiero decir con el Estado cristiano no es ninguna forma política particular, sino cualquier Estado que sea adecuado para una sociedad cristiana, cualquier Estado que una sociedad cristiana particular desarrolle para sí misma. Sé que hay muchos cristianos que no creen que una Iglesia en relación con

el Estado sea necesaria para una Sociedad Cristiana; y tendré que dar razones, en páginas posteriores, para creer que lo es. Lo que hay que decir en este momento es que ni los tratados ingleses clásicos sobre la Iglesia y el Estado, ni la discusión contemporánea del tema, me dan la ayuda que necesito. Porque los primeros tratados, y de hecho todos hasta el presente, suponen la existencia de una sociedad cristiana; los escritores modernos a veces suponen que lo que tenemos es una sociedad pagana: y son precisamente estas suposiciones las que deseo cuestionar.

Su opinión sobre lo que se puede hacer por este país en el futuro, e incidentalmente su opinión sobre lo que deberían ser las relaciones de la Iglesia y el Estado, dependerá de la visión que tenga de la situación contemporánea. Podemos abstraer tres puntos históricos positivos: aquel en el que los cristianos son una nueva minoría en una sociedad de positivas tradiciones paganas—posición que no puede repetirse dentro de ningún futuro que nos ocupe; el punto en el que toda la sociedad puede llamarse cristiana, ya sea en un solo cuerpo o en una etapa anterior o posterior de división en sectas; y, por último, el punto en el que los cristianos practicantes deben ser reconocidos como una minoría (estática o en disminución) en una sociedad que ha dejado de ser cristiana. ¿Hemos llegado al tercer punto? Diferentes observadores darán diferentes informes; pero yo señalaría que hay dos puntos de vista para dos contextos. El primero es que una sociedad ha dejado de ser cristiana cuando se han abandonado las prácticas religiosas, cuando el comportamiento deja de estar regulado por referencia al principio cristiano y cuando, en efecto, la prosperidad en este mundo para el individuo o para el grupo se ha convertido en el único objetivo consciente. El otro punto de vista, que se aprecia con menos facilidad, es que una sociedad no ha dejado de ser cristiana hasta que se ha convertido en otra cosa. Sostengo que hoy tenemos una cultura que es principalmente negativa, pero que, en la medida en que es positiva, sigue siendo cristiana. No creo que pueda seguir siendo negativa, porque una cultura negativa ha dejado de ser eficaz en un mundo en el que las fuerzas económicas y espirituales están demostrando la eficacia de las culturas que, aun siendo paganas, son positivas; y creo que la elección que tenemos ante nosotros es entre la formación de una nueva cultura cristiana y la aceptación de una cultura pagana. Ambas implican cambios radicales; pero creo que la mayoría de nosotros, si pudiéramos enfrentarnos inmediatamente a todos los cambios que sólo se lograrán en varias generaciones, preferiríamos el cristianismo.

No espero que todo el mundo esté de acuerdo en que nuestra actual organización y temperamento de la sociedad—que demostró, a su manera, un gran éxito durante el siglo XIX—es "negativo": muchos sostendrán que la civilización británica, francesa y americana todavía representa integralmente algo positivo. Y hay otros que insistirán en que, si nuestra cultura es negativa, lo correcto es tener una cultura negativa. Hay dos argumentos distintos que se pueden emplear en la refutación: uno, un argumento de principio, que tal cultura es indeseable; el otro, un juicio de hecho, que debe desaparecer de todos modos. Los defensores del orden actual no perciben ni hasta qué punto es vestigio de un cristianismo positivo, ni hasta qué punto ha avanzado ya hacia otra cosa.

Hay una clase de personas a las que se les habla con dificultad, y otra a la que se les habla en vano. La segunda, más numerosa y obstinada de lo que puede parecer a primera vista, porque representa un estado de ánimo en el que todos somos propensos, por pereza natural, a recaer, consiste en aquellas personas que no pueden creer que las cosas vayan a ser nunca muy diferentes de lo que son en este momento. De vez en cuando, bajo la influencia quizás de algún escritor u orador persuasivo, pueden tener un instante de inquietud o esperanza; pero una invencible pereza de la imaginación les hace seguir comportándose como si nada fuera a cambiar. Aquellos a los que se les habla con dificultad, pero quizás no en vano, son las personas que creen que deben venir grandes cambios, pero no están seguros ni de lo que es inevitable, ni de lo que es probable, ni de lo que es deseable.

Lo que el mundo occidental ha defendido—y con ello me refiero a los términos a los que ha atribuido santidad—es el "Liberalismo" y la "Democracia". Ambos términos no son idénticos ni inseparables. El término "Liberalismo" es el más obviamente ambiguo, y ahora está menos favorecido; pero el término "Democracia" está en la cima de su popularidad. Cuando un término se ha santificado tan universalmente como lo está ahora la "democracia", empiezo a preguntarme si significa algo, al significar demasiadas cosas: ha llegado quizás a la posición de un emperador merovingio, y dondequiera que se le invoque, uno empieza a buscar al *maior palatii*. Algunas personas han llegado a afirmar, como algo evidente, que la democracia es el único régimen compatible con el cristianismo; por otra parte, la palabra no es abandonada por los simpatizantes del gobierno de Alemania. Si alguien ataca la democracia, podría descubrir lo que significa la palabra. Ciertamente, hay un sentido en el que Gran Bretaña y Estados Unidos son más democráticos que Alemania; pero, por otra parte, los defensores del sistema totalitario pueden esgrimir un argumento plausible para sostener que lo que tenemos no es una democracia, sino una oligarquía financiera.

El Sr. Christopher Dawson considera que "lo que los Estados no dictatoriales representan hoy en día no es el liberalismo, sino la democracia", y pasa a predecir el advenimiento en estos Estados de una especie de democracia totalitaria. Estoy de acuerdo con su predicción, pero si uno considera, no sólo los Estados no dictatoriales, sino las sociedades a las que pertenecen, su afirmación no hace justicia a la medida en que el liberalismo todavía impregna nuestras mentes y afecta a nuestra actitud hacia gran parte de la vida. Que el Liberalismo sea una tendencia hacia algo muy diferente de sí mismo, es una posibilidad de su naturaleza. Porque es algo que tiende a liberar energía en lugar de acumularla, a relajar, en lugar de fortificar. Es un movimiento que no se define tanto por su fin como por su punto de partida; se aleja de algo definido en lugar de acercarse a él. Nuestro punto de partida es más real que nuestro destino; y es probable que el destino presente una imagen muy diferente al llegar, de la imagen más vaga formada en la imaginación. Destruyendo los hábitos sociales tradicionales del pueblo, disolviendo su conciencia colectiva natural en constituyentes individuales, licenciando las opiniones de los más necios, sustituyendo la instrucción por la educación, fomentando la astucia en lugar de la sabiduría, el advenedizo en lugar del cualificado, fomentando una noción de superación a la que la alternativa es una apatía sin esperanza, el liberalismo puede preparar el camino para lo que es su propia negación: el control artificial, mecanizado o brutalizado que es un remedio desesperado para su caos.

Debe ser evidente que estoy hablando del Liberalismo en un sentido mucho más amplio que cualquiera que pueda ser ejemplificado plenamente por la historia de cualquier partido político, e igualmente en un sentido más amplio que cualquiera en el que se haya utilizado en la controversia eclesiástica. Es cierto que la tendencia del Liberalismo puede ilustrarse más claramente en la historia religiosa que en la política, donde el principio está más diluido por la necesidad, donde la observación está más confundida por los detalles y distraída por las reformas, cada una válida dentro de su propia referencia limitada. En religión, el liberalismo puede caracterizarse como un progresivo descarte de elementos del cristianismo histórico que parecen superfluos u obsoletos, confundidos con prácticas y abusos que son legítimos objetos de ataque. Pero como su movimiento está controlado más bien por su origen que por cualquier objetivo, pierde fuerza después de una serie de rechazos, y sin nada que destruir se queda sin nada que mantener y sin ningún lugar al que ir. Sin embargo, el liberalismo religioso no me concierne más específicamente que el liberalismo político: me concierne un estado de ánimo que, en ciertas circunstancias, puede volverse universal e infectar tanto a los opositores como a los defensores. Y me habré expresado muy mal si doy la impresión de que pienso en el Liberalismo como algo que simplemente hay que rechazar y extirpar, como un mal para el que hay una simple alternativa. Es un elemento negativo necesario; cuando he dicho lo peor de él, lo peor viene a ser sólo esto, que un elemento negativo hecho para servir al propósito de un positivo es objetable. En el sentido en que el liberalismo se contrapone al

conservadurismo, ambos pueden ser igualmente repelentes: si el primero puede significar caos, el segundo puede significar petrificación. Siempre nos enfrentamos tanto a la pregunta "¿qué debe ser destruido?" como a la pregunta "¿qué debe ser preservado?" y ni el Liberalismo ni el Conservadurismo, que no son filosofías y pueden ser simplemente hábitos, son suficientes para guiarnos.

En el siglo XIX, el Partido Liberal tenía su propio conservadurismo, y el Partido Conservador tenía su propio liberalismo; ninguno de los dos tenía una filosofía política. Sostener una filosofía política no es, de hecho, la función de un partido político, es decir, parlamentario: un partido con una filosofía política es un partido revolucionario. La política de los partidos políticos no me concierne. Tampoco me preocupa la política de un partido revolucionario. Si un partido revolucionario alcanza su verdadero fin, su filosofía política se convertirá, mediante un proceso de crecimiento, en la de toda una cultura; si alcanza su fin más fácil, su filosofía política será la de una clase o grupo dominante, en una sociedad en la que la mayoría será pasiva y la minoría oprimida. Pero una filosofía política no es simplemente un sistema formalizado expuesto por un teórico. El valor permanente de tratados como la *Política* y la *Poética* de Aristóteles se encuentra en el extremo opuesto a todo lo que podemos llamar doctrinario. Al igual que sus opiniones sobre la poesía dramática se derivaron de un estudio de las obras dramáticas áticas existentes, su teoría política se basó en una percepción de los objetivos inconscientes implícitos en la democracia ateniense en su mejor momento. Sus limitaciones son la condición de su universalidad; y en lugar de teorías ingeniosas salidas de su cabeza, escribió estudios llenos de sabiduría universal. Así pues, lo que entiendo por una filosofía política no es simplemente la formulación consciente de los objetivos ideales de un pueblo, sino el sustrato de temperamento colectivo, formas de comportamiento y valores inconscientes que proporciona el material para la formulación. Lo que buscamos no es un programa para un partido, sino un modo de vida para un pueblo: es esto lo que el totalitarismo ha intentado en parte revivir, y en parte imponer por la fuerza a sus pueblos. Nuestra elección ahora no es entre una forma abstracta y otra, sino entre una cultura pagana, y necesariamente atrofiada, y una cultura religiosa, y necesariamente imperfecta.

Las actitudes y creencias del liberalismo están destinadas a desaparecer, ya están desapareciendo. Pertenecen a una época de libre explotación que ha pasado; y nuestro peligro ahora es que el término llegue a significar para nosotros sólo el desorden cuyos frutos heredamos, y no el valor permanente del elemento negativo. Del propio liberalismo surgen filosofías que lo niegan. No procedemos, desde el Liberalismo hasta su aparente fin de democracia autoritaria, a un ritmo uniforme en todos los aspectos. Hay tantos centros del mismo—Gran Bretaña, Francia, América y los Dominios—que el desarrollo de la sociedad occidental debe proceder más lentamente que el de un cuerpo compacto como Alemania, y sus tendencias son menos aparentes. Además, los más convencidos de la necesidad del *étatisme* como control de algunas actividades de la vida, pueden ser los más ruidosos profesores de libertinaje en otras, e insistir en la preservación de la "vida privada" en la que cada hombre puede obedecer sus propias convicciones o seguir su propio capricho: mientras que imperceptiblemente este dominio de la "vida privada" se hace cada vez más pequeño, y puede llegar a desaparecer por completo. Es posible que una ola de terror ante las consecuencias de la despoblación lleve a una legislación que tenga como efecto la reproducción obligatoria.

Si, entonces, el liberalismo desaparece de la filosofía de vida de un pueblo, ¿qué queda de positivo? Sólo nos queda el término "democracia", un término que, para la generación actual, sigue teniendo una connotación liberal de "libertad". Pero el totalitarismo puede conservar los términos "libertad" y "democracia" y darles su propio significado: y su derecho a ellos no es tan fácil de refutar como suponen las mentes inflamadas por la pasión. Corremos el peligro de encontrarnos sin nada que defender, salvo una *aversión* a todo lo que mantienen Alemania y/o Rusia: una aversión que, al ser

un compuesto de sensaciones y prejuicios periodísticos, puede tener dos resultados, al mismo tiempo, que parecen en principio incompatibles. Puede llevarnos a rechazar posibles mejoras, porque deberíamos deberlas al ejemplo de uno o de ambos países; y puede igualmente llevarnos a ser meros imitadores *à rebours*, al hacernos adoptar acriticamente casi cualquier actitud que una nación extranjera rechace.

Vivimos en la actualidad en una especie de desorden entre vientos opuestos de doctrina, en un período en el que una filosofía política ha perdido su fuerza de comportamiento, aunque sigue siendo la única en la que se puede enmarcar el discurso público. Esto es muy malo para la lengua inglesa: es este desorden (del que todos somos culpables) y no la insinceridad individual, lo que es responsable de la vacuidad de muchos pronunciamientos políticos y eclesiásticos. Basta con examinar la masa de artículos de cabecera de los periódicos, la masa de exhortaciones políticas, para apreciar el hecho de que la buena prosa no puede ser escrita por un pueblo sin convicciones. La objeción fundamental a la doctrina fascista, la que nos ocultamos a nosotros mismos porque podría condenarnos también, es que es pagana. Hay otras objeciones también, en el ámbito político y económico, pero no son objeciones que podamos hacer con dignidad hasta que pongamos en orden nuestros propios asuntos. Hay otras objeciones, a la opresión y a la violencia y a la crueldad, pero, por mucho que sintamos, son objeciones a los medios y no a los fines. Es cierto que a veces utilizamos la palabra "pagano", y en el mismo contexto nos referimos a nosotros mismos como "cristianos". Pero siempre esquivamos la verdadera cuestión. Nuestros periódicos han hecho todo lo posible con la pista falsa de la "religión nacional alemana", una excentricidad que, al fin y al cabo, no es más extraña que algunos cultos que se practican en los países anglosajones: esta "religión nacional alemana" es reconfortante porque nos persuade de que tenemos una civilización cristiana; ayuda a disfrazar el hecho de que nuestros objetivos, como los de Alemania, son materialistas. Y lo último que nos gustaría hacer es examinar el "cristianismo" que, en contextos como éste, decimos mantener.

Si hemos llegado a aceptar la creencia de que la única alternativa a una progresiva e insidiosa adaptación a la mundanidad totalitaria, para la que ya se ha marcado el ritmo, es aspirar a una sociedad cristiana, debemos considerar tanto el tipo de sociedad que tenemos en este momento, como lo que sería una sociedad cristiana. También debemos estar muy seguros de lo que queremos: si sus verdaderos ideales son los de la eficiencia materialista, cuanto antes conozcan su propia mente, y afronten las consecuencias, mejor. A los que, complaciente o desesperadamente, suponen que el objetivo de la cristianización es quimérico, no pretendo aquí convertirlos. A los que se dan cuenta de lo que significaría para nosotros una sociedad pagana bien organizada, no hay nada que decir. Pero es bueno recordar que la imposición de una teoría pagana del Estado no significa necesariamente una sociedad totalmente pagana. Un compromiso entre la teoría del Estado y la tradición de la sociedad existe en Italia, un país que sigue siendo principalmente agrícola y católico. Cuanto más industrializado esté el país, más fácilmente florecerá en él una filosofía materialista, y más mortífera será esa filosofía. Gran Bretaña ha estado altamente industrializada más tiempo que cualquier otro país. Y la tendencia del industrialismo ilimitado es crear cuerpos de hombres y mujeres—de todas las clases—desvinculados de la tradición, alejados de la religión y susceptibles a la sugestión de las masas: en otras palabras, una turba. Y una turba no será menos turba si está bien alimentada, bien vestida, bien alojada y bien disciplinada.

La noción liberal de que la religión era una cuestión de creencia privada y de conducta en la vida privada, y que no hay razón para que los cristianos no puedan acomodarse a cualquier mundo que los trate con bondad, es cada vez menos sostenible. Esta noción parece haber sido aceptada gradualmente, como una falsa inferencia de la subdivisión del cristianismo inglés en sectas, y de los felices resultados de la tolerancia universal. La razón por la que los miembros de diferentes



comuniones han podido convivir es que, en la mayor parte de los asuntos ordinarios de la vida, han compartido las mismas suposiciones sobre el comportamiento. Cuando se han equivocado, lo han hecho juntos. Nosotros tenemos menos excusas que nuestros antepasados para una conducta anticristiana, porque el crecimiento de una sociedad anticristiana en torno a nosotros, su intrusión más evidente en nuestras vidas, ha ido rompiendo la cómoda distinción entre la moral pública y la privada. El problema de llevar una vida cristiana en una sociedad no cristiana está ahora muy presente para nosotros, y es un problema muy diferente al de la acomodación entre una Iglesia establecida y los disidentes. No es simplemente el problema de una minoría en una sociedad de individuos que tienen una creencia ajena. Es el problema constituido por nuestra implicación en una red de instituciones de las que no podemos desvincularnos: instituciones cuyo funcionamiento ya no parece neutral, sino no cristiano. Y en cuanto al cristiano que no es consciente de su dilema—y es la mayoría—se descristianiza cada vez más por todo tipo de presiones inconscientes: el paganismo ocupa todo el espacio publicitario más valioso. Todo lo que se parezca a las tradiciones cristianas transmitidas de generación en generación en el seno de la familia debe desaparecer, y el pequeño cuerpo de cristianos estará formado enteramente por reclutas adultos. No estoy diciendo nada en este punto que no haya sido dicho antes por otros, pero es relevante. No me preocupa el problema de los cristianos como minoría perseguida. Cuando el cristiano es tratado como un enemigo del Estado, su camino es mucho más difícil, pero es más sencillo. Me preocupan los peligros para la minoría tolerada; y en el mundo moderno, puede resultar que lo más tolerable para los cristianos sea ser tolerados.

Tratar de hacer que la perspectiva de una sociedad cristiana sea inmediatamente atractiva para aquellos que no ven ninguna perspectiva de obtener un beneficio personal directo de ella, sería ocioso; incluso la mayoría de los cristianos que profesan la fe pueden rehuirla. Ningún esquema para un cambio de sociedad puede ser hecho para parecer inmediatamente aceptable, excepto por la falsedad, hasta que la sociedad se ha vuelto tan desesperada que aceptará cualquier cambio. Una sociedad cristiana sólo se hace aceptable después de haber examinado con justicia las alternativas. Podríamos, por supuesto, simplemente hundirnos en una decadencia apática: sin fe, y por tanto sin fe en nosotros mismos; sin una filosofía de vida, ni cristiana ni pagana; y sin arte. O podríamos obtener una "democracia totalitaria", diferente pero con mucho en común con otras sociedades paganas, porque habremos cambiado paso a paso para seguir su ritmo: un estado de cosas en el que tendremos regimentación y conformidad, sin respeto por las necesidades del alma individual; el puritanismo de una moral higiénica en interés de la eficiencia; la uniformidad de la opinión a través de la propaganda, y el arte sólo alentado cuando halaga las doctrinas oficiales de la época. Para aquellos que pueden imaginar, y por lo tanto son repelidos por, tal perspectiva, uno puede afirmar que la única posibilidad de control y equilibrio es un control y equilibrio religioso; que el único curso esperanzador para una sociedad que prosperaría y continuaría su actividad creativa en las artes de la civilización, es volverse cristiano. Esa perspectiva implica, al menos, disciplina, inconvenientes e incomodidad: pero aquí como en el futuro la alternativa al infierno es el purgatorio.

## CAPÍTULO II

Mi tesis ha sido, sencillamente, que una condición liberalizada o negativa de la sociedad debe proceder a una decadencia gradual de la que no podemos ver el final, o (ya sea como resultado de una catástrofe o no) reformarse a sí misma en una forma positiva que es probable que sea efectivamente secular. No es necesario suponer que este laicismo se aproximará a cualquier sistema del pasado o a cualquiera que pueda observarse en la actualidad para sentir aprensión por él: los anglosajones muestran una capacidad para *diluir* su religión, probablemente superior a la de cualquier otra raza. Pero si no nos contentamos con la perspectiva de una u otra de estas cuestiones, la única posibilidad que nos queda es la de una sociedad cristiana positiva. La tercera sólo se recomendará a aquellos que estén de acuerdo en su visión de la situación actual, y que puedan ver que un laicismo total sería objetable, en sus consecuencias, incluso para aquellos que no conceden ninguna importancia positiva a la supervivencia del cristianismo por sí mismo.

No estoy investigando las posibles líneas de acción por las que podría nacer una sociedad cristiana de este tipo. Me limitaré a esbozar lo que concibo como rasgos esenciales de esta sociedad, teniendo en cuenta que no puede ser medieval en su forma, ni modelarse en el siglo XVII o en cualquier época anterior. ¿En qué sentido, si es que hay alguno, podemos hablar de un "Estado cristiano"? Pido que se me permita utilizar las siguientes distinciones de trabajo: el Estado cristiano, la comunidad cristiana y la comunidad de cristianos, como elementos de la sociedad cristiana.

Concibo entonces el Estado cristiano como la sociedad cristiana bajo el aspecto de la legislación, la administración pública, la tradición jurídica y la forma. Obsérvese que en este punto no estoy abordando el problema de la Iglesia y el Estado sino con la pregunta: ¿con qué tipo de Estado puede tener relación la Iglesia? Con esto me refiero a una relación del tipo que se ha dado hasta ahora en Inglaterra; que no es ni una mera tolerancia recíproca, ni un Concordato. Este último me parece simplemente una especie de compromiso, de dudosa durabilidad, que descansa en una dudosa división de la autoridad, y a menudo en una división popular de la lealtad; un compromiso que implica tal vez una esperanza por parte de los gobernantes del Estado de que su gobierno sobrevivirá al cristianismo, y una fe por parte de la Iglesia de que sobrevivirá a cualquier forma particular de organización secular. Una relación entre la Iglesia y el Estado como la que creo que implica nuestro uso del término, implica que el Estado es en cierto sentido cristiano. Debe quedar claro que no entiendo por Estado cristiano aquel en el que los gobernantes son elegidos por sus cualidades, y menos aún por su eminencia, como cristianos. Un regimiento de santos suele ser demasiado incómodo para durar. No niego que las personas que ejercen la autoridad en un Estado cristiano puedan tener algunas ventajas si son cristianas. Incluso en las condiciones actuales, eso sucede a veces; pero incluso si, en las condiciones actuales, todas las personas en posiciones de la más alta autoridad fueran cristianos devotos y ortodoxos, no deberíamos esperar ver mucha diferencia en la conducta de los asuntos. El cristiano y el incrédulo no se comportan, ni pueden hacerlo, de forma muy diferente en el ejercicio de su cargo; porque es el ethos general del pueblo al que tienen que gobernar, y no su propia piedad, lo que determina el comportamiento de los políticos. Incluso se puede aceptar la afirmación de F.S. Oliver—siguiendo a Buelow, siguiendo a Disraeli—de que a los verdaderos estadistas no les inspira otra cosa que su instinto de poder y su amor a la patria. No es principalmente el cristianismo de los estadistas lo que importa, sino el hecho de que estén confinados, por el temperamento y las tradiciones del pueblo que gobiernan, a un marco cristiano dentro del cual realizar sus ambiciones y hacer avanzar la prosperidad y el prestigio de su país. Pueden realizar con frecuencia actos no cristianos, pero nunca deben tratar de defender sus acciones sobre la base de principios no cristianos.

Los gobernantes y aspirantes a gobernantes de los Estados modernos pueden dividirse en tres tipos, en una clasificación que atraviesa la división del fascismo, el comunismo y la democracia. Hay quienes han asumido o adaptado alguna filosofía, como la de Marx o la de Aquino. Hay quienes, combinando la invención con el eclecticismo, han ideado su propia filosofía—que no suele distinguirse ni por la profundidad ni por la coherencia que se espera de una filosofía de la vida—y hay quienes persiguen sus tareas sin parecer tener ninguna filosofía. Yo no esperaría que los gobernantes de un Estado cristiano fueran filósofos, o que fueran capaces de mantener en su mente, en cada momento de decisión, la máxima de que la vida de la virtud es el propósito de la sociedad humana—*virtuosa...vita est congregationis humanae finis*; pero no serían autoeducados, ni habrían sido sometidos en su juventud a ese sistema de instrucción miscelánea o especializada que pasa por educación: habrían recibido una educación cristiana. La finalidad de una educación cristiana no sería simplemente hacer a los hombres y mujeres piadosos cristianos: un sistema que se dirigiera demasiado rígidamente a este único fin se convertiría sólo en oscurantista. Una educación cristiana formaría principalmente a las personas para que fueran capaces de pensar en categorías cristianas, aunque no podría obligar a creer y no impondría la necesidad de una profesión de fe insincera. Lo que los gobernantes creyeran, sería menos importante que las creencias a las que se verían obligados a ajustarse. Y un estadista escéptico o indiferente, trabajando dentro de un marco cristiano, podría ser más eficaz que un estadista cristiano devoto obligado a ajustarse a un marco secular. Porque tendría que diseñar su política para el gobierno de una sociedad cristiana.

La relación entre el Estado cristiano, la Comunidad cristiana y la Comunidad de los cristianos, puede ser considerada en conexión con el problema de la *creencia*. Entre los hombres de Estado, se tendría como mínimo, una conformidad consciente de comportamiento. En la Comunidad Cristiana que ellos gobernaban, la fe cristiana estaría arraigada, pero requiere, como mínimo, sólo un comportamiento en gran parte inconsciente; y es sólo del número mucho más pequeño de seres humanos conscientes, la Comunidad de Cristianos, que se esperaría una vida cristiana consciente en su nivel social más alto.

Para la gran masa de la humanidad, cuya atención está ocupada sobre todo por su relación directa con el suelo, o el mar, o la máquina, y con un pequeño número de personas, placeres y deberes, se requieren dos condiciones. La primera es que, dado que su capacidad para pensar en los objetos de la fe es pequeña, su cristianismo pueda realizarse casi por completo en el comportamiento: tanto en sus observancias religiosas habituales y periódicas, como en un código tradicional de comportamiento hacia sus vecinos. La segunda es que, aunque tengan cierta percepción de lo lejos que está su vida de los ideales cristianos, su vida religiosa y social debe formar para ellos un conjunto natural, de modo que la dificultad de comportarse como cristianos no imponga una tensión intolerable. Estas dos condiciones son, en realidad, las mismas expresadas de manera diferente; están lejos de realizarse hoy en día.

La unidad tradicional de la comunidad cristiana en Inglaterra es la parroquia. No me preocupa aquí el problema de cuán radicalmente debe modificarse este sistema para adaptarse a un futuro estado de cosas. La parroquia está ciertamente en decadencia, por varias causas, de las cuales la menos convincente es la división en sectas: una razón mucho más importante es la urbanización, en la que incluyo también la sub-urbanización, y todas las causas y efectos de la urbanización. La medida en que la parroquia deba ser sustituida dependerá en gran medida de nuestra opinión sobre la necesidad de aceptar las causas que tienden a destruirla. En cualquier caso, la parroquia me servirá como ejemplo de unidad comunitaria. Porque esta unidad no debe ser únicamente religiosa, ni únicamente social; ni el individuo debe ser miembro de dos unidades separadas, o incluso superpuestas, una religiosa y otra social. La comunidad unitaria debe ser religioso-social, y debe ser una en la que

todas las clases, si tiene clases, tengan su centro de interés. Este es un estado de cosas que ya no se realiza del todo, excepto en tribus muy primitivas.

Es un asunto que preocupa no sólo en este país, sino que ha sido mencionado con preocupación por el último Sumo Pontífice, hablando no de un país sino de todos los países civilizados, que las masas del pueblo se han alejado cada vez más del cristianismo. En una sociedad industrializada como la inglesa, me sorprende que el pueblo conserve tanto el cristianismo como lo hace. Para la gran mayoría del pueblo—y no estoy pensando aquí en las clases sociales, sino en el estrato intelectual—la religión debe ser principalmente una cuestión de comportamiento y de hábito, debe estar integrada con su vida social, con sus negocios y sus placeres; y las emociones específicamente religiosas deben ser una especie de extensión y santificación de las emociones domésticas y sociales. Incluso para el individuo más desarrollado y consciente, que vive en el mundo, una dirección conscientemente cristiana del pensamiento y del sentimiento sólo puede ocurrir en momentos particulares durante el día y durante la semana, y estos momentos mismos se repiten como consecuencia de los hábitos formados; ser consciente, sin remisión, de una alternativa cristiana y otra no cristiana en momentos de elección, impone una tensión muy grande. La masa de la población, en una sociedad cristiana, no debe estar expuesta a un modo de vida en el que haya un conflicto demasiado agudo y frecuente entre lo que le resulta fácil o lo que le dictan sus circunstancias y lo que es cristiano. La obligación de vivir de tal manera que el comportamiento cristiano sólo sea posible en un número restringido de situaciones, es una fuerza muy poderosa contra el cristianismo; porque el comportamiento es tan potente para afectar a la creencia, como la creencia para afectar al comportamiento.

No estoy presentando ninguna imagen idílica de la parroquia rural, ni en el presente ni en el pasado, al tomar como norma la idea de un grupo pequeño y mayormente autocontenido, apegado a la tierra y con sus intereses centrados en un lugar particular, con una especie de unidad que puede ser diseñada, pero que también tiene que crecer a través de las generaciones. Es la idea, o el ideal, de una comunidad lo suficientemente pequeña como para consistir en un nexo de relaciones personales directas, en la que todas las iniquidades y turpitudes tomarán la forma simple y fácilmente apreciable de relaciones erróneas entre una persona y otra. Pero en la actualidad ni siquiera la comunidad más pequeña, a no ser que sea tan primitiva como para presentar rasgos objetables de otro tipo, está tan simplificada como ésta; y no estoy abogando por ninguna reversión completa a ningún estado de cosas anterior, real o idealizado. El ejemplo no parece ofrecer ninguna solución al problema de la vida industrial, urbana y suburbana que es el de la mayoría de la población. En su organización religiosa, podemos decir que la cristiandad se ha mantenido fija en el estadio de desarrollo adecuado a una sociedad agrícola y piscatoria simple, y que la organización material moderna—o si "organización" suena demasiado elogioso, diremos "complicación"—ha producido un mundo para el que las formas sociales cristianas están imperfectamente adaptadas. Incluso si estamos de acuerdo en este punto, hay dos simplificaciones del problema que son sospechosas. Una es insistir en que la única salvación para la sociedad es volver a un modo de vida más simple, desechando todas las construcciones del mundo moderno de las que podamos prescindir. Esta es una afirmación extrema del punto de vista neoruskiniano, que fue presentado con mucho vigor por el difunto A. J. Penty. Cuando se considera la gran cantidad de determinación en la estructura social, esta política parece utópica: si esa forma de vida llega a suceder, será—como bien puede suceder a largo plazo—por causas naturales, y no por la voluntad moral de los hombres. La otra alternativa es aceptar el mundo moderno tal y como es y simplemente tratar de adaptar los ideales sociales cristianos a él. Esta última opción se convierte en una mera doctrina de conveniencia y supone una renuncia a la fe en que el cristianismo pueda desempeñar algún papel en la configuración de las formas sociales. Y no se requiere una actitud cristiana para percibir que el sistema moderno de la sociedad tiene mucho de malo en sí mismo.

Llegamos ahora a un punto a partir del cual hay un camino que no me propongo seguir; y como es un camino obvio, y para algunos puede parecer el camino principal, debo explicar tan brevemente como pueda por qué no me propongo seguirlo. Estamos acostumbrados a distinguir (aunque en la práctica nos confundimos con frecuencia) entre el mal que está presente en la naturaleza humana en todo momento y en todas las circunstancias, y el mal en instituciones particulares en tiempos y lugares particulares, y que, aunque sea atribuible a algunos individuos más que a otros, o que se pueda atribuir a la desviación acumulativa de las voluntades de muchos individuos a lo largo de varias generaciones, no se puede atribuir en ningún momento a personas particulares. Si cometemos el error de suponer que este tipo de mal resulta de causas totalmente ajenas a la voluntad humana, entonces estamos expuestos a creer que sólo otras causas no humanas pueden cambiarlo. Pero es igualmente probable que tomemos otra línea, y pongamos todas nuestras esperanzas en la sustitución de nuestra maquinaria. Sin embargo, las líneas de pensamiento, que no hago más que indicar, para la realización de una sociedad cristiana, deben llevarnos inevitablemente a enfrentarnos con problemas tales como la hipertrofia del motivo de Ganancia en un ideal social, la distinción entre el uso de los recursos naturales y su explotación, el uso del trabajo y su explotación, las ventajas injustamente obtenidas por el comerciante en contraste con el productor primario, la mala dirección de la máquina financiera, la iniquidad de la usura, y otros rasgos de una sociedad comercializada que deben ser examinados según los principios cristianos. Al ignorar estos problemas, no me estoy refugiando en una mera admisión de incompetencia, aunque la sospecha de que soy incompetente podría operar en contra de la aceptación de cualquier observación que hiciera; tampoco estoy simplemente resignando a las supuestas autoridades técnicas, pues eso sería una renuncia a la primacía de la ética. Lo que quiero decir es que, si bien hay un considerable acuerdo en que ciertas cosas están mal, la cuestión de cómo deben corregirse es tan sumamente controvertida, que cualquier propuesta es inmediatamente contrarrestada por una docena de otras; y en este contexto, la atención se concentraría en las imperfecciones de mis propuestas, y se alejaría de mi principal preocupación, el fin que debe alcanzarse. Me limito, por tanto, a la afirmación, que creo que pocos discutirán, de que gran parte de la maquinaria de la vida moderna no es más que una sanción para objetivos no cristianos, que no sólo es hostil a la búsqueda consciente de la vida cristiana en el mundo por parte de unos pocos, sino al mantenimiento de cualquier sociedad cristiana del mundo. Debemos abandonar la idea de que el cristiano debe contentarse con la libertad de culto, y con no sufrir ninguna discapacidad mundana a causa de su fe. Por muy intolerante que suene el anuncio, el cristiano no puede estar satisfecho con nada menos que una organización cristiana de la sociedad, que no es lo mismo que una sociedad formada exclusivamente por cristianos devotos. Sería una sociedad en la que el fin natural del hombre—la virtud y el bienestar en comunidad—se reconozca para todos, y el fin sobrenatural—la beatitud—para los que tienen ojos para verlo.

No quiero, sin embargo, abandonar mi punto anterior, de que una comunidad cristiana es aquella en la que existe un código de comportamiento religioso-social unificado. No debería ser necesario que el individuo ordinario sea totalmente consciente de qué elementos son claramente religiosos y cristianos, y cuáles son meramente sociales y se identifican con su religión sin ninguna implicación lógica. No estoy exigiendo que la comunidad contenga más "buenos cristianos" de los que uno esperaría encontrar en condiciones favorables. La vida religiosa de la gente sería en gran medida una cuestión de comportamiento y conformidad; las costumbres sociales asumirían sanciones religiosas; habría sin duda muchos aditamentos irrelevantes y énfasis y observancias locales, que, si fueran demasiado lejos en la excentricidad o la superstición, sería la responsabilidad de la Iglesia para corregir, pero que de otra manera podría hacer para la tenacidad social y la coherencia. El modo de vida tradicional de la comunidad no se impondría por ley, no tendría ningún sentido de

restricción externa y no sería el resultado de la mera suma de creencias y entendimientos individuales.

Los gobernantes, ya lo he dicho, en su papel de líderes aceptarán el cristianismo no sólo como su propia fe para guiar sus acciones, sino como el sistema bajo el que han de gobernar. El pueblo lo aceptará como una cuestión de comportamiento y costumbre. En la abstracción que he erigido, es obvio que la tendencia del Estado es hacia la conveniencia que puede convertirse en manipulación cínica, la tendencia del pueblo hacia el letargo intelectual y la superstición. Necesitamos, pues, lo que he llamado "la Comunidad de Cristianos", con lo que quiero decir, no grupos locales, ni la Iglesia en cualquiera de sus sentidos, a no ser que la llamemos "la Iglesia dentro de la Iglesia". Serán los cristianos consciente y reflexivamente practicantes, especialmente los de superioridad intelectual y espiritual. Se observará de inmediato que esta categoría tiene cierta semejanza con lo que Coleridge ha llamado "la clerecía"—un término recientemente revivido, y al que se le ha dado una aplicación algo diferente, por el Sr. Middleton Murry. Creo que mi "Comunidad de Cristianos" es algo diferente a cualquiera de los dos usos del término "clerecía". El contenido que Coleridge dio al término, ciertamente, ha sido algo anulado por el tiempo. Recordarán que Coleridge incluyó en la extensión del significado tres clases: las universidades y las grandes escuelas de aprendizaje, el pastorado parroquial y los maestros de escuela locales. La concepción de Coleridge de la función clerical, y de su relación con la educación, se formó en un mundo que desde entonces ha sido fuertemente alterado: su insistencia en que el clero debe ser "en la regla hombres casados y cabezas de familia" y sus oscuras referencias a un poder eclesiástico extranjero, ahora suenan meramente pintorescas; y no reconoció el enorme valor que las órdenes monásticas pueden y deben tener en la comunidad. El término que utilizo pretende ser a la vez más amplio y más restringido. En el campo de la educación es obvio que la conformidad con la creencia cristiana y la posesión de conocimientos cristianos, ya no pueden darse por sentadas; ni tampoco puede esperarse o imponerse de la misma manera la supremacía del teólogo. En cualquier sociedad cristiana futura que yo pueda concebir, el sistema educativo se formará de acuerdo con las presuposiciones cristianas de lo que es la educación—a diferencia de la mera instrucción; pero el personal será inevitablemente mixto: uno puede incluso esperar que la mezcla sea un beneficio para su vitalidad intelectual. La mezcla incluirá a personas de capacidad excepcional que pueden ser indiferentes o descreídas; habrá espacio para una proporción de otras personas que profesen otras creencias distintas del cristianismo. Las limitaciones impuestas a estas personas serían similares a las impuestas por la necesidad social al político que, sin poder creer en la fe cristiana, tiene sin embargo capacidades que ofrecer en el servicio público, de las que su país no podría prescindir.

Sería aún más imprudente por mi parte embarcarme en una crítica de los ideales contemporáneos de la educación, que aventurarme a criticar la política; pero no es impertinente señalar la estrecha relación de la teoría educativa y la teoría política. De hecho, uno se sorprendería de encontrar el sistema educativo y el sistema político de cualquier país en total desacuerdo; y lo que he dicho sobre el carácter negativo de nuestra filosofía política debería sugerir una crítica paralela de nuestra educación, no como se encuentra en la práctica aquí o allá, sino en las suposiciones sobre la naturaleza y el propósito de la educación que tienden a afectar la práctica en todo el país. Y no necesito recordarles que es poco probable que un gobierno totalitario pagano deje que la educación se cuide a sí misma, o que se abstenga de interferir con los métodos tradicionales de las instituciones más antiguas: conocemos muy bien algunos de los resultados en el extranjero de tal interferencia por los motivos más irrelevantes. Es probable que en todas partes se ejerza una presión cada vez mayor de las circunstancias para adaptar los ideales educativos a los ideales políticos, y tanto en un ámbito como en el otro, sólo tenemos que elegir entre una racionalización más alta o más baja. En una Sociedad Cristiana la educación debe ser religiosa, no en el sentido de que será administrada por eclesiásticos, y menos aún en el sentido de que ejercerá presión, o intentará

instruir a todos en teología, sino en el sentido de que sus objetivos estarán dirigidos por una filosofía cristiana de la vida. Ya no será un mero término que comprenda una variedad de temas no relacionados entre sí, emprendidos con fines especiales o con ninguno.

Mi Comunidad de Cristianos, pues, a diferencia de la clerecía de Coleridge, difícilmente podría incluir a todo el cuerpo docente. Por otro lado, incluiría, además de muchos de los laicos dedicados a diversas ocupaciones, a muchos, pero no a todos, los clérigos. Un clero nacional debe incluir, por supuesto, sacerdotes individuales de diferentes tipos y niveles intelectuales; y, como he sugerido antes, la creencia tiene una medida vertical además de horizontal: para responder plenamente a la pregunta "¿Qué cree A?" hay que saber lo suficiente sobre A para tener alguna noción del nivel en el que es capaz de creer cualquier cosa. La Comunidad de Cristianos—un cuerpo de contornos muy nebulosos—contendría tanto a clérigos como a laicos de dones intelectuales y/o espirituales superiores. E incluiría a algunos de los que habitualmente se habla, no siempre con intención halagadora, como "intelectuales".

Que la cultura y el cultivo de la filosofía y las artes queden confinados en el claustro sería una decadencia hacia una Edad Oscura que me estremece contemplar; por otra parte, la segregación de los "intelectuales" laicos en un mundo propio, en el que muy pocos eclesiásticos o políticos penetran o tienen alguna curiosidad por la idea de una sociedad cristiana, tampoco es una situación progresista. Me parece que una buena parte del despilfarro se produce por pura ignorancia; una gran cantidad de ingenio se gasta en filosofías a medias, en ausencia de un fondo común de conocimiento. Escribimos para nuestros amigos—la mayoría de los cuales son también escritores—o para nuestros alumnos—la mayoría de los cuales van a ser escritores; o nos dirigimos a un hipotético público popular que no conocemos y que quizás no existe. El resultado, en cualquier caso, suele ser una refinada crudeza provinciana. Cuáles son las condiciones sociales más fructíferas para la producción de obras de primer orden, filosóficas, literarias o de otras artes, es quizás uno de esos temas de controversia más adecuados para la conversación que para escribir. Es posible que no haya un conjunto de condiciones más adecuadas para la eflorescencia de todas estas actividades; es igualmente posible que las condiciones necesarias varíen de un país y una civilización a otra. El régimen de Luis XIV o de los Tudor y Estuardo difícilmente podría calificarse de libertario; en cambio, el régimen de los gobiernos autoritarios de nuestra época no parece propicio para el renacimiento de las artes. Si las artes florecen mejor en un periodo de crecimiento y expansión, o en uno de decadencia, es una pregunta que no puedo responder. Un gobierno fuerte e incluso tiránico puede no hacer daño, siempre que la esfera de su control esté estrictamente limitada; siempre que se limite a restringir las libertades, sin intentar influir en las mentes, de sus súbditos; pero un régimen de demagogia ilimitada parece ser embrutecedor. Debo restringir mi consideración a la posición de las artes en nuestra sociedad actual, y a lo que debería ser en una sociedad futura como la que preveo.

Puede ser que las condiciones desfavorables para las artes hoy en día sean demasiado profundas y extensas como para depender de las diferencias entre una forma de gobierno y otra, de modo que la perspectiva que tenemos ante nosotros es la de una lenta y continua decadencia o la de una repentina extinción. No se puede, en ningún esquema para la reforma de la sociedad, apuntar directamente a una condición en la que las artes florezcan: estas actividades son probablemente subproductos para los que no podemos disponer deliberadamente las condiciones. Por otro lado, su decadencia puede ser siempre tomada como un síntoma de alguna dolencia social que debe ser investigada. El futuro del arte y del pensamiento en una sociedad democrática no parece más brillante que cualquier otro, a menos que la democracia signifique algo muy diferente de lo actual. No es que yo defienda una censura moral: Siempre he expresado fuertes objeciones a la supresión de libros que posean, o incluso reivindiquen, el mérito literario. Pero lo que es más insidioso que

cualquier censura, es la influencia constante que opera silenciosamente en cualquier sociedad de masas organizada con fines de lucro, para la depresión de los estándares del arte y la cultura. La creciente organización de la publicidad y la propaganda—o la influencia de las masas de hombres por cualquier medio que no sea su inteligencia—está en su contra. El sistema económico está en su contra; el caos de los ideales y la confusión del pensamiento en nuestra educación de masas a gran escala está en su contra; y en su contra también está la desaparición de cualquier clase de personas que reconozcan la responsabilidad pública y privada del patrocinio de lo mejor que se hace y se escribe. En un período en el que cada nación tiene cada vez menos "cultura" para su propio consumo, todas están haciendo furiosos esfuerzos para exportar su cultura, para impresionar a los demás con sus logros en las artes que están dejando de cultivar o entender. Y así como los que deberían ser los intelectuales consideran la teología como un estudio especial, como la numismática o la heráldica, del que no deben ocuparse, y los teólogos observan la misma indiferencia hacia la literatura y el arte, como estudios especiales que no les conciernen, nuestras clases políticas consideran ambos campos como territorios de los que no tienen por qué avergonzarse de permanecer en la más absoluta ignorancia. En consecuencia, los autores más serios tienen un público limitado, e incluso provinciano, y los más populares escriben para una turba analfabeta y acrítica.

No se puede esperar continuidad y coherencia en la política, no se puede esperar un comportamiento fiable sobre principios fijos que persistan a través de situaciones cambiantes, a menos que haya una filosofía política subyacente: no de un partido, sino de la nación. No se puede esperar continuidad y coherencia en la literatura y las artes, a menos que haya una cierta uniformidad de cultura, expresada en la educación por un acuerdo establecido, aunque no rígido, en cuanto a lo que todos deben saber hasta cierto punto, y una distinción positiva—por muy antidemocrático que pueda sonar—entre los educados y los incultos. En América observé que con un nivel de inteligencia muy alto entre los estudiantes universitarios, el progreso se veía obstaculizado por el hecho de que nunca se podía suponer que dos de ellos, a menos que hubieran estado en la misma escuela bajo la influencia de los mismos maestros en el mismo momento, hubieran estudiado las mismas materias o leído los mismos libros, aunque el número de materias en las que habían sido instruidos era sorprendente. Incluso con una cantidad menor de información total, podría haber sido mejor si hubieran leído menos, pero los mismos libros. En una sociedad liberal negativa no hay acuerdo en cuanto a que exista un cuerpo de conocimientos que cualquier persona educada deba haber adquirido en cualquier etapa particular: la idea de sabiduría desaparece, y se obtiene una experimentación esporádica y sin relación. El sistema de educación de una nación es mucho más importante que su sistema de gobierno; sólo un sistema adecuado de educación puede unificar la vida activa y la contemplativa, la acción y la especulación, la política y las artes. Pero "la educación", dijo Coleridge, "debe ser reformada, y definida como sinónimo de instrucción". Esta revolución se ha llevado a cabo: para el pueblo, educación significa instrucción. El siguiente paso que debe dar el clericalismo del laicismo, es la inculcación de los principios políticos aprobados por el partido en el poder.

Puede parecer que me he desviado de mi curso, pero me pareció necesario mencionar la responsabilidad capital de la educación en la condición que encontramos o anticipamos: un estado secularizado, una comunidad convertida en turba y una clerecía desintegrada. La solución secularista obvia para el embrollo es subordinar todo al poder político: y en la medida en que esto implica la subordinación de los intereses lucrativos a los de la nación en su conjunto, ofrece un cierto alivio inmediato, aunque quizás ilusorio: un pueblo se siente al menos más digno si su héroe es el estadista por poco escrupuloso que sea, o el guerrero por brutal que sea, en lugar del financiero. Pero también significa el confinamiento del clero a un campo de actividad cada vez más restringido, el sometimiento de la libre especulación intelectual, y el debilitamiento de las artes por



criterios políticos. Sólo en una sociedad de base religiosa—que no es lo mismo que un despotismo eclesiástico—se puede conseguir la armonía y la tensión adecuadas, para el individuo o para la comunidad.

En cualquier sociedad cristiana que pueda imaginarse para el futuro—en lo que M. Maritain llama una sociedad *pluralista*, mi "Comunidad de Cristianos" no puede ser un cuerpo con el perfil vocacional definido de la "clerecía" de Coleridge: que, visto con una perspectiva de cien años, parece aproximarse a la rigidez de una casta. La Comunidad de Cristianos no es una organización, sino un cuerpo de contorno indefinido; compuesto tanto por clérigos como por laicos, por los más conscientes, más desarrollados espiritual e intelectualmente de ambos. Será su identidad de creencias y aspiraciones, su trasfondo de un sistema común de educación y una cultura común, lo que les permitirá influir y ser influidos por los demás, y formar colectivamente la mente consciente y la conciencia de la nación.

El Espíritu desciende de diferentes maneras, y no puedo prever ninguna sociedad futura en la que podamos clasificar a los cristianos y a los no cristianos simplemente por sus profesiones de creencia, o incluso, por cualquier código rígido, por su comportamiento. En la actual omnipresencia de la ignorancia, uno no puede dejar de sospechar que muchos de los que se llaman a sí mismos cristianos no entienden lo que significa la palabra, y que algunos que repudian enérgicamente el cristianismo son más cristianos que muchos que lo mantienen. Y tal vez siempre habrá individuos que, con grandes dones creativos de valor para la humanidad, y la sensibilidad que tales dones implican, seguirán siendo ciegos, indiferentes o incluso hostiles. Eso no debe descalificarlos para ejercer los talentos que se les han dado.

El esbozo anterior de una sociedad cristiana, del que se han omitido muchos detalles que se considerarán esenciales, no podría sostenerse ni siquiera como un esbozo—un *ébauche*—sin un tratamiento, según la misma economía, de la relación de la Iglesia y el Estado en tal sociedad. Hasta ahora, nada ha sugerido la existencia de una Iglesia organizada. Pero el Estado permanecería bajo la necesidad de respetar los principios cristianos, sólo en la medida en que las costumbres y los sentimientos del pueblo no fueran demasiado bruscamente afrentados o demasiado violentamente ultrajados, o en la medida en que fuera disuadido por alguna protesta unívoca de los más influyentes de la Comunidad de los cristianos. El Estado es cristiano sólo negativamente; su cristianismo es un reflejo del cristianismo de la sociedad que gobierna. No tenemos ninguna salvaguarda contra su proceder, desde actos no cristianos, a la acción sobre principios implícitamente no cristianos, y de ahí a la acción sobre principios abiertamente no cristianos. No tenemos ninguna salvaguarda para la pureza de nuestro cristianismo; porque, así como el Estado puede pasar de la conveniencia a la falta de principios, y así como la Comunidad Cristiana puede hundirse en la torpeza, así la Comunidad de Cristianos puede debilitarse por la excentricidad y el error del grupo o del individuo. Hasta ahora, sólo tenemos una sociedad tal que puede tener una relación significativa con una Iglesia; una relación que no es de hostilidad ni siquiera de acomodación. Y esta relación es tan importante que sin discutirla no hemos mostrado ni siquiera el esqueleto ensamblado de una Sociedad Cristiana, sólo hemos expuesto los huesos no articulados.

## CAPÍTULO III

He hablado de este ensayo como si fuera, en un aspecto, una especie de prefacio al problema de la Iglesia y el Estado; es bueno, en este punto, indicar sus limitaciones prefatorias. El problema concierne a todo país cristiano, es decir, a toda forma posible de sociedad cristiana. Tomará una forma diferente según las tradiciones de esa sociedad: romana, ortodoxa o luterana. Tomará aún otra forma en aquellos países, obviamente los Estados Unidos de América y los Dominios, donde la variedad de razas y comuniones religiosas representadas parece hacer que el problema sea insoluble. De hecho, para estos últimos países el problema podría parecer que ni siquiera existe; estos países podrían parecer estar comprometidos desde su origen con una forma neutral de sociedad. No ignoro la posibilidad de que una sociedad neutral, en tales condiciones, persista indefinidamente. Pero creo que si estos países han de desarrollar una cultura positiva propia, y no seguir siendo meros derivados de Europa, sólo pueden avanzar en la dirección de una sociedad pagana o cristiana. No estoy sugiriendo que esta última alternativa deba conducir a la supresión forzosa, o a la desaparición completa de las sectas disidentes; menos aún, espero, a una unión superficial de Iglesias bajo un exterior oficial, una unión en la que las diferencias teológicas serían tan menospreciadas que su cristianismo podría llegar a ser totalmente falso. Pero una cultura positiva debe tener un conjunto de valores positivos, y los disidentes deben seguir siendo marginales, tendiendo a hacer sólo contribuciones marginales.

Por lo tanto, por muy diferentes que sean las condiciones locales, esta cuestión de la Iglesia y el Estado es importante en todas partes. Su actualidad en Europa puede hacerla parecer aún más remota en América, así como su actualidad en Inglaterra plantea una serie de consideraciones remotas para el resto de Europa. Pero si lo que digo en las páginas siguientes tiene su aplicación directa sólo en Inglaterra, no es porque esté pensando en asuntos locales sin relación con la Cristiandad en su conjunto. Es en parte porque sólo puedo discutir provechosamente las situaciones con las que estoy más familiarizado, y en parte porque una consideración más generalizada parecería tratar sólo de invenciones y fantasías. Por lo tanto, he limitado mi campo a la posibilidad de una sociedad cristiana en Inglaterra, y al hablar de Iglesia y Estado es la Iglesia Anglicana la que tengo en mente. Pero hay que recordar que términos como "establecimiento" e "iglesia establecida" pueden tener un significado más amplio del que normalmente les damos. Por otra parte, sólo me refiero a una Iglesia que pueda pretender representar la forma tradicional de creencia y culto cristiano de la gran masa de personas de un determinado país.

Si mi esbozo de una sociedad cristiana ha merecido el asentimiento del lector, estará de acuerdo en que tal sociedad sólo puede realizarse cuando la gran mayoría de las ovejas pertenecen a un solo rebaño. No puedo apelar a quienes sostienen que la unidad es una cuestión indiferente, a quienes sostienen incluso que la diversidad de opiniones teológicas es algo bueno en un grado indefinido. Pero si se admite la conveniencia de la unidad, si se capta y acepta la idea de una sociedad cristiana, entonces sólo puede realizarse, en Inglaterra, a través de la Iglesia de Inglaterra. Este no es el lugar para discutir la posición teológica de esa Iglesia: si en algunos puntos es errónea, incoherente o evasiva, estos son asuntos para reformar dentro de la Iglesia. Y no estoy pasando por alto la posibilidad y la esperanza de una eventual reunificación o reintegración, por un lado y por otro; sólo estoy afirmando que es esta Iglesia la que, por su tradición, su organización y su relación en el pasado con la vida religioso-social del pueblo, es la adecuada para nuestro propósito, y que ninguna cristianización de Inglaterra puede tener lugar sin ella.

La Iglesia de una sociedad cristiana, pues, debe tener alguna relación con los tres elementos de una sociedad cristiana que he nombrado. Debe tener una organización jerárquica en relación directa y oficial con el Estado: en cuya relación siempre corre el peligro de hundirse en un mero

departamento del Estado. Debe tener una organización, como el sistema parroquial, en contacto directo con las unidades más pequeñas de la comunidad y sus miembros individuales. Y, finalmente, debe tener, en las personas de sus funcionarios más intelectuales, eruditos y devotos, sus maestros de teología ascética y sus hombres de intereses más amplios, una relación con la Comunidad de los Cristianos. En cuestiones de dogma, de fe y de moral, hablará como autoridad final dentro de la nación; en cuestiones más mixtas hablará a través de los individuos. A veces, puede y debe entrar en conflicto con el Estado, al reprender las negligencias en la política, o al defenderse contra las invasiones del poder temporal, o al proteger a la comunidad contra la tiranía y hacer valer sus derechos desatendidos, o al impugnar las opiniones heréticas o la legislación y la administración inmorales. A veces, la jerarquía de la Iglesia puede ser atacada por la Comunidad de los Cristianos, o por grupos dentro de ella: porque cualquier organización está siempre en peligro de corrupción y necesita una reforma desde dentro.

Aunque no me ocupo aquí de los medios por los que podría realizarse una sociedad cristiana, es necesario considerar siempre la idea en relación con las sociedades particulares existentes; porque no se espera ni se desea que su constitución sea idéntica en todos los países cristianos. No asumo que la relación de la Iglesia y el Estado en Inglaterra, tal como es o como podría ser, sea un modelo para todas las demás comunidades. Si un "Establecimiento" es la mejor relación en abstracto, no es mi pregunta. Si no existiera el establishment en Inglaterra, tendríamos que examinar su conveniencia. Pero como tenemos el Establecimiento, debemos tomar la situación tal como la encontramos, y considerar por un momento los méritos del problema del Desestablecimiento. Los defensores de este curso, dentro de la Iglesia, tienen muchas razones convincentes para exponer: los abusos y escándalos que tal cambio podría remediar, las inconsistencias que podrían ser eliminadas, y las ventajas que podrían acumularse, son demasiado evidentes para requerir su mención. El hecho de que abusos y defectos de otro tipo puedan aparecer en una Iglesia desestablecida, es una posibilidad que quizás no ha recibido suficiente atención. Pero lo que es mucho más importante es la gravedad de la abdicación que la Iglesia—ya sea voluntariamente o bajo presión—estaría haciendo. Dejando de lado las anomalías que podrían corregirse sin llegar a ese extremo, admitiré que una Iglesia oficial está expuesta a tentaciones y compulsiones peculiares: tiene mayores ventajas y mayores dificultades. Pero debemos detenernos a reflexionar que una Iglesia, una vez desestablecida, no puede ser fácilmente restablecida, y que el mismo acto de desestablecimiento la separa más definitiva e irrevocablemente de la vida de la nación que si nunca hubiera sido establecida. El efecto en la mente del pueblo de la visible y dramática retirada de la Iglesia de los asuntos de la nación, del reconocimiento deliberado de dos normas y formas de vida, del abandono de la Iglesia de todos aquellos que no están por su profesión de corazón dentro del redil, es incalculable; los riesgos son tan grandes que tal acto no puede ser sino una medida desesperada. Parece suponer algo que todavía no estoy dispuesto a dar por sentado: que la división entre cristianos y no cristianos en este país es ya, o está decidida a ser, tan clara que puede reducirse a estadísticas. Pero si uno cree, como yo, que la gran mayoría de la gente no es ni una cosa ni la otra, sino que vive en una tierra de nadie, entonces la situación parece muy diferente; y el desestablecimiento, en lugar de ser el *reconocimiento* de una condición a la que hemos llegado, sería la creación de una *condición* cuyos resultados no podemos prever.

No me ocupo aquí de la reforma de la Iglesia: la discusión de esto requiere una familiaridad con el derecho constitucional, canónico y civil. Pero no creo que el argumento de la prosperidad de la Iglesia de Gales desestablecida, que a veces esgrimen los defensores del desestablecimiento, vaya al grano. Aparte de las diferencias de temperamento racial que deben tenerse en cuenta, el efecto completo de la desestructuración no puede verse a partir de la ilustración de una pequeña parte de la isla; y, si la desestructuración se generalizara, el efecto completo no aparecería de inmediato. Y creo que la tendencia de la época se opone a la opinión de que la vida religiosa y la vida secular del

individuo y de la comunidad puedan formar dos ámbitos separados y autónomos. Sé que desde Alemania se ha difundido una teología de la separación absoluta entre la vida del Espíritu y la vida del Mundo. Tal doctrina parece más plausible, cuando la posición de la Iglesia es totalmente defensiva, cuando está sometida a una persecución diaria, cuando sus pretensiones espirituales son cuestionadas y cuando su necesidad inmediata es mantenerse viva y mantener pura su doctrina. Pero esta teología es incompatible con los supuestos que subyacen a todo lo que he estado diciendo. La creciente complejidad de la vida moderna la hace inaceptable, pues, como ya he dicho, nos enfrentamos a problemas vitales que surgen no sólo de la necesidad de cooperar con los no cristianos, sino de nuestra ineludible implicación en instituciones y sistemas no cristianos. Y finalmente, la tendencia totalitaria está en contra, pues la tendencia del totalitarismo es reafirmar, en un nivel inferior, la naturaleza religioso-social de la sociedad. Y estoy convencido de que no se puede tener una sociedad nacional cristiana, una comunidad religioso-social, una sociedad con una filosofía política fundada en la fe cristiana, si se constituye como un mero conglomerado de sectas privadas e independientes. La fe nacional debe tener un reconocimiento oficial por parte del Estado, así como un estatus aceptado en la comunidad y una base de convicción en el corazón del individuo.

La herejía suele definirse como la insistencia en una mitad de la verdad; también puede ser un intento de simplificar la verdad, reduciéndola a los límites de nuestro entendimiento ordinario, en lugar de ampliar nuestra razón para la aprehensión de la verdad. El monoteísmo o triteísmo es más fácil de comprender que el trinitarismo. Hemos observado los lamentables resultados del intento de aislar a la Iglesia del Mundo; también hay ejemplos del fracaso del intento de integrar el Mundo en la Iglesia; también debemos estar en guardia contra el intento de integrar la Iglesia en el Mundo. Un peligro permanente de una Iglesia establecida es el erastianismo: no necesitamos remitirnos al siglo XVIII, o a la Rusia de preguerra, para recordarlo. Por muy deplorable que sea esta situación, lo más grave no son los escándalos inmediatos y manifiestos, sino las consecuencias últimas del erastianismo que son las ofensas más graves. Al alejar a la masa del pueblo del cristianismo ortodoxo, al llevarla a identificar a la Iglesia con la jerarquía real y a sospechar que es un instrumento de la oligarquía o de la clase, deja las mentes de los hombres expuestas a variedades de entusiasmo irresponsable e irreflexivo, seguido de una segunda cosecha de paganismo.

El peligro de que una Iglesia Nacional se convierta en una Iglesia de clase, no es algo que nos preocupe inmediatamente hoy en día; ya que ahora que es posible ser respetable sin ser miembro de la Iglesia de Inglaterra, o un cristiano de cualquier tipo, también es posible ser miembro de la Iglesia de Inglaterra sin ser—en ese sentido—respetable. El peligro de que una Iglesia nacional se convierta también en una Iglesia nacionalista es algo a lo que nuestros predecesores que teorizaban sobre la Iglesia y el Estado difícilmente podrían haber prestado atención, ya que el peligro del nacionalismo en sí mismo, y el peligro de la supresión de toda forma de cristianismo, no podían estar muy presentes en sus mentes. Sin embargo, el peligro siempre estuvo presente: y, para algunas personas todavía, Roma está asociada con la Armada y el *¡Westward Ho!* de Kingsley. Porque una Iglesia Nacional tiende a reflejar sólo los hábitos religioso-sociales de la nación; y sus miembros, en la medida en que están aislados de las comunidades cristianas de otras naciones, pueden tender a perder todo criterio para distinguir, en su propio complejo religioso-social, entre lo que es universal y lo que es local, accidental y errático. Dentro de unos límites, el culto de la Iglesia universal puede variar con toda propiedad según los temperamentos raciales y las tradiciones culturales de cada nación. El catolicismo romano no es exactamente lo mismo (para el ojo del sociólogo, si no para el del teólogo) en España, Francia, Irlanda y los Estados Unidos de América, y si no fuera por la autoridad central diferiría mucho más. La tendencia a diferir puede ser tan fuerte entre cuerpos de la misma comunión en diferentes países, como entre varias sectas dentro del mismo país; y, de hecho, se puede esperar que las sectas dentro de un país muestren rasgos en común, que ninguna de ellas compartirá con la misma comunión en el extranjero.

Los males del cristianismo nacionalista han sido mitigados en el pasado por la relativa debilidad de la conciencia nacional y la fuerza de la tradición cristiana. No han estado totalmente ausentes: a veces se ha acusado a los misioneros de propagar (por ignorancia, no por astucia) las costumbres y actitudes de los grupos sociales a los que han pertenecido, en lugar de dar a los nativos lo esencial de la fe cristiana de forma que pudieran armonizar su propia cultura con ella. Por otra parte, creo que algunos acontecimientos de los últimos veinticinco años han conducido a un reconocimiento cada vez mayor de la sociedad cristiana supranacional: si eso no lo marcan conferencias como las de Lausana, Estocolmo, Oxford, Edimburgo—y también Malinas, entonces no sé de qué han servido esas conferencias. La finalidad de los trabajos que se realizan para organizar la intercomuni3n entre las Iglesias oficiales de ciertos pa3ses no es simplemente proporcionar ventajas sacramentales rec3procas a los viajeros, sino afirmar la Iglesia Universal en la tierra. Ciertamente, nadie puede hoy defender la idea de una Iglesia Nacional, y sin tener en cuenta que la verdad es una y que la teolog3a no tiene fronteras.

Creo que los peligros a los que se expone una Iglesia Nacional, cuando la Iglesia Universal no es m3s que un ideal piadoso, son tan evidentes que basta con mencionarlos para obtener el asentimiento. Completamente identificada con un pueblo particular, la Iglesia Nacional puede en todo momento, pero especialmente en los momentos de excitaci3n, no convertirse m3s que en la voz de los prejuicios, las pasiones o los intereses de ese pueblo. Pero hay otro peligro, no tan f3cil de identificar. He sostenido que la idea de una sociedad cristiana implica, para m3, la existencia de una Iglesia que se proponga abarcar a toda la naci3n. Si no tiene este objetivo, recaemos en ese conflicto entre la ciudadan3a y la pertenencia a la Iglesia, entre la moral p3blica y la privada, que hoy hace tan dif3cil la vida moral de todos, y que a su vez provoca ese ansia de soluci3n simplificada y monista del estatismo o del racismo que la Iglesia nacional s3lo puede combatir si reconoce su posici3n como parte de la Iglesia universal. Pero si nos permitimos entretenernos para Europa (para limitar nuestra atenci3n a ese continente) con el ideal de una especie de sociedad de sociedades cristianas, podr3amos tender inconscientemente a tratar la idea de la Iglesia Universal s3lo como la idea de una Liga de Naciones sobrenatural. La lealtad directa del individuo ser3a s3lo para su Iglesia Nacional, y la Iglesia Universal seguir3a siendo una abstracci3n o se convertir3a en una cabina para los intereses nacionales en conflicto. Pero la diferencia entre la Iglesia Universal y una Liga de Naciones perfeccionada es 3sta, que la lealtad del individuo a su propia Iglesia es secundaria a su lealtad a la Iglesia Universal. A menos que la Iglesia Nacional sea una parte del todo, no tiene ning3n derecho sobre m3: pero una Sociedad de Naciones que pudiera tener un derecho sobre la devoci3n del individuo, antes del derecho de su pa3s, es una quimera que muy pocas personas pueden siquiera haberse esforzado por imaginarse a s3 mismas. He hablado m3s de una vez de la intolerable posici3n de quienes intentan llevar una vida cristiana en un mundo no cristiano. Pero hay que tener en cuenta que incluso en una sociedad cristiana tan bien organizada como la que podemos concebir posible en este mundo, el l3mite ser3a que nuestra vida temporal y espiritual se armonizaran: lo temporal y lo espiritual nunca se identificar3an. Siempre quedar3a una doble lealtad, al Estado y a la Iglesia, a los compatriotas y a los correligionarios de todo el mundo, y estos 3ltimos siempre tendr3an la primac3a. Siempre habr3a una tensi3n; y esta tensi3n es esencial para la idea de una sociedad cristiana, y es una marca distintiva entre una sociedad cristiana y una pagana.

## CAPÍTULO IV

Debería ser obvio que la forma de organización política de un Estado cristiano no entra en el ámbito de esta discusión. 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 que ejemplifican. Una teoría del Estado puede ser, explícita o implícitamente, anticristiana: puede arrogarse derechos que sólo la Iglesia tiene derecho a reclamar, o pretender decidir cuestiones morales sobre las que sólo la Iglesia está capacitada para pronunciarse. Por otra parte, un régimen puede reclamar en la práctica más o menos de lo que profesa, y tenemos que examinar su funcionamiento así como su constitución. No tenemos ninguna seguridad de que un régimen democrático no sea tan contrario al cristianismo en la práctica, como otro puede serlo en la teoría: y el mejor gobierno debe ser relativo al carácter y a la etapa de inteligencia y educación de un pueblo particular en un lugar particular y en un tiempo particular. Aquellos que consideran que una discusión sobre la naturaleza de una sociedad cristiana debe concluir apoyando una forma particular de organización política, deberían preguntarse si realmente creen que nuestra forma de gobierno es más importante que nuestro cristianismo; y aquellos que están convencidos de que la actual forma de gobierno de Gran Bretaña es la más adecuada para cualquier pueblo cristiano, deberían preguntarse si están confundiendo una sociedad cristiana con una sociedad en la que se tolera el cristianismo individual.

Este ensayo no pretende ser un manifiesto anticomunista ni antifascista; el lector puede haber olvidado ya lo que dije al principio, en el sentido de que me preocupaban menos las diferencias más superficiales, aunque importantes, entre los regímenes de las distintas naciones, que las diferencias más profundas entre la sociedad pagana y la cristiana. Nuestra preocupación por la política exterior durante los últimos años ha inducido una complacencia superficial más que un intento consistente de autoexamen de conciencia. A veces estamos casi convencidos de que nos va muy bien, con una reforma aquí y otra allá, y que nos iría aún mejor si los gobiernos extranjeros no insistieran en romper todas las reglas y jugar a lo que realmente es un juego diferente. Lo que es más deprimente aún es pensar que sólo el miedo o los celos del éxito extranjero pueden alarmarnos sobre la salud de nuestra propia nación; que sólo a través de esta ansiedad podemos ver cosas como la despoblación, la desnutrición, el deterioro moral, la decadencia de la agricultura, como males en absoluto. Y lo peor de todo es abogar por el cristianismo, no porque sea cierto, sino porque puede ser beneficioso. A finales de 1938 vivimos una ola de revivalismo que debería enseñarnos que la locura no es prerrogativa de ningún partido político ni de ninguna comunión religiosa, y que la histeria no es privilegio de los incultos. El cristianismo expresado ha sido vago, el fervor religioso ha sido un fervor por la democracia. Puede que no engendre nada mejor que un nacionalismo disfrazado y peculiarmente mojigato, que acelere nuestro progreso hacia el paganismo que decimos aborrecer. Justificar el cristianismo porque proporciona un fundamento de moralidad, en lugar de mostrar la necesidad de la moralidad cristiana a partir de la verdad del cristianismo, es una inversión muy peligrosa; y podemos reflexionar que una buena parte de la atención de los estados totalitarios se ha dedicado, con una firmeza de propósito que no siempre se encuentra en las democracias, a proporcionar a su vida nacional un fundamento de moralidad; el tipo incorrecto tal vez, pero mucho más de él. No es el entusiasmo, sino el dogma, lo que diferencia a una sociedad cristiana de una pagana.

He tratado de limitar mi ambición de una sociedad cristiana a un mínimo social: imaginar, no una sociedad de santos, sino de hombres corrientes, de hombres cuyo cristianismo es comunitario antes que individual. Es muy fácil que las especulaciones sobre un posible orden cristiano en el futuro tiendan a descansar en una especie de visión apocalíptica de una edad de oro de la virtud. Pero

tenemos que recordar que el Reino de Cristo en la tierra nunca se realizará, y también que siempre se está realizando; debemos recordar que cualquier reforma o revolución que llevemos a cabo, el resultado siempre será una sórdida parodia de lo que debería ser la sociedad humana, aunque el mundo nunca se quede totalmente sin gloria. En una sociedad como la que imagino, como en cualquiera 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 se convierte también, insensiblemente, en una adaptación del propio esquema a la masa sobre la que opera: la presión abrumadora de la mediocridad, lenta e indomable como un glaciar, mitigará la revolución más violenta y deprimirá la más exaltada, y lo que se realiza es tan distinto del fin que el entusiasmo concibió, que la previsión debilitaría el esfuerzo. Una sociedad enteramente cristiana podría ser una sociedad en su mayor parte de bajo nivel; implicaría la cooperación de muchos cuyo cristianismo era espectral o supersticioso o fingido, y de muchos cuyos motivos eran principalmente mundanos y egoístas. Requeriría una reforma constante.

Sin embargo, no me gustaría que se pensara que considero que la presencia de las formas más elevadas de la vida devocional es un asunto de menor importancia para una sociedad así. Es cierto que he insistido en el aspecto comunitario, más que en el individual: una comunidad de hombres y mujeres, que no son individualmente mejores de lo que son ahora, excepto por la diferencia capital de tener la fe cristiana. Pero su posesión de la fe cristiana les daría algo más de lo que carecen: un *respeto* por la vida religiosa, por la vida de oración y contemplación, y por aquellos que intentan practicarla. En esto no pido más al cristiano británico de lo que es característico del musulmán o hindú ordinario. Pero el hombre ordinario necesitaría la oportunidad de saber que la vida religiosa existe, que se le da el lugar que le corresponde, necesitaría reconocer la profesión de los que han abandonado el mundo, como reconoce las profesiones que se practican en él. No puedo concebir una sociedad cristiana sin órdenes religiosas, ni siquiera órdenes puramente contemplativas, ni siquiera órdenes de clausura. Y, por cierto, no me gustaría que la "Comunidad de Cristianos" de la que he hablado, fuera considerada simplemente como la más amable, inteligente y de espíritu público de la clase media alta; no debe ser concebida por esa analogía.

Podemos decir que la religión, a diferencia del paganismo moderno, implica una vida en conformidad con la naturaleza. Puede observarse que la vida natural y la vida sobrenatural tienen una conformidad entre sí que ninguna tiene con la vida mecanicista: pero hasta tal punto se ha distorsionado nuestra noción de lo que es natural, que las personas que consideran "antinatural" y por lo tanto repugnante, que una persona de cualquier sexo elija una vida de celibato, consideran perfectamente "natural" que las familias se limiten a uno o dos hijos. Tal vez sería más natural, así como más conforme a la Voluntad de Dios, que hubiera más célibes y que los casados tuvieran familias más numerosas. Pero pienso en la "conformidad con la naturaleza" en un sentido más amplio que éste. Nos estamos dando cuenta de que la organización de la sociedad sobre el principio del beneficio privado, así como de la destrucción pública, está conduciendo tanto a la deformación de la humanidad por el industrialismo desordenado, como al agotamiento de los recursos naturales, y que una buena parte de nuestro progreso material es un progreso por el que las generaciones venideras pueden tener que pagar muy caro. Sólo necesito mencionar, como un ejemplo que ahora está muy a la vista del público, los resultados de la "erosión del suelo", la explotación de la tierra, a gran escala durante dos generaciones, para el beneficio comercial: los beneficios inmediatos conducen a la escasez y al desierto. No quiero que se piense que condeno a una sociedad por su ruina material, pues eso sería hacer de su éxito material una prueba suficiente de su excelencia; sólo quiero decir que una actitud errónea hacia la naturaleza implica, en alguna parte, una actitud errónea hacia Dios, y que la consecuencia es una perdición inevitable. Durante mucho tiempo no hemos creído en nada más que en los valores que surgen en un modo de vida mecanizado, comercializado y urbanizado: sería bueno que nos enfrentáramos a las condiciones permanentes en las que Dios nos

permite vivir en este planeta. Y sin sentimentalizar la vida del salvaje, podríamos practicar la humildad de observar, en algunas de las sociedades que despreciamos como primitivas o atrasadas, el funcionamiento de un complejo social-religioso-artístico que deberíamos emular en un plano superior. Nos hemos acostumbrado a considerar el "progreso" como algo siempre integral; y todavía tenemos que aprender que sólo mediante un esfuerzo y una disciplina, mayores de lo que la sociedad ha visto todavía la necesidad de imponerse a sí misma, se gana conocimiento y poder material sin perder el conocimiento y el poder espiritual. La lucha por recuperar el sentido de la relación con la naturaleza y con Dios, el reconocimiento de que incluso los sentimientos más primitivos deben formar parte de nuestra herencia, me parece que es la explicación y la justificación de la vida de D. H. Lawrence, y la excusa para sus aberraciones. Pero no sólo necesitamos aprender a mirar el mundo con los ojos de un indio mexicano—y no creo que Lawrence lo consiguiera—sino que ciertamente no podemos permitirnos detenernos ahí. Necesitamos saber ver el mundo como lo vieron los Padres cristianos; y el propósito de remontarnos a los orígenes es que podamos volver, con mayor conocimiento espiritual, a nuestra propia situación. Necesitamos recuperar el sentido del miedo religioso, para que sea superado por la esperanza religiosa.

No quisiera dejar al lector suponiendo que he intentado aportar un esbozo más de aficionado a un futuro abstracto e impracticable: el plano desde el que el doctrinario critica los esfuerzos cotidianos y fragmentarios de los hombres políticos. Estos últimos esfuerzos tienen que continuar; pero a menos que podamos encontrar un modelo en el que todos los problemas de la vida puedan tener su lugar, sólo es probable que sigamos complicando el caos. Mientras consideremos, por ejemplo, que las finanzas, la industria, el comercio y la agricultura son sólo intereses que compiten entre sí y que deben conciliarse de vez en cuando de la mejor manera posible, mientras consideremos la "educación" como un bien en sí mismo al que todos tienen derecho, sin ningún ideal de vida buena para la sociedad o para el individuo, pasaremos de un compromiso incómodo a otro. A la organización rápida y simple de la sociedad para fines que, siendo sólo materiales y mundanos, deben ser tan efímeros como el éxito mundano, sólo hay una alternativa. Como la filosofía política deriva su sanción de la ética, y la ética de la verdad de la religión, sólo volviendo a la fuente eterna de la verdad podemos esperar una organización social que no ignore, para su destrucción final, algún aspecto esencial de la realidad. El término "democracia", como he dicho una y otra vez, no contiene suficiente contenido positivo para resistir por sí solo a las fuerzas que te disgustan: puede ser fácilmente transformado por ellas. Si no quieres tener a Dios (y es un Dios celoso) deberías presentar tus respetos a Hitler o a Stalin.

Creo que debe haber muchas personas que, como yo, se vieron profundamente sacudidas por los acontecimientos de septiembre de 1938, de una manera de la que uno no se recupera; personas a las que ese mes les trajo una comprensión más profunda de una situación general. No se trataba de una perturbación del entendimiento: los acontecimientos en sí mismos no eran sorprendentes. Tampoco, como se hizo cada vez más evidente, nuestra angustia se debía simplemente al desacuerdo con la política y el comportamiento del momento. El sentimiento que era nuevo e inesperado era un sentimiento de humillación, que parecía exigir un acto de contrición personal, de humildad, de arrepentimiento y de enmienda; lo que había ocurrido era algo en lo que uno estaba profundamente implicado y era responsable. No era, repito, una crítica al gobierno, sino una duda sobre la validez de una civilización. No podíamos igualar convicción con convicción, no teníamos ideas con las que pudiéramos enfrentarnos u oponernos a las ideas que se nos oponían. Nuestra sociedad, que siempre había estado tan segura de su superioridad y rectitud, tan confiada en sus premisas no examinadas, ¿estaba reunida en torno a algo más permanente que un conglomerado de bancos, compañías de seguros e industrias, y tenía alguna creencia más esencial que la creencia en el interés compuesto y el mantenimiento de los dividendos? Pensamientos como estos fueron el punto de partida, y deben seguir siendo la excusa, para decir lo que tengo que decir.



*6 de septiembre de 1939.* La totalidad de este libro, con el prefacio y las notas, se terminó antes de que se supiera que íbamos a entrar en guerra. Pero la posibilidad de la guerra, que ahora se ha hecho realidad, siempre estuvo presente en mi mente, y las únicas observaciones adicionales que me siento llamado a hacer son las siguientes: primero, que la alineación de fuerzas que ahora se ha revelado debería traer más claramente a nuestra conciencia la alternativa del cristianismo o el paganismo; y, segundo, que no podemos permitirnos aplazar nuestro pensamiento constructivo hasta la conclusión de las hostilidades, un momento en el que, como deberíamos saber por experiencia, el buen consejo puede quedar oscurecido.

## Notas

*Los numeros de página se refieren a la versión impresa original.*

*Página 6.* Al utilizar el término "Idea" he tenido en mente, por supuesto, la definición dada por Coleridge, cuando establece al principio de su *Iglesia y Estado* que: "Por idea entiendo (en este caso) aquella concepción de una cosa, que no se abstrae de ningún estado, forma o modo particular, en el que la cosa pueda existir en este o aquel momento; ni tampoco se generaliza a partir de cualquier número o sucesión de tales formas o modos; sino que viene dada por el conocimiento de su fin último."

*P. 7.* Sociólogos cristianos. Estoy profundamente en deuda con varios economistas y sociólogos cristianos, tanto en Inglaterra como en otros lugares, y especialmente con R. H. Tawney. Mi diferencia de enfoque en estas páginas no necesita ser más elaborada, pero es interesante comparar el tratamiento del problema de la Iglesia y el Estado por parte de V. A. Demant en su valiosísimo *Christian Polity*, p. 120 ss. y p. 135 ss. El P. Demant observa que la autoridad de la Iglesia "no puede reclamarse ahora con el argumento de que representa a todos los ciudadanos". Pero aunque la Iglesia no representa a todos los ciudadanos en el sentido en que puede decirse que un diputado "representa" a sus electores, incluso a los que votan sistemáticamente en contra de él, su función me parece más amplia que la de "salvaguardar al individuo en su derecho a perseguir ciertos fines que no son políticos"; lo que me preocupa principalmente en todo esto no es la responsabilidad de la Iglesia hacia el individuo, sino hacia la comunidad. La relación de la Iglesia con el Estado puede ser de control y equilibrio, pero el fondo y la justificación de esta relación es la relación de la Iglesia con la Sociedad. El P. Demant da una muy buena cuenta de las fuerzas que tienden a la aceptación del Estado absolutista, y observa con verdad que: "Este hecho de la secularización de la vida humana no surge principalmente de la extensión de los poderes del Estado. Es más bien el esfuerzo del Estado por recuperar la significación en la vida de un pueblo que se ha desintegrado por la confusión de medios y fines sociales que es su secularización."

Una de las causas del Estado totalitario es el esfuerzo del Estado por suplir una función que la Iglesia ha dejado de cumplir; por entrar en una relación con la comunidad que la Iglesia ha dejado de mantener; lo que lleva a reconocer como ciudadanos de pleno derecho sólo a quienes están dispuestos a aceptarlo en esta relación.

Coincido cordialmente con la observación del P. Demant de que: "El hecho que hace irrelevantes la mayoría de nuestras teorías sobre la Iglesia y el Estado es el dominio de la política por la economía y las finanzas; y esto es más cierto en los estados democráticos. El sometimiento de la política a la plutocracia es el principal hecho del Estado al que se enfrenta la Iglesia hoy".

El P. Demant se ocupa de la reforma de esta situación, en una sociedad secular; y de la posición correcta de la Iglesia en una sociedad secular. Pero, a menos que le haya entendido mal, me parece que da por sentada esta secularización. Partiendo de la base de que nuestra sociedad actual es neutra y no cristiana, lo que me preocupa es preguntar cómo podría ser si tomara la dirección cristiana.

*P. 15.* "El totalitarismo puede retener los términos 'libertad' y 'democracia' y darles su propio significado". En *The Times* (24 de abril de 1939) apareció una carta del general J. F. C. Fuller, quien, como ya había dicho *The Times*, fue uno de los dos visitantes británicos invitados a las celebraciones del cumpleaños de Herr Hitler. El general Fuller afirma que es "un firme creyente en la democracia de Mazzini, porque antepone el deber con la nación a los derechos individuales". El

general Fuller se autodenomina "fascista británico" y cree que Gran Bretaña "debe nadar con la marea de este gran cambio político" (es decir, hacia un sistema de gobierno fascista).

Desde mi punto de vista, el general Fuller tiene tan buen título para llamarse a sí mismo "creyente en la democracia" como cualquier otro.

P. 15. *Imitation à rebours*. Una columna del *Evening Standard* del 10 de mayo de 1939, titulada "*Denuncian la vuelta al credo de la cocina*", informaba de la conferencia anual de la Asociación de Funcionarios Públicos. "La señorita Bower, del Ministerio de Transportes, que propuso que la asociación tomara medidas para obtener la eliminación de la prohibición (es decir, contra las funcionarias casadas) dijo que era prudente abolir una institución que encarnaba uno de los principales principios del credo nazi: la relegación de las mujeres a la esfera de la cocina, los niños y la iglesia".

El informe, por su abreviatura, puede hacer menos que justicia a la señorita Bower, pero no creo que sea injusto con el informe, al encontrar la implicación de que lo que es nazi es incorrecto, y no necesita ser discutido por sus propios méritos. Por cierto, el término "relegación de la mujer" prejuzga la cuestión. ¿Podría sugerirse que la cocina, los niños y la iglesia podrían considerarse como un reclamo de la atención de las mujeres casadas? o que ninguna mujer casada normal preferiría ser asalariada si pudiera evitarlo? Lo que es miserable es un sistema que hace necesario el doble salario.

P. 15. Doctrina fascista. Me refiero sólo a la doctrina que afirma la autoridad absoluta del Estado, o la infalibilidad de un gobernante. El "Estado corporativo", recomendado por el *Quadragesimo Anno*, no está en cuestión. La organización económica de los estados totalitarios no está en cuestión. El ciudadano de a pie no se opone al fascismo porque sea pagano, sino porque teme a la autoridad, incluso cuando es pagana.

P. 16. La pista falsa de la religión nacional alemana. No puedo tener una opinión tan baja de la inteligencia alemana como para aceptar cualquier historia sobre el resurgimiento de los cultos precristianos. Sin embargo, puedo creer que el tipo de religión expuesto por el profesor Wilhelm Hauer existe realmente, y lamento mucho creerlo. Me baso en el ensayo aportado por el Dr. Hauer a un volumen muy interesante, *Germany's New Religion* (Allen and Unwin, 1937), en el que el luteranismo ortodoxo es defendido por Karl Heim, y el catolicismo por Karl Adam.

La religión de Hauer es deísta y pretende "adorar a un Dios más que humano". Cree que es "una erupción de las profundidades biológicas y espirituales de la nación alemana", y a menos que uno esté dispuesto a negar que la nación alemana tenga tales profundidades, no veo que la afirmación pueda ser ridiculizada. Cree que "cada nueva era debe moldear sus propias formas religiosas—por desgracia, muchas personas en los países anglosajones tienen la misma creencia". Se declara particularmente discípulo de Eckhart; y se crea o no que las doctrinas condenadas por la Iglesia fueron las que Eckhart se esforzó en propagar, es ciertamente la doctrina condenada la que Hauer sostiene. Considera que la "revuelta del alemán frente al cristianismo alcanzó su culminación en Nietzsche": muchos no limitarían esa revuelta al alemán. Aboga por la tolerancia. Se opone al cristianismo porque "pretende poseer la verdad absoluta, y con esta pretensión va unida la idea de que los hombres sólo pueden alcanzar la salvación de una manera, a través de Cristo, y que debe enviar a la hoguera a aquellos cuya fe y vida no se ajustan, o rezar por ellos hasta que abandonen el error de sus caminos por el reino de Dios". Miles de personas en los países occidentales estarían de acuerdo con esta actitud. Se opone a la religión sacramental, porque "todo el mundo tiene una relación inmediata con Dios, es, de hecho, en lo más profundo de su corazón, uno con el eterno

Suelo del mundo". La fe no proviene de la revelación sino de la "experiencia personal". No se interesa por "la masa de intelectuales", sino por las "multitudes de gente corriente" que buscan la "Vida". "Creemos", dice, "que Dios ha puesto una gran tarea en nuestra nación, y que por ello se ha revelado especialmente en su historia y seguirá haciéndolo". A mi oído, esas frases tienen un sonido no del todo desconocido. Hauer cree también en algo muy popular en este país, la religión del cielo azul, la hierba y las flores. Cree que Jesús (aunque fuera totalmente semita por ambas partes) es una de las "grandes figuras que se elevan por encima de los siglos".

He citado tanto para que el profesor Hauer se declare como lo que es: el producto final del protestantismo liberal alemán, un unitario nacionalista. Traducido al inglés, podría aparecer como un simple modernista patriótico. La Religión Nacional Alemana, tal como la expone Hauer, resulta ser algo con lo que ya estamos familiarizados. Así que, si la Religión Alemana es también su religión, cuanto antes se dé cuenta del hecho, mejor.

P. 18. "La moral higiénica". M. Denis de Rougemont, en su notable libro *L'Amour et l'occident*, tiene esta frase (p. 269) que va al grano: "L'anarchie des moeurs et l'hygiène autoritaire agissent à peu près dans le même sens: elles déçoivent le besoin de passion, héréditaire ou acquis par la culture; elles détendent ses ressorts intimes et personnels."

P. 18. Puede ser oportuno en este punto decir una palabra sobre la actitud de una Sociedad Cristiana hacia el Pacifismo. No me refiero al pacifismo racionalista, ni al pacifismo humanitario, sino al pacifismo cristiano, aquel que afirma que toda guerra está categóricamente prohibida a los seguidores de Nuestro Señor. Este pacifismo cristiano absoluto debe distinguirse de otro: el que afirma que sólo vale la pena luchar por una sociedad *cristiana*, y que una sociedad particular puede estar tan lejos, o puede ser tan positivamente anticristiana, que ningún cristiano estará justificado o excusado para luchar por ella. No puedo ocuparme de este pacifismo cristiano relativo, porque mi hipótesis es la de una sociedad cristiana. En tal sociedad, ¿cuál será el lugar del pacifista cristiano?

Este seguiría existiendo, como probablemente seguirían existiendo las sectas y las veleidades individuales; y sería el deber del cristiano que no fuera pacifista tratar al pacifista con consideración y respeto. También sería el deber del Estado tratarlo con consideración y respeto, habiéndose asegurado de su sinceridad. El hombre que cree que una guerra particular en la que su país se propone participar es una guerra agresiva, que cree que su país podría negarse a participar en ella sin que sus intereses legítimos se vieran amenazados, y sin faltar a su deber para con Dios y sus vecinos, se equivocaría si permaneciera en silencio (la actitud del difunto Charles Eliot Norton con respecto a la guerra hispanoamericana de 1898 es un ejemplo de ello). Pero no puedo dejar de creer que el hombre que sostiene que la guerra es errónea en todas las circunstancias, está repudiando de alguna manera una obligación hacia la sociedad; y en la medida en que la sociedad es una sociedad cristiana, la obligación es mucho más grave. Incluso si cada guerra concreta se demuestra a su vez injustificada, la idea de una sociedad cristiana parece incompatible con la idea de un pacifismo absoluto; porque el pacifismo sólo puede seguir floreciendo mientras la mayoría de las personas que forman una sociedad no sean pacifistas; al igual que el sectarismo sólo puede florecer sobre el fondo de la ortodoxia. La noción de la responsabilidad comunitaria, de la responsabilidad de cada individuo por los pecados de la sociedad a la que pertenece, es una noción que necesita ser aprehendida más firmemente; y si comparto la culpa de mi sociedad en tiempo de "paz", no veo cómo puedo absolverme de ella en tiempo de guerra, absteniéndome de la acción común.

P. 20. La Comunidad de Cristianos. Este término es quizás susceptible de ser objetado. No he querido emplear el término "clerecía" de Coleridge alterando su significado, pero supongo que el lector está familiarizado con la "clerecía" en su Church and State, y con el uso que hace el Sr.

Middleton Murry de la misma palabra. Tal vez el término "Comunidad de Cristianos" pueda connotar para algunos una especie de *chappelle* esotérica o fraternidad de autoproclamados, pero espero que lo que se dice más adelante en este capítulo pueda evitar esa inferencia. He querido evitar un énfasis excesivo en la función nominal, ya que me parece que la "clerecía" de Coleridge podría tender a convertirse en una mera casta brahmánica.

Debo añadir, como nota sobre el uso de la frase "dones intelectuales y/o espirituales superiores" (p. 30), que la posesión de dones intelectuales o espirituales no confiere necesariamente esa comprensión intelectual de las cuestiones espirituales que es la calificación para ejercer el tipo de influencia que aquí se requiere. Tampoco la persona que posee esta cualificación es necesariamente un "mejor cristiano" en su vida privada que el hombre cuya comprensión es menos profunda; ni está necesariamente exento de errores doctrinales. Prefiero que la definición sea, provisionalmente, muy amplia y no demasiado estrecha.

P. 29. La educación cristiana. Esta nota, al igual que la relativa a "La comunidad de los cristianos", está suscitada por un comentario incisivo del Hno. George Every, S.S.M. George Every, S.S.M., que ha tenido la amabilidad de leer este libro como prueba. Quienes hayan leído un artículo titulado "La educación moderna y los clásicos", escrito en un contexto diferente y publicado en un volumen titulado *Essays Ancient and Modern*, pueden suponer que lo que tengo en mente es simplemente la "educación clásica" de épocas anteriores. El problema de la educación es demasiado grande para ser considerado en un libro breve como éste, y la cuestión del mejor plan de estudios no se plantea aquí. Me limito a afirmar que el currículo misceláneo no servirá, y que la educación debe ser algo más que la adquisición de información, competencia técnica o cultura superficial. Además, no me ocupo aquí de lo que debe ocupar la mente de cualquiera que aborde directamente el tema de la Educación, es decir, la cuestión de lo que debe hacerse *ahora*. El punto en el que todos los que están insatisfechos con la Educación contemporánea pueden estar de acuerdo, es la necesidad de criterios y valores. Pero hay que empezar por expulsar de la mente cualquier mero prejuicio o sentimiento a favor de cualquier sistema educativo anterior, y reconocer las diferencias entre la sociedad para la que tenemos que legislar, y cualquier forma de sociedad que hayamos conocido en el pasado.

P. 33. Uniformidad de la cultura. En un importante pasaje de *Beyond Politics* (pp. 23-31) el Sr. Christopher Dawson discute la posibilidad de una "organización de la cultura". Reconoce que es imposible hacerlo "mediante cualquier tipo de dictadura filosófica o científica", o mediante un retorno "a la vieja disciplina humanista de las letras, pues eso es inseparable del ideal aristocrático de una casta privilegiada de eruditos". Afirma que "una sociedad democrática debe encontrar una organización cultural correspondientemente democrática"; y encuentra que "la forma de organización apropiada para nuestra sociedad en el campo de la cultura, así como en el de la política, es el partido, es decir, una organización voluntaria para fines comunes basada en una 'ideología' común". "

Creo que estoy en estrecha simpatía con los objetivos del Sr. Dawson y, sin embargo, me resulta difícil comprender el significado de esta "cultura" que no tendrá filosofía (porque la filosofía, nos recuerda, ha perdido su antiguo prestigio) y que no será específicamente religiosa. ¿Qué será, en el tipo de sociedad al que nos aproximamos, una "organización democrática de la cultura"? Para sustituir "democrática" por un término que para mí tiene mayor concreción, debería decir que la sociedad que está naciendo, y que avanza en todos los países ya sean "democráticos" o "totalitarios", es una sociedad de clase media baja: Yo esperarí que la cultura del siglo XX perteneciera a la clase media baja como la de la época victoriana pertenecía a la clase media alta o a la aristocracia comercial. Si entonces sustituimos la frase del Sr. Dawson por las palabras "una

sociedad de clase media baja debe encontrar una organización de la cultura de clase media baja correspondiente" tenemos algo que me parece que posee más significado, aunque nos deja en mayor perplejidad. Y si el Partido de la Cultura del Sr. Dawson—sobre el cual, sin embargo, nuestra información es todavía escasa—ha de ser representativo de esta sociedad futura, ¿es probable que proporcione algo más importante que, por ejemplo, una Real Academia de clase media baja en lugar de una que suministre retratistas para los concejales?

Puede ser que no haya entendido del todo lo que el Sr. Dawson pretende: si es así, sólo puedo esperar que nos permita una exposición más completa de sus ideas. A menos que se pueda dar alguna analogía útil del pasado, no puedo entender la "organización de la cultura", que parece no tener precedentes; y al aislar la cultura de la religión, la política y la filosofía parece que nos quedamos con algo no más comprensible que el aroma de las rosas del año pasado. Cuando hablamos de cultura, supongo que tenemos en mente la existencia de dos clases de personas: los productores y los consumidores de cultura—la existencia de hombres que pueden crear un nuevo pensamiento y un nuevo arte (con intermediarios que pueden enseñar a los consumidores a gustar de ello) y la existencia de una sociedad cultivada para disfrutarla y patrocinarla. Lo primero sólo se puede fomentar, lo segundo se puede educar.

No quiero menospreciar la importancia, en un periodo de transición, de la acción de retaguardia; de instituciones, en sus diversas formas especiales, como el National Trust, la Sociedad para la Conservación de Edificios Antiguos, incluso la Sociedad Nacional. No deberíamos cortar los árboles viejos hasta que hayamos aprendido a plantar otros nuevos. Pero el Sr. Dawson está preocupado por algo más importante que la preservación de las reliquias de la cultura anterior. Mi opinión provisional es que la "cultura" es un subproducto, y que aquellos que simpatizan con el Sr. Dawson al resentir la tiranía de la política, deben dirigir su atención al problema de la Educación, y de cómo, en la sociedad de clase media baja del futuro, proporcionar la formación de una élite de pensamiento, conducta y gusto.

Cuando hablo de una probable "sociedad de clase media baja" no preveo—salvo alguna revolución actualmente imprevisible—el surgimiento en Gran Bretaña de una jerarquía política de clase media baja, aunque nuestra clase dirigente tendrá que cultivar, en sus relaciones con los países extranjeros, una comprensión de esa mentalidad. Es de suponer que Gran Bretaña seguirá siendo gobernada por la misma clase mercantil y financiera que, con un continuo cambio de personal, ha sido cada vez más importante desde el siglo XV. Me refiero a una "sociedad de clase media baja" en la que el hombre estándar al que se legisla y se atiende, el hombre cuyas pasiones deben ser manipuladas, cuyos prejuicios deben ser humillados, cuyos gustos deben ser gratificados, será el hombre de clase media baja. Es el más numeroso, el más necesario de adular. No estoy diciendo necesariamente que esto sea bueno o malo: eso depende de lo que el hombre de la clase media baja se haga a sí mismo y de lo que se le haga a él.

*P. 40.* Defensores del Disestablishment. Es interesante comparar la vigorosa defensa del Establecimiento del Obispo Hensley Henson, *¿Cui Bono?*, publicada hace más de cuarenta años, con su más reciente Disestablishment, en el que adoptó una opinión contraria, pero podría darse demasiada importancia, por una u otra parte, a esta retractación. El argumento a favor del Establecimiento en el primer ensayo, y el argumento en contra en el último, están ambos bien presentados, y ambos merecen ser estudiados. Lo que ha sucedido me parece simplemente que el obispo Hensley Henson ha llegado a tener una visión diferente de las tendencias de la sociedad moderna; y los cambios desde finales del siglo pasado son lo suficientemente grandes como para justificar tal cambio de opinión. Su primer argumento no queda invalidado; podría decir que la situación es ahora tal que no puede aplicarse.

Debo aprovechar esta ocasión para llamar la atención sobre la gran excelencia de la prosa del obispo Hensley Henson, ya sea que se emplee en un volumen preparado en el ocio, o en una carta ocasional a *The Times*. En cuanto al vigor y la pureza del inglés polémico, no tiene superior hoy en día, y sus escritos deberían seguir siendo estudiados durante mucho tiempo por aquellos que aspiran a escribir bien.

*P. 41.* Los peligros de una Iglesia nacionalista. Las dudas sobre la seguridad doctrinal de una Iglesia nacional deben venir a la mente de cualquier lector de *The Price of Leadership* del Sr. Middleton Murry. La primera parte de este libro la leí con la más cálida admiración, y puedo apoyar todo lo que el Sr. Murry dice a favor de una Iglesia nacional contra el sectarismo y el cristianismo privado. Pero en el punto en que el Sr. Murry se alía con el Dr. Thomas Arnold empiezo a dudar. No conozco de primera mano las doctrinas del Dr. Arnold y debo confiar en la exposición del Sr. Murry. Pero el Sr. Murry no me hace confiar plenamente en Arnold; ni las citas de Arnold me tranquilizan sobre la ortodoxia del Sr. Murry. El Sr. Murry sostiene que "el verdadero conflicto que se está preparando es el conflicto entre el cristianismo y el nacionalismo anticristiano": pero seguramente un nacionalismo que es abiertamente antagónico al cristianismo es una amenaza menos peligrosa para nosotros que un nacionalismo que profesa un cristianismo del que se ha evacuado todo contenido cristiano. Que la Iglesia en Inglaterra sea idéntica a la nación—un punto de vista que el Sr. Murry cree haber encontrado en Arnold y antes de él en Coleridge, y que el propio Sr. Murry acepta—es un objetivo loable siempre que tengamos en cuenta que estamos hablando de un aspecto de la Iglesia; pero a menos que esto se equilibre con la idea de la relación de la Iglesia en Inglaterra con la Iglesia Universal, no veo ninguna salvaguarda para la pureza o la catolicidad de su doctrina. Ni siquiera estoy seguro de que el Sr. Murry desee en la idea de una sociedad cristiana tal salvaguarda. Cita, con aparente aprobación, esta frase de Matthew Arnold: "¿No surgirá nunca entre los católicos algún alma grande que perciba que la eternidad y la universalidad, que se reclaman vanamente para el dogma católico y el sistema ultramontano, podrían ser realmente posibles para el culto católico?"

Bien, si la eternidad y la universalidad se encuentran, no en el dogma, sino en el culto, es decir, en una forma común de culto que significará para los adoradores cualquier cosa que les guste imaginar, entonces el resultado me parece que será la forma más corrupta de ritualismo. ¿Qué entiende el Sr. Murry por cristianismo en su Iglesia Nacional, excepto lo que la nación como tal decida llamar cristianismo, y qué impide que el cristianismo se degrade al nacionalismo, en lugar de que el nacionalismo se eleve al cristianismo?

El Sr. Murry sostiene que el Dr. Arnold introdujo un nuevo espíritu cristiano en las escuelas públicas. No negaría al Dr. Arnold el honor de haber reformado y mejorado las normas morales inculcadas por las escuelas públicas, ni discutiría la afirmación de que a él y a su hijo "debemos la tradición del servicio público desinteresado." Pero, ¿a qué precio? El Sr. Murry cree que los ideales del Dr. Arnold han sido degradados y adulterados por una generación posterior: Me gustaría estar seguro de que los resultados no estaban implícitos en los principios. A mí me parece que hay otros resultados posibles. El Sr. Murry dice: "El órgano principal de esta nueva sociedad nacional y cristiana es el Estado; el Estado es, de hecho, el órgano indispensable para su manifestación. Por esta razón es inevitable que en la nueva sociedad nacional, si ha de ser en algún sentido real una sociedad cristiana, la Iglesia y el Estado se unan. De la naturaleza de este acercamiento entre la Iglesia y el Estado depende todo".

Este párrafo, especialmente en conjunción con la sugerencia del Sr. Murry de que las escuelas públicas deberían ser asumidas por el Estado, me hace sospechar que el Sr. Murry está dispuesto a

recorrer un largo camino hacia el totalitarismo; y sin ninguna declaración explícita por su parte sobre las creencias cristianas que son necesarias para la salvación, o sobre la realidad sobrenatural de la Iglesia, podríamos incluso concluir que iría en alguna dirección hacia una Religión Nacional Inglesa, cuya formulación estaría en manos de los fabricantes de rearme moral. El Sr. Murry parece (p. 111) seguir al Dr. Arnold en conceder poca importancia a la sucesión apostólica. Con respecto a la posición de Matthew Arnold, dice (p. 125), "en esta situación ningún mero renacimiento de la piedad cristiana podría servir: ni siquiera un renacimiento de la santidad cristiana (como la que él admiraba en Newman) podría ser eficaz contra ella". De emplear el adjetivo mero a ignorar la piedad cristiana hay sólo un paso. Continúa: "Lo que se requería era una renovación del entendimiento cristiano, una concepción ampliada de la vida espiritual misma".

No puedo concebir cómo va a tener lugar tal ampliación de la concepción de la vida espiritual sin maestros espirituales, sin el renacimiento de la santidad.

P. 46. Ola de avivamiento. "El rearme moral" ha sido analizado competente y autorizadamente desde el punto de vista teológico por el P. Hilary Carpenter, O.P., en el número de abril de 1939 de *Blackfriars*, y por el profesor H. A. Hodges en el número de mayo de *Theology*. Pero creo que todo lo que queda de pensamiento claro en este país debería ser convocado para protestar contra este abuso del cristianismo y del inglés. Una lectura de la compilación del Sr. H. W. Austin, *Moral Re-Armament*, sugiere varias líneas de pensamiento. Nuestra reflexión inmediata es sobre la extraordinaria facilidad con que hombres de la mayor eminencia prestan sus nombres a cualquier llamamiento público, por oscuro o ambiguo que sea. Otro pensamiento es que el tipo de actividad mental expuesta por estas cartas debe tener un efecto muy desmoralizador en el lenguaje. Coleridge comentó que "en un idioma como el nuestro, en el que tantas palabras derivan de otros idiomas, hay pocos modos de instrucción más útiles o más divertidos que el de acostumbrar a los jóvenes a buscar la etimología, o el significado primario, de las palabras que utilizan. Hay casos en los que la historia de una palabra puede transmitir más conocimientos de mayor valor que la historia de una campaña". Por ejemplo, en una carta a *The Times* reimpresa en el panfleto del Sr. Austin, se dice que "la seguridad nacional en el país y en el extranjero sólo puede obtenerse mediante la regeneración moral". Aun admitiendo que la "regeneración moral" pretenda representar alguna forma más suave de parto que de *regeneración*, es una adaptación muy llamativa de las palabras del Evangelio declarar que, a menos que una nación nazca de nuevo, no puede lograr la seguridad nacional. La palabra *regeneración* parece haber degenerado. En el siguiente párrafo, "regeneración" ha sido sustituida por "rearme". No dudo de que el término "rearme moral y espiritual" se acuñó originalmente sólo como un llamativo recordatorio de que necesitamos algo más que equipamiento material, pero se ha reducido rápidamente para implicar otro tipo de equipamiento en el *mismo plano*: es decir, para fines que no tienen por qué ser mejores que los mundanos.

A pesar del fervor que tiñe toda la correspondencia, no encuentro nada que sugiera que el cristianismo es necesario. Algunos de los firmantes, al menos, sé que son cristianos, pero el movimiento en sí mismo, a juzgar por este panfleto, no es más esencialmente cristiano que la Religión Nacional Alemana del profesor Hauer. No tengo experiencia de primera mano del movimiento buchmanita, en el que parece inspirarse este panfleto, pero nunca he visto ninguna prueba de que para ser buchmanita fuera necesario sostener la fe cristiana según los credos, y hasta que no vea una declaración en ese sentido, seguiré dudando de que haya alguna razón para llamar al buchmanismo un movimiento cristiano.

Estoy alarmado por lo que no son implicaciones necesarias, pero son ciertamente posibilidades, y en mi opinión probabilidades, de un desarrollo posterior de este tipo. Es la posibilidad de adaptar gradualmente nuestra religión para que se ajuste a nuestros objetivos seculares, algunos de los



cuales pueden ser objetivos dignos, pero ninguno de los cuales será criticado por una medida sobrenatural. En mi opinión, el rearme moral puede conducir fácilmente a una germanización progresiva de nuestra sociedad. Observamos la eficacia de la máquina alemana y percibimos que no podemos emularla sin una especie de entusiasmo religioso. El rearme moral proporcionará el entusiasmo y será el tipo de droga política más útil, es decir, tendrá la potencia de un estimulante y un narcótico a la vez: pero cumplirá esta función en detrimento de nuestra religión.

"Hay una tendencia, especialmente entre los pueblos protestantes de habla inglesa, a tratar la religión como una especie de tónico social que puede ser utilizado en tiempos de emergencia nacional con el fin de extraer un mayor grado de esfuerzo moral del pueblo. Pero, aparte de la concepción pelagiana de la religión que implica este punto de vista, no es del todo acertado desde el punto de vista psicológico, ya que se limita a aumentar la cantidad de tensión moral sin incrementar las fuentes de vitalidad espiritual ni resolver los conflictos psicológicos que padece la sociedad".

Christopher Dawson: *Beyond Politics*, p. 21.

"Mientras que el sentimiento religioso humanista que se expresa mediante el nudo en la garganta en el último Evensong en la antigua Capilla de la Escuela, el canto comunitario de *Abide with me* en un tatuaje con antorchas, y la atención de pie durante los Dos Minutos de Silencio, puede ser utilizado por el totalitarismo, una religión que habla de la redención por el Hijo de Dios encarnado, que ofrece a la humanidad los medios sacramentales de unión con la vida eterna del Dios-Hombre Jesucristo, y que hace de la representación perpetua de su sacrificio expiatorio su acto esencial de culto, debe ser el enemigo declarado de todos los que ven en el Estado el todo y el fin de la vida del hombre. "

Humphrey Beavor: *Peace and Pacifism*, p. 207.

P. 51. Tengo permiso para reimprimir, de *The Times* del 5 de octubre de 1938, la siguiente carta, que podría servir de prólogo o epílogo a todo lo que he dicho, y que proporcionó el estímulo inmediato para las conferencias que forman este libro.

3 Octubre, 1938

Señor,

Las lecciones que se están extrayendo de las inolvidables experiencias que hemos vivido durante los últimos días no me parecen, en su mayoría, lo suficientemente profundas. El período de gracia que se nos ha concedido puede no ser más que un aplazamiento del día del juicio final si no nos decidimos a buscar una cura radical. Nuestra civilización sólo podrá recuperarse si estamos decididos a extirpar los tumores cancerígenos que la han llevado al borde del colapso total. Si la verdad y la justicia o el capricho y la violencia han de prevalecer en los asuntos humanos es una cuestión de la que depende el destino de la humanidad. Pero equiparar el conflicto entre estas fuerzas opuestas con el contraste entre democracias y dictaduras, por muy real y profunda que sea esta diferencia, es una peligrosa simplificación del problema. Centrar nuestra atención en el mal de los demás es una forma de escapar de la dolorosa lucha por erradicarlo de nuestros propios corazones y vidas y una evasión de nuestras verdaderas responsabilidades.

La verdad fundamental es que los fundamentos espirituales de la civilización occidental han sido socavados. Los sistemas que están en auge en el continente pueden considerarse desde un punto de vista como intentos convulsos de detener el proceso de desintegración. ¿Qué alternativa clara tenemos en este país? La mente de Inglaterra es confusa e incierta. ¿Es posible que una simple pregunta, cuya respuesta afirmativa es para muchos una cuestión de rutina y para muchos otros un

sueño ocioso o pura locura, se convierta en estas circunstancias en una cuestión viva y seria?  
¿Puede ser que nuestra salvación radique en un intento de recuperar nuestra herencia cristiana, no en el sentido de volver al pasado, sino de descubrir en las afirmaciones y percepciones centrales de la fe cristiana nuevas energías espirituales para regenerar y vitalizar nuestra sociedad enferma? El repudio público de todo el esquema de vida cristiano en una gran parte de lo que una vez se conoció como cristiandad, ¿no obliga a plantear la cuestión de si el camino de la sabiduría no es más bien intentar elaborar una doctrina cristiana de la sociedad moderna y ordenar nuestra vida nacional de acuerdo con ella?

Los que quieren dar una respuesta rápida, fácil o segura a esta pregunta no la han entendido. Ni siquiera puede considerarse seriamente sin una profunda conciencia de hasta qué punto las ideas cristianas han perdido su influencia o se han desvanecido de la conciencia de grandes sectores de la población; de los cambios de gran alcance que serían necesarios en la estructura, las instituciones y las actividades de la sociedad existente, que es en muchos de sus rasgos una negación completa de la comprensión cristiana del significado y el fin de la existencia del hombre; y del estupendo y costoso esfuerzo espiritual, moral e intelectual que exigiría cualquier intento genuino de ordenar la vida nacional de acuerdo con la comprensión cristiana de la vida. Desde un punto de vista realista, la tarea está tan por encima de la capacidad actual de nuestra cristiandad británica que escribo como un tonto. Pero si existiera la voluntad, creo que los primeros pasos a dar son bastante claros. El presupuesto de todo lo demás, sin embargo, es el reconocimiento de que nada que no sea un esfuerzo realmente heroico servirá para salvar a la humanidad de sus males actuales y de la destrucción que debe seguir a su paso.

Me despido, señor,

Suyo, etc.

(Firmado) J. H. OLDHAM

## Posdata

Un distinguido teólogo, que ha tenido la amabilidad de leer las pruebas de imprenta de este libro, ha hecho críticas de las que me hubiera gustado aprovecharme mediante una revisión a fondo del texto. Me ha permitido citar el siguiente pasaje de su crítica, que el lector puede encontrar útil para corregir algunos de los defectos de mi presentación:

"Las tesis principales de este libro me parecen tan importantes, y su aplicación tan urgentemente necesaria, que quiero llamar la atención sobre dos puntos que creo que necesitan mayor énfasis, para que no se pierda el sentido del argumento.

"Una parte principal del problema, en lo que se refiere a la Iglesia actual y a sus miembros actuales, es la defectuosa toma de conciencia entre nosotros del hecho fundamental de que el cristianismo es principalmente un mensaje evangélico, un dogma, una creencia sobre Dios y el mundo y el hombre, que exige del hombre una respuesta de fe y arrepentimiento. El fallo común radica en poner la respuesta humana en primer lugar, y así pensar que el cristianismo es principalmente una *religión*. En consecuencia, hay entre nosotros una tendencia a considerar los problemas del día a la luz de lo que es posible en la práctica, más que a la luz de lo que imponen los principios de esa verdad de la que la Iglesia está llamada a dar testimonio.

"En segundo lugar, hay una vaguedad general sobre 'la Comunidad de Cristianos'. Me temo que la frase se interpretará como gente agradable de mentalidad cristiana de la clase media alta (p. 48). Pero la Comunidad de Cristianos debería significar aquellos que están reunidos en unidad en la vida sacramental de la Iglesia visible: y esta comunidad en la vida de fe debería producir algo de una mente común sobre las cuestiones del día. En efecto, no se puede suponer que la mentalidad de la comunidad de los cristianos se refleje verdaderamente en los pronunciamientos eclesiásticos que aparecen de vez en cuando: esa mentalidad no se forma rápidamente, en estas cuestiones en las que es tan difícil ver el camino. Sin embargo, debería haber, y en cierta medida ya lo hay, en la mente del pueblo cristiano un sentido de la proporción de las cosas y un espíritu de disciplina, que son frutos directos de la vida de fe: y son éstos los que hay que poner en juego si se quiere responder a las cuestiones a la luz de los principios cristianos."

## Apéndice

*La siguiente charla transmitida, pronunciada en febrero de 1937 en una serie sobre "Iglesia, Comunidad y Estado", e impresa en "The Listener", tiene cierta relevancia para el asunto de las páginas anteriores de este libro.*

Que existe una antítesis entre la Iglesia y el Mundo es una creencia que derivamos de la más alta autoridad. Sabemos también, por nuestra lectura de la historia, que es deseable una cierta tensión entre la Iglesia y el Estado. Cuando la Iglesia y el Estado se separan por completo, es un mal para la comunidad; y cuando la Iglesia y el Estado se llevan demasiado bien, hay algo malo en la Iglesia. Pero la distinción entre la Iglesia y el mundo no es tan fácil de trazar como la que existe entre la Iglesia y el Estado. Aquí no nos referimos a una comunión u organización eclesial, sino a todos los cristianos en cuanto cristianos; y no nos referimos a un Estado en particular, sino a toda la sociedad, el mundo entero, en su aspecto secular. La antítesis no es simplemente entre dos grupos opuestos de individuos: cada individuo es en sí mismo un campo en el que luchan las fuerzas de la Iglesia y del mundo.

Al decir "el mensaje de la Iglesia al mundo", se podría pensar que lo que se quiere decir es sólo que la Iglesia debe seguir hablando. Me gustaría hacerlo más urgente ampliando el título a "el negocio de la Iglesia de interferir con el Mundo". Lo que a menudo se asume, y es un principio al que quiero oponerme, es el principio de vivir y dejar vivir. Se asume que si el Estado deja en paz a la Iglesia, y hasta cierto punto la protege de las molestias, entonces la Iglesia no tiene derecho a interferir en la organización de la sociedad, o en la conducta de aquellos que niegan sus creencias. Se supone que cualquier interferencia de este tipo sería la opresión de la mayoría por una minoría. Los cristianos deben tener una visión muy diferente de su deber. Pero antes de sugerir cómo debe interferir la Iglesia con el mundo, debemos intentar responder a la pregunta: ¿por qué debe interferir con el mundo?

Hay que decir sin rodeos que entre la Iglesia y el Mundo no hay *modus-vivendi* permanente posible. Es posible que inconscientemente establezcamos una falsa analogía entre la posición de la Iglesia en una sociedad laica y la posición de una secta disidente en una sociedad cristiana. La situación es muy diferente. Una minoría disidente en una sociedad cristiana puede persistir debido a las creencias fundamentales que tiene en común con esa sociedad, debido a una moral común y a motivos comunes de acción cristiana. Donde hay una moral diferente hay conflicto. No quiero decir que la Iglesia exista principalmente para propagar la moral cristiana: la moral es un medio y no un fin. La Iglesia existe para la gloria de Dios y la santificación de las almas: La moral cristiana forma parte de los medios para alcanzar estos fines. Pero como la moral cristiana se basa en creencias fijas que no pueden cambiar, también es esencialmente inmutable: mientras que las creencias y, en consecuencia, la moral del mundo secular pueden cambiar de individuo a individuo, o de generación a generación, o de nación a nación. Aceptar dos formas de vida en una misma sociedad, una para el cristiano y otra para el resto, sería para la Iglesia abandonar su tarea de evangelización del mundo. Pues cuanto más ajeno sea el mundo no cristiano, más difícil será su conversión.

La Iglesia no es sólo para los elegidos, es decir, para aquellos cuyo temperamento les lleva a esa creencia y ese comportamiento. Tampoco nos permite ser cristianos en algunas relaciones sociales y no cristianos en otras. Quiere a todos, y quiere a cada individuo como un todo. Por lo tanto, debe luchar por una condición de la sociedad que nos dé el máximo de oportunidades para llevar vidas totalmente cristianas, y el máximo de oportunidades para que otros se conviertan en cristianos.

Mantiene la paradoja de que, si bien cada uno es responsable de su propia alma, todos somos responsables de todas las demás almas, que están, como nosotros, en camino a un futuro estado de cielo o infierno. Y—otra paradoja—como la actitud cristiana hacia la paz, la felicidad y el bienestar de los pueblos es que son un medio y no un fin en sí mismos, los cristianos están más profundamente comprometidos con la realización de estos ideales que los que los consideran fines en sí mismos.

Ahora bien, ¿cómo debe intervenir la Iglesia en el mundo? No me propongo ocupar el resto de mi tiempo en denunciar el fascismo y el comunismo. Esta tarea ha sido realizada más hábilmente por otros, y las conclusiones pueden darse por sentadas. Al proseguir con esta acusación, podría obtener de ustedes una especie de aprobación que no deseo. Sospecho que una buena parte de la aversión a estas filosofías en este país se debe a razones equivocadas, así como a las correctas, y está teñida de complacencia y mojigatería. Es fácil, seguro y agradable criticar a los extranjeros; y tiene la ventaja de distraer la atención de los males de nuestra propia sociedad. Debemos distinguir también entre nuestra oposición a las ideas y nuestra desaprobación de las prácticas. Tanto el fascismo como el comunismo tienen ideas fundamentales que son incompatibles con el cristianismo. Pero en la práctica, un Estado fascista o comunista puede realizar más o menos su idea, y puede ser más o menos tolerable. Y, por otra parte, esas prácticas, u otras igualmente objetables, podrían inmiscuirse fácilmente en una sociedad nominalmente apegada a principios muy diferentes. No tenemos que suponer que nuestra forma de democracia constitucional es la única adecuada para un pueblo cristiano, o que es en sí misma una garantía contra un mundo anticristiano. Por lo tanto, en lugar de limitarnos a condenar el fascismo y el comunismo, haríamos bien en considerar que también vivimos en una civilización de masas que sigue muchas ambiciones y deseos erróneos, y que si nuestra sociedad renuncia completamente a su obediencia a Dios, no será mejor, y posiblemente peor, que algunas de las que son popularmente execradas en el extranjero.

Por "el mundo", entonces, me refiero para mi presente propósito particularmente al mundo en esta isla. La influencia de la Iglesia puede ejercerse de varias maneras. Puede oponerse, o puede apoyar, acciones particulares en momentos particulares. Es aclamada cuando apoya cualquier causa que ya tiene asegurado un buen apoyo secular: es atacada, naturalmente, cuando se opone a cualquier cosa que la gente crea que quiere. El hecho de que la gente diga que la Iglesia debe intervenir, o que debe ocuparse de sus propios asuntos, depende sobre todo de si están de acuerdo o no con su actitud en el tema del momento. Se plantea un problema muy difícil cada vez que hay ocasión de que la Iglesia se oponga a cualquier innovación—ya sea en la legislación o en la práctica social—que sea contraria a los principios cristianos. Para aquellos que niegan o no aceptan plenamente la doctrina cristiana, o que quieren interpretarla según sus propios criterios, esta resistencia suele parecer opresiva. Para la mente irracional, la Iglesia puede aparecer a menudo como el enemigo del progreso y de la ilustración. La Iglesia puede no ser siempre lo suficientemente fuerte como para resistir con éxito: pero no veo cómo puede aceptar como un acuerdo permanente una ley para sí misma y otra para el mundo.

No quiero, sin embargo, seguir con la cuestión de los tipos de problemas que pueden surgir de vez en cuando. Quiero sugerir que una tarea para la Iglesia en nuestra época es un escrutinio más profundo de nuestra sociedad, que debe partir de la pregunta: ¿hasta qué punto el fundamento de nuestra sociedad es no sólo neutral, sino positivamente anticristiano?

No debería ser necesario que insistiera en que los objetivos finales del eclesiástico y los objetivos del reformador laico son muy diferentes. En la medida en que los objetivos de este último son de verdadera justicia social, deben ser comprendidos en los del primero. Pero una de las razones por las que la suerte del reformista o revolucionario laico me parece más fácil es ésta: que en su mayor

parte concibe los males del mundo como algo externo a él. Se piensa en ellos como algo completamente impersonal, de modo que no hay nada que alterar sino la maquinaria; o si hay maldad *encarnada*, está siempre encarnada en las otras personas—una clase, una raza, los políticos, los banqueros, los fabricantes de armamento, etc.—y nunca en uno mismo. Hay excepciones individuales: pero en la medida en que un hombre ve la necesidad de convertirse a sí *mismo* y al mundo, se aproxima al punto de vista religioso. Pero para la mayoría de la gente, ser capaz de simplificar las cuestiones para ver sólo el enemigo externo definido, es extremadamente estimulante, y trae el ojo brillante y el paso elástico que van tan bien con el uniforme político. Es un regocijo que el cristiano debe negarse a sí mismo. Proviene de un estimulante artificial que tiene malas consecuencias. Provoca orgullo, individual o colectivo, y el orgullo trae su propia perdición. Porque sólo en la humildad, en la caridad y en la pureza—y sobre todo quizás en la humildad—podemos estar preparados para recibir la gracia de Dios, sin la cual las operaciones humanas son vanas.

No basta con ver el mal, la injusticia y el sufrimiento de este mundo y precipitarse a la acción. Debemos saber, lo que sólo la teología puede decirnos, por qué estas cosas están mal. De lo contrario, podemos corregir algunos males a costa de crear otros nuevos. Si este es un mundo en el que yo, y la mayoría de mis semejantes, vivimos en esa perpetua distracción de Dios que nos expone al único gran peligro, el de la alienación final y completa de Dios después de la muerte, hay algún mal que debo tratar de ayudar a corregir. Si hay alguna inmoralidad profunda en la que todos estamos comprometidos como condición para vivir en sociedad, es un asunto de la más grave preocupación para la Iglesia. No soy ni sociólogo ni economista, y en todo caso sería inadecuado, en este contexto, presentar alguna fórmula para enderezar el mundo. A la Iglesia le incumbe mucho más decir lo que está mal, es decir, lo que es incompatible con la doctrina cristiana, que proponer esquemas particulares de mejora. Lo que es correcto entra en el ámbito de lo *oportuno* y depende del lugar y del tiempo, del grado de cultura y del temperamento de un pueblo. Pero la Iglesia puede decir lo que es siempre y en todas partes *incorrecto*. Y sin esta firme seguridad de los primeros principios, que la Iglesia debe repetir dentro y fuera del tiempo, el mundo confundirá constantemente lo *correcto* con lo conveniente. En una sociedad basada en el uso de mano de obra esclava, los hombres trataron de demostrar a partir de la Biblia que la esclavitud era algo ordenado por Dios. Para la mayoría de las personas, la constitución actual de la Sociedad, o la que sus pasiones más generosas desean realizar, es correcta, y el cristianismo debe adaptarse a ella. Pero la Iglesia no puede ser, en ningún sentido político, ni conservadora, ni liberal, ni revolucionaria. El conservadurismo es, con demasiada frecuencia, una conservación de las cosas equivocadas; el liberalismo, una relajación de la disciplina; la revolución, una negación de las cosas permanentes.

Tal vez el vicio dominante de nuestro tiempo, desde el punto de vista de la Iglesia, resulte ser la Avaricia. Seguramente hay algo que no funciona en nuestra actitud hacia el dinero. Se fomenta el instinto adquisitivo, en lugar del creativo y espiritual. El hecho de que el dinero esté siempre disponible para hacer más dinero, mientras que es tan difícil de obtener para fines de intercambio, y para las necesidades de los más necesitados, es inquietante para aquellos que no son economistas. No estoy en absoluto seguro de que sea correcto que yo mejore mis ingresos invirtiendo en las acciones de una empresa, que hace no sé qué, que opera quizás a miles de kilómetros de distancia y en cuyo control no tengo voz efectiva, pero que se recomienda como una buena inversión. Todavía estoy menos seguro de la moralidad de mi actividad como prestamista, es decir, de la inversión en bonos y obligaciones. Sé que está mal que yo especule, pero no está nada claro dónde está el límite entre la especulación y lo que se llama inversión legítima. Parece que soy un pequeño usurero en un mundo manipulado en gran medida por grandes usureros. Y sé que la Iglesia condenó en su día estas cosas. Y creo que la guerra moderna está causada principalmente por alguna inmoralidad de la competencia que nos acompaña siempre en tiempos de "paz"; y que hasta que no se cure este mal,

no habrá ligas ni desarmes ni seguridad colectiva ni conferencias ni convenios ni tratados que basten para evitarla.

Cualquier maquinaria, por muy bonita que sea y por muy maravilloso que sea el producto de la inteligencia y la habilidad, puede ser utilizada tanto para fines malos como buenos: y esto es tan cierto de la maquinaria social como de las construcciones de acero. Creo que, más importante que la invención de una nueva máquina, es la creación de un temperamento en la gente tal que pueda aprender a usar una nueva máquina correctamente. Más importante aún en este momento sería la difusión del conocimiento de lo que está mal—*moralmente* mal—y de por qué está mal. Todos estamos insatisfechos con la forma en que se conduce el mundo: algunos creen que es una mala conducta en la que todos tenemos alguna complicidad; otros creen que si nos confiamos por completo a la política, la sociología o la economía sólo pasaremos de un improvisado a otro. Y aquí está el mensaje perpetuo de la Iglesia: afirmar, enseñar y aplicar la verdadera teología. No podemos contentarnos con ser cristianos en nuestras devociones y meros reformistas seculares el resto de la semana, porque hay una pregunta que debemos hacernos todos los días y sobre cualquier asunto. La Iglesia tiene que responder perpetuamente a esta pregunta: ¿para qué hemos nacido? ¿Cuál es el fin del Hombre?