FACETAS

Vol. 6 1973 No. 4

RELIGION, COMUNIDAD, Y VALORES

Martin E. Marty
CORRIENTES ESPIRITUALES

Robert Nisbet
LA BUSQUEDA DE LA COMUNIDAD

Frederick Sontag y John K. Roth
LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN E.U.A.

Daniel Yankelovich
EL NUEVO NATURALISMO

John Kenneth Galbraith
LA FUNCION PUBLICA DE LA ECONOMIA

S. M. Lipset y E. C. Ladd, Jr.
LA POLITICA ESTUDIANTIL

Michael Polanyi
¿QUE ES UNA PINTURA?

Deena R. Khatkhate
LA GERENCIA Y EL DESARROLLO

Rafael Lozano
LA POESIA DE EDGAR LEE MASTERS

Einar Haugen
LA MALDICION DE BABEL

Crítica de Libros

FACETAS ES UNA PUBLICACION TRIMESTRAL DE CRITICA Y ANALISIS DE TEMAS INTELECTUALES Y CULTURALES DE INTERES ACTUAL EN LOS ESTADOS UNIDOS. LAS OPINIONES EXPRESADAS EN SUS PAGINAS SON LAS DE LOS AUTORES, Y NO NECESARIAMENTE REFLEJAN EL PUNTO DE VISTA O LA POLITICA DEL GOBIERNO NORTEAMERICANO.

Editor: Nathan Glick
Editor Asociado: Jacob Sloan
Asistente del Editor: Robert D. Jones
Director de Arte: Joseph D. Hockersmith
Asistente Editorial: Katherine Montgomery
Oficina Editorial: Agencia de Información de los E.U.A., 1776 Pennsylvania Avenue, N.W., Washington, D.C., 20547

Nota sobre derechos: El material tomado de otras publicaciones no puede reproducirse sin permiso. Toda solicitud de reproducción deberá dirigirse directamente a tales publicaciones, o al Servicio de Información de la Embajada de los E.U.A. para su trámite.

FACETAS

1973

Vol. 6 No. 4

sección especial: RELIGION, COMUNIDAD, Y VALORES

Martin E. Marty 3 Corrientes Espirituales Contemporáneas

Robert Nisbet 15 La Búsqueda de la Comunidad

Frederick Sontag y John K. Roth 25 La Experiencia Religiosa en los Estados Unidos

Daniel Yankelovich 31 El Nuevo Naturalismo

Earl Raab 38 El Laicismo y la Fe Religiosa

* * *

Edward Grossman 49 El Nuevo Periodismo en Oposición a la Novela

John Kenneth Galbraith 57 La Función Pública de la Economía

Seymour Martin Lipset y Everett Carll Ladd, Jr. 70 La Política Estudiantil y sus Secuelas

Einar Haugen 77 La Maldición de Babel

Deena R. Khatkhate 86 La Gerencia y el Desarrollo

Rafael Lozano 92 La Poesía de Edgar Lee Masters

Michael Polanyi 99 ¿Qué es una Pintura?

LIBROS

Wolf Von Eckardt 108 La Humanización de un Genio

Ivan R. Dee 110 Historiador de la Frontera Norteamericana

NOTA AL LECTOR

Prácticamente los principales grupos religiosos de los Estados Unidos, y casi todos los menores —o sea un total de más de 200— tuvieron su origen en el extranjero, sobre todo en Europa, si bien algunos procedieron de Asia y Africa. Como resultado de ello, la mayoría de las iglesias no son ni institucional ni doctrinariamente originales. Pero debido al hecho mismo de la existencia, unas junto a las otras, de tantas y tan diferentes denominaciones, fue imposible aceptar una iglesia apoyada por el Estado y la tolerancia religiosa se convirtió en un elemento indispensable. Estas dos novedades fueron incorporadas en la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, la cual dice para empezar: "El Congreso no formulará ley alguna con respecto al establecimiento de una religión o que prohíba el libre ejercicio de cualquier religión..." Debido a esta aceptación de la diversidad de credos, las diferencias doctrinarias no han tenido esas resonancias marcadas y a veces violentas que han caracterizado las de Europa, y el anticlericalismo nunca ha podido arraigar en los Estados Unidos.

Como en todas partes, la religión en los Estados Unidos se encuentra en un estado de flujo e incertidumbre. Como lo insinúan los colaboradores de nuestra sección especial, los temas a discusión tienen menos que ver con el dogma teológico que con el papel social de las iglesias o con la búsqueda individual de los valores espirituales. Robert Nisbet ve en la actual efervescencia religiosa una búsqueda renovada de la comunidad, como reacción contra la impersonalidad burocrática de la vida moderna. Martin E. Marty la describe como un movimiento pendular entre el universalismo o el ecumenismo, por un lado, y por el otro, lealtades regionales conducentes al separatismo.

La tendencia anterior hacia el secularismo y el racionalismo científico aparentemente va perdiendo fuerza entre la gente joven. En vez de dicha tendencia, Earl Raab discierne una resurrección religiosa que exalta ritos tradicionales y, en particular, raíces étnicas, en tanto que Daniel Yankelovich advierte una respuesta menos estrecha, y nada institucional, en "el nuevo naturalismo", que destaca el sentimiento espontáneo, las comunidades pequeñas y lo sagrado de la naturaleza. Pese a su variedad, las inclinaciones espirituales contemporáneas parecen aspirar, cada cual a su modo, a una armonía similar de la visión interna con la comunidad que la rodea.

N. G.

sección especial:

Religión, Comunidad, y Valores

CORRIENTES ESPIRITUALES CONTEMPORANEAS

Por Martin E. Marty

En el transcurso de la última década se registró una serie de cambios notables en el pensamiento y la práctica religiosa de los Estados Unidos, asevera un teólogo distinguido. Este mismo erudito analiza en el siguiente artículo los movimientos que se han producido en el seno de las iglesias estadounidenses hacia la unión, la reforma social y un estilo más secular.

Martin E. Marty es profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de Chicago, ministro de la Iglesia Luterana y redactor de un prestigioso semanario protestante llamado *Christian Century*. Entre sus numerosos libros figuran *The New Shape of American Religion* (La Nueva Forma de la Religión Norteamericana) y *Righteous Empire* (El Imperio del Justo) (laureado con el Premio Nacional del Libro, en 1971); el más reciente es *The Fire We Can Light: The Role of Religion in a Suddenly Changing World* (La Luz que Podemos Encender: La Función de la Religión en un Mundo que Cambia Repentinamente).

Hará una docena de años, tres fotografías solían engalanar las habitaciones de incontables dirigentes religiosos norteamericanos. Juan XXIII, el pontífice supremo de la Iglesia Católica Apostólica Romana de 1958 a 1963, se había convertido en una figura amada no sólo para los católicos estadounidenses sino, también, para los protestantes y otros grupos religiosos. Junto a su retrato se podía ver el del Dr. Martin Luther King, Jr., pastor bautista negro y campeón de los derechos civiles. El Dr. King, que ya era un héroe universal para sus hermanos de raza, llegó a ser ampliamente aceptado por los propugnadores blancos de la justicia social, como un símbolo de dedicación y valentía. Y a un lado tal vez se encontraría el retrato del Presidente John F. Kennedy. Aunque el primer mandatario de los Estados Unidos nunca se había atribuido una función religiosa especial, ni la gente lo consideraba una encarnación de dicho honor, los guías espirituales del país lo habían tomado para completar su triunvirato de héroes.

Cualquier persona racional que entrevistara a las distintas clases de personas que rendían pleitesía a aquellos personajes quizá sacaría algunas conclusiones acerca del punto hacia donde se dirigía la religión en la década de 1960. Y con un poco de audacia tal vez hasta podría hacer algunos pronósticos relacionados con un porvenir un poco más distante.

En primer término, a juzgar por lo que el Papa Juan XXIII simbolizaba, mucha gente esperaba que las religiones se acercaran entre sí. En vez de representar calladamente el papel de guardián de una tradición decidida y estable como el que deseaban asignarle muchos de sus cardenales, el anciano pontífice gozaba derribando muros y barreras y abriendo una ventana aquí y una puerta allá. En ninguna parte se aplaudía tanto esa actividad como en los Estados Unidos, donde más de 200 conglomerados religiosos se disputaban la atención del público y seguían su senda solitaria. El ciudadano medio aprendió a usar la palabra "ecuménico" como epítome no sólo de la unidad cristiana sino, también, de una nueva apertura entre cristianos y judíos y gente pía e impía.

Las ansias de unidad eran tan fuertes, y tan súbitos los cambios, que uno habría supuesto que el ecumenismo tenía un lugar privilegiado y tal vez hasta seguro en el porvenir de los Estados Unidos. Nadie imaginaba el advenimiento de una sola fuerza religiosa, no obstante que las páginas frontales de los periódicos eran acaparadas por grandes organizaciones ecuménicas cuya marcha parecía incontenible. Hoy aquellos anhelos son menos visibles, el ritmo de los cambios se ha desacelerado, prosperan las corrientes religiosas antiecuménicas, y el polvo del olvido está cubriendo el retrato del Padre Santo. Este alejamiento de la idea de la unidad de las religiones es el primer gran cambio que se puede advertir en la década corriente.

Una Misión Social

Martin Luther King, Jr. simbolizó una esfera de dificultades todavía más profundas y de progreso más considerable, pues las personas religiosas, en resumidas cuentas, eran las únicas culpables de que en su seno reinara el desorden. Pero King quería que el público saliera de casa, a la calle, a colmar tribunas, legislaturas y cortes. En los días de su apoteosis, los estadounidenses se acostumbraron a ver a sacerdotes y monjas, a rabinos y ministros, al frente de manifestaciones en pro de la justicia racial. Esperaban leer en sus periódicos enérgicas declaraciones sobre problemas sociales, hechas por sus guías espirituales.

Algunos de los antiguos sueños y promesas de la vida norteamericana parecían estar a punto de realizarse. Miles de personas de razas distintas llegaron a conocerse. En el campo social, la "integración" se hizo una idea tan común como la del ecumenismo en el reino de las religiones. Pocas personas subestimaban lo difícil que era aplicar la energía espiritual a problemas políticos y sociales sobre los cuales las iglesias no tenían mucho que decir. Los reformadores de 1963 reconocían que había mucha gente

interesada, psicológica y económicamente, en la separación racial, en guardar las distancias entre ricos y pobres y en entorpecer la justicia. Pero cuando el Dr. King exclamó, "Abrigo un sueño. . ." millones avizoraron ese sueño y lucharon por verlo realizado.

Actualmente sobrarían personas que dijeran que el sueño de la integración racial se ha desvanecido. En las esferas religiosas, cuando menos, una infinidad de ciudadanos se ha refugiado en sus hogares, huyendo de las calles. La religión se ha vuelto de nuevo un asunto de experiencia personal, de introspección. Los guías que aconsejan la conveniencia de retirarse de los asuntos públicos tienen un cortejo seguro. Los líderes blancos, y también los negros, hablan lo mismo de separación que de integración. La hierba ha invadido la tumba del Dr. King, cuyo retrato ya no está a la vista. Este enfriamiento del afán de reforma social es el segundo viraje importante que se puede advertir en la década actual.

Un Estilo Secular Mundano

¿Cómo pudo el Presidente Kennedy llegar a transformarse en un prototipo religioso? Entre otras cosas —y esto es algo que difícilmente se entiende en muchos países— porque al presidente de los Estados Unidos frecuentemente se le trata como si fuera una especie de sacerdote del credo nacional. Los discursos que pronuncian al tomar posesión del cargo, en particular, son actos rituales y ceremoniosos llenos de alusiones a "una nación sujeta a Dios". El primer mandatario puede señalar días dedicados a la oración o a dar gracias, y su estilo piadoso tiene amplias repercusiones.

Ciertamente, por supuesto, todos los presidentes pregonan y simbolizan los valores nacionales. Sin embargo, en la mayoría de los casos esos valores públicos solamente se observan en la periferia de los sentimientos religiosos o de las doctrinas. Pero John F. Kennedy representó un papel especial entre los guías religiosos. Para millones de católicos significó la primera aceptación política total de la gente de su credo: ya había, cuando menos, un jefe de Estado católico. En épocas pasadas muchas personas ajenas a su religión habían temido el día en que un país históricamente protestante estuviera presidido por un "papista". Pero recuperaron la tranquilidad cuando John Kennedy reafirmó con energía la tradicional doctrina norteamericana de la separación de la Iglesia y el Estado. No solamente dieron un suspiro de alivio sino que, además, aceptaron con los brazos abiertos el estilo espiritual del Presidente: una mezcla de idealismo y pragmatismo, de grandes esperanzas y programas realistas. El joven mandatario hacía poco alarde de su catolicismo y era, en muchos sentidos, una figura de lo más mundano.

Por esa razón, precisamente, era popular entre los dirigentes religiosos, pues los cristianos, en particular, estaban buscando el modo de sentirse más a sus anchas en este mundo. Los protestantes estaban conmovidos por las escrituras extrañas de Dietrich Bonhoeffer, un hombre sacrificado por los nazis. Bonhoeffer decía que la cristiandad podía adaptarse a

las circunstancias y ser una voz más en un "mundo sin religión", un mundo sin magia o misterio. Los católicos casi hicieron un culto dedicado a Teilhard de Chardin, un jesuita científico que proyectó una refulgente visión de la religión fundida con la ciencia, de un futuro mundo espiritualizado. Los judíos descubrieron muchos recursos en un estilo de pensamiento religioso que los hacía identificarse con la tierra y con los asuntos mundanos: después de todo, tenían una larga historia de adaptabilidad a las condiciones de supervivencia y progreso en distintos ambientes.

Las tendencias hacia un modo mundano de pensar eran tan fuertes que muchos escritores describieron la desaparición casi completa de las formas históricas de religión. Pensaban que se podía ser judío o cristiano de acuerdo con normas absolutamente nuevas. La religión no sería emocional ni estaría plagada de espíritus y fantasmas.

Ahora, 10 años más tarde, parecen haber renacido en los Estados Unidos casi todas las formas de magia, superstición, metafísica, misterio o misticismo conocidas por la raza humana. Había comenzado a madurar una generación que no conoció a Kennedy... ni a Bonhoeffer ni a Teilhard ni a los cristianos mundanos. Se plantearon nuevas preguntas que ya no se podían contestar como se contestaban en 1963. Sin embargo, es justo decir que varias contestaciones todavía más viejas fueron escuchadas de nuevo.

Ecumenismo, propugnación de la reforma social y teología mundana o secular: he aquí las corrientes principales de la década de 1960. Hasta ahora he mencionado brevemente algunas de las tendencias regresivas del decenio de 1970, en sus comienzos. Cualquier observador extranjero que desee medir la dirección religiosa que está siguiendo este país actualmente necesita un poco más de información sobre lo que realmente está pasando en las tres esferas mencionadas. Con dicha información en la mano, todos a una podemos preguntarnos por qué han ocurrido los cambios y qué es lo que estos prometen o proponen.

La Visión de Unidad

Ecumenismo fue un término técnico aplicado a un viejo impulso religioso. La mayoría de los credos hablan desde su pedestal histórico o desde el lugarcito que geográficamente se les ha asignado bajo el sol. Pero sus voces no están limitadas por el tiempo ni por el espacio. Todas tienden a señalar una dirección infinita y universal. Su visión comprendería a todos los seres humanos. Hablan de Dios, del Unico o del Todo y al proceder así su pensamiento forzosamente enfoca la cuestión de la unidad humana. Por tanto, regularmente abren los brazos a fin de alcanzar a todas las personas que todavía no están incluidas en un dogma determinado.

Si bien puede uno mantener latentes las ilusiones de unificación religiosa en países donde solamente prosperan un par de credos, es difícil, en cambio, conservarlas donde cientos de grupos rivales figuran en una guía como el *Yearbook of American Churches* (Anuario de Iglesias Esta-

dounidenses). En los Estados Unidos, ciertamente, esas distintas organizaciones no se han declarado una guerra abierta. En los niveles decisivos, el norteamericano ha tenido que ser, y ha sido, notablemente tolerante. En el pasado histórico de los Estados Unidos se descubren pocas muertes como consecuencia de rivalidades entre grupos religiosos. Sin embargo, existe un legado de suspicacias, desconfianzas y sentimientos heridos. Los movimientos ecuménicos prometían cambiar todas esas cosas.

Un Retroceso Parcial

A los movimientos ecuménicos se les espera una época de trastornos en 1974. A partir del Segundo Consejo Vaticano, iniciado en octubre de 1962, y de la muerte prematura del Papa Juan XXIII, el catolicismo emprendió un retroceso parcial desde sus posiciones de compromiso. Empezaron a cerrarse algunas puertas. Agobiada por sus propios problemas, la Iglesia Católica se sentía menos libre para colaborar con otras entidades. Los estadounidenses fieles a las iglesias Protestante y Ortodoxa Oriental comenzaron a perder el interés en el Consejo Mundial de Iglesias, una institución constituida en 1948 con la mira de abarcar las esperanzas de concordia religiosa internacional en el plano de la vida pública y el de la teoría. Frecuentemente se le reprochaba al Consejo que concedía demasiada importancia a la gente del Tercer Mundo, a los que criticaban el capitalismo. Los cristianos estadounidenses reaccionaron reteniendo distintos fondos de ayuda económica y rechazando los planes de colaboración con las organizaciones religiosas estatificadas de aquel mundo.

Dentro de los Estados Unidos, la creciente apatía provocada por los mensajes de unificación indujo a los dirigentes eclesiásticos a escatimar su apoyo al Consejo Nacional de Iglesias, el cual tenía la esperanza de estrechar los lazos entre las diversas sectas protestantes. El Consejo Consultivo de la Unificación Eclesiástica, otro sueño fraguado en la década de 1960 con la intención de agrupar a unas 10 iglesias protestantes de negros y blancos, se bamboleó y la gente se alejó de sus programas. Los consejos locales y estatales de dichas iglesias padecieron muchos quebrantos y casi todos suspendieron sus actividades.

Dean Kelley, un ministro metodista que estuvo al servicio del Consejo Nacional de Iglesias, recalcó los radicales cambios observados durante 1972 con una obra de sociología religiosa que alcanzó mucha popularidad y que se titula *Why Conservative Churches Are Growing* (Por qué Florecen las Iglesias Conservadoras). El libro, que trata del desarrollo de las iglesias conservadoras, es un trabajo psicológicamente cándido. En realidad, el autor no examinó de cerca las razones por las que los hombres se temen y por las cuales deseaban y necesitaban credos autoritarios y arrogantes en este preciso momento. Kelley subestimó el papel de las clases sociales en la selección de tal o cual religión; pero las cifras estadísticas que presenta son incuestionables. El norteamericano medio ya no estaba ni afiliándose ni seguía fiel a las iglesias de espíritu ecuménico, social-

mente activas o teológicamente liberales. Mientras más altos fueran los muros de una iglesia, más gente acudía a ella. Mientras más estrechas fueran sus puertas, más fieles llamaban a ellas. Entre las agrupaciones protestantes, las que más prosperaron fueron las de los Testigos de Jehová, Asambleas de Dios y otras iglesias decididamente proselitistas, en tanto que languidecían varias iglesias de prestigio histórico pero de un espíritu más apacible, como la Episcopal y la Presbiteriana.

De la Acción Social a la Revelación Personal

Todavía más dramático fue el retroceso desde los postulados de la acción social. En la misma forma en que en la década de 1960 la religión miraba hacia el exterior, poco después de 1968 empezó a atraer a gente que quería explorar lo interior. Donde una década antes algunas personas deseaban que la religión participara en la vida pública y la revolución social, más gente quería que se le hablara de una revolución interior. Las nuevas tendencias se fincaban ahora en la experiencia personal. Se habían frustrado los pronósticos acerca del fin de la magia y del misterio.

En las portadas de revistas donde 10 años antes se veían las figuras de Martin Luther King, Jr. o de los enemigos de la guerra, desfilaba ahora una nueva colección de personajes heroicos. Algunos de estos eran figuras casi exóticas en el escenario norteamericano. Durante el verano de 1973 los medios informativos giraron en torno de un inconcebible guía de la juventud, un "Maestro Perfecto" de 15 años, procedente de la India, un guru llamado Maharaj Ji. Este santón competía con los más viejos discípulos del Maharishi Mahesh Yogui, que volaban desde Asia divulgando el mensaje de la paz interior a través de la Meditación Trascendental. Desde la lejana Corea vino un tercer rey mago oriental, el reverendo Sun Myung Moon, con su "Iglesia de Unificación". Todos estos individuos se valían de la técnica de la publicidad moderna y del fervor de los jóvenes adeptos para atraer la atención.

También resonaron otras voces orientales más convencionales. El *Asian Journal of Thomas Merton* (Diario Asiático de Thomas Merton), publicado en 1973, fue sólo uno de los muchos ejemplos del modo en que los pensadores occidentales —en este caso un monje trapense recién muerto— buscaban la Iluminación en la apacible, reposada o progresista mística oriental. Un cristiano descarriado, Alan Watts, abrió un torrente de libros en los que propugnaba el espiritualismo al estilo asiático. El budismo tenía pregoneros en los círculos intelectuales y cada suburbio tenía su comparsa de yoguis. Muchos dirigentes negros repudiaron los credos o los estilos religiosos occidentales y volvieron la mirada hacia los ritos africanos y árabes y los propalaron hasta entre gente de otro color.

Pero, ¿se acabaron acaso los misterios? Todos los puestos de los aeropuertos colmados de libros a la rústica saludaban al pasajero extraño con una lista de títulos que de nada le servirían para descubrir los pensamientos de la mayoría cristiana del pueblo estadounidense. La astrología y el

ocultismo eran los temas salientes del catálogo de ideas. Sin embargo, se argüía que los objetos voladores no identificados traían mensajes espirituales, que la proyección astral era posible, que la reencarnación —una enseñanza ni judía ni cristiana— era la promesa del futuro. Las revistas hablaban de "explosiones de ocultismo" y los televidentes llegaron a familiarizarse con las imágenes de brujas o adoradores de Satán.

En las iglesias tradicionales o en su periferia cualquier explosión de expresiones emocionales se comentaba con mayor entusiasmo que los anticuados reportes de actividad social patrocinada por las autoridades eclesiásticas. Los "imitadores de Jesús" eran representantes extravagantes de fuerzas juveniles que buscaban "viajes como Jesús" —momentos de trascendencia extática y fervorosa. Extasis equivale a salirse del propio ser; entusiasmo, a ser poseído de una divinidad. Y la Gente de Jesús deseaba ser poseída por su Dios, verse elevada de este mundo de monotonía. Mientras algunos recurrían a las drogas para sentir experiencias místicas, lo cierto es que casi todos ellos querían "elevarse" hasta Jesús.

Durante los primeros años de la década de 1970 hubo un movimiento parecido, el pentecostalismo, que se codeó con el protestantismo y el catolicismo en las primeras páginas de la prensa. Como la Gente de Jesús, muchos de los conversos permanecían parcialmente alejados de sus iglesias originales, si bien deseaban extasiarse. Buscaban un remedio espiritual, una devoción ferviente y, sobre todo, la *glosolalia* o lenguaje espiritual irreprimido. El género de católicos que 10 años atrás estaría rondando en señal de protesta contra un restaurante que practicaba la discriminación racial, ahora podría encontrarse en el estadio de la Universidad de Notre Dame, Indiana, hablando del Espíritu a gritos.

Hacia la Separación Etnica

Hasta aquí he subrayado el retroceso del activismo público hacia la espiritualidad interior; sin embargo, Martin Luther King también simbolizó la integración de las razas. Esa meta ha sido igualmente repudiada o menospreciada por las corrientes de la década de 1970. Por alguna razón, a la gente no le pareció posible identificarse con la iglesia ecuménica, en una visión global o, cuando menos, en una especie de religión que enalteciera el modo de vivir norteamericano. Lejos de eso, ha propendido a buscar su identidad reagrupándose en líneas más íntimas y "naturales".

El mismo movimiento negro señaló el paso. Algunos clérigos, como Albert Cleage, en Detroit, o el teólogo James H. Cone, en Nueva York, propusieron una "religión negra". Con esto querían decir que los negros deberían repudiar oficialmente la idea de la integración; que ese ideal solamente había significado que serían aceptados de acuerdo con las condiciones de la mayoría blanca y que perderían sus propios valores. Deberían separarse, sin ser separatistas. Deberían repasar los viejos simbolismos bíblicos y redactarlos en forma más atractiva para las minorías.

Pero los negros no eran los únicos que opinaban así (y hay que adver-

tir que no todos los negros pensaban en términos de separación). Los chicanos, ciudadanos de habla española y primordialmente de origen mexicano, juzgaron necesario destacar sus características. Otros grupos étnicos —italianos, polacos, eslavos, irlandeses— encontraron portavoces que les descubrieron un valor individual y colectivo en su plan de "mayoría silenciosa". Los judíos que otrora elogiaban la facilidad de asimilación en los Estados Unidos ahora se sentían abrumados por la mayoría cristiana, temían perder su identidad y se refugiaban en la búsqueda de su propia afirmación. El holocausto de Europa, en la década de 1940 (que costó la vida a seis millones de judíos) y el nacimiento de Israel eran dos eventos únicos que querían compaginar. Las antiguas juderías habían desaparecido y el movimiento hacia los suburbios los había dispersado. Por tanto, los matrimonios mixtos eran una amenaza. Y así, al comenzar 1973, los rabinos reformadores se unieron a sus correligionarios ortodoxos y conservadores y se negaron a participar en matrimonios de judíos y gentiles.

La Religión en una Sociedad Urbana

Por todas partes se oía a la gente hablar de grupos únicos, identidades, y de particularidades exclusivas. Esta tendencia llegó incluso a cruzar las líneas de origen racial y étnico, factores de los cuales dependen tantas ramificaciones de la vida estadounidense. Fácilmente, las mujeres, esa ligera mayoría de la raza humana, demostraron que la religión occidental las había rebajado y menospreciado. Muchas de ellas adoptaron de nuevo una actitud afirmativa. Algunos guías de la Gente de Jesús y de otros movimientos juveniles presentaron a los jóvenes como seres peculiares con una visión religiosa propia. La integración aparentemente siguió el mismo camino que el ecumenismo. Tal vez todas esas maniobras fueron retiradas estratégicas. No podríamos afirmar que todos los norteamericanos enterraron el sueño de acercarse por sobre las líneas de raza, edad, género o intereses colectivos. Pero la atención prestada a quienes deseaban tomar caminos separados y hablar en pro de tendencias individuales revelaba la presencia de nuevos anhelos.

El augur de 1963 o de 1964 pensaba estar pisando un terreno sólido al imaginar la inminente desaparición del pensamiento basado en el más allá. El fin del fundamentalismo en las religiones podía estar a la vista, a medida que se hacían nuevos descubrimientos en los laboratorios o, simplemente, la gente se refugiaba en sus casas, en un mundo de fines de semana largos, lejos de toda veneración religiosa, o en los costosos departamentos de una sociedad pudiente. Cientos de miles pronto leerían la obra de Harvey Cox titulada *The Secular City* (La Ciudad Secular). Esta popular obra pedía a los cristianos que abrazaran la promesa religiosa de la moderna sociedad urbana, no el formulismo de ir a la iglesia; que hablaran poco de un Dios cuyo significado se ocultaba, por igual, a místicos y racionalistas; y que tradujeran al lenguaje de la vida contemporánea algunos de los conceptos bíblicos más importantes. En un pequeño estudio

llamado *Honest to God* (Palabra de Honor), el obispo británico John A. T. Robinson aseguró que la gente ya no pensaba en "un Dios que está allá arriba", ni le interesaban los mitos.

Estos pronunciamientos erraron el blanco por completo. Diez años más tarde, teólogos alambicados concentrarían su atención, precisamente, en el poder del mito y del símbolo. Los movimientos religiosos más populares prosperaron a tal grado que llegaron efectivamente a hablar de deidades y milagros trascendentes. En la misma forma en que Dean Kelley había demostrado que la gente que hablaba en términos del más allá —especialmente si se mostraban un poco beligerantes al rechazar la imagen científica del mundo o la visión humanista— atraía a vastas congregaciones, así ahora el sociólogo Peter Berger predijo que las "minorías cognoscitivas" con el tiempo serían elementos importantes en el porvenir de las iglesias. Con esto quería decir que las personas que supieran algo diferente, que todo lo vieran a su modo, que hablaran con fuerza e impusieran su disciplina a los que compartían sus ideas, ganarían cada vez más adeptos. Aquellos cuya religión los obligara a buscar un acomodo con la ciencia o una armonía con el orden político, cada día se verían más aislados.

Los Peligros de Pronosticar

El fundamentalismo, en sus diversas formas, realmente está de moda. Un pensador llamado Hal Lindsey escribió un libro titulado *The Late Great Planet Earth* (El Difunto gran Planeta Tierra), en el cual usó símbolos bíblicos acerca de los disturbios asociados con la segunda venida a la tierra de Jesucristo para interpretar las noticias de la década. Se vendieron más de dos millones de ejemplares de este libro. El evangelizador Billy Graham veía tales ideas con un poco más de moderación y, según varias encuestas, siguió siendo uno de los personajes más admirados en los Estados Unidos. Los seminarios dedicados a interpretar literalmente la Biblia se multiplicaron mucho más que los que se proponían relacionar positivamente el pensamiento bíblico con las ideas humanistas.

El primer héroe realmente ficticio de los Estados Unidos fue Rip Van Winkle, ese personaje creado por Washington Irving, que se ha transformado en un ente folclórico. Los lectores de otros países quizá recordarán el cuento de aquel individuo que se quedó dormido y años más tarde despertó y anduvo confuso en un mundo diferente. El viejo Rip se echó una siesta de 20 años que abarcaron la guerra de independencia. Si en los tiempos modernos hubiera despertado a la mitad de una siesta iniciada en 1964, ¿sería capaz, frente a su visión de 1974, de proyectar un porvenir mejor que el que imaginaron sus vecinos al empezar la siesta? ¿Cómo se imaginaría el mundo de 1984? ¿Ejercerían el separatismo religioso, la introspección y el fundamentalismo el monopolio del futuro?

Por las mismas razones que los augures de 1964 fallaron tan frecuentemente, sería insensato aceptar las tendencias de 1974 en su valor aparente. En este preciso momento creo ver a los agnósticos o a los semicre-

yentes de otros países rascándose la cabeza y preguntándose, ¿qué habrá ocurrido en los Estados Unidos? Ahí tenemos a una nación que ha puesto un alto precio a la ciencia y a la instrucción. Sin embargo, muchos de sus ciudadanos tratan de explicarse la realidad en términos de la Edad de Piedra. He ahí a una nación con una historia única de unificación de estados, religiones y grupos étnicos y raciales, que adoptó como lema nacional la frase *E pluribus unum,* "de muchos, uno". ¿Estará llamada a dividirse y desintegrarse debido a una nueva corriente de sectarismo y separatismo? ¿Será posible que las ideas bíblicas acerca de la unidad de la humanidad y la reconciliación final del género humano lleguen a convertirse en antigüedades del museo norteamericano?

No es posible. Pocos sociólogos osarían formular una explicación que abarcara en su totalidad las reacciones contra los estilos espirituales forjados hace una década. Pero sí pueden advertir algunas líneas vagas. Pues, entre otras cosas, los motivos religiosos fueron frecuentemente atados a un enfoque político liberal que estaba a punto de ser repudiado. Los estilos espirituales liberales carecían a menudo de ideas lozanas o de guías dinámicos. Desde luego, no sirvieron para evitar que en las ciudades ardieran hogueras raciales ni para ayudar a imponer la paz en Vietnam. Y en su caída, desprestigiados, arrastraron a los portavoces religiosos que los secundaban.

Fuerzas de Estabilidad y de Cambio

Vietnam, Watergate, problemas sociales y todo, en resumen, contribuyó a que la gente se desembarazara de algunas ilusiones y esperanzas. Ni el nuevo Reino de Dios ni la Utopía estaban a punto de materializarse por el simple hecho de que la nueva tecnología aparentemente estuviera empezando a adaptar el medio a las necesidades del hombre. El medio "contestó el ataque" y debido a la contaminación, o destrucción de la ecología, muchas personas dudaron de la virtud de la tecnología misma. Cargada de problemas, la gente volvió la mirada hacia esa parte de la vida que se consideraba más capaz de dominar: el ser interior. Pues se la había "asfixiado con palabras" en un mundo recargado de explicaciones y teorías. La gente regresó a las experiencias primigenias, a ese género de experiencias que más tarde otros explicarían e interpretarían. Desconfiada de la burocracia, ahora buscaba una religión de tipo local.

Pero las explicaciones anteriores, convincentes hasta donde podría esperarse, se refieren al estado de cosas que debe prevalecer en 1974. Sin embargo, existen otras fuerzas que podrían influir en los lineamientos futuros. Para empezar, hay que advertir que los norteamericanos distan mucho de ser formalmente religiosos: conforme a distintas encuestas, el 98 por ciento "cree en Dios", el 64 por ciento pertenece a alguna organización religiosa, pero sólo el 40 por ciento va con regularidad a un templo. Aunque la religión tiene pocos opositores públicos —el ateísmo sigue siendo una rareza—, millones de ciudadanos hacen de lado, serenamente,

los llamados religiosos. Los exaltados predicadores de los comienzos de la década presente subestimaron demasiado la simple secularidad que también influye en la vida de los norteamericanos.

Y también hay que tener en cuenta a la fuerza de la reacción contra las reacciones. Los historiadores miran con cautela las ideas cíclicas de la historia, o las profecías acerca del péndulo en movimiento. Pero las ansias de autoridad, de Grandes Explicaciones, de sectas íntimas, se fincan en algunas variaciones sociales y psicológicas, casi obvias, del ambiente humano. Indudablemente, algunos cambios sutiles del clima local hacen que la gente desee diferentes clases de sucesos e interpretaciones.

Prosigue la Búsqueda

Repasemos nuestros tres temas principales. Reconozcamos, para empezar, que no todos los norteamericanos se han vuelto entiecuménicos por el simple hecho de que ya no esperen tanto como antes de las organizaciones ecuménicas. Hasta los católicos y los evangelistas conservadores, grupos que consideraban demasiado liberal e incrédulo el tono dominante del ecumenismo, colaboran de un modo nuevo, como lo hicieron en el programa evangelista llamado "Clave '73". El movimiento ecuménico también padece los resultados del éxito inicial que tuvo y del hecho de que se lo toma como algo natural. Los estadounidenses nuevamente se toleran y se preocupan, positivamente, por la fe del vecino. Diríamos que simplemente buscan nuevos modos de expresar algunos elementos de unidad.

Y no están totalmente desinteresados en combinar la fe con la práctica. Ahora lo hacen con menos regularidad por medio de pronunciamientos o de manifestaciones y protestas, debido a que unas y otras han perdido su antigua eficacia en la década presente, como resultado parcial de la aprobación de las principales metas legales de los derechos civiles y del fin de la guerra en Vietnam. Sin embargo, particularmente en el nivel local, muchos ciudadanos están comprometidos en la lucha contra nuevos problemas urgentes: culto a las drogas, senectud, pobreza, abortos, moral médica, etc. Y su actual separación en grupos de "gente distinta" es tanto pasajera como parcial. Gracias a la libertad política, la movilidad, los medios de información masiva y la enseñanza superior, también masiva, la vida de los Estados Unidos todavía mezcla y funde a la gente. Tomando una metáfora desacreditada, ya no hay un sencillo "crisol", pero sí hay mucho de asimilación y de acción recíproca.

Prueba de Espíritus

Si bien es cierto que algunos movimientos religiosos extravagantes, y hasta fantásticos, son las actuales fuentes de noticias, también lo es que un número considerable de estadounidenses están tratando, silenciosamente, de tender puentes entre las realidades espirituales y mundanas. Los teólogos de universidades y seminarios no son la noticia del momento, y tal vez no deben serlo, pero están forjando calladamente una nueva gene-

ración universitaria llamada a ordenar un poco el mundo. Pocos de esos pensadores serios están dispuestos a formular una Gran Respuesta. Sin embargo, todos ellos están ayudando a plantear preguntas más cargadas de significado.

No todos los creyentes norteamericanos cayeron en las corrientes de 1963 o de 1973. Muchos de ellos tienen una visión más amplia. Se aferran a tradiciones desarrolladas tranquilamente. "Ponen a prueba a los espíritus", como diría un profeta bíblico, absteniéndose de dar su aprobación a los guías radicales de cualquier movimiento. Creativamente, marchan con pies de plomo; aceptan nuevas ideas brillantes, apretando los dientes; y procuran, fundamentalmente, no perder la cabeza. Los medios informativos toman nota, normalmente, de aquellos guías simbólicos que responden al temperamento del tiempo. No hay que subestimar la influencia de las tendencias novedosas; pero, si se compara el mundo de 1974 con el que se pronosticaba hace una década, tampoco conviene exagerarla.

LA BUSQUEDA DE LA COMUNIDAD

Por Robert Nisbet

Un destacado sociólogo se ha dedicado a estudiar algunos aspectos del comportamiento contemporáneo —desde los festivales musicales multitudinarios hasta los movimientos de tipo religioso— con el fin de examinar los fines colectivos y el sentimiento de confraternidad a la luz de las destructivas presiones de la vida moderna.

En 1974 el profesor Nisbet fue elegido para ocupar la prestigiada Cátedra Albert Schweizer de Humanidades, en la Universidad Columbia, de Nueva York. Ha escrito varios libros como *Social Change and History* (El Cambio Social y la Historia) y *The Social Philosophers* (Los Filósofos Sociales) publicado por Thomas Y. Crowell en 1973.

La comunidad es una de las preocupaciones más grandes de nuestra época. Los testimonios sobre este hecho surgen constantemente a nuestro alrededor. Podemos observar la forma en que los jóvenes tratan de integrarse a la comunidad mediante ciertas actividades que van desde los festivales musicales hasta el establecimiento de comunas alejadas de los núcleos de la civilización.

Pero la búsqueda de la comunidad está presente también en otros grupos sociales compuestos por personas ya maduras y aun de más edad. Sus manifestaciones pueden observarse entre los grupos económicos, étnicos y políticos, a través de formas de vida de carácter cada vez más comunal, como las cruzadas populares, que casi siempre tienen más importancia por la recompensa que constituye el intenso sentido de confraternidad que se experimenta en la consecución de sus objetivos, que por los objetivos mismos. La literatura y la filosofía de nuestro tiempo reflejan también este obsesivo interés en la comunidad y sus valores. ¿Qué otra cosa puede ser la búsqueda de la identidad personal tan difundida en la actualidad, sino uno de los lados de la moneda, cuya otra cara es la búsqueda de esa comunidad donde precisa y únicamente puede reforzarse la identidad?

Pero la preocupación por la comunidad y la búsqueda de la misma ha podido observarse en todos los períodos de la historia. El estar unidos en todo lo que los hombres hagan y hayan hecho —como pensar o rendir culto a Dios— es una de las exigencias más importantes que experimenta el espíritu humano.

Balzac escribió que el hombre tiene horror de la soledad. No precisamente de la soledad física, porque a esa nadie la teme, cuando menos en condiciones normales. Sin embargo, la soledad social, mental y espiritual es diferente y es el miedo a este tipo de soledad el que genera los anhelos de integración a la comunidad a causa del sentimiento de vinculación que esto produce. Nuestra era difiere de otras únicamente por el carácter cultural distintivo de la búsqueda de la comunidad. Sin lugar a dudas, la historia de la humanidad puede ser considerada como un mosaico de imágenes propias de la comunidad, como son el parentesco, la religión, la guerra y la política —junto con localidad, raza y ocupación— que en diversas épocas han funcionado como el núcleo de la comunidad.

Parentesco y Religión

El interés consciente y filosófico en la comunidad surgió en Atenas en el siglo VI A.C., con la destrucción de las comunidades formadas por individuos emparentados. Lo que en la historia se consigna con el nombre de Reforma Cleisteniana —la abolición de las estructuras de parentesco a favor del predominio de las entidades legales representativas— fue en realidad una de las revoluciones más completas que se han registrado en la historia de la humanidad. Durante varios siglos los griegos vivieron dentro de la protección de sus propias casas, sus clanes y sus tribus. Súbitamente, de un solo golpe, Cleistenes abolió estas unidades. Si bien es cierto que en el siguiente siglo los griegos presenciaron uno de los florecimientos creativos más impresionantes que se hayan presentado en la historia del espíritu individual liberado, también es cierto que dos generaciones después Atenas, la ciudad-estado, se derrumbó porque perdió el sentido de la comunidad a causa de la anarquía, la enajenación y el enfrentamiento de las diferentes facciones por el dominio del poder. Embargado precisamente por la angustia producida a causa de la pérdida del sentimiento de comunidad, Platón escribió *La República.* Por otra parte, Aristóteles fundó las ciencias sociales a causa de su preocupación sistemática y fundamental por las fuentes y los contextos de la estabilidad social.

Así, muchas de las diferentes formas de la comunidad que ha conocido el hombre han surgido de la destrucción de los vínculos de parentesco, que son el único apoyo de la comunidad. Para poder apreciar rápidamente la fuerza que ha tenido el parentesco a través de la historia, sólo tenemos que pensar en el prestigio que han gozado en todas las esferas —religiosas, revolucionarias, políticas y económicas— las palabras *hermano, hermana, padre, madre* y sus numerosos sinónimos o sustitutos. Sea que derivemos la paternidad de Dios de la hermandad del hombre o viceversa, como lo hace San Agustín, el modelo de comunidad basado en el parentesco religioso tiene gran importancia.

El difundido sentimiento de vacío espiritual que hoy encontramos en tantos lugares del mundo civilizado tiene su origen en la incapacidad de las religiones modernas de proporcionar el sentimiento de autoridad y

el intenso significado de algún objetivo cósmico que forma el núcleo de las religiones más antiguas y tradicionales. Generalmente podemos pensar que la religión tiene relación con lo sobrenatural, y en realidad es así, pero las raíces más profundas de la religión residen en esta vida, en la experiencia de los hombres dentro de su comunidad social y moral, experiencia que en alguna forma ha hecho surgir la religión en todas partes del mundo. Estar unidos en el culto es el anhelo más preciado del hombre, según el Gran Inquisidor de Dostoievski.

El surgimiento de las religiones universales en todo el mundo —el budismo, el confucianismo, el cristianismo, el islamismo, etc.— está asociado a la decadencia de las sociedades étnicas, tribales y de parentesco a causa de las poderosas fuerzas de la guerra, la emigración y la multiplicación. En los albores de la humanidad, las comunidades religiosas de parentesco eran exclusivas, no existía la pasión por los grandes conjuntos de seres humanos, de conversos, de ciudadanos, de súbditos. No fue sino hasta que desaparecieron los dioses tribales, hasta que se encontraron los diferentes pueblos y los diferentes dioses, hasta que surgió la casta de sacerdotes militares y la correspondiente necesidad de unirse que experimentaron pueblos de orígenes muy diversos, que pudo tomar forma el deseo moderno de la gran población. Las religiones universales hicieron posible la formación de una comunidad capaz de absorber a los individuos considerados como extranjeros y enemigos, mediante la proclamada existencia de un solo Dios accesible a todos los creyentes, independientemente de su linaje, raza o situación geográfica. Pero hasta en estas nuevas religiones universales, la imagen del parentesco y sus símbolos y señales continuaron siendo muy intensas.

La Guerra y la Política

En los inicios, la guerra fue la fuerza que desafió la autoridad del parentesco, en todos los aspectos. La rivalidad entre los patriarcas de los clanes y los jefes militares fue la raíz histórica del conflicto entre la sociedad militar y la sociedad civil, que se prolongó hasta nuestros días. La guerra exaltó las cualidades opuestas a las reconocidas por el grupo de parentesco. En la guerra los miembros más apreciados de la comunidad son los más veloces, los más agresivos, los que cuentan con todos los atributos de la juventud... y no los más sabios, los más viejos, los más compasivos, los de linaje más puro; en otras palabras, los que forman los elementos constituyentes de la comunidad de parentesco. Si las migraciones impulsadas por la necesidad de buscar alimentos, seguridad o botines no hubieran puesto en contacto a los grupos de comunidades de parentesco, éstos se hubieran conservado aislados y autosuficientes. Pero la guerra destruyó el único ascendiente de los grupos de parentesco.

Ello no obstante, guerras y guerreros rindieron pleitesía a la autoridad del parentesco, en todos sus aspectos, al asimilar la fuerza de la fraternidad y la ayuda mutua en el combate, cualidades que se habían prac-

ticado únicamente en las comunidades de orientación pacífica. El sentimiento comunitario puede llegar a ser muy intenso ante el acicate de los peligros y las penalidades que amenazaban a la comunidad y también de las victorias obtenidas mediante el esfuerzo común. Cualquier soldado puede hablarnos de la experiencia de los individuos que crecen juntos en los pelotones y en las compañías en relación con el abatimiento de la identidad individual egoísta e individual dentro de la identidad de un grupo de mayores dimensiones, cuando la propia vida depende de este proceso. Es posible que odiemos la guerra con sus carnicerías y destrucciones de la cultura y el paisaje, pero nadie que haya estudiado profundamente las sociedades guerreras puede pasar por alto el intenso sentimiento de unidad moral, de propósitos colectivos, en otras palabras, el sentimiento de comunidad nacional, que impregna a las poblaciones civiles y militares.

Partiendo del modelo militar de comunidad, se llegó al estado político territorial que en un principio fue poco más que la institucionalización de la banda guerrera, y que logró extender sus principios hasta abarcar a toda la población. En otras épocas, la responsabilidad primordial de los monarcas era llevar sus tropas a la victoria después de haber logrado consolidar la estabilidad militar y asegurar las fronteras. Paulatinamente, los reyes fueron adquiriendo la identidad propia del patriarca y del sacerdote.

La Persistencia de los Vínculos Tradicionales

La política como comunidad aparece por vez primera en la *polis* griega. La *polis* fue en gran parte el producto de la destrucción del tribalismo en Atenas y en otras poblaciones de Grecia. La ciudad-estado se convirtió en una forma de familia politizada y ensanchada. Durante algunas generaciones, la antigua comunidad política funcionó acertadamente y se considera que una de las épocas más grandiosas del arte y la filosofía, la del siglo v A.C., en Atenas, se cimentó y orientó en la preciada *polis*. La comunidad política ateniense empezó a declinar un siglo después de su fundación, no sin antes haber hecho posible el sueño de la política como comunidad, mismo que Platón ofreció a todo el mundo, al igual que Aristóteles, aunque éste en menor grado.

¿Qué pasa en el mundo en la actualidad? Somos muy diferentes de los antiguos habitantes del planeta. El espíritu faústico, la tecnología, el comercio, el imperialismo, la industria y los modelos democráticos han transformado a las sociedades modernas. Pero no ha cesado la búsqueda de la comunidad ni la preocupación por su buen funcionamiento. Hasta las bases más antiguas de la comunidad como son el parentesco y la religión perviven entre nosotros de una manera u otra, o cuando menos forman parte de nuestros deseos y esperanzas. Durante mucho tiempo —bajo la égida del nacionalismo, el utilitarismo y el socialismo— se pensó que los vínculos tradicionales de la unión social irían disminuyendo paulatinamente y que serían remplazados por nexos nuevos, más impersonales. Las

unidades más antiguas del espíritu —se pensó— tendrían que arrinconarse en el cuarto de los muebles viejos de la historia. La familia, los vínculos étnicos y la religión llegarían a ser tan obsoletos como el clan totémico. Cuando menos eso fue lo que pensaron durante mucho tiempo los profetas del modernismo.

Sin embargo, según las pruebas, esto no ha llegado a suceder. Aparentemente, son los vínculos más antiguos, y no los más modernos, los que proporcionan al hombre moderno sus más grandes satisfacciones; no obstante, a causa de las presiones de la edad moderna, el hombre está obligado a sacrificarlas en el mercado. Me refiero a la familia, las relaciones con los vecinos y la asociación voluntaria, sea ésta religiosa o laica.

Ataques a la Comunidad

Cuando uno piensa en los desastres que han ocurrido en detrimento del sentido de la comunidad a nombre de la planeación moderna —urbana, rural, nacional y local— puede percatarse del grado en que los intelectuales políticos y los administradores, de acuerdo con las palabras proféticas de Edmund Burke, son en realidad conquistadores enfrentados a pueblos hostiles, más que caudillos de naciones enraizadas en las tradiciones y en la fidelidad al terruño. Consideremos a las comunidades que han sido arrasadas en nombre de la renovación urbana, uno de los aspectos más vergonzosos del siglo XX en los Estados Unidos. Sin embargo, hay incontables ejemplos de magnitud semejante con relación a los valores comunales inherentes a la planeación económica regional y nacional de los gobiernos democráticos modernos.

Esta cuestión es igualmente vigente en el caso de los llamados estados populares que se apoyan o dicen apoyarse en los principios del socialismo. En estos estados hemos visto que la centralización del poder, la colectivización de las funciones y la nacionalización de los propósitos, rebasan los límites propios de la democracia. Se afirma que esta forma de comunidad ha logrado implantarse a causa del impulso colectivista. Es posible que 10 millones de personas que pertenezcan a una comunidad de ese tipo encuentren un refugio y una razón para vivir. Sin embargo, hay pruebas constantes de que existe una obstinada resistencia en estos países, una resistencia en la que el apego al parentesco, a la localidad, al grupo étnico y a la religión, no muestran señales de haberse extinguido.

De la Política a la Religión

Considero que la paulatina desaparición de la comunidad política en el Occidente es uno de los cambios más nefastos que presenciamos.

La cuestión no estriba en las características de los candidatos o de los gobiernos, es la imagen de la comunidad política la que ostensiblemente ha perdido reputación en los últimos 50 años. En mi opinión esta cuestión no difiere fundamentalmente en otros países del mundo.

Hay sin embargo impresionantes diferencias en la transferencia de la

devoción por la comunidad política a otras formas de comunidad, algunas bastante antiguas y otras, nuevas. Examinemos el caso de la religión. En mi opinión, la autoridad de las religiones altamente organizadas se encuentra en la actualidad en una situación de desventaja. El catolicismo romano está atravesando por una crisis de fe sólo comparable a la que padeció en el siglo XVI, pero en el mismo caso se encuentran cada una de las iglesias más importantes. Sus mandamientos, sus símbolos y hasta sus feligreses se han secularizado, su fuerza se ha perdido y están tan infiltradas por símbolos teatrales y mercantiles, que ha llegado a atrofiarse el sentido de la comunidad sagrada.

Sin embargo, no creo sinceramente que la religión en sí haya perdido su autoridad para con los hombres modernos. Existe un aumento innegable en el número de fieles en las religiones fundamentales, en aquéllas en las que no es posible que exista confusión alguna entre lo que es religioso y lo que es laico. Religiones en las que los sermones no parecen versiones debilitadas de sociología y socialismo. A pesar de que estas religiones son todavía relativamente pocas y están muy limitadas, prosperan en la actualidad, al igual que el movimiento evangélico en su conjunto, tanto en los Estados Unidos como en otras partes del mundo.

Recientemente, el evangelista Billy Graham se dirigió en Corea a un auditorio formado por más de medio millón de personas —uno de los grupos más numerosos jamás reunidos. Estoy convencido de que si las puertas se abrieran también en otras partes del mundo, el movimiento evangélico tendría más éxito y muchos más seguidores de los que aparentemente tiene ahora en los Estados Unidos. La religión, por su forma y sustancia, puede más fácilmente que cualquier otra idea calmar la desesperante necesidad que tiene la gente de asociarse comunitariamente. Las raíces de este concepto provienen de la emoción y del sentimiento. Esta urgencia puede observarse en todas las sociedades político-burocráticas contemporáneas.

Por otra parte, tampoco debemos ignorar la fascinación que ejercen las nuevas religiones —algunas de ellas indudablemente extravagantes, productos de la hibridización del Occidente con el Oriente— en sectores cada vez más amplios de la juventud actual. Lo que con frecuencia se ha llamado el retroceso de la razón y la rebelión en contra de la razón, en el fondo es casi siempre un giro hacia nuevas formas de religión de tipo individual o comunitario, muchas de ellas asociadas a las drogas.

El Renacimiento de la Etnicidad

Hay también otros indicios de decadencia de la comunidad política en el sesgo que han tomado las diferentes formas de comunidad. Uno de estos signos sólo puede ser calificado como el renacimiento de la etnicidad: el potente y renovado sentido de participación en la comunidad que se ha observado entre los judíos de todo el mundo a partir del holocausto nazi y de la fundación del estado de Israel, en los inicios de la

Segunda Guerra Mundial. Me refiero también al naciente sentimiento de integración comunitaria entre los negros de los Estados Unidos, que apareció en el decenio pasado. El nacionalismo negro, el "poder negro", en sus primeras expresiones, posiblemente crueles, bien podría ser que amainara, pero no se han registrado señales de erosión en el sentimiento de orgullo de raza que tan recientemente se sintieron capaces de abrigar. Por otra parte, también hay señales muy evidentes de un sentimiento de orgullo redescubierto entre los miembros de los grupos nacionales, todos ellos norteamericanos, cuyos ascendientes llegaron a este país procedentes de Polonia, Italia, México y otros países.

En gran medida, este resurgimiento de la comunidad étnica es un reflejo del rechazo del concepto tradicional de que los Estados Unidos eran un "crisol" formado por los diferentes grupos de inmigrantes. Se está demostrando que los vínculos étnicos fundamentados en la historia son más fuertes que los vínculos políticos, que en muchas ocasiones son artificiales. El deseo de vivir con su propia "gente" es uno de los más antiguos del mundo. Tiene sus orígenes en el primitivo deseo de los individuos, de tener linaje y vecinos.

El Hombre Económico

Durante mucho tiempo, dentro de la corriente del pensamiento moderno se consideró que la conciencia étnica era tan transitoria como podía serlo, por ejemplo, la conciencia feudal. La mayoría de los socialistas seguidores de Marx y Engels consideraban la etnicidad como una de las numerosas entidades que a su debido tiempo quedarían sumergidas dentro de las clases económicas. Sin embargo, hemos aprendido que mientras las clases sociales pierden constantemente sus características —porque hay muchos caminos que conducen a la adquicisión de posición y fuerza en la sociedad moderna— la identificación étnica no sólo ha conservado sus características, sino que se cultiva en forma cada vez más consciente.

Por otra parte, la comunidad de parentesco no ha podido todavía ser calificada como un fracaso. Los ácidos de la edad moderna pueden haber corroído muchos de los vínculos familiares, pero diversos estudios sociológicos sugieren que la familia numerosa está tomando cada vez más fuerza y que no ocurre lo contrario, en especial entre las clases de ingresos económicos más bajos. Una de las suposiciones menos justificadas de los economistas clásicos consiste en que el trabajo y la riqueza son las metas del "hombre económico", y que obra impulsado por un egoísmo ilustrado. En realidad, tal como Joseph Schumpeter lo puso de manifiesto en su libro *Capitalismo, Socialismo y Democracia,* el capitalismo nunca hubiera podido evolucionar de no haber contado con el sentimiento familiar, que es el principal impulsor de su dinámica. El capitalismo de libre empresa y la democracia liberal han dependido siempre de las redes formadas por los vínculos de parentesco, y no de las masas de individuos desvinculados.

La Juventud y el Ideal Comunal

Por demás interesantes y también significativos en términos del futuro, son los elementos más jóvenes y liberales de la población, en los que precisamente puede advertirse el ideal básico del parentesco, integrado con mayor fuerza. Sería un error confundir los patrones experimentales de vida de los jóvenes actuales con cualquier tipo de hostilidad arraigada en contra del ideal del parentesco. Los "grupos vinculados" de estilo propio pueden escandalizar a muchas personas mayores, quienes los consideran basados más en la idea de la experimentación que en la estabilidad. Nadie discute que muchos de los vínculos que tienen vigencia en la actualidad son transitorios, tal como ha quedado demostrado. Sin embargo, es cierto también que una importante proporción de los "jóvenes liberados" se han acogido conscientemente al parentesco como un ideal, como una unión legítima y santificada dentro de la cual muchos de ellos consideran ilegítima una sociedad de mayores dimensiones. La fuerza del parentesco como norma entre los liberados establece en la actualidad un marcado contraste entre la hostilidad o desprecio que prevalecía en relación con esta norma hace dos o tres generaciones. El "amor libre", con la connotación de falta de obligación para el compañero, no describe en toda su magnitud el intento o la realización de las nuevas uniones comunitarias de tipo de parentesco que son comunes entre los jóvenes en la actualidad.

Estrechamente relacionado con el surgimiento de los grupos de parentesco es el interesante renacimiento de la comuna en nuestra época. No hay forma de asegurarse de cuántos grupos de esta naturaleza están funcionando y de qué tan hondas pueden ser sus raíces. Se ha demostrado sin lugar a dudas que muchos de ellos son débiles desde el principio; sin embargo, según los testimonios, muchos han logrado afirmarse con bastante éxito. Estos grupos son los que principalmente han estado dispuestos a aceptar las obligaciones relativas a la distribución de funciones y a la jerarquización de la autoridad, que en cierta forma son inherentes a cualquier tipo de vida comunal.

El ideal comunal en sí es muy antiguo, y desde épocas remotas se ha presentado en la sociedad humana. En la historia de la civilización ha habido siempre grupos que vuelven la espalda al orden establecido y que no intentan iniciar una revolución en contra del orden en sí, sino un movimiento de retirada, de renuncia.

Desde la caída del Imperio Romano, la civilización occidental ha sido particularmente fértil en este tipo de comunidades. Cuando en el siglo VI el insigne Benedicto de Nursia, junto con otros compañeros, se fue a Monte Cassino, puso en práctica ciertos procesos que con el tiempo produjeron el gran movimiento monástico de Occidente, un movimiento inextricablemente unido a algunas de las conquistas más importantes de la tecnología y del arte occidental. Hay una línea directa que se extiende desde el pequeño libro cardinal *La Regla,* pasando por el comunalismo monástico hasta llegar a toda la tradición utópica.

El Desencanto de las Utopías Políticas

En mi opinión, estamos enfrentándonos en la actualidad con un patrón muy diferente en relación con las aspiraciones y deseos inherentes a las comunidades anteriores a una época tan reciente como la década de 1930. Por consiguiente, al examinar este período —cuando alcancé la mayoría de edad— había pocos impulsos discernibles que podían haberse clasificado como conscientemente asociados a la comunidad. . . o a la preocupación causada por la enajenación, el aislamiento voluntario y el vacío social. Los problemas entonces predominantes eran de índole económica y política, al igual que las soluciones a estos conflictos. El desencanto de la comunidad política en relación con lo que entonces se llamó "la economía planeada" o el socialismo a escala nacional e internacional todavía no se hacía patente. Unicamente unos cuantos previeron que el logro de las metas políticas y económicas tan preciadas en ese entonces traería consigo la burocratización de la mente, y de la actividad; un poder colectivo manejado despóticamente y la destrucción de la urdimbre social.

Añádase a esto la disminución del brillo utópico de la comunidad política; el hecho de que en algunos círculos se ha desvanecido el fulgor de la opulencia, y se concluirá que han surgido nuevos problemas que estaban completamente ausentes de las mentes de los jóvenes de la generación anterior. No quiero decir que haya disminuido el atractivo de la opulencia como una condición o como una meta para la mayoría de la población occidental. Pero es difícil soslayar el cambio en la actitud hacia la riqueza, la prosperidad y el afán de alcanzarlas, visible en una proporción creciente de la juventud actual. Mucho tiempo ha pasado desde que la gente de la sociedad occidental ha tenido que enfrentarse a los fantasmas del hambre y el desamparo, que nuestros antecesores conocían tan bien, no hace mucho tiempo.

El humanitarismo, la beneficencia y el servicio social han sido necesidades políticas cuando menos desde la década de 1930. El resultado es la perspectiva comparativamente hostil en que un número cada vez mayor de personas sitúa la palabra "ético".

Aparentemente, la opulencia no crea el sentimiento de comunidad tan rápidamente como la pobreza. Aun cuando la pobreza ha vinculado a la gente en un estado de frustración y de necesidad común, la opulencia tiene el efecto opuesto: individualiza y atomiza a la comunidad. De ahí la inquietud, la ansiedad, el sentimiento de enajenación que Tocqueville consideró como parte inmutable de la sociedad democrática opulenta, de clase media. De ahí parte también la virtual rebelión en contra de la opulencia que se observa ahora en algunos grupos, que buscan la forma de recuperar aquella comunidad asociada a la austeridad.

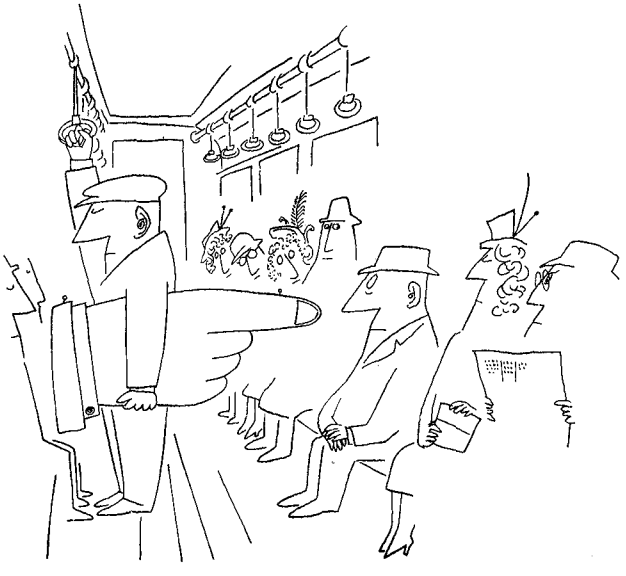
¿Cuál es el futuro de la comunidad? ¿Cuál es el futuro de las diferentes imágenes de la comunidad —algunas muy antiguas y otras más recientes— que hemos identificado? ¿Cuál es la que tiene mayores probabilidades de predominar en el futuro? Naturalmente, es imposible afirmar

nada con verdadera certeza. Después de incontables miles de años, la comunidad de parentesco, de religión y los nexos de vecindad siguen siendo temas propicios para que los seres humanos reflexionen en todas partes del mundo. Ni siquiera los impactos más fuertes logrados por la técnica y la industria, han podido alterar los cimientos de estas antiguas observancias, como tampoco lo han logrado la democracia, el nacionalismo, el socialismo ni ninguna de las otras grandes fuerzas políticas del mundo moderno. No obstante, es difícil, si no imposible, imaginar a la comunidad de parentesco o de la religión como el núcleo idóneo de las relaciones humanas en un período en el que el mero poderío del orden político ha llegado a ser tan vasto.

La Diversidad, algo Necesario

Pero podemos especular sobre el tipo de Estado político que, sin abandonar su legítima soberanía ni sus responsabilidades con relación al poder, sea capaz de tolerar un pluralismo de actividades y lealtades en la vida de sus ciudadanos. Un Estado tal, intentaría diversificar y descentralizar sus propias funciones administrativas, alentando formas de asociación espontánea, resultado de las necesidades y de los deseos de la gente. Un estado de este tipo no pretendería favorecer la uniformidad, sino la diversidad cultural. Reconocería que las demandas de libertad y autonomía cultural hacen necesario que los ciudadanos tengan un sentimiento de participación en las importantes relaciones de parentesco, religión, ocupación y localidad.

Unicamente un estado de este tipo podría ser lo suficientemente heterogéneo como para incluir la multiplicidad de valores de la civilización, y lo suficientemente perdurable como para resistir los embates pasajeros de las ideologías y las doctrinas.



LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LOS ESTADOS UNIDOS

Por Frederick Sontag y John K. Roth

Frederick Sontag
John K. Roth

Los autores examinan algunos de los aspectos más sobresalientes de la experiencia religiosa en los Estados Unidos —como la separación de la Iglesia y el Estado y la tendencia hacia el renacimiento de la fe religiosa—, así como los patrones políticos y sociales más perceptibles en la historia de los Estados Unidos.

Las ideas preponderantes de este artículo se desarrollan ampliamente en el libro de estos autores, de reciente publicación: *The American Religious Experience* (La Experiencia Religiosa de los Estados Unidos), de la editorial Harper & Row. Frederick Sontag es profesor de Filosofía en la Universidad de Pomona en California; también es autor de *The Future of Theology* (El Futuro de la Teología), y *How Philosophy Shapes Theology* (De cómo la Filosofía da Forma a la Teología). John K. Roth es director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Claremont para Varones, en California, y autor de *Freedom and the Moral Life* (La Libertad y la Vida Moral) y *Problems of the Philosophy of Religion* (Problemas de la Filosofía de la Religión).

Toda experiencia religiosa contiene elementos universales cuyo origen rebasa los límites tribales y nacionales. Al mismo tiempo, la experiencia religiosa de cualquier grupo en particular tiene cualidades únicas derivadas de su propia historia. Ningún sistema teológico puede surgir en un ambiente social y cultural árido, porque en cierta medida se deriva de las experiencias de grupos humanos con características propias, situados en dimensiones temporales y espaciales únicas. Los Estados Unidos es una de las pocas naciones en la historia cuyo origen fue el resultado de una decisión política deliberada y de un pensamiento consciente. Y aunque la filosofía política desempeñó un papel preponderante en la creación de la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos, gran parte del pensamiento que engendró a la nueva nación tuvo también una orientación religiosa.

Para comprender la esencia de la expresión religiosa actual en los Estados Unidos es necesario conocer, por una parte, la interacción entre las

doctrinas teológicas y las instituciones religiosas, y entre las fuerzas políticas y sociales más importantes, por la otra. Cualquier análisis lógico de los orígenes religiosos de los Estados Unidos tendría que repasar la amplia gama de antecedentes religiosos de los primeros colonizadores de los Estados Unidos. Ningún grupo con perspectivas únicas podría tener la pretensión de haber sido el primer fundador de los Estados Unidos. Los puritanos —uno de los primeros grupos de colonizadores—, en rebeldía contra la Iglesia de Inglaterra, intentaron establecer una teocracia en Massachusetts, mientras que los fundadores de Virginia se apresuraron a establecer el anglicanismo como la religión oficialmente apoyada. Poco después, los colonizadores catolicoromanos de Maryland y los cuáqueros de Pennsylvania siguieron su ejemplo, de tal manera que el Nuevo Mundo se caracterizó desde sus inicios por un pluralismo religioso.

Sin embargo, este pluralismo no implica que la mayor parte de los primitivos colonizadores aceptaran los principios de la tolerancia religiosa y de la separación de la Iglesia y el Estado. De haber sido posible, algunas colonias hubieran vinculado el gobierno laico con los principios religiosos para consolidar una inevitable ortodoxia religiosa tan rígida como la que los había obligado a emigrar. Si las colonias hubieran seguido separadas, esta preferencia por una religión apoyada por el Estado hubiera podido triunfar, pero cuando sobrevino la separación de la raíz europea como una opción forzosa, y se hizo indispensable la unión de las 13 colonias con el fin de lograr la victoria de la Revolución, los norteamericanos reconocieron en la tolerancia mutua y en la separación de la Iglesia y el Estado los únicos instrumentos prácticos para alcanzar su meta política.

La Teología como Mercancía

La mayoría de las revoluciones alcanzan su unidad inicial en torno a alguna idea doctrinal exclusiva. Contrariamente, la Revolución Americana logró unir a todos sus constituyentes acentuando el pluralismo y el libre albedrío individual. Estos aspectos fueron resguardados por las restricciones constitucionales en relación con el apoyo o la interferencia del Estado en cuestiones religiosas. Los ideales libertarios de la Revolución Estadounidense diferían de los que habían orientado a la Reforma Protestante en el siglo XVI, y no caracterizaron a los Estados Unidos como país protestante o cristiano, sino que le permitieron evolucionar como una nación religiosamente abierta a todo el mundo, incluyendo a los que no practican ninguna religión.

En este ambiente, la teología necesariamente debía tener una orientación distinta porque carecía de las contradicciones propias de una religión oficial. Como el Estado no apoya a ninguna religión, cada uno de los grupos debe fomentar sus instancias entre el pueblo. Por consiguiente, si cualquier religión organizada es rechazada en la actualidad, tiene que atraer nuevamente a sus fieles o retirarse del mercado porque el Estado no está capacitado para imponer las creencias religiosas. Como resultado

de lo anterior, la teología ha tenido que llegar hasta el mercado de las ideas y de los devotos, lo cual tal vez constituye un saludable estímulo, porque obliga a todos los tipos de religión a justificarse constantemente y a demostrar su mérito.

A pesar de haber hecho mención del pluralismo religioso, resulta difícil referirse a los orígenes de la teología norteamericana sin implicar que éstos son tan predominantemente protestantes, que cualquier tipo de teología catolicoromana queda excluida de la base. Es innegable que casi todas las figuras más notables de la historia temprana de los Estados Unidos fueron protestantes o de tendencias protestantes. En ocasiones podría parecer que los protestantes y los católicos tenían muy poco en común, tanto en la doctrina como en la práctica; sin embargo, al rexaminar la doctrina católica, como se viene haciendo en años recientes, los católicos romanos actuales pueden encontrar una buena base para su propia teología revisionista contemporánea en la lucha de los Estados Unidos a favor del pluralismo y de la tolerancia religiosa. Los católicos de los Estados Unidos han trabajado en realidad sin problemas, conjuntamente con otros grupos religiosos durante mucho tiempo —protestantes y judíos—, lo cual demuestra una vez más la relación de la teología con el ambiente característico de las comunidades.

La Conformidad en Oposición al Disentimiento

En los Estados Unidos, la democracia hace posible que toda la gente se considere ciudadano, con los derechos civiles inherentes, incluyendo a aquellas personas investidas con atributos religiosos. Los norteamericanos han procurado siempre mantener el control civil por encima del militar, y en las cuestiones religiosas se ha manifestado la tendencia a favorecer notablemente la participación de los laicos en la jurisdicción religiosa, lo cual constituye un ideal norteamericano y no un ideal reformista. En la constitución se manifiesta claramente un cuidadoso equilibrio del poder, precisamente para evitar el acceso de un solo hombre al poder absoluto. Esto tiene como resultado que, en lo que se refiere a la religión, los norteamericanos evitan también la autoridad de un solo hombre en esa esfera. Así, el movimiento actual en los círculos catolicoromanos hacia la "colegialización" se ajusta mucho mejor a la esencia del legado norteamericano.

La diversidad es primaria y esencial. Ningún grupo religioso abarcó al principio a toda la gente de los Estados Unidos, ni parece probable que pudiera hacerlo nunca. Si los puritanos de Nueva Inglaterra intentaron poner en práctica el "experimento sagrado" que consiste en la unión de la iglesia con el gobierno civil, sus propios desacuerdos internos lo impidieron. Sin embargo, este tipo de concepto del mundo no fue nunca privativo de todas las colonias y, por tanto, no pudo nunca servir de base para la unión. Los nuevos estados no pudieron identificarse con una sola iglesia porque nunca existió una sola iglesia. Roger Williams, de Rhode

Island, negó en el siglo XVII que el Estado tuviera el derecho de forzar la conciencia de ningún hombre, y este punto de vista prevaleció.

La sociedad de los amigos (o cuáqueros) constituyó un refugio contra cualquier intento de imponer la conformidad religiosa en las colonias. Su propia existencia —basada en la comunión privada con su Dios, sin sacerdotes ni ritos externos— imposibilitó la existencia de una ortodoxia militante. Así, la presencia de los cuáqueros en Pennsylvania propició en realidad la apertura que permitió que llegaran a los Estados Unidos representantes de casi todas las tradiciones protestantes, y esta situación evitó cualquier tipo de dominación anglicana por parte de la Iglesia de Inglaterra. La batalla entre la conformidad y el disentimiento fue espontánea, aun antes de la independencia, en 1776. Los norteamericanos no son ni completos librepensadores ni ortodoxos por entero. Antes bien, son una mezcla extraña —en perpetua oposición— de ambas tendencias.

Al igual que las 13 colonias, las iglesias de los Estados Unidos tuvieron que encontrar también el camino de la independencia de los vínculos europeos después del triunfo de la revolución. El pluralismo y la independencia estaban destinados a ser la nota tónica de la religión. Este hecho explica la tendencia de los norteamericanos a considerar la religión en términos estrictamente locales. Pero esta tendencia hacia el provincialismo religioso tiene al mismo tiempo la suficiente fuerza como para suministrar las raíces naturales que son la base del desarrollo del espíritu religioso. Si los norteamericanos carecen de una iglesia establecida y de cómodas sanciones estatales, esta situación al menos libera a la religión para que exprese los intereses de la comunidad que forma la congregación. Se deberá añadir que aunque el gobierno es imparcial en relación con los diferentes grupos religiosos, ha apoyado siempre a la religión en general —por ejemplo mediante la exención institucional de impuestos—, motivo de discordia entre algunos grupos, tanto religiosos como laicos.

El Espíritu Evangelista

Cuando se inició el movimiento de expansión colonizadora, dos cualidades se hicieron patentes en la religión norteamericana: (1) su espíritu misionero de seguir a la gente a cualquier lugar en el que se asentara y (2) el fenómeno continuo del renacimiento de la fe religiosa. Este tipo de vida religiosa es por naturaleza directo, personal y altamente emocional e inmediato. Estas cualidades también van de la mano con la libertad religiosa y con el pluralismo.

Si Emerson pudo decir "Europa se extiende hasta los Alleghenies (la primera cordillera montañosa que se extiende más allá de la costa atlántica), mientras que América queda situada más allá", en cierta medida, esta afirmación ha sido también la característica de la religión norteamericana. El Medioeste, el Oeste y el Sur han sido, de manera constante, las fuentes de una vida religiosa estructurada sólidamente sobre las costumbres del país. Este patrón nacional establecido desde hace tanto tiempo

está modificándose en la actualidad; todas las fracciones son cada vez más semejantes y ninguna zona ha quedado aislada, pero también es cierto que una gran parte de la fuerza constantemente sostenida que la religión tiene en los Estados Unidos proviene del Oeste y del Sur.

Y en las regiones que formaban la "frontera", el evangelismo tuvo que utilizar argumentos convincentes para atraer a gente que no había llegado al país por cuestiones religiosas. En esta forma, la expansión imprimió una orientación misionera y evangélica a la vida religiosa de los Estados Unidos. Además, todas las religiones entraron de lleno a la educación, como empresa, y se dedicaron a fundar colegios con notable energía; casi siempre, esta labor se realizó con propósitos misioneros, y también por amor a la vida intelectual. Sin embargo, el "intelectualismo" se considera como una de las dimensiones del patrimonio religioso de los Estados Unidos, aunque este hecho pudiera parecer sorprendente.

Las primeras universidades —Harvard, Princeton, Yale y Columbia, por ejemplo— fueron fundadas por agrupaciones religiosas con el propósito de formar eclesiásticos. Sin embargo, para finales del siglo XIX la mayor parte de dichas universidades eran ya totalmente seculares, y apenas si conservaban una mínima escuela de teología. Esta tendencia secularizante, que se aceleró en el siglo XX, fue por sí misma elemento importante —aunque no único— en la experiencia religiosa de los Estados Unidos.

Un Concepto Optimista

El calvinismo, caracterizado por su intenso sentimiento de culpa y por su determinismo, fue importado a los Estados Unidos desde los albores de la colonización. No obstante, a medida que evolucionaron las nuevas teologías, éstas requirieron de un concepto más optimista del hombre y de sus posibilidades. Este cambio en los planteamientos era el natural y apropiado en una tierra con fronteras abiertas y grandes recursos, y sin lugar a dudas fue uno de los factores más importantes en la difícil tarea que tuvieron que realizar los pioneros norteamericanos, desde la colonización del Oeste hasta la exploración del espacio. Ningún tipo de teología habría podido ser absolutamente característica de los Estados Unidos, sin que se acentuara notablemente tanto la libertad del hombre como sus valores potenciales y sus posibilidades creativas.

Los norteamericanos han llegado a pensar que su nación fue elegida por Dios para realizar una misión en el mundo. Esta alianza filosófica entre la Religión y el Estado tiene muchas ventajas para el sentimiento norteamericano de obligación moral con el mundo, pero también tiene inconvenientes porque alienta conceptos de la vida de tipo sumamente localista y, en ocasiones, imperialista. Precisamente en este punto se deberá advertir que el acento religioso y social del judaísmo está también profundamente inculcado en la conciencia nacional social. La existencia en ambas costas de una de las poblaciones judías más extensas del mundo

contribuye al hecho de que los Estados Unidos sean "cristianos" únicamente en el sentido formal. Las famosas cualidades de la espiritualidad judía (siempre unidas a un vigoroso elemento de laicismo) han influido en la conformación de la conciencia nacional.

A pesar de que las fuerzas de la vida moderna avanzan hacia el laicismo, los norteamericanos perderían algo muy valioso de su patrimonio cultural si se volvieran completamente laicos. La teología en los Estados Unidos no ha tenido nunca el poder de controlar la política nacional, pero el espíritu religioso ha sido y sigue siendo uno de los factores principales en el desarrollo del propio conocimiento y de la formación de la conducta moral en los Estados Unidos. La lucha por la justicia social con frecuencia ha recibido un vigoroso apoyo y un decidido impulso de parte de las fuentes religiosas del país.

Nuestro análisis de los orígenes y tendencias de la teología de los Estados Unidos nos lleva a la siguiente conclusión: el futuro de la religión en los Estados Unidos depende en gran medida de su voluntad y capacidad para crear una teología democrática, determinada por el pluralismo de opiniones, la llaneza y la audacia metafísica. Este tipo de teología podría aprovechar uno de los aspectos intuitivos más importantes de la experiencia norteamericana: que los hombres pueden encontrar y conocer a Dios por muchos caminos y que ningún camino excluye los otros. Además, deberá permitir que todos los hombres desarrollen su propia perspectiva teológica y, al mismo tiempo, fomentar la sensibilidad para que se respeten las experiencias y las ideas ajenas y apoyar también el ideal básico y las esperanzas de la vida del norteamericano, de que la diversidad no necesariamente significa división sino que, por el contrario, puede contribuir al fortalecimiento del espíritu de unidad y hasta del sentido de identidad.

EL NUEVO NATURALISMO

Por Daniel Yankelovich

El autor cree que la contracultura estudiantil del decenio pasado ha dado nuevo ímpetu a un tema importante que vuelve a repetirse en la filosofía: que el hombre debe desarrollar sus relaciones con la naturaleza en una manera más armoniosa. Los jóvenes partidarios del "nuevo naturalismo" esperan transformar las actitudes actuales en lo que refiere a la moralidad, la comunidad y el pensamiento racional.

Profesor de Psicología en la Universidad de Nueva York, Daniel Yankelovich también es fundador y presidente de la empresa de investigaciones del comportamiento, que lleva su nombre, la cual es la más grande en los Estados Unidos. Es autor del libro *The Changing Values on Campus* (Los Cambiantes Valores Universitarios) publicado recientemente y, junto con William Barret, de *Ego and Instinct: The Psychoanalytic View of Human Nature* (El Ego y el Instinto: Perspectiva Psicoanalítica de la Naturaleza Humana). El artículo se reproduce de *Saturday Review.*

Después que mis colegas y yo comenzamos, a mediados del decenio de 1960 a 1969, a estudiar la revolución de los valores universitarios, algo me hizo recordar aquella sentencia de Alfred North Whitehead: "Las grandes ideas entran muchas veces en la realidad con extraños disfraces y aliadas con elementos desagradables". Whitehead hablaba de la aparición, hace ya tres milenios, de la idea según la cual todos los hombres son iguales. En mi caso, fueron nuestros estudios lo que me indujo a preguntarme si el movimiento estudiantil universitario no llevaría dentro de sí alguna idea de importancia comparable. ¿Habrá que tomar en serio su pretensión de transformar nuestra sensibilidad moral y nuestros estilos nacionales de vida? ¿No estaremos presenciando un nuevo capítulo de un movimiento auténtico y serio de la historia cultural norteamericana? ¿O será más bien todo ello un espasmo nervioso desatado en respuesta a los perturbadores acontecimientos de nuestro tiempo?

En el curso de nuestras indagaciones entre los universitarios, acabé considerando que estas preguntas son las más importantes de las que se refieren al movimiento estudiantil. Los censores de su actitud de protesta, molestos por la longitud de las cabelleras, por los motines, la sexualidad sin tapujos y el desafío a las autoridades, ven, sobre todo, el disfraz extraño y los aliados desagradables. Los partidarios de la contracultura, en

© 1972 por Saturday Review, Inc.

cambio, idealizan el movimiento y saludan cada aberración nueva como si fuera la inspirada expresión de una gran idea.

Pero, ¿no cabrá también la posibilidad de que estos enfoques, aun siendo aparentemente contradictorios, formen una sola verdad? ¿Es acaso probable, como se deduce de Whitehead, que cualquier idea nueva e importante, mientras pugna por nacer, tome formas transitorias, algunas de ellas feas y contaminadas por las circunstancias pasajeras?

Mi conclusión personal es que la fórmula de Whitehead es válida para el movimiento estudiantil: alberga una gran idea, y esa idea ingresó en la actual realidad norteamericana encubierta por extraños ropajes que fácilmente nos inducen a error. En lo conceptual, la idea medular del movimiento no es original del todo ni es una verdad palmaria aún. Es un tema recurrente de nuestra civilización, porque se presentó muchas veces en el curso de los siglos, aunque probablemente nunca tuvo un carácter tan obligante ni tan desusado desde los tiempos de Rousseau.

En esencia, la idea es que debemos iniciar una nueva etapa en las relaciones del hombre con la naturaleza y lo natural. En la jerarquía de valores que constituye la concepción humana del *summun bonum,* la revolución cultural encabezada por los estudiantes eleva la naturaleza y lo natural a la de ese bien supremo. Todo lo que es natural se considera bueno; lo artificial y opuesto a la naturaleza es malo.

Definición de lo Natural

¿Pero qué es lo verdaderamente natural y qué lo opuesto a la naturaleza? La respuesta no es autoevidente, de ninguna manera. Hemos encontrado casi 20 significados del concepto de "natural" en el movimiento estudiantil. Algunos de esos significados son obvios, y otros resultan sutiles. Unos son expresiones superficiales de estilos de vida que los estudiantes prueban hoy y abandonan mañana como campamento para una sola noche; otros significados son fundamentales para la existencia del hombre. Ser natural, en el léxico estudiantil significa:

- Dejar en último término la versión darwiniana de la naturaleza como "supervivencia del más apto" y destacar, en cambio, la interdependencia de todas las cosas y especies de la naturaleza.
- Colocar las experiencias sensoriales sobre el conocimiento conceptual.
- Vivir materialmente más cerca de la naturaleza, a cielo abierto, manteniéndose de la tierra.
- Vivir en grupos (tribus, comunas) y no en unidades tan "artificiales" de la sociedad como es la familia en cuanto núcleo.
- Repudiar la hipocresía, las "mentiras piadosas" y otros artificios de la sociedad.
- Quitar importancia a los aspectos de la naturaleza que nos ha descubierto la ciencia, y celebrar, por el contrario, todo lo desconocido, lo místico, los elementos misteriosos de la naturaleza.

- Insistir más en la cooperación que en la competencia.
- Suscribir el énfasis existencialista en el *ser* frente al hacer o al proyectar.
- Despreciar la *frialdad especulativa,* la objetividad y la *neutralidad* como métodos para hallar la verdad, para buscarla, en cambio, por la experiencia directa, la participación y la *entrega.*
- Tener aspecto natural y sentirse tal; por consiguiente, rechazar los maquillajes, los sostenes, los trajes convencionales, las corbatas, los peinados artificiosos.
- Expresarse uno mismo en formas que no son verbales; evitar los modos literarios y estilizados de expresión como algo artificial, antinatural; apoyarse en exclamaciones y en silencios, en vibraciones y otras clases de comunicación que no necesitan palabras.
- Rechazar las formas "oficiales", y por tanto artificiales, de la autoridad. La autoridad hay que ganarla, y no es algo que se adquiera automáticamente por razón de la categoría social u oficial.
- No querer dominar la naturaleza.
- Prescindir de la organización, la racionalización y la eficacia en función de costos.
- Cultivar el conocimiento de uno mismo, la introspección, el descubrimiento del yo natural de cada uno.
- Destacar la comunidad sobre el individuo.
- Desechar las costumbres y normas que impiden la expresión y las funciones naturales (por ejemplo la moral sexual tradicional).
- Defender el ambiente a expensas del crecimiento económico y el desarrollo tecnológico.

La Comunidad y la Tradición Conservadora

La contracultura merece bien su nombre. Como hacía notar Kenneth Keniston, profesor de Yale, da a entender, por lo menos en parte, aquello a lo cual se opone. Y eso a que se opone constituye una parte muy grande de nuestra cultura. No obstante, como hacen pensar las variadas definiciones de la naturaleza y lo natural, el lado positivo de la contracultura es su aspecto más significativo. Destacan tres temas del nuevo naturalismo en el movimiento estudiantil: La importancia concedida a la comunidad, el aparente anti-intelectualismo y la búsqueda de lo sagrado en la naturaleza.

Es un error juzgar los nuevos valores estudiantiles en función de las ideas políticas tradicionales. El movimiento de los estudiantes se suele identificar con el radicalismo político, y muchas de sus concepciones están tomadas de los teorizantes radicales. Pero algunas de sus principales ideas, especialmente las que se refieren a la comunidad, tienen hondas raíces en la tradición conservadora. Si seguimos el curso histórico de las ideologías liberales y conservadoras, advertiremos su oposición mutua ante los problemas filosóficos fundamentales de la igualdad, la autoridad y la comu-

nidad. Juzgada con estos criterios, la revolución cultural estudiantil es liberal y radical desde el punto de vista de la igualdad y la autoridad, pero conservadora por lo que se refiere a la comunidad.

Son estas originales yuxtaposiciones lo que da interés al movimiento estudiantil, en el cual por lo menos algunas de las viejas ideas estereotipadas se reelaboran conceptualmente. La comunidad fue un concepto clave, sobre todo en la filosofía conservadora. Históricamente, los enlaces humanos implícitos en el concepto de comunidad formaron la imagen conservadora de una buena sociedad en contraposición de una sociedad dominada por el individualismo. Robert A. Nisbet, en *The Sociological Tradition* (La Tradición Sociológica) describe en la forma siguiente la idea de comunidad desarrollada en los siglos XIX y XX:

> [La comunidad] abarca todo tipo de relaciones caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, de hondura de emociones, de compromiso moral, de cohesión social y de continuidad en el tiempo. La comunidad se funda en el hombre concebido en su integridad, antes que en uno o en otro de los papeles aislados que puede desempeñar en el orden social. Deriva su fuerza sicológica de niveles más profundos de motivación que los del simple querer o los del interés, y se consuma cuando se sumerge la voluntad individual de tal modo que resulta imposible en otras uniones de mera conveniencia o de asentimiento racional... Para que los lazos de la comunidad sean firmes es fundamental la antitesis real o imaginaria formada en el mismo orden social por las relaciones, que no son comunales, de la competencia o el conflicto, la utilidad o el asentimiento por contrato. Por su impersonalidad relativa y su carácter anónimo, estas relaciones subrayan la índole estrictamente personal de los lazos que forman la comunidad.

El Costo del Individualismo

La obra de restaurar, preservar y crear nuevas formas de comunidad ha obsesionado a la civilización occidental desde la Edad Media. Es como si las grandes victorias ganadas en la Edad Moderna por el protestantismo, el individualismo, el racionalismo, la ciencia y la industrialización se hubieran alcanzado con un terrible costo: el sacrificio de la comunidad. Con la obsesión de la libertad, la democracia y el progreso material recién ganados, se dio muy poca importancia a ese costo. Y sin embargo, como demuestra nuestra historia moderna, el *élan* o ímpetu de nuestra sociedad tecnológico-materialista se va debilitando. Por los puntos más vulnerables de la estructura social hacen erupción una soledad terrible y una sensación de aislamiento. En nuestra actual cultura se han disuelto muchos vínculos humanos de la comunidad que antes parecían esenciales al espíritu, constitutivos de todo lo que es humanamente natural. No disfrutaremos de la dignidad humana común, ni de descanso, ni de estabilidad mientras no los restauremos.

En el meollo mismo de la concepción estudiantil de la naturaleza y lo natural aletea una noción de la comunidad semejante a la apuntada que

está enraizada en la naturaleza humana; que su importancia es central; que le repugna el individualismo; que está terriblemente ausente de esta sociedad actual. El movimiento estudiantil cree que nuestra sociedad suprime los valores asociados a la comunidad tan implacablemente como suprimían la sexualidad los estrictísimos códigos morales de la época victoriana.

Irracionalismo

Quizá no haya aspecto de la revolución cultural estudiantil tan mal comprendido —y tan mal interpretado por tanta gente— como la desconfianza de los estudiantes ante los modos de pensar racionales, conceptuales, de cálculo y abstracción. Los profesores universitarios, sobre todo, están consternados ante el aparente anti-intelectualismo de la contracultura, empeñada en la experiencia sensorial y en lo que parece muchas veces ser una entrega ideológica a todo lo inarticulado. El profesor universitario de lengua y literatura inglesas empieza a dudar de su propia cordura cuando ha tenido que pasar todo un día viendo las glorias del idioma inglés reducidas a series repetitivas de *like, you know* y *freaked out.* El historiador pone en duda la validez de su compromiso con el pasado tras haber convivido durante meses con estudiantes para quienes sólo parecen existir el presente y el futuro. El tiempo mismo pierde su ordenada secuencia para convertirse en una serie desordenada de saltos, de una inmersión sensitiva en otra.

El movimiento estudiantil reserva, sin embargo, su más brutal choque para los administradores de mentalidad lógica, los tecnólogos, los ingenieros, los profesores de administración de empresas, los planificadores, contadores, experimentadores y cuantificadores que consideran los métodos racionales, ordenados y lógicos, como camino auténtico hacia la verdad. Para esos profesionales —que son los hombres encargados de hacer marchar a nuestra sociedad— el desdén estudiantil por los procedimientos racionales es algo incomprensible. Consideran que esas actitudes, si se generalizaran, acarrearían la destrucción de todo lo que ellos han construido. Y probablemente tienen razón.

Aun dentro de la misma contracultura, el desprecio de la técnica se paga. El pan cocido en la comuna resulta muchas veces duro, menguado e insípido; los cinturones se parten (¿al fin y al cabo cuántos cinturones necesitamos?) y los despachos jurídicos asentados en la comuna, que rechazan el pensamiento disciplinado, ganan muy pocos casos. En una sociedad constituida como está la nuestra actual, el servicio hecho a un semejante por piedad, pero sin conocimiento, puede convertirse en una amenaza tanto para el que lo hace como para el que lo recibe. Llevado a su extremo, el repudio de conceptos, técnicas, profesionalismo puede ser resbaladizo y engañoso.

Si la revolución cultural no quiere quedar confinada en reductos de una minoría de desertores con padres ricos, deberá aprender, de un modo o de

otro, a coexistir con el impulso técnico de nuestra sociedad. Si se quiere que el nuevo naturalismo ejerza un efecto constructivo sobre la sociedad, debe presuponer la existencia de una economía de abundancia, con base tecnológica.

Modos Nuevos de Comprensión

Consignadas esquemáticamente estas cualidades, llegamos a nuestro tema principal: que la crítica estudiantil de lo racional, lo técnico y lo abstracto no es, ante todo, un rechazo negativo de esos métodos. Más todavía, no es un *voto contrario* a ellos, sino una *busca* de otros modos de entendimiento.

Algunos de los más grandes filósofos de nuestro siglo, especialmente Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Whitehead y otros, han hecho su propia crítica del llamado pensamiento racional y han llegado a conclusiones no muy diferentes de las que hace suyas la contracultura. Aunque proceden de tradiciones sumamente divergentes de la filosofía, estos pensadores seminales concuerdan en que nuestra equiparación del pensamiento lógico y abstracto con el conocer, con la verdad, con la racionalidad misma, se basa en una serie de falacias incorporadas a los fundamentos epistemológicos de la filosofía y la ciencia modernas de Occidente. El maridaje del pensamiento abstracto y los métodos cuantitativos crea una mentalidad notablemente restringida. Aplicado a estrictos problemas de logística o de condicionamiento de pichones en el laboratorio, puede ser excelente, pero falla rotundamente cuando se quiere entender con él la realidad político-social. El matemático Marston Morse dijo una vez: "El científico creador vive '*en el desquicio de la lógica*', donde la razón es la la dueña y no criada. . . sólo como artista conoce el hombre la realidad".

La apreciación de Morse, compartida por muchos científicos creadores —a menudo después de largas introspecciones en torno al modo en que consumaron realmente sus descubrimientos— es que los procesos lógicos, ordenados y abstractos del razonamiento explícito son simples manifestaciones superficiales de la racionalidad. Presuponen otras formas peor organizadas de experiencia que brotan del carácter inmediato propio de la entrega, de la dedicación de la mente y los sentidos al tema que se está estudiando. Este tipo de entrega es lo opuesto de la lógica fría y apegada a los raciocinios. Sin ella la razón técnica está condenada a realizar sus estériles operaciones en el vacío. La razón es trivial cuando se la desconecta de sus puntos de apoyo en la experiencia directa.

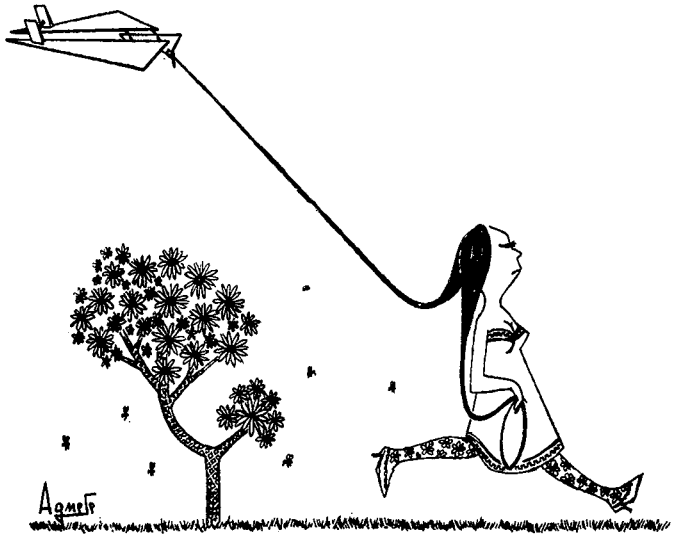
La contracultura capta esta importante verdad, pero decide pasar por alto la verdad complementaria: que la experiencia directa, cuando no está disciplinada por la razón técnica, puede ser también una traicionera tirana, pues nos conduce a un desenfrenado misticismo y, a fin de cuentas, a una ruptura de la comunicación. Las dos formas de pensamiento son tan necesarias para generar entendimientos como lo son ambos sexos para crear nueva vida.

La Naturaleza Sagrada

La busca de lo sagrado en la naturaleza —que es el tercer tema principal del sistema de ideas del movimiento estudiantil— tiene muchos rasgos de la preocupación por la razón y por lo irracional. Hay el mismo parcialismo ante la verdad, el mismo irrealismo de volver la espalda a lo ya logrado, pero también existe la misma tendencia infalible a uno de los más peligrosos y críticos desequilibrios de nuestra cultura norteamericana.

Los jóvenes se dan cuenta de que la libertad humana no está en que manipulemos nuestra naturaleza o nuestro ambiente según los propios antojos (como tantas veces han dicho Sartre, Marx y otros incontables pensadores). Así como nunca deberíamos usar a la gente en calidad de instrumento, sino que hemos de considerarla fin en sí misma, así también debemos ahora extender este imperativo moral a la naturaleza. En este sentido rechaza el movimiento estudiantil el claro lindero con que se ha separado al hombre de su ambiente, y desprecia las obras del artificio humano para, en su lugar, elevar el ambiente natural hasta la condición de lo sagrado.

A nuestro modo de ver el movimiento estudiantil, la revolución política de las universidades no se presentará ya en un futuro previsible, mientras que la revolución cultural —el nuevo naturalismo— seguirá creciendo a ritmo más acelerado todavía. Desalentados porque la gran sociedad no los escucha, muchos estudiantes se han vuelto adentro de sí mismos, buscando una vida más íntima. Pero las grandes ideas funcionan bajo la superficie. Precisamente cuando los estudiantes abandonaron su impulso evangelizador y su activismo, empezó a germinar en la gran cultura la semilla de la idea que hoy florece en la universidad. Antes de finalizar los setentas el nuevo naturalismo se habrá convertido en una fuerza muy poderosa que abarque a toda la nación.



EL LAICISMO Y LA FE RELIGIOSA

Por Earl Raab

Según el autor, la tendencia hacia el laicismo que se ha hecho patente en las religiones de los Estados Unidos en el siglo XX, se enfrenta en la actualidad a dos fuerzas opuestas. Una de ellas es la aparición de grupos religiosos en los que se acentúan los sentimientos de tipo individual y hasta místico. La otra consiste en un renovado interés de parte de los miembros de las iglesias tradicionales en sus respectivas comunidades étnicas como el núcleo de la devoción religiosa.

Earl Raab, que es miembro de la Comisión de Derechos Humanos de San Francisco, ha trabajado activamente en el campo de las relaciones entre diferentes grupos y diferentes religiones existentes en el país. Ha sido maestro de Sociología en la Universidad de California en Berkeley y se ha dedicado también con gran éxito a dictar conferencias sobre temas sociales. Es coautor (junto con Seymour Martin Lipset) de *Prejudice and Society* (Los Prejuicios y la Sociedad) y *The Politics of Unreason* (La Política de la Sinrazón). Además, es autor de un libro de texto: *The Major Social Problems* (Los Principales Problemas Sociales), recientemente publicado por Harper & Row.

En los decenios pasados se acostumbraba dividir la vida religiosa en dos secciones: el culto religioso liberal y el conservador. Estos sectores se consideraban como liberales y conservadores tanto en términos religiosos como políticos. Este modelo, al igual que muchos otros, ha sufrido cambios. Aparentemente, el desacuerdo entre los movimientos religiosos contemporáneos permanece inalterable, aunque en realidad es más vasto y dinámico que nunca. El movimiento liberal se caracteriza por un profético activismo social de tipo universal y el conservador por una actitud religiosa militante de tipo privado, frecuentemente mística.

En la actualidad, ambos movimientos están produciendo en la escena norteamericana un impacto mucho más importante del que la vida religiosa *per se* ha producido durante mucho tiempo.

Pero ya no es posible considerar escuetamente estas dos tendencias como "liberales" o "conservadoras" ni señalar una correspondencia automática entre las orientaciones religiosas y las orientaciones políticas. En particular, es necesario redefinir el significado del progreso social y del liberalismo. Ya no es tan indudable que el activismo social profético de las iglesias religiosamente "liberales" produzca una política liberal. En otras palabras, ya no es tan patente que el laicismo se relacione automáticamente con el ascenso por la escala social, tal como lo era en el pasado histórico reciente.

El término "secular" tiene, como es natural, muchos matices: puede denotar varias cosas, desde una mayor libertad en la interpretación doctrinaria del individuo creyente —cuya obligación para con los valores trascendentales se mantiene íntegra— hasta la rotunda negación de que existe un orden sagrado. El término "secular" se emplea aquí en el sentido genérico más amplio para describir un movimiento de cualquier intensidad en relación con cuestiones mundanas.

El indicio más inmediato de la secularización podría ser la disminución en el número de fieles que asisten a la iglesia, fenómeno de reciente aparición. Los informes Gallup de los últimos años indican una tendencia general entre los grupos religiosos hacia la falta de interés en organizarse. En 1958, el 48 por ciento de los norteamericanos asistían a la iglesia, en 1967 el porcentaje fue de 45 y en 1968 de 43, el más elevado de todo el mundo.

La Nueva Teología

Pero esta tendencia descendente no representa en sí misma la verdadera naturaleza de la crisis que ha afectado principalmente a las iglesias liberales. El término "liberal" no significa en este contexto solamente un menor grado de ortodoxia, sino un mayor grado de laicismo. En relación con los asuntos de la ortodoxia doctrinal, los principales grupos protestantes expresaron lo siguiente: el 99 por ciento de los bautistas del sur afirman que no tienen "dudas" sobre la existencia de Dios, contra el 75 por ciento de los presbiterianos, el 60 por ciento de los metodistas y el 41 por ciento de los congregacionistas. Hay también fisuras similares en el espectro de la vida religiosa en relación con asuntos "ultramundanos", como la creencia en una vida más allá de la muerte.

Pero lo más significativo es que la justicia social se convierte en un asunto preponderante para la teología, a medida que la teología se hace menos ortodoxa. Tal como lo señalan Rodney Stark y Charles Y. Glock, la "nueva teología se manifiesta no tanto en lo que creemos acerca de Dios, cuanto en lo que creemos acerca de la virtud, la justicia y la compasión".

Existe una conexión directa entre la asistencia a la iglesia y el moderno enfoque ético de la vida religiosa. Alrededor del 27 por ciento de los católicos que sostienen puntos de vista teológicos "modernos" asisten a la iglesia semanalmente, contra el 82 por ciento de los que sostienen puntos de vista ortodoxos. Para los protestantes, las cifras correspondientes son de 15 y de 59 por ciento respectivamente, y el giro confesional se manifiesta en favor de la teología liberal. Las iglesias o sectas protestantes más ortodoxas —como los bautistas y los luteranos— se sostienen básicamente con los miembros más antiguos, pero pierden terreno por agotamiento. Los miembros más jóvenes de las familias teológicamente conservadoras se están acercando a los grupos liberales —por ejemplo los congregacionistas—, donde las obligaciones institucionales son menores. A

medida que la gente se interesa más por los asuntos mundanos, en mayor medida gravitan alrededor de las instituciones religiosas que en apariencia están orientadas hacia los intereses mundanos —y finalmente muchos llegan a secularizarse hasta quedar fuera del sistema religioso.

Al igual que el laicismo derivado de los puntos de vista teológicos "liberales", el laicismo que apoya la acción social liberal en los grupos religiosos tiene también relación con la disminución en la asistencia de fieles a la iglesia y en el número de feligreses afiliados. Sin embargo, no es evidente que la relación entre el liberalismo teológico y el liberalismo social sean de causa y efecto. Los grupos religiosos, después de todo, no son vasos teológicos dispersos, son grupos de personas cuya posición en la sociedad es diferente. Sus actividades teológicas y políticas son con frecuencia un factor derivado de esta posición social: se refuerzan mutuamente, pero no necesariamente fluctúan entre sí.

Exponente de Diversas Culturas

En otras palabras, la identidad religiosa ha sido parte de la identidad étnica, regional, histórica y socioeconómica. En este sentido, los cristianos norteamericanos se han comportado como judíos más de lo que generalmente se reconoce. Sin lugar a dudas, el tipo de identidad de grupo basado en vínculos históricos y étnicos, profundamente imbuida en la religión judía, no es tan fundamental para la vida cristiana. Pero la diversidad de grupos religiosos en los Estados Unidos ha servido a su manera a esta misma necesidad de identidad de grupo para los cristianos. Existe una conmovedora necesidad, siempre en aumento, de encontrar la identidad personal en alguna entidad humana de mayores dimensiones que la propia, pero diferente de la "gran sociedad", y mucho más inmediata. La historia de los Estados Unidos ha sido una historia espectacular con asociaciones sumamente características, y la vida religiosa, una parte integral de esta historia.

Las instituciones católicas, por ejemplo, desde hace mucho tiempo han constituido un elemento importante en la cultura de grupo de los católicos norteamericanos de origen irlandés. En una conferencia sobre etnicidad, realizada recientemente en San Francisco, se le preguntó a un grupo irlandés cuáles eran los elementos que los habían mantenido unidos como grupo étnico. La mayoría respondió que uno de los elementos más importantes era el funcionamiento de las escuelas parroquiales, no tanto porque las escuelas fueran católicas, cuanto porque les proporcionaban un ambiente irlandés donde se trasmitía el sentimiento de la comunidad irlandesa y se conservaban las costumbres populares de Irlanda. De manera un tanto diferente, el catolicismo también formó parte de la cultura mucho más extendida de los italonorteamericanos.

Esta estrecha relación entre la religión y el grupo cultural ayuda a explicar la existencia de la gran cantidad de sectas y denominaciones religiosas de los Estados Unidos. Richard Niebuhr señala que "los miembros

de un grupo religioso europeo que llegaban al Nuevo Mundo después de que su propia religión se había establecido en suelo americano desde hacía algún tiempo, solían sentirse inseguros entre sus semiamericanizados hermanos y se veían obligados a establecer nuevos cultos religiosos que estuvieran más cerca de las costumbres del Viejo Mundo". La tesis no estaba basada ni en el credo ni en el dogma, sino en la necesidad de sentirse en casa, tranquilos, entre los de su propia "clase"; en otras palabras, la tesis fundamental estribaba en la *comunidad.*

En otros casos, organismos religiosos con características distintivas se estructuraron dentro de diferentes culturas regionales, como en el caso de los bautistas del Norte y del Sur. En resumen, la vida religiosa cristiana en los Estados Unidos se ha cimentado principalmente en los patrones culturales. Y a medida que la vida en las comunidades y en las corrientes pías, tanto regionales como étnicas, empezó a mezclarse en los Estados Unidos, las tendencias religiosas que formaban parte de ese patrón empezaron a diluirse también. Esto no indica sólo que el secularismo haya venido alejando a la gente de la religión organizada, sino que el atomismo social, esa fuerza agregada de la sociedad industrial y urbana, las ha venido alejando de la iglesia como comunidad, debido a la desintegración de los grupos subculturales que instauraron gran parte de las bases de la vida religiosa tradicional.

La Religión y las Actitudes Políticas

Por el mismo motivo, esta identidad de grupo, base de la vida religiosa, ha llegado a formar parte de los patrones políticos de los Estados Unidos. Los "fundamentalistas", de manera característica, están integrados en la actualidad en los patrones del ala derecha de los Estados Unidos, y no debido a la ortodoxia o al exclusivismo de su religión, sino a la naturaleza congénita de esas personas —pequeños agricultores del sur— cuya situación general como grupo se había visto amenazada por los acontecimientos. El fundamentalismo religioso era sólo una parte de la forma de vida que se había visto amenazada.

Por otra parte, el carácter socioeconómico de los constituyentes de los grupos religiosos liberales contribuyó en gran medida a su liberalismo político. En otras palabras, podían permitirse el lujo de mantenerse serenos frente al cambio social porque estaban mejor situados para conservar sus privilegios ante el prematuro cambio social. Por ejemplo, no eran los industriales, sino los trabajadores blancos, quienes veían peligrar sus empleos a causa del aumento en la contratación de trabajadores negros. No eran los que pagaban rentas más altas, sino los que pagaban rentas más bajas, los que se sentían amenazados por la incursión de los negros en las nuevas zonas urbanas.

No obstante, estas primeras luchas por el adelanto racial —observadas con ansiedad por los trabajadores blancos y apoyadas por grupos elitistas— recientemente han producido ramificaciones todavía más amena-

zantes: una intensificación en la retórica revolucionaria, acometidas políticas de carácter general al *status quo* y una violencia que cada vez queda menos restringida a los *ghettos* y que, por tanto, resulta cada vez más amenazadora. Los altos funcionarios de la empresa privada, los académicos y los grupos que detentan la riqueza están siendo afectados por este nuevo aspecto tan filoso del cambio, así como los trabajadores, tradicionalmente conocidos con el nombre de "sombreros duros". Los miembros seglares de las iglesias que en los últimos 20 años se habían distinguido por su carácter liberal, tanto religiosa como políticamente, han empezado a rechazar algunos de los nuevos cambios porque consideran que las consecuencias de la "reforma" no siempre son benignas ni vaticinables. Estos liberales tradicionales están ahora más interesados en los efectos de la propuesta reforma en sus propias comunidades y en su propia existencia.

No obstante, los clérigos de estas iglesias a menudo tienen la tendencia a mantener incólume su nuevo camino "profético". Estos son los hombres que en la vida religiosa de los Estados Unidos se quejan de que la función religiosa ha estado enfocada principalmente en la preservación del *status quo* y, por tanto, apremian a las iglesias para que actúen como catalizadoras en los cambios sociales profundos. En el pasado hubo vestigios de activismo en forma de "evangelios sociales" entre las iglesias protestantes de los Estados Unidos, pero rara vez han invocado un cambio sistemático fundamental. Los actuales clérigos activistas afirman que la época requiere de un cierto impacto revolucionario en la sociedad, semejante al producido por los primeros cristianos.

Una Religión "Congruente"

Cuando el sociólogo Peter Berger se lamentó en una ocasión de que la "incongruencia" social del aparato religioso residía en su ejercicio, se refería a que las instituciones religiosas funcionaban únicamente con el fin de apoyar el orden social existente. Estas instituciones "son funcionales precisamente hasta el punto en el que son pasivas más que activas, es decir, que más que actuantes, son actuadas". Berger hubiera deseado que se activara la función catalizadora y disgregadora de la religión y, por supuesto, este es el deseo de todos aquellos que luchan porque las fuerzas religiosas desempeñen una función crítica para hacer frente a la sociedad y no tan sólo para apuntalarla.

El motivo de esta arremetida no ha sido la religiosidad en términos generales ni la extensión de los servicios sociales religiosos, sino *propugnar la fuerza* para los oprimidos, la *creación de conflictos* como medio para lograr la justicia social y el *activismo político*. Esta es la tradición apasionada y profética, revestida con la estrategia de los revolucionarios negros. Los grupos protestantes han formado "misiones urbanas" en todo el país. Los sacerdotes católicos y los pastores protestantes han encabezado manifestaciones y protestas; han ayudado a asaltar ayuntamientos y atestiguado en los juzgados penales. El aspecto más importante de las activi-

dades vanguardistas ha sido la organización de los oprimidos para que luchen por la defensa de sus propios derechos.

Sin embargo, es importante advertir que el activismo de los sacerdotes y pastores liberales es condenado por los miembros laicos de sus grupos religiosos, porque consideran necesario un período de calma para digerir los múltiples programas de reforma de la década de 1960, en especial los correspondientes al campo de las relaciones raciales. Así, Jeffrey K. Hadden descubrió recientemente que el 86 por ciento de los seglares entrevistados en todo el país consideraban que los negros deberían dedicar menos tiempo a protestar y más a aprovechar las "oportunidades disponibles". El 89 por ciento de los protestantes, el 84 por ciento de los católicos y el 65 por ciento de los judíos estuvieron de acuerdo con esta opinión, en la que sólo concurrió un 35 por ciento de los clérigos de la muestra. Casi las tres cuartas partes de los seglares expresaron que se sentirían muy disgustados si los sacerdotes y los pastores tomaran parte en una manifestación o marcharan en una línea de protesta: el 77 por ciento de los protestantes, el 68 por ciento de los católicos y el 43 por ciento de los judíos. Estos resultados prevalecieron, aunque más del 80 por ciento de los seglares estuvieron acordes en que los "sacerdotes tienen la responsabilidad de actuar como portavoces de la conciencia moral y de la nación".

La Retirada del Movimiento Secularista

Es indudable que el "secularismo" no puede ser considerado escueta ni primordialmente como un movimiento ideológico encauzado hacia la moralidad religiosa y alejado de las creencias religiosas trascendentes. También forma parte de un proceso social que comprende la descomunalización, es decir, el debilitamiento de los vínculos tradicionales, en general, y el menoscabo de los grupos religiosos como comunidades. Al mismo tiempo que muchos de los sacerdotes liberales se volvieron más secularistas y moralistas, se fueron separando cada vez más de sus propias comunidades de origen —y hasta de las comunidades religiosas a las que servían profesionalmente. Ahora, más que pastores, son profetas intelectualizados. Por tanto, la secularización no solamente ha producido una crisis de confianza entre muchos grupos religiosos y entre sacerdotes liberales, sino también una disociación en el aspecto comunitario de la vida religiosa. Todo esto hizo más honda la fisura entre el clero y los seglares y favoreció la declinación constante del número de fieles.

No es sorprendente que un observador penetrante como Peter Berger modificara las opiniones que sostuvo en 1971, al descubrir que la necesidad fundamental de la Iglesia consistía en convertirse en "una nueva convicción y en una nueva autoridad dentro de la comunidad cristiana". Berger rechazó el señuelo de la orientación secularista y activista y reafirmó el punto de vista tradicional de que el mensaje de la Iglesia es un mensaje religioso más que social. "En realidad, la razón de ser de la Iglesia, es la vieja historia de Dios y sus relaciones con los hombres".

A pesar de su gran contenido social, este enfoque constituye un paso atrás en relación con el concepto moralista como centro ideológico de la vida religiosa. Significa —a pesar del intento de disimularlo— el reconocimiento de que el seglarismo ha ido demasiado lejos, tanto con respecto a la ideología, como a la pérdida de cohesión de la comunidad. En realidad, ha ido demasiado lejos para la preservación de la salud de la iglesia. Sin lugar a dudas, al finalizar la década de 1960 y al principiar la de 1970, se empezaron a estructurar las bases para la evolución de un renacimiento religioso opuesto al secularismo.

El Renacimiento Religioso entre la Juventud

El "renacimiento religioso" puede considerarse como una hipérbole, pero si así fuera, sería una exageración más aproximada a la realidad que cualquier otra que sostuviera por el contrario el fin de la religión organizada. En un estudio efectuado en 1971, los investigadores movilizados por Yankelovitch hubieron de descubrir que dos terceras partes de la juventud de los Estados Unidos consideraban que "para la vida de una persona era importante pertenecer a alguna religión organizada". Alrededor del 70 por ciento de la juventud que no asiste a la universidad hizo la anterior afirmación en oposición a sólo el 42 por ciento de la juventud universitaria. Pero es entre esta juventud universitaria cosmopolita, contraria a la "religión organizada", que está tomando cuerpo el trascendental "renacimiento religioso".

Este marcado giro hacia la responsabilidad religiosa —aun cuando todavía sea muy vaga— tiene nexos con la reacción en contra del experimento masivo del hombre occidental con el racionalismo y la Ilustración en los últimos siglos. Esta civilización racional encontró una forma de expresión —entre otras— en la sociedad eminentemente mecanizada, industrial, relativamente próspera, populosa y materialista en la que nos encontramos situados. Dietrich Bonhoeffer se refiere al sentimiento coherente del hombre de llegar a la "mayoría de edad". Esto significa que mediante la tecnología el hombre considera que ha logrado controlar tanto a la naturaleza como a su propio destino. En esta situación de "edad adulta" se advierte una actitud de triunfo, pero también un cierto tipo de retroceso.

Nuestra juventud, más alerta y desinterasada —especialmente entre la población universitaria—, se desgarra entre dos impulsos en conflicto. El primero constituye el avance —dentro del ordenamiento racional— de la vida humana para intensificar el progreso tecnológico al mismo tiempo que se imponen formas sociales humanas más racionales e igualitarias. El segundo impulso consiste en romper rigurosamente con el tipo de racionalismo social que, junto con el progreso, nos ha traído la guerra, la contaminación y la corrupción. En este sentido, desde la década de 1920 la élite de la juventud universitaria empezó a ligarse de manera conmove-

dora a muchos intelectuales y artistas en la protesta contra el progreso desencadenado y la civilización.

El Interés Privado y el Interés de la Comunidad

El historiador Henry Nash Smith ha examinado la división de la cultura en el siglo XX entre la "contrailustración" y el "punto de vista realista y progresista". Este último apoya el trabajo a favor de un progreso mensurable del bienestar humano; la contrailustración, en cambio, se ocupa, principalmente, de la preservación de la dignidad individual contra la embestida de la sociedad mecanizada. Lionel Trilling consideró esta división como una separación entre la doctrina liberal y la imaginación, y sugirió que los norteamericanos carecían de una filosofía que los uniera. Otro hombre de letras, Van Wyck Brooks, planteó la cuestión de manera distinta: "Los escritores de la década de 1920 se interesaron más en el individuo que en la sociedad, más en la experiencia personal que en la pública. Creían únicamente en la percepción individual de la experiencia".

Pero ya sea que abordemos el tema desde el punto de vista de la contrailustración en oposición al liberalismo social, del individuo en oposición a la sociedad, o bien de la experiencia individual en oposición a la experiencia pública, la repulsa de la sociedad política racional, no sólo de su patología, sino de su propio concepto, es la clave del funcionamiento de la generación elitista e influyente de la década de 1920. Interrumpidos por una depresión y por una guerra especial, han vuelto ahora, en cantidades ingentes, obligados a enfrentarse a nuevas provocaciones, para poder iniciar su rebelión. No sólo están buscando un modelo espiritual para lograr que retroceda la marea del racionalismo industrializado del siglo XIX, sino que también están buscando desesperadamente un contexto de *comunidad,* un contexto de identidad dentro del cual tenga su expresión ese modelo. Este impulso opuesto al laicismo tiene muy poco que ver con las interpretaciones llanas, radicalmente modernas de la teología de "Dios está muerto", que tanta publicidad recibieron en la década de 1960.

El Resurgimiento de la Etnicidad

El resurgimiento de la etnicidad, del sentido de nacionalidad histórica y cultural, está en conflicto con el aspecto universalista de la teología cristiana, pero se ha ajustado a la realidad social de la vida religiosa en concreto que, según hemos observado, tiene su origen en un cierto tipo de homogeneidad y de intensidad subcultural. El desarrollo del fenómeno conjunto del laicismo y la descomunalización se puso de manifiesto en la década de 1960 con el advenimiento de la casta de los clérigos liberales. Un aspecto de la Nueva Perspectiva es el universalismo laicista que en esencia ese antiétnico y antiparticular. La naturaleza de este fenómeno no puede apreciarse en la superficie porque muchos de estos mismos clérigos apoyaron el nacionalismo bélico y el nacionalismo mexicano-norteamerica-

no (chicano). Pero este apoyo resultó ser en menor medida una ratificación de la etnicidad como principio, que de la etnicidad del "Tercer Mundo" como excepción: una distinción basada en la política más que en el pluralismo cultural. Los clérigos liberales que apoyaron o justificaron a los separatistas negros y chicanos más beligerantes, a menudo se mostraron opuestos a la idea de la etnicidad polaca o italiana debido a su carácter supuestamente conservador, desde el punto de vista político.

En los primeros años del actual decenio un número creciente de clérigos y pensadores religiosos empezaron a criticar la Nueva Perspectiva porque apoyaba una forma contraria de discriminación, en este caso, contra la clase obrera blanca y los grupos étnicos de clase media baja. Por ejemplo, el reverendo Gabriel Fackre, ministro de una congregación protestante de trabajadores en Pittsburgh, Pennsylvania, argumentó que este enfoque "liberal" tenía la tendencia a dividir más que a reconciliar a los grupos étnicos. Fackre escribió que los trabajadores blancos se consideraban las víctimas desamparadas de los programas políticos que apoyaban los liberales acaudalados para favorecer a los negros en aspectos como el de la vivienda, el trabajo y la educación. El reverendo Fackre no se oponía a los programas sociales implantados para corregir las injusticias cometidas contra los negros en el pasado, sino al hecho de que muchos clérigos liberales vieran con indiferencia las angustias, bastante reales, que sufrían los trabajadores blancos.

La Iglesia como Elemento Conciliador

Este moralismo doctrinario fue atacado de diferentes formas. James Hitchcock descubrió que la rigidez y el dogmatismo de los nuevos profetas sociales de las iglesias no eran muy diferentes de las cualidades que precisamente fueron los atributos de los religiosos extremadamente conservadores del pasado. William Lee Miller manifestó que las virtudes características y admirables de los norteamericanos: "la caridad, la generosidad y la reforma social", podrían convertirse en vicios si se proyectaban en la arena política de manera sentimental y excesivamente simplificada. Este es el peligro que se advierte en algunas ramificaciones de la Nueva Raza de clérigos: que en sus justicieros raptos y en su excesivo celo lleguen a entregarse, sin medir las consecuencias, a algún impulso de tipo revolucionario, agregando el brillo del moralismo a la política dogmática, haciendo a su propia grey mucho más vulnerable al dogma polarizado del ala derecha.

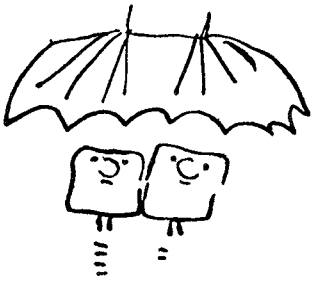
Como una sugerencia en contra de este "abandono", Fackre ha propuesto que los grupos religiosos realicen esfuerzos renovados "para establecer una presencia genuina en el mundo de los trabajadores". Los clérigos de esas comunidades tendrían que evitar el enfoque tendiente a "reformar" o "reeducar" a los miembros mal encaminados pertenecientes a sus congregaciones. Sus esfuerzos deben ser encauzados hacia la reconciliación de los miembros de la iglesia y los líderes de la iglesia, de

tal manera que los fieles puedan confiar en los líderes cuando éstos intenten establecer puentes aceptables entre grupos étnicos y raciales.

Además de esa responsabilidad está la cuestión todavía más importante de hasta qué punto las iglesias podrán manejar de manera adecuada el renacimiento religioso de los Estados Unidos. Gran parte de la protesta política de la juventud cosmopolita —y posiblemente la mayor parte de la inquietud de la población cosmopolita de más edad— se escuda en una perturbación espiritual todavía más profunda. El moderno renacimiento religioso está surgiendo precisamente entre la población cosmopolita, no entre los tradicionalistas. Si las iglesias liberales han de enfocar sus esfuerzos hacia esa población, es decir, hacia el futuro, deben regresar a lo *sacro* dentro de un marco pluralista y comunitario.

Si las iglesias liberales han de sobrevivir, es necesario que contribuyan a frenar la tendencia laicista de la población que se encuentra dentro de su campo de acción, porque, una de las funciones sociales de la iglesia es precisamente la de proporcionar arraigo a los desarraigados, no mediante la ortodoxia teológica ni tampoco solamente haciendo posible el funcionamiento de una comunidad religiosa, sino colocando a esa comunidad dentro del contexto del pasado del hombre, es decir, dentro de su continuidad histórica.

Este es uno de los aspectos de la tensión fundamental que existe dentro de las instituciones religiosas y que es necesario reconciliar —entre el imperativo de un cambio social radical y la conservación de lo mejor del legado de la humanidad— por medio de las costumbres, los ritos, las experiencias y la percepción religiosa. Si las iglesias asumen honradamente la tarea de actuar como mediadoras entre las presiones hacia el cambio y los impulsos hacia la estabilidad, es posible que logren contribuir a que la nación llegue a estabilizar las tensiones de tipo filosófico y material que se han desencadenado. En el desempeño de este papel, las iglesias podrían actuar no sólo como estimulantes para facilitar el cambio, sino también como fuerzas de integración para reconstruir las comunidades naturales.



Opiniones sobre Religión

Debemos aprender a vivir juntos como hermanos o pereceremos juntos como tontos.

Martin Luther King, Jr.

Lo mejor que se puede esperar de la condición humana, y del mundo en que vivimos, es que el Estado y las iglesias, cada cual por su lado, sean demasiado fuertes para ser conquistados; pero no lo suficientemente fuertes como para ejercer un dominio ilimitado.

Walter Lippmann

El fanatismo consiste en redoblar el esfuerzo cuando se ha olvidado el propósito.

George Santayana

En este mundo nuestro, todo creyente debe ser una chispa de luz, un centro del amor, una levadura vivificante en medio de sus congéneres . . .

S.S. Juan XXIII

Las cosas han llegado a un bonito estado cuando se permite que la religión invada la esfera de la vida privada.

Atribuido a William Lamb, Lord Melbourne

Mientras haya hombres que vivan juntos habrá una fe común entre ellos. Lo único que no podemos prever es el símbolo que adoptará esa fe.

Emile Durkheim

No hay enemigos permanentes. . . La realidad suprema de nuestro tiempo es nuestra indivisibilidad como hijos de Dios y nuestra vulnerabilidad común en este planeta.

John F. Kennedy

Somos apenas lo bastante religiosos para hacernos odiar, mas no para amarnos los unos a los otros.

Jonathan Swift

La infidelidad no consiste en creer o en dudar; consiste en pretender creer lo que uno no cree.

Thomas Paine

Creo en la incomprensibilidad de Dios.

Honoré de Balzac

EL NUEVO PERIODISMO EN OPOSICION A LA NOVELA

Por Edward Grossman

En el decenio pasado prosperó un estilo de reportaje muy controvertido. Dicho estilo emplea la técnica de la novela, pero con una mayor densidad de detalles sociales que la mayoría de las obras modernas de ficción. El Sr. Grossman ofrece en este artículo algunas ideas acerca de los aciertos y limitaciones del "Nuevo Periodismo".

Edward Grossman fue redactor de *Harper's* y escribe artículos y reseñas de libros para muchas revistas, incluyendo *World,* de la que se ha extractado el presente artículo.

Por lo general, el material que se recopila para antologías está a punto de ser ampliamente reconocido o bien ha alcanzado ya la fama y el reconocimiento. En algunos casos, como en el de este tipo de literatura, que se conoce como Nuevo Periodismo, es sorprendente que lo que en un principio se consideró como extravagante, brillante y hasta peligroso, se vuelva aceptable y hasta consagrado.

Como es natural, el antologista no puede sostener este punto de vista, especialmente si también es partidario o pertenece, como escritor, a la nueva ola; porque prefiere justificarse y al mismo tiempo prepararse para la batalla, alerta e impaciente por participar en nuevas controversias y en nuevos triunfos. Esta es la historia de Tom Wolfe, que tuvo mucha ingerencia en la elaboración y publicación del nuevo periodismo y que ha reunido ahora un grupo de escritos de muchos autores (incluyendo su propio trabajo), publicados durante los últimos 10 años. En *The New Journalism* (Nuevo Periodismo), publicado por Harper & Row, Wolfe hace una larga introducción donde relata la epopeya de este fenómeno (que en apariencia se dio por accidente, pero que surgió en realidad como una

Tom Wolfe

© 1973 por World Magazine.

necesidad histórica), y la forma en que, una vez arraigado, ha podido incorporarse a la historia de la literatura.

La tesis que sostiene Wolfe en su introducción —tesis que es muy atractiva, insistente y no muy profunda— es que hace unos 10 años la idea de la Gran Novela Americana perdió el poder que tenía sobre la imaginación de los lectores y dejó de ser un acicate para las ambiciones de los escritores que deseaban volverse ricos y famosos. De manera característica, Wolfe se acoge a una prestigiada metáfora: "La novela no tiene ya la posición suprema de que gozó durante 90 años". Esto se debe en parte a una falla de los propios novelistas, porque se separaron del noble campo del realismo —la fidedigna y meticulosa versión de la sociedad, las costumbres y las profesiones— que hizo que la novela fuera tan interesante para tanta gente durante tanto tiempo.

La Bonanza del Periodista

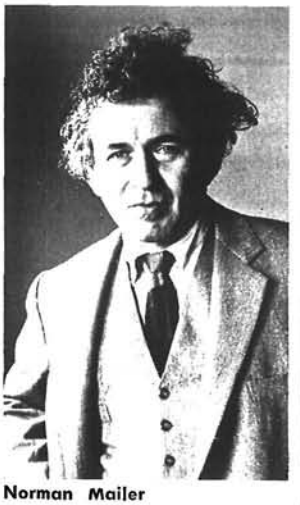
Pero si los novelistas renunciaron por voluntad propia, su caída fue precipitada por los bárbaros, que se apresuraron a ocupar los lugares vacíos, para acumular el dinero, la fama y la envidia y para realizar la tarea que consiste en describir la realidad, que los novelistas surrealistas, amanerados e hiperintelectuales, ya no tenían interés en proseguir. Al principio, estos precursores fueron periodistas de los diarios de Manhattan, como Jimmy Breslin, Dick Schaap, Gay Talese y el propio Wolfe, quienes, inútil es decirlo, podían empaparse en una masa de materia prima, profundamente interesante e importante, que estaba a su disposición para su uso exclusivo. Wolfe recuerda lo siguiente:

> Cuando al fin llegué a Nueva York en 1960, no podía creer que fuera real el escenario que se extendía ante mis ojos. Aquello era un pandemonio, con una sonrisa maliciosa. Para la gente adinerada —que parecía proliferar como hongos— era la época más frenética y alocada desde los veintes... era un tosco carnaval. Pero lo que verdaderamente me asombró fue que, como escritor, prácticamente, aquello me pertenecía. Tan rápidamente como podía escribía artículos sobre este asombroso espectáculo que, en plena ebullición y barullo, estaba frente a mis admirados ojos —¡Nueva York!—, y todo el tiempo lo supe: algún novelista emprendedor y atrevido iba a lograr captar esta maravillosa escena, íntegramente, de un solo golpe. Era el momento preciso, la ciudad estaba en su punto y además lo pedía a gritos... pero no sucedió así. Con gran asombro de mi parte, Nueva York siguió siendo simplemente una inagotable veta para los periodistas.

No llegaron a escribirse las buenas y sencillas novelas que podían haber aprovechado estos hechos tan extraños, ni tampoco la obra maestra que podían haberlos elevado al nivel de mitos.

Mientras tanto, los reporteros que anteriormente habían aceptado formar parte del Nuevo Periodismo, viéndose dueños de la situación, no permitieron que su asombro los inmovilizara, sino que, por el contrario,

Truman Capote


Norman Mailer

Jimmy Breslin

se sintieron impulsados a inmiscuirse en las congregaciones hippies de San Francisco, en la discoteca del East Side de Nueva York, en la Mafia, en los estudios de grabación de Hollywood y en Vietnam.

Su trabajo llegó a ser muy popular entre el público y eventualmente a llamar la atención de los editores de la vieja guardia y de los mandarines literarios, por quienes siente Wolfe un desprecio ilimitado: "La súbita aparición de este nuevo estilo de periodismo... provocó un estado de pánico en la comunidad literaria... [porque el Nuevo Periodismo] hace a un lado las categorías literarias que se han sostenido en primera línea desde hace un siglo". Esta confusión se confirmó cuando Truman Capote y Norman Mailer, que tenían reputación de novelistas, cambiaron sus filas, por así decirlo —Capote para escribir *In Cold Blood* (A Sangre Fría), el meticuloso registro de los hechos relacionados con un asesinato múltiple, en Kansas; y Mailer *The Armies of the Night* (Los Ejércitos de la Noche), una experiencia periodística del autor en una gran manifestación de protesta en contra de la guerra de Vietnam.

La Realidad Novelada

Capote, al hablar acerca de su libro —que se vendió como pan caliente— lo llamó "una novela sin ficción", y Mailer subtituló a su libro —que no llegó a venderse a ese extremo, pero que le valió grandes aclamaciones— "La Historia como Novela y la Novela como Historia". Fragmentos de estos dos libros están incluidos en esta antología, y Wolfe apoya gran parte de sus argumentos a favor del Nuevo Periodismo en que una nueva forma de escribir, que se inició apenas como algo más que un intento de parte de los periodistas, podía ganar la batalla a los novelistas más famosos y, de manera inexorable, "dejar atrás a la novela como el acontecimiento más importante de la literatura".

Que el Nuevo Periodismo merece ser reconocido como literatura, es

evidente para Wolfe, porque los que escriben sobre los hechos aprovechan siempre los instrumentos de los novelistas anteriores, que son usados también una y otra vez por sus seguidores: el punto de vista de Henry James, la corriente de la conciencia, el monólogo interior, la visión retrospectiva, el diálogo que revela el carácter, etc. Todos estos elementos fueron empleados por el Nuevo Periodismo a su propia manera excéntrica con el fin seguramente de encauzar "los hechos", tal como se supone que deben hacerlo los buenos periodistas.

"Todavía más allá de los límites convencionales del periodismo", Breslin y otros adoptaron las tretas de los novelistas que en cierta forma mejoraron y crearon obras literarias que "se leen como si fueran novelas". Esta situación confundió primero y después enfureció a los viejos periodistas (cuyo credo consiste en que el reportaje debe ser mesurado y modesto) y también a los mandarines de la literatura (que sospecharon que estaban siendo robados). De acuerdo con la forma de pensar de Wolfe, cuando Capote y Mailer se cambiaron el saco, surgió un verdadero embrollo de estilos e hizo erupción una crisis de valores.

La crisis está muy lejos de haber sido resuelta, y según Wolfe tiene semejanza con la larga lucha en contra de la novela realista que tuvo como escenario a Inglaterra y Francia durante los siglo XVIII y XIX. Los mandarines de aquellos tiempos hicieron escarnio de los libros de Honorato de Balzac, Henry Fielding y Charles Dickens, aduciendo que eran "muy fáciles de leer", "usaban un lenguaje corrompido" y "excitaban a las masas". Algunos detractores del Nuevo Periodismo han aducido argumentos parecidos a éstos, y afirman que el impulso que sostiene los textos es sensacionalista y malicioso y que pertenece a la peor tradición del anticuado estilo periodístico llamado "amarillista"; agregan que el llamado Nuevo Periodismo (sus enemigos le han puesto el rótulo de paraperiodismo) falsea los hechos o simplemente los inventa, violando así la ética del reportaje en sí.

La primera serie de quejas —que consisten en que el Nuevo Periodismo es nada menos que "lo más bajo de la vida"— no parece disgustar a Wolfe. El considera que esto quiere decir que el género tiene un largo futuro por delante, ya que se ocupa de la realidad escueta, tal como lo hiciera la novela en una época. La otra acusación —de que quienes practican el Nuevo Periodismo "están inventando el material" o, para decirlo llanamente, están mintiendo—, es rechazada por Wolfe con indignación. El y sus colegas, devotos del realismo, investigan escrupulosamente y realizan un verdadero trabajo detectivesco. Wolfe reta a los críticos a que encuentren lapsos grave o intencionales en relación con la verdad de los hechos, independientemente de la forma, tan poco convencional, en que se distribuyen tales hechos.

Pero, haciendo a un lado la tesis de Wolfe, ¿pueden equipararse los textos recopilados al peso de los argumentos que aduce Wolfe? La primera impresión reside en la variedad de las obras resumidas. Wolfe

se ha tomado la libertad de agrupar en un solo rubro los textos más disparatados con exclusión de la crítica literaria, las monografías científicas y la ficción pura. En la síntesis que corresponde a Capote, por ejemplo, el narrador es invisible y su estilo muy limitado; por otra parte, Mailer se mantiene continuamente en el fondo, como protagonista; escribe floridamente, y de manera muy eficaz obliga al lector a recorrer los salones del Pentágono. En la elección del Presidente Nixon, Joe McGinnis aparece con un rostro completamente impasible, pero Hunter Thompson, que se une a las carreras del grupo de motociclistas *Hell's Angels* y alucina en las carreras de caballos del Kentucky Derby, está, de manera perpetua, graciosa y frenética, al filo del pánico y no intenta registrar nada que no sean sus propias respuestas —derivadas de la locura de las drogas y del alcohol— a ciertas formas naturales de demencia. Robert Christgau, con su prosa llana y efectiva, cuenta la historia ("Beth Ann y el Microbioticismo") de una joven que se dejó morir de hambre como tributo a una de esas decepciones ideológicas que surgieron en la década de 1960 y que todavía persisten. Mientras que la prosa del propio Wolfe en *The Electric Kool-Aid Acid Test* (La Prueba Eléctrica del Acido Kool-Aid), algo que intenta ser un relato de la huida del escritor Ken Kesey de la persecución de los agentes de narcóticos, se lee como el delirio de un paranoico dentro de una grabadora de cinta marca Sony. Y así continúa el resto de la serie de escritos, cuyos estilos son muy diferentes, aunque no lo son sus fallas y sus cualidades.

¿Una Nueva Forma Literaria?

Para reforzar el argumento, si a todo este material se le puede llamar Nuevo Periodismo, se pueden aducir también las siguientes generalizaciones: En todos los casos es muy grande el interés natural del lector común, y los textos no presentan problemas por el lector de "falta de escepticismo", porque no importa qué tan extraños puedan parecer los acontecimientos descritos: sucedieron realmente, ¿o no? El Nuevo Periodismo tiene en común con el "viejo periodismo" una gran deuda con la realidad. Asimismo, a juzgar por la cantidad de palabras que hay en la antología dedicadas a la murmuración, la extravagancia y el crimen, también tiene afinidad con los temas sensacionalistas y con el talento para tratarlos.

¿Las capacidades de este Nuevo Periodismo y sus diversos logros podrán justificar el entusiasmo de Wolfe, su orgullo y su confiada declaración de que el Nuevo Periodismo es "el primer nuevo camino" en la literatura norteamericana del último medio siglo?

Hace más o menos 10 años, en la mitad de un ensayo en el que Philip Roth se lamentaba del estado tan pobre de la ficción, escribió que en los Estados Unidos la realidad superaba los frutos de la imaginación más inspirada o febril de cualquier novelista. Esta observación frecuentemente citada y parafraseada es la campanada inicial de lo que se ha

convertido en Nuevo Periodismo o, como diría Wolfe, en los asombrosos hechos que se presentan "como una novela". Si el periodismo escrito en esta forma es nuevo o joven o si ha nacido exactamente hace 10 años, es un detalle sin importancia. Mark Twain relató únicamente los hechos (con ciertas libertades) en *Roughing it* (Malviviendo) y en *The Innocents Abroad* (Inocentes en el Extranjero) y, por otra parte, el protagonista de los acontecimientos más complicados era un periodista, e incluso publicaba sus artículos, apenas producidos por su vibrante pluma, en los periódicos. Podemos recordar también otros precedentes como los partes que enviaba Ernest Hemingway desde Esmirna, y los libros de George Orwell acerca de los mineros del carbón en Inglaterra y la Guerra Civil en España.

Un Público Robado

Lo que resulta irrefutable es que el Nuevo Periodismo, tal como es sabido por los editores en la actualidad, ha logrado desviar la atención del público de las novelas, así como socavar la fidelidad de los lectores interesados en algo más que en encabezados y broza.

A veces cautelosamente y en otras ocasiones en forma precipitada, los críticos, los estetas y los "mandarines" a quienes Wolfe detesta y teme, han tenido que enterarse, hacer concesiones y delimitaciones y también han tenido que dar su bendición a la nueva corriente, y aun aquellos que reconocen los triunfos del Nuevo Periodismo, permitiéndole que ocupe un lugar en el frente literario, pueden afirmar inmediatamente después que cualquier cosa que hubiera podido lograrse a través del Nuevo Periodismo, la novela lo ha logrado ya y con creces. La ola persistente de demencia en el Sur de California, se refleja de manera más cabal en la novela de Nathaniel West *The Day of the Locust* (El Día de la Langosta) que en el bonito relato que Joan Didion hace de mutilaciones criminales en esa localidad. El jocoso, aberrante y repugnante relato de la humanidad, contenido en las disformes novelas de Louis-Ferdinand Céline, ha llegado a ser más memorable que las historias de Hunter Thompson sobre los *Hell's Angels*. La épica mezquindad y la camaradería de los soldados que luchan sin propósito alguno por ocupar unos cuantos kilómetros cuadrados de selva, fueron descritos de manera mucho más efectiva y horrible —a causa de la mitologización—

Joan Didion

por Mailer en su primera novela, *The Naked and the Dead* (Los Desnudos y los Muertos) que por Michael Kerr en "Khesanh", 20 años después. Por lo que hace al realismo profundo, en la localización del origen del crimen dentro de la mente de un personaje y de esa mente dentro de la sociedad que la creó, la novela de Theodore Dreiser *An American Tragedy* (Una Tragedia Americana) es superior a *A Sangre Fría,* la novela de Capote.

Novelistas Caprichosos

Estas censuras, en ocasiones provocadas por la envidia, son imposibles de refutar, pero, en cualquier caso, siempre omiten la cuestión primordial. Resulta muy poco útil negar que la novela, sin importar la forma en que lo haya logrado, o que durante años muchos novelistas, que no podían crear obras para entretenimiento con un elevado índice de ventas, han demostrado aversión por el género con argumentos demoledores y con la inclusión de trozos de autobiografías por demás indulgentes y oscuras, burlándose acremente de sus mitos laboriosamente construidos. Los más jóvenes imitaban a los viejos maestros y tendían a abandonar esa línea después de haber escrito uno o dos libros. Después se acogieron al cine, escribieron anuncios o se hicieron periodistas.

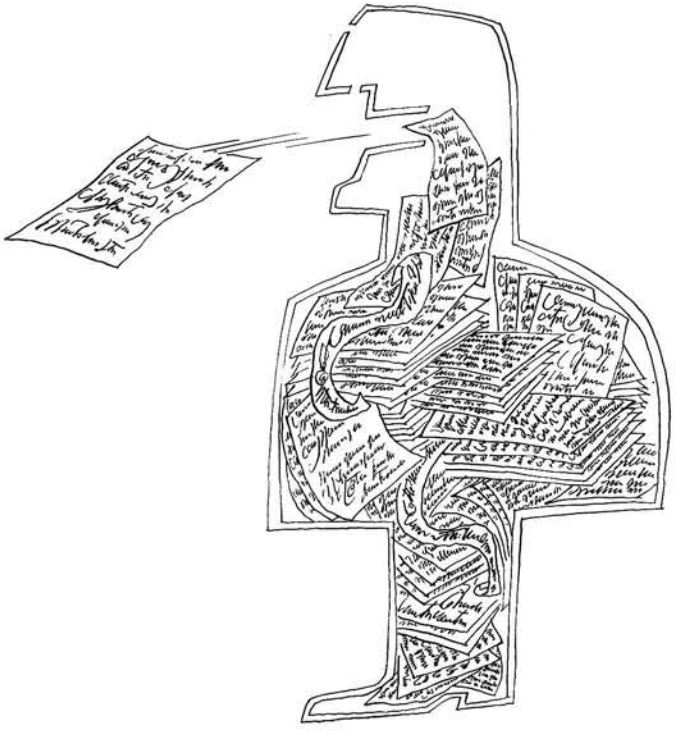
Pero si la extinción de la novela, prematuramente anunciada desde hace varios decenios, es finalmente una realidad, es probable que la causa no estribe en que ese género en particular se haya retirado por voluntad propia después de dos siglos, sino porque se ha producido una muy grave crisis de confianza, curiosidad y respeto en relación con la palabra escrita entre la gente que, hasta hace muy poco tiempo, podía encontrar en la novela una descripción realista o bien una historia inventada con personajes ficticios. Buscaban un mito en el cual el lector pudiera reconocer su época tal como fue y, sin embargo, transformada. Para citar un ejemplo distante, durante la época de los veintes podría haberse dicho lo siguiente acerca de *The Great Gatsby* (El Gran Gatsby), de F. Scott Fitzgerald: "¡Miren! ¡Esta es la forma en que (algunos de nosotros) vivimos!" Sin embargo, Gatsby nunca existió, fue un mito imaginario de Norteamérica.

Cine Sí, Novela No

Es el cine adonde las multitudes (llevando bajo el brazo ejemplares de bolsillo de las novelas de Kurt Vonnegut) van a ver ahora su época recreada mitológicamente, o bien se quedan en casa, escuchando el estéreo o frente a la televisión. Los hábitos fisiológicos así engendrados no son los más apropiados para el tipo de concentración necesaria para disfrutar una novela, con sus hileras de palabras negras y blancas. El Nuevo Periodismo está hecho también de palabras y papel, pero tiene la ventaja de que se digiere más fácilmente gracias a su apego a la realidad y a la liberalidad con que toma ideas de otros medios de difusión. Es más sabroso

y más excitante. Pertenece al momento, es inherente y se aferra y abarca las patadas ideológicas y los horrores tecnológicos que los novelistas escrupulosos han dejado a un lado. Tiene la suficiente fuerza como para manejar correcta e incorrectamente el lenguaje, tal como lo haría un bárbaro al que se le pusiera en las manos un instrumento nuevo. Durante algún tiempo, esto puede parecer delicioso y liberador.

Pero también puede suceder que el Nuevo Periodismo, en el momento crítico, como la caballería, llegue a salvar la palabra escrita de la embestida de medios de difusión aún más modernos, uniéndose a estos mismos medios. Sin embargo, persiste la sospecha de que el Nuevo Periodismo no tiene ante sí 200 años de gloria, sino que más bien puede tener una vida breve y vigorosa durante una época de degeneración literaria, y que puede llegar a ser un equivalente verbal del Pop Art, conectado a la realidad actual, filoso y cortante, pero incapaz de crear mitos que se alimenten de su propia sustancia. Para cualquiera que le interese escribir, este panorama resulta desalentador; sin embargo, es permisible y quizá hasta necesario esperar que las cosas cambien a tal grado en el futuro, que aun cuando el Nuevo Periodismo no llegue a producir algo como *La Guerra y la Paz,* quizá nos ofrezca una *Feria de Vanidades.*



Dibujo de Saul Steinberg. De The New World, por Saul Steinberg, editado por Harper & Row, Publishers, Inc. © 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965 por Saul Steinberg.

LA FUNCION PUBLICA DE LA ECONOMIA

Una Entrevista a John Kenneth Galbraith

Hace algún tiempo, cuando el director de *Facetas* lo describió como "polemista", el profesor Galbraith protestó: "Yo no soy polemista. Simplemente digo la verdad y entonces otra gente crea la polémica". En cada nuevo libro, este moscardón de la economía adorna mejor sus verdades originales, sin nuevos alardes de modestia, como él mismo diría. Su última obra, *Economics and the Public Purpose* (La Economía y la Función Pública) publicada por Houghton Mifflin, presenta una crítica enmendada del capitalismo contemporáneo y algunas proposiciones de reforma a largo plazo. Inevitablemente, los críticos se volvieron "polemistas": algunos de ellos arguyeron que el autor subestima los peligros burocráticos y políticos de la propiedad pública en gran escala; y otros aseveraron que se queda corto en el camino socialista. La siguiente es una entrevista sintetizada con Myron E. Sharpe, director de *Challenge,* publicación de temas económicos.

John Kenneth Galbraith, profesor de Economía de la Universidad Harvard, también ha ganado sólido prestigio en diversos cargos políticos. Tuvo relación con el ala liberal del partido Demócrata, como consejero de Adlai Stevenson, John F. Kennedy y George McGovern. Actuó como embajador estadounidense en la India, de 1961 a 1963, y como asesor económico del gobierno de ese país. Entre sus primeros libros figuran *American Capitalism* (El Capitalismo Norteamericano), *The Affluent Society* (La Sociedad Pudiente) y *The New Industrial State* (El Nuevo Estado Industrial).

La Economía y la Función Pública *es un libro con una intención arrolladora. Consignaría la teoría y la política económica actuales al museo de antigüedades y en su lugar pondría una nueva teoría y una nueva política. A pesar de que éstas son ambiciones revolucionarias usted se describe como un reformador. ¿Cómo concilia estos dos hechos?*

El núcleo de la doctrina neoclásica o textual está ahora mismo en proceso de reposición; el Sol se está poniendo en toda esa estructura de pensamientos. La noción de que el individuo es todopoderoso, de que la empresa moderna es un autómata subordinada al mercado, no puede sobrevivir. Choca radicalmente con el sentido común.

Una vez que se comprenda que la economía, tal como se la enseña, es parte del proceso mediante el cual se persuade a la gente a aceptar la estructura del poder en la sociedad —parte vital del proceso de acondicionamiento con que se disfraza a ese poder—, el día de la economía neoclásica habrá concluido. Y esa comprensión ya viene en camino. Un núme-

Copyright © 1973, por International Arts and Sciences Press, Inc. Todos los derechos reservados.

ro muy considerable de jóvenes economistas está en rebeldía. Pero supongo que el cargo más conscriptivo es, simplemente, que la economía neoclásica no se pone cuerpo a cuerpo con los problemas prácticos a que se enfrenta la sociedad, incluso el Estado moderno. No se pone cuerpo a cuerpo con la desigualdad del desarrollo entre, digamos, la industria de la construcción de casas-habitación y la de los automóviles; no se pone cuerpo a cuerpo con la creciente desigualdad en la distribución del ingreso; no se pone cuerpo a cuerpo con los problemas de coordinación de diferentes sectores económicos ahora comentados con frases tales como la de crisis de energía; no se pone cuerpo a cuerpo, excepto en una forma marginal, con los problemas de la discordancia ambiental. Especialmente, no se pone cuerpo a cuerpo con los problemas de los controles, ni admite siquiera su necesidad. ¡Escasamente menciona los problemas de la política económica moderna! No podemos, sencillamente, aceptar una teoría que no es funcional.

Usted habla de la economía como si estuviera dividida en dos partes, un sistema de mercados y un sistema de planeación. ¿Quiere explicarme por qué hace tal división?

El propósito no es insinuar que existe una aguda línea divisoria en la economía, si bien la distinción es indispensable. Por una parte tenemos la agricultura, las industrias de servicios, las industrias de tipo artístico y otras industrias que no se prestan a una organización en gran escala. Más o menos se ciñen a la vieja imagen textual del sistema de mercados. Pero también existe otro lado, el de General Motors y General Electric, General Dynamics y General Mills. Este mundo de empresas gigantescas es algo muy diferente; algo que se encuentra más cerca del sistema de planeamiento que del sistema de mercados. No es posible tratar de la economía moderna hasta que uno no acepta esta dicotomía y se examinan las relaciones existentes entre las dos partes.

El Papel de la Tecnología

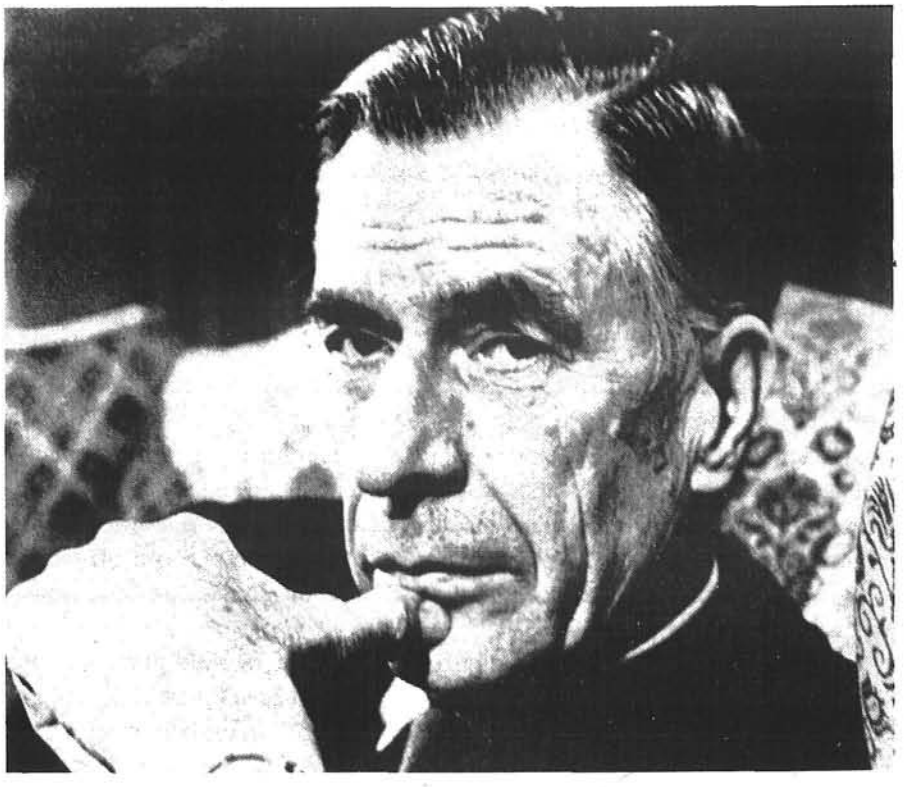
Uno de los puntos centrales subrayados por usted es el desarrollo desigual del sistema de mercados y del sistema de planeamiento. Pero, ¿no hay acaso muchas empresas en el mercado que funcionan bien, que usan una tecnología avanzada, que tienen ganancias respetables?

En lo que concierne a ingresos, sí. En el sistema de mercados se puede obtener un ingreso elevado, hasta espectacularmente elevado. Picasso, el artista, no era alto funcionario de ninguna empresa; sin embargo, tenía un ingreso de lo más elevado. Pero, hablando en términos amplios, hay menos tecnología —una dinámica tecnológica inferior— en lo que he llamado sistema de mercados. La agricultura es tecnológicamente progresista porque, en primer término, recibe tecnología de grandes empresas

como la International Harvester o la Deere, o porque usa una tecnología socializada, desarrollada por estaciones experimentales estatales o por el gobierno de los Estados Unidos.

El cambio tecnológico es mucho mayor en lo que he llamado sistema de planeamiento, en las mil grandes empresas, más o menos, que aportan más de la mitad del producto nacional bruto. Esas empresas disponen de recursos. El empleo de los recursos no está determinado exclusivamente por los gustos del consumidor. En él influye enérgicamente el poder del productor: el poder para hacer que el consumidor compre; para hacer que el Estado le preste su ayuda; para disponer de ganancias para la reinversión; para estabilizar precios y costos y planear el empleo de los recursos. Todo este alarde de poderío es lo que le permite a una empresa desarrollarse, y ese desarrollo explica por qué tenemos una industria automotriz avanzada y, como he dicho, una pobre industria de construcción de viviendas. Las casas no son menos atractivas que los autos, pero la industria de las viviendas tiene menos poder para regular los recursos.

La conclusión sería que el mercado, si se lo deja solo, no opera en beneficio de nadie, salvo del poderoso. ¿Cómo podríamos comparar esta teoría del desarrollo desigual con la del desequilibrio social que usted ha formulado en La Sociedad Pudiente?



Una buena pregunta. La teoría del desequilibrio social expuesta en *La Sociedad Pudiente* fue un examen preliminar del problema. En *La Sociedad Pudiente* advertí un desequilibrio entre lo inadecuado de los servicios públicos (parques, hospitales, etc.) suministrados por el Estado y la creciente producción de artículos y servicios en el sector privado. Todavía es válida esta noción. Pero entonces no advertí que hay algunos servicios públicos —los que están sujetos al poder del sistema de planeamiento y sirven para satisfacer las necesidades de éste— que no padecen la misma clase de subdesarrollo. Donde se rinde un servicio al sistema de planeamiento, como en el caso de las carreteras, o donde se compran los productos del sistema de planeamiento, como en el caso de las armas, las funciones públicas están muy altamente desarrolladas. Donde el estado sirve al sistema de mercado o al público en general, sus servicios están menos desarrollados. Lo que aquí presento es una visión más compleja de la teoría del equilibrio social.

Deseo señalar un punto más acerca del sistema de mercado: que usted hace hincapié en las artes como parte de este renglón.

Instintivamente se piensa que la última frontera del adelanto económico tiene algo que ver con la ciencia. Me parece que existe otra frontera más allá, de carácter esencialmente artístico: del mundo de la belleza y del gusto. El pequeño empresario, el individuo, goza de grandes ventajas en dicho mundo. Y muchas de las empresas que sobreviven en el mercado tienen una orientación más bien artística que tecnológica.

El Sistema de Planeamiento

Y ahora, si me lo permite, volveremos al sistema de planeamiento, que está compuesto de empresas gigantes en una parte de la economía densamente concentrada. ¿Por qué lo llama sistema de planeamiento?

Cuando uno regula los precios o tiene bastante autoridad sobre ellos; un control de costos o bastante influencia sobre éstos; cuando uno va más allá de los precios para influir en las reacciones de los consumidores o del Estado; cuando uno retrocede a un plano inferior al de los costos para organizar el suministro, entonces ya no se depende de la determinación del empleo de los recursos por el mercado. Planeamiento es el nombre aceptado para esta otra clase de determinación. No es el planeamiento formal del estado socialista. Es un aparato menos formal y mucho menos desarrollado. Pero es planeamiento por parte de organizaciones que tienen el poder necesario para ello.

El mismo término nos ayuda a enfocar los problemas de planeamiento que se están desarrollando en la sociedad económica moderna. La expansión de la industria de artefactos para el aire acondicionado avanza más rápidamente que la industria eléctrica; la expansión de la industria auto-

motriz avanza con mayor rapidez que la industria del petróleo. Por tanto, se nos presentan problemas de coordinación de los diferentes sectores de planeamiento económico. En el sistema de mercados no se presentan tales problemas. Por tanto, el empleo del término "sistema de planeamiento" tiene la virtud funcional de enfocar la atención sobre las clases de problemas que uno podría esperar.

Ese es precisamente el punto que me confunde. Acaba de decirme que hay una falta de planeamiento en el sistema de planeamiento y una falta de coordinación entre las empresas que producen artefactos para aire acondicionado y las que generan energía eléctrica, por ejemplo. ¿Acaso no operan también en una economía de mercado esas grandes empresas de la parte de la economía que usted llama sistema de planeamiento? Planean dentro de la empresa y tratan de planear el mejor modo de funcionar en el mercado, pero las relaciones de las mil empresas, más o menos, que componen el sistema no están planeadas y sus relaciones siguen siendo relaciones de mercado, ¿no es así?

Hoy mismo, mientras hablamos, los periódicos traen la noticia del nombramiento de un hombre a quien unos describen como zar de la energía, y otros como coordinador de la energía eléctrica. Esa clase de nombramiento sería innecesaria en una economía de mercado. Se tiene un sistema de mercado cuando la distribución de recursos la gobiernan, impersonalmente, las decisiones de los consumidores. Se tiene un sistema de planeamiento cuando la distribución de los recursos está cada vez más regulada por las decisiones de los productores. Hay una gran diferencia. Aunque tenemos un sistema de planeamiento, no podemos decir que sea perfecto. La coordinación no es perfecta —pero tampoco lo es en la Unión Soviética. Tampoco es completo el planeamiento; las influencias del mercado no se excluyen totalmente. Obviamente siguen siendo muy importantes. Pero debemos ver la amplia división estructural que existe entre esa parte de la economía en que el empleo de recursos aún está abrumadoramente sujeto a las influencias del mercado y la otra parte que cada vez está más sujeta al poder del aparato productor, es decir, la superempresa.

Estructura Tecnológica y Poder del Conocimiento

Otro detalle principal del sistema de planeamiento es que la gran empresa está dominada no por la administración sino por lo que usted llama estructura tecnológica. ¿Quiere explicarme el significado de esa estructura o tecnoestructura y el modo en que regula a la gran empresa?

Conforme la empresa se desarrolla y madura, el poder pasa de los accionistas a la empresa, y luego al aparato burocrático de la misma. Esto es lo que denominé tecnoestructura en *El Nuevo Estado Industrial.* La razón de este traspaso es que el poder está asociado con el conocimiento.

El conocimiento viene de la división intelectual del trabajo entre los que dirigen la empresa Por no formar parte de este proceso de organización y participación del conocimiento, el accionista pierde su poder. Y en un grado menor también lo pierden los altos funcionarios ejecutivos. Por supuesto, hay ciertos poderes que la dirección superior retiene, como los de mover al personal, iniciar grandes cambios, reorganizar la burocracia. Pero el poder para tomar decisiones de importancia pasa a la tecnoestructura.

Pero si la gerencia efectivamente tiene los poderes que usted describe, entonces tiene el poder para manejar a la empresa. En lo que se refiere a la información, depende de su personal, y esa información orienta las decisiones que toma. Por tanto, si la gerencia efectivamente puede hacer las cosas que usted dice, entonces realmente maneja, ¿no es verdad? Y la gerencia ejerce así el poder.

El centro del poder en una empresa no es cristalino ni es necesariamente el mismo con relación a las diferentes categorías de decisiones. El poder de técnicos, ingenieros y científicos es grande cuando se trata de asuntos técnicos. Si el problema es de negociaciones con el gobierno, el poder de abogados y gestores tiene que ser mayor. Y por supuesto, la gerencia conserva el poder para cambiar personal. En resumen, hay una difusión del poder dentro de la tecnoestructura que no se presta a una representación única y simple. Lo que sí sabemos es que dentro de la tecnoestructura existe la tendencia a trasmitir el poder de arriba hacia abajo.

Usted asevera que el propósito de la gran empresa en el sistema de planeamiento ya no es elevar al máximo las ganancias, como en el sistema de mercado, sino el de continuar creciendo. Pero, ¿acaso se puede distinguir la búsqueda del crecimiento de la búsqueda de utilidades?

No, realmente no lo creo así. Si la empresa da una importancia máxima a las ganancias, se puede decir entonces que está totalmente subordinada al mercado. Si hay otras metas posibles, o una elección de metas, entonces puede hablarse de un ejercicio independiente del poder por parte de la empresa productora.

El crecimiento, diría yo, es una meta más plausible. Cualquier burocracia tratará de expandirse porque el crecimiento significa una paga mayor, más promociones, más oportunidades, más adquisición de funciones, más poder, todo lo cual es importante. Así pues, el crecimiento satisface la condición esencial del interés de quienes están en el poder. Las ganancias, no lo olvide, van a dar al accionista. Por supuesto, debe existir un nivel relativamente alto de utilidades a fin de mantener tranquilos a accionistas y acreedores, para evitar las incautaciones, reducir al mínimo la ayuda bancaria y asegurar la autonomía de la gerencia y la tecnoestructura.

También estoy dispuesto a argüir que el virtuosismo tecnológico puede

en ocasiones ser un fin en sí mismo. A las grandes empresas les gusta que se las considere organizaciones inteligentes, o tecnológicamente progresistas. Sin embargo, no estoy dispuesto a asignarle a eso el mismo nivel de importancia que tienen las demás metas que he mencionado.

Ahora, otra cosa. Es un error buscar una solución única a este problema. Estamos tratando de más de mil super empresas estadounidenses, algunas más grandes, otras más chicas, algunas más poderosas, otras menos poderosas, algunas con una orientación técnica mayor que las otras, y algunas que son prolongaciones del estado, como la General Dynamics o la Lockheed. Nadie debería de concluir que la estructura de las metas de todas esas empresas es idéntica. Es un error muy común llevar la búsqueda de una sola solución hasta el mundo de las grandes empresas.

La Empresa Multinacional

Usted habla del sistema transnacional como si se tratara de una extensión del sistema de planificación nacional, y de la empresa multinacional como el elemento principal de ese sistema. ¿Me quiere explicar esto?

La naturaleza del sistema de planeamiento, como dije antes, exige que tenga dominio sobre el mayor número de cosas que lo afecten: precio, costo, suministro, reacción del consumidor, y la multitud de servicios que necesita del Estado. Esto es risiblemente opuesto a la teoría ortodoxa del tráfico internacional que supone, en términos generales, que los productos son llevados a la costa, puestos en el barco y vendidos en otros países por lo que el mercado pueda ofrecer. En realidad, las compañías siguen a sus productos hasta los otros países, donde se reproducen. Y la empresa así recreada puede convencer a los consumidores y ejercer toda la influencia que se requiera sobre la comunidad y el Estado anfitrión. En esta forma, la empresa multinacional se convierte en una extensión plausible de la empresa nacional, y gana en el medio transnacional la misma clase de seguridad de que goza en su propia casa. Además, puede hacer frente a la competencia yendo adonde el costo de la mano de obra es inferior y las condiciones de producción más eficientes. En resumen, la empresa multinacional es simplemente el medio de que se vale la empresa moderna para reducir al mínimo las incertidumbres peculiares del tráfico internacional.

Una de las partes más novedosas e intrigantes de La Economía y la Función Pública *es el modo en que usted se refiere al hogar y lo integra en la teoría económica. Menciona a las amas de casa como una clase de sirvientas ocultas y acuña una nueva frase, "la virtud social conveniente".*

Mi propósito es señalar uno de los pecados menores de la teoría económica aceptada, que destaca la autoridad definitiva del individuo en los mercados y luego, mediante un hábil malabarismo, identifica al individuo con el hogar. Así supone que las categorías de preferencias del hombre y

su esposa o, en realidad, de todos los miembros del hogar son idénticas. Y eso, a su vez, se convierte en un fascinante y sutil antifaz para ocultar el papel de la mujer en la vida económica.

Conforme el tren de vida se eleva y el volumen de los bienes de consumo crece, los problemas de la satisfacción del consumo aumentan. El sostenimiento del automóvil y de la casa, la reparación de los artículos domésticos, el lavado de la ropa, la preparación de alimentos y el alarde de una mundología siempre creciente como un aspecto de la vida refinada, tienden a convertirse en cargas de la mujer. Y de este modo la persona a quien llamamos jefe de la casa (el hombre) goza del consumo, y el trabajo asociado con el consumo recae sobre los hombros de la mujer. Y esto trae consigo un aumento del consumo (y de la producción) mucho mayor de lo que sería el caso si todo el peso de la administración del hogar cayera sobre la misma persona que goza del consumo. Todo esto se oculta recurriendo al procedimiento de coordinar el "hogar" con el individuo.

¿Dónde viene a cuento lo de "virtud social conveniente"?

La virtud social conveniente es una idea muy útil. Cualquier grupo que tenga poder sobre la sociedad propende a convertir en una virtud lo que le parece conveniente. Durante el siglo pasado era virtud la frugalidad. Así convenía a los que necesitaban una acumulación de capital, para ahorrar. En el siglo actual, el tener una buena norma de vida al estilo norteamericano se ha convertido en una virtud para la gente que gasta a manos llenas. Esta es la virtud que les conviene a los grandes productores modernos de artículos de consumo. La virtud social conveniente de la mujer moderna consiste en ser una buena ama de casa, una buena administradora, o una buena esposa, lo cual equivale a decir que administra con habilidad el alto nivel de consumo que exige la sociedad económica moderna.

Emancipación de una Creencia

Ahora llegamos al tema al que nos ha venido llevando esta plática: lo que usted describe como la teoría general de reforma. Afirma que a fin de que cualquier mecanismo de reforma pueda funcionar, tiene que venir precedido de lo que llama "emancipación de una creencia". Subraya que la creencia actual —comúnmente aceptada como opinión social y económica— está al servicio del sistema de planeamiento. Antes de que cualquier reforma pueda realizarse, hay que emancipar a la creencia de su servidumbre a las metas del sistema de planeamiento. ¿Quiere explicarme por qué es esto un punto central de su doctrina de reforma?

Es central porque la persuasión es el instrumento principal del sistema de planeamiento para ejercer el poder. Una de sus formas más simples

es la publicidad. Pero existen muchas otras formas, incluso la sutil pero importantísima tendencia a considerar buena política pública la que sirva mejor a los propósitos de las grandes empresas del sistema de planeamiento. Esos propósitos, por su parte, a menudo chocan con los del público.

Llamo conocimiento público a la percepción de la diferencia entre el propósito público y el propósito de una gran empresa. El conocimiento público, a su vez, es decisivo para un entendimiento político y una eficaz acción pública.

Cuando usa la frase de "conocimiento público", ¿a qué público se refiere? ¿Hay determinados grupos, clases o capas del público capaces de reconocer que la emancipación de la creencia es necesaria para que dicho público pueda servir a su propio interés?

Oh, sí. En toda sociedad hay grupos que sirven de guía, y grupos dispuestos a seguirlos. Uno de los primeros sería la comunidad académica, científica, periodística y profesional, que es donde primero arraigan esa clase de ideas. La gente que no quiere cambios, que desea perpetuar el mito prevaleciente, dice siempre: "No preste atención alguna a las insensateces de los llamados pensadores. Siempre están equivocados". En realidad, casi todas las ideas comienzan dentro de un grupo relativamente pequeño y luego se van extendiendo.

Usted concibe una estrategia bastante amplia para reformar los sistemas de mercado y de planeamiento. ¿Cuál sería la reorganización principal que le gustaría ver dentro del sistema de mercado?

Un gran reforzamiento de la posición de regateo del sistema de mercado frente al sistema de planeamiento. El igualar el crecimiento y el desarrollo de los dos sistemas es un asunto de imporancia decisiva. Esto me ha inducido a propugnar lo que he llamado el nuevo imperativo socialista. Algo que busca los puntos débiles de la economía y aplica los recursos del estado a su desarrollo.

Como de costumbre, las circunstancias han acelerado el paso. Cuando se dirige la mirada hacia los renglones de la acción social pública nunca ve uno que el gobierno esté tratando de dar una eficacia mayor a la General Motors, a la General Electric o a la General Mills. El centro de gravedad de la actividad gubernamental estriba en la vivienda, la agricultura, la sanidad y cosas semejantes. Ya estamos dirigiendo la mayor parte de nuestra energía social a reforzar los sectores económicos débiles. La reforma práctica se ha adelantado a los argumentos teóricos, como siempre.

Una de las proposiciones formuladas por usted es la de alentar a las empresas pequeñas y débiles del sistema de mercado a fusionarse, a hacer de lado, en su caso, las leyes contra los monopolios, a formar sociedades

mercantiles, a fijar precios y niveles de producción. ¿No entrañaría eso el peligro de crear rigideces que causarían un efecto negativo sobre la distribución de recursos? En otra parte deplora que la American Medical Association actúe como un gremio para restringir ciertos cambios que son necesarios. ¿No habría peligro de que se formaran otros gremios parecidos para abogar por sus propios intereses?

Usted tal vez ha exagerado un poco los argumentos que expongo. Yo no prescindiría de la supervisión en ese campo. Pero si concedemos a la International Telephone and Telegraph (ITT) el poder que tiene al amparo de las leyes contra los monopolios, ciertamente no es correcto negar a las pequeñas empresas que tratan con la ITT el derecho de combinar sus esfuerzos para mejorar sus condiciones de trato.

Reforma del Sistema de Planeamiento

¿Qué clases de acción consideraría necesarias para reformar el sistema de planeamiento?

Como el sistema de mercado es la parte más débil de la economía, el que está sujeto a distinciones tanto en lo que se refiere al desarrollo como a los ingresos, no es de sorprender que sea el foco principal de la reforma.

Pero el reverso de la moneda es el de un excesivo apoyo social al sistema de planeamiento, resultado del poder especial que éste ejerce sobre el Estado, lo cual significa que los recursos públicos que lo apoyan deben ser redistribuidos sistemáticamente a fin de apoyar al sistema de mercado. Aquí podemos citar el caso de la construcción de carreteras en beneficio de la industria automotriz. Otro caso es el de la industria de armamentos. Y el de la exploración espacial. Todos estos casos son ejemplos de una excesiva asignación de recursos públicos al sistema de planeamiento, todos ellos son reflejo de la capacidad de éste para presentar sus necesidades como una política sana.

También sostengo que deberíamos reducir y hacer mucho más visible el poder de algunas partes del sistema de planeamiento, convirtiendo a ciertas empresas en propiedades públicas absolutas. Aquí encaja especialmente el caso de cualquier gran compañía fabricante de armamentos. El capital de trabajo lo suministra el gobierno, una fracción considerable del capital fijo la proporciona el gobierno; y su comercio lo sostiene el gobierno. Sin embargo, prevalece la ficción de que son empresas privadas. Esto les permite cabildear, alienta a los sindicatos a regatear, fomenta los donativos políticos, favorece a determinados candidatos y, en general, tolera que las mencionadas empresas desarrollen actividades que estarían vedadas a empresas totalmente públicas. Yo veo la propiedad pública como un medio de reducir el poder actualmente ejercido por una parte del sistema de planeamiento.

Además, supongo que llegará un día en que la superempresa realmente madura será reconocida como lo que es: una empresa pública.

En La Economía y la Función Pública *aparecen varias clases de socialismo propuestas por usted. Una de ellas es lo que llama el nuevo socialismo, el cual instituiría una administración pública en esas partes del sistema de mercado que funcionan inadecuadamente, como viviendas, transporte local y servicios médicos. Otra es la que denomina socialismo gremial, mediante el cual alentaría a las compañías chicas del sistema de mercado a coordinar su trabajo, a cooperar. Una tercera variedad se descubre en el caso que describe como simbiosis burocrática, conforme a la cual la burocracia de una empresa grande —en particular, una proveedora de artículos militares— opera en estrecha armonía con una burocracia oficial, como la de la Secretaría de la Defensa. En un caso final, convertiría a las grandes empresas ya maduras en empresas públicas, comprando sus acciones. ¿No implicaría esto una gran dosis de centralización y burocracia?*

No, señor. Yo diría que eso simplemente haría más visible lo que ya existe. Una empresa madura no se vuelve más burocrática por el simple hecho de que sus acciones pertenezcan al público. Así parece demostrarlo la experiencia que han tenido la Volkswagen, la Renault y la British Petroleum. Y la presente organización de servicios médicos, vivienda, transporte y similares comprende una intrincada combinación de organismos públicos y privados. En lo relativo a la vivienda, por ejemplo, sería más sencillo copiar el modelo de Europa Occidental y reconocer que la construcción y el mantenimiento de casas de costo mediano y bajo debe ser una operación cabalmente pública. Que se hagan cargo de ella empresas públicas y que se vea que realicen bien su misión.

En cuanto a permitir que las pequeñas empresas se pongan de acuerdo para regular los precios, éste es un poder del que ya gozan las grandes compañías. Con eso no aumenta el burocratismo; simplemente le permite al hombre medio gestionar los mismos arreglos defensivos que las empresas mayores consideran una concesión natural. Sin embargo, si se pudiera escoger entre un poder público menos centralizado y otro más centralizado —un poder que respondiese al conocimiento y al interés públicos— uno debería optar por lo segundo. Pero no creo que éste sea el caso, realmente.

La piedra angular de su programa de reforma es un planeamiento centralizado del sistema de planeamiento. ¿Podría explicarme cómo se puede conseguir tal cosa?

Esto nos lleva a las fronteras de la política actual. Como se trata de un sistema de planeamiento, no existe ningún mecanismo seguro (como en el sistema de mercado) para armonizar sus diferentes partes. Y así la

industria automotriz fabrica un gran número de vehículos muy grandes que consumen mucha gasolina, en respuesta a la especial dinámica de su planeamiento. Y la industria petrolífera produce gasolina de acuerdo con restricciones ambientales, reservas decrecientes, complicaciones internacionales y, en resumen, conforme a una dinámica diferente. Como el precio no contribuye a un ajuste, en ese mecanismo no hay nada que asegure que el suministro de gasolina equivaldrá siempre a las necesidades de la industria automotriz. Y de este modo, mientras solemnes eruditos se resisten a aceptar la idea de un sistema de planeamiento en los Estados Unidos, un zar de los energéticos, designado por el Presidente, tratará de coordinar el consumo con el suministro de gasolina.

Existe una discrepancia semejante entre la dinámica de la industria de la electricidad y la de los artefactos eléctricos, inclusive los aparatos de aire acondicionado. Pronto tendremos coordinadores en este renglón. Lo mismo podemos decir de transportes, madera y papel. Algún día surgirá de todo esto una entidad suprema que se encargue de prever tales disparidades entre distintas industrias y de prevenirlas.

Cualquier lector que nos haya seguido hasta aquí advertirá que usted ha propuesto amplias reformas tanto de la teoría económica como del orden social. ¿Qué posibilidades de éxito les calcula?

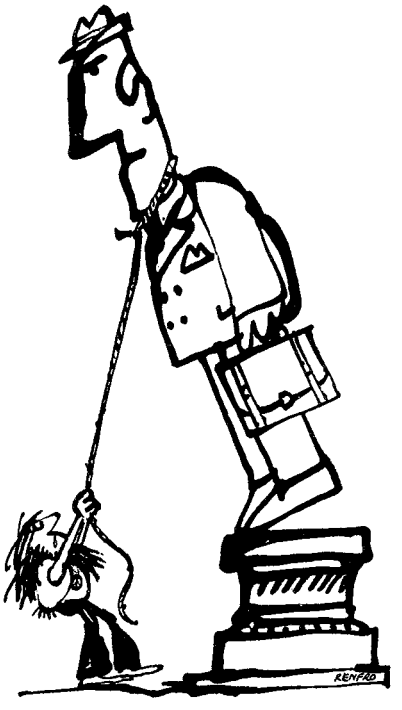
Empecemos por la segunda pregunta. La reforma es inevitable porque los problemas son reales. Cuando a los automóviles les empieza a faltar gasolina, o cuando la construcción de viviendas es pavorosa, o cuando los servicios médicos no están al alcance de uno, o cuando los ricos se vuelven indecorosamente ricos en comparación con el prójimo, se tiene que hacer algo. La presión social sube de punto, los políticos reaccionan, y se procede a actuar en la forma que sea necesaria. La acción puede venir envuelta en giros semánticos. Pasará algún tiempo antes de que nos decidamos a hablar de planeamiento o de socialismo, cualquiera que sea la forma como lo definamos. Yo a veces empleo la frase de "acción social", por parecerme más benigna. A muchas personas todavía les parece muy raro, y hasta peligroso, hablar de redistribución del ingreso. Pero las circunstancias son las que mandan, no la teoría.

En cuanto a la reforma de la teoría económica, tenemos una nueva generación de economistas que ya consideran desacreditado el término de "economía neoclásica". Y cada día se dificulta más convencer a los estudiantes. En una época decíamos que la economía era algo que describía la realidad. Ahora hablamos de la economía neoclásica (o economía "ortodoxa" o "aceptada") como de algo que se ciñe a los propósitos de los libros de texto, que absorbe la atención de estudiantes y profesores, si bien no podemos imaginarla claramente como algo que sirva para iluminar la vida, tal como es.

Pero debemos reconocer el modo en que el cambio ocurre en la econo-

mía. Los sabios no cambian de parecer a menudo. El hombre, ¡ay!, se aferra a lo anticuado. El cambio viene con el cambio de generaciones. Pocos contemporáneos, si se me permite hacer una alusión vanidosa, aceptaron las ideas de John Maynard Keynes. Correspondió a la siguiente generación el encontrar interesantes sus ideas. Yo tengo poquísimas esperanzas de convencer a la gente de mi generación de que el poder, y las muchas cosas que de él fluyen, deben ser colocadas dentro del marco de la economía conforme a los lineamientos que hemos estado discutiendo.

Pero eso no tiene importancia. Los de la siguiente generación han demostrado tener la mente abierta a una imagen nueva o enmendada de la vida económica. Ellos serán convencidos; el poder se convertirá, de un modo u otro, en parte de su sistema, pues el poder existe. Tengo todo género de esperanzas, realmente, de convencer a los jóvenes. Con el tiempo, surgirá una nueva ortodoxia, idea que me produce escalofríos.



LA POLITICA ESTUDIANTIL Y SUS SECUELAS

Por Seymour Martin Lipset y Everett Carll Ladd, Jr.

Seymour Martin Lipset

Everett Carll Ladd

¿Qué sucede con los puntos de vista políticos de los estudiantes activistas una vez que salen de la Universidad? ¿Acaso la edad, el trabajo y la familia moderan inevitablemente sus opiniones? ¿O quizá sus conceptos de la vida son determinados en gran parte por las primeras experiencias políticas de su generación? En el siguiente artículo, extractado de *The Public Interest,* dos sociólogos ponen a prueba estas dos teorías contra el fondo de los datos disponibles.

El profesor Lipset, de la Universidad Harvard, es uno de los sociólogos que mayor influencia ejercen en los Estados Unidos y un asiduo colaborador de *Facetas.* Entre sus muchos libros figuran *El Hombre Político* (Buenos Aires: Endeda) y *Rebellion in the University.* El profesor Ladd enseña Ciencias Políticas y está al frente del Centro de Datos de Ciencias Sociales en la Universidad de Connecticut. Es autor de *American Political Parties* y de *Ideology in America.* Ambos han colaborado en un trabajo sobre *The Politics of Academia,* que se publicará en 1974.

La oleada de activismo estudiantil y el extremismo político de grandes sectores de la población universitaria a partir de 1964, invitan a especular sobre las ideas políticas futuras de los estudiantes de hoy. Las encuestas de opinión han mostrado claramente que los estudiantes y los recién egresados son más liberales y radicales que los de la década de 1950: la gran mayoría se identifican ellos mismos como liberales a la izquierda del centro, como contrarios a la guerra de Vietnam y como partidarios del igualitarismo y de la ayuda especial para los negros y otras minorías desamparadas. La proporción de los que se describen a sí mismos como "radicales" subió del tres por ciento en 1965 al 11 por ciento, según una encuesta de Harris, en mayo de 1970; de acuerdo con encuestas de Gallup y Harris, durante la "bajamar" de 1970-71 (la cual ha continuado en 1973) declinó entre un cuatro a siete por ciento. Sin embargo, en respuesta a una encuesta Gallup a fines de 1970, el 44 por ciento de los estudiantes del primer ciclo universitario *(college)* se des-

© Por National Affairs, Inc.

cribieron políticamente a sí mismos como de "izquierda" o "extrema izquierda", en comparación con un 17 por ciento que se manifestaron como de "derecha" y "extrema derecha".

A medida que los estudiantes de esta "generación" se han graduado e ingresado en las filas de las profesiones, los medios de difusión, los negocios, el gobierno y la propia enseñanza, parecería que han llevado a esos ambientes un profundo interés por los principios igualitarios, populistas y, a menudo, fuertemente radicales. Los jóvenes periodistas reclaman informaciones vindicativas más bien que "objetivas"; los nuevos médicos apoyan la medicina socializada; los arquitectos piden planes que "sirvan al pueblo"; los jóvenes catedráticos desean "pertinencia", es decir posiciones sociales radicales en sus enseñanzas e investigaciones.

¿Qué pronostica para el futuro la aparición de una generación de universitarios parcialmente radical? ¿Continuarán sus miembros siendo una fuerza de cambio social importante mientras ascienden por la escala ocupacional? ¿Se harán mucho más conservadores y socialmente responsables a medida que se casen, tengan hijos y logren categoría, poder y responsabilidades personales? ¿Demostrará ser válido el viejo adagio de "radical a los veinte, conservador a los cuarenta" o seguirá siendo fiel a sus ideas *esta* generación?

La Política y la Edad

Estas preguntas no son nuevas, pero, desgraciadamente, la literatura existente sobre sociología no proporciona una guía clara. La confusión básica radica en el énfasis contrastante sobre las experiencias de las generaciones políticas, por un lado, y sobre los efectos del envejecimiento, por el otro.

Los análisis en términos de generaciones políticas destacaron, en la década de 1930, en la obra de Karl Mannheim y otros sociólogos. Sostenían que los individuos adquieren un sistema de coordenadas a partir de los acontecimientos decisivos del período en que primero logran la conciencia política. Esto significa, en un sentido más amplio, que el clima prevaleciente cuando una generación "llega a la edad política" tiende a fraguar su posterior orientación política. De este modo, los analistas políticos han subrayado el efecto de la Gran Depresión para crear una generación de norteamericanos dispuesta a temer la inseguridad económica y a favorecer las medidas de seguridad social, aunque a los que alcanzaron dicha edad en las prósperas décadas de 1940 y 1950 se les dijo que fueran más cautelosos en su aceptación de la seguridad social y se comprometieran menos con el liberalismo del Nuevo Trato. De manera análoga, el apoyo a la política extranjera, activista e intervencionista, de principios de la década de 1960, ha sido acreditado, en parte, a las reacciones de una generación de preguerra que había aprendido las "lecciones de Munich" y de la Segunda Guerra Mundial, o sea que las potencias democráticas deben apoyar a los estados pequeños y débiles contra la agresión totalitaria.

Por supuesto, los que hablan de generaciones no sugieren que todas o la mayor parte de las personas que se encuentran en la misma categoría de edad reaccionan igualmente a los acontecimientos políticos clave. Mannheim escribió acerca de "unidades-generación", grupos diferentes dentro del mismo estrato de edad que se adhieren a valores alternativos, a menudo antagónicos. Y, más recientemente, Bennett Berger observó que "es esencial, cuando se utiliza el concepto de generación en un sentido cultural, especificar generación de qué, porque sólo en un sentido demográfico las personas que se encuentran en el mismo grupo de edad constituyen una unidad homogénea. . ." Evidentemente, la juventud rica y la pobre, los trabajadores de fábricas y los estudiantes universitarios, los blancos y los negros, no experimentan los acontecimientos en la misma forma. Pero el punto de vista general sostiene que, cualquiera que sea la unidad generacional específica, los valores políticos previos presumiblemente persisten a través de los años.

El argumento sobre los efectos del envejecimiento ha llevado a conclusiones completamente diferentes. Se ha pretendido, por razones tanto sociales como sicológicas, que los individuos, a medida que se hacen mayores, tienden a pasar de los extremos políticos a una posición centrista más "moderada". Los actos definidos por la sociedad como "desviaciones" —por ejemplo, los de los delincuentes, los bohemios y los radicales— son en gran parte fenómenos de juventud. Los partidos de extrema derecha y de extrema izquierda atraen casi invariablemente un apoyo desproporcionado de los votantes jóvenes. A medida que avancen en edad, la abrumadora mayoría de los "desviados" se asentarán. Esto ha significado que la gente joven, conforme se hace más vieja, tiende a moverse hacia el centro político, tal como éste se define en la época de su años maduros.

La influencia moderadora de la edad ha sido subrayada en cierto número de estudios, pero tal vez nadie ha expuesto el argumento en forma tan convincente como Aristóteles en su *Retórica:*

> Los jóvenes tienen fuertes pasiones y tienden a satisfacerlas sin discriminación. . . Son apasionados e irascibles. . . Obligados por su sentimiento del honor, no pueden soportar el verse desdeñados y se indignan si se imaginan que son indebidamente tratados. . . Aman. . . el dinero. . . muy poco, no habiendo todavía aprendido lo que significa carecer de él . . . Tienen ideas exaltadas, porque no se han visto aún humillados por la vida ni han aprendido sus necesarias limitaciones. . . Querrían mejor realizar hazañas nobles que útiles: sus vidas están más reguladas por el sentimiento moral que por la razón. . . Creen que lo saben todo y están siempre completamente seguros de ello; esta es, en verdad, la causa de que todo lo exageren.

Los mayores, sin embargo, se caracterizan por poseer cualidades completamente opuestas:

> Han vivido muchos años; a menudo han sido engañados y a menudo han cometido errores; y para ellos la vida en conjunto es un mal negocio. El resultado es que no están seguros de nada y se quedan cortos en todo. "Piensan", pero nunca "saben" y tal vez a causa de sus dudas, añaden un "posiblemente" o un "quizá"... Además, su experiencia los hace desconfiados y, por consiguiente, sospechosos de algún mal... Guían sus vidas demasiado por consideraciones de lo que es útil, y demasiado poco por lo que es noble, porque lo útil es lo que es bueno para uno y lo noble lo que es absolutamente bueno... Carecen de confianza en el futuro; en parte debido a la experiencia, porque la mayoría de las cosas van mal o, en todo caso, peor de lo que uno espera.

Como hombre de mediana edad, Aristóteles vio que la virtud descansaba en el centro, "entre la del joven y la del viejo, libre de los extremos de uno y otro". Y esos puntos de vista moderados son sostenidos por los "hombres en su plenitud", período que ocurre intelectualmente a la edad de 49 años.

Con respecto a nuestra cuestión inmediata —el probable futuro político de los estudiantes que experimentaron el clima político extremado de los centros académicos a fines de la década de 1960— no deberíamos esperar que ni la tesis de la "generación" ni la de los "ancianos" nos proporcionen una guía completa o plenamente satisfactoria. Una y otra no son mutuamente excluyentes: podría haber *tanto* persistencia de una orientación generacional distintiva como una moderación de puntos de vista debida a la edad, ya que se debe tomar en cuenta el cambio histórico general del clima político en una sociedad. La cuestión sigue siendo lo relativamente importantes que sean las experiencias distintivas de la cohorte universitaria de fines de la década de 1960 para sus compromisos y comportamiento políticos futuros.

La Generación Universitaria de la Década de 1930

Es posible proyectar alguna luz sobre este asunto examinando lo que ocurrió con los puntos de vista políticos de una generación anterior de estudiantes extremistas, la de la década de 1930. Resulta perfectamente claro que dicha generación se situó muy a la izquierda de los estudiantes de los prósperos años veintes. "Encuestas exploratorias" realizadas en las universidades mostraron que el conservador Partido Republicano tenía una sustancial mayoría entre los estudiantes en la década de 1920, pero la perdió definitivamente en 1932 y 1936. Tales "encuestas" fueron bastante informales de acuerdo con los estándares académicos. Pero la primera muestra significativa obtenida sistemáticamente de una población nacional de estudiantes, realizada por Elmo Roper, para *Fortune,* en la primavera de 1936, proporcionó evidencia impresionante de que las exploraciones en los dispersos recintos universitarios locales describían exactamente la dirección, si no la magnitud precisa, de las actitudes estudiantiles en la década de 1930. Cerca de una cuarta parte (24 por ciento) de los entrevistados simpatizaban con el "socialismo", seis por ciento se iden-

tificaban con el "comunismo", 45 por ciento estaban por el "liberalismo", en contraste con sólo el 15 por ciento por el "conservadurismo" y el dos por ciento por el "fascismo". Fue un período de manifestaciones frecuentes en los recintos universitarios "contra la guerra y el fascismo". Así pues, los blancos de la protesta en los años treintas eran similares a los de los años sesentas, aunque las tácticas de los primeros fueron menos perturbadoras.

¿Cuál fue el efecto duradero de la experiencia radical de los años treintas sobre esa cohorte estudiantil? La característica más sorprendente de una encuesta realizada en 1947 por *Time* entre egresados de las universidades es un firme aumento del conservadurismo a medida que la persona avanza del grupo de edad más joven al más viejo. Los estudiantes que se graduaron entre 1934 y 1938 eran, en 1947, considerablemente más conservadores que los graduados de la posguerra que los siguieron, pero claramente más liberales que los que los precedieron. De manera similar, las encuestas Gallup de 1948 a 1968 sobre las preferencias presidenciales de los que habían cursado estudios superiores mostraron una persistente asociación de la edad en las preferencias de voto de las "generaciones" de egresados. En conjunto, cuanto más joven es el votante, mayor es la preferencia por el más liberal de los candidatos.

Es importante tener presente que los datos de *Time* no muestran que el envejecimiento esté necesariamente asociado con un creciente conservadurismo en un sentido ideológico fijo. Por ejemplo, entre 1927 y 1947 hubo una pronunciada "liberalización" de la política norteamericana, manifestada en el gran número de personas de todas las edades que aceptaron la necesidad de una mucho más extensa intervención gubernamental con el fin de contener y "humanizar" el industrialismo avanzado. Así pues, mientras que en 1947 los ex estudiantes más viejos eran *relativamente* mucho más conservadores y resistentes al cambio que los jóvenes, resultaban todavía, por alguna medida *absoluta,* más liberales de lo que lo habían sido 20 años antes.

Por consiguiente, por todas las medidas que hemos sido capaces de establecer, las variaciones en orientación política entre distintas generaciones de universitarios a lo largo de la última media centuria, siguen una progresión esencialmente lineal y relacionada con la edad. Hay escasos indicios en nuestros datos de que la exposición a las políticas radicales-liberales que prevalecieron en muchas universidades durante la década de 1930 dejara su marca sobre el cuerpo estudiantil en conjunto de modo que los miembros de éste mantuviesen orientaciones liberal-izquierdistas apreciables en los años que siguieron.

Estos hallazgos se aplican a la masa de una generación dada de universitarios, no al pequeño grupo central de activistas comprometidos que surgen en períodos de intensa politización, como ocurrió durante los años treintas, y de nuevo en el transcurso de la última mitad de los sesentas. Los estudios de movimientos políticos extremistas en muchos países indi-

can que un sector principal de sus dirigentes y activistas fueron primero reclutados como estudiantes no graduados. Relativamente pocos dirigentes radicales con educación superior se unieron como adultos maduros a esos movimientos. A menudo, una generación determinada de universitarios se ha hecho notar en una historia revolucionaria por haber proporcionado dirigentes de movimientos concretos. De ahí que, aun cuando la masa de estudiantes politizados revierta a la pasividad o a la moderación en respuesta a su experiencia de posgraduados, las "unidades-generación" de dirigentes pueden continuar reflejando las lecciones de sus días de estudiantes.

El Ambiente Universitario

Si una experiencia norteamericana del pasado puede servir de guía, sin embargo, es probable que, generalmente, aquellos que experimentaron las políticas radicales y activistas en los recintos universitarios a fines de la década de 1960, no continúen teniendo el modo de pensar distintivo que ahora muestran. Los centros de enseñanza superior son más bien comunidades independientes. Sus estudiantes son bruscamente apartados de las constricciones de la experiencia paterna y colocados en un ambiente en el que las presiones de grupo de sus iguales son especialmente intensas y penetrantes. Durante cuatro años habitan este mundo aparte, que constituye una sociedad notablemente homogénea y sin categorías. Después de la graduación, sin embargo, la mayor parte de los estudiantes —aun ahora, en que el número absoluto de los que rechazan una perspectiva "carrerista" es mucho mayor que nunca— reingresan de nuevo en la sociedad mayor y altamente diferenciada y toman parte en la vida de la clase media en el trabajo, la familia y la comunidad. Los legados intelectuales de los años de universidad no se pierden totalmente, de ningún modo, pero las intensas presiones de la hermética comunidad que contribuyen al carácter distintivo y tremendamente fluctuante de la opinión política del estudiante son, para la mayoría, eliminadas tan abruptamente como habían sido introducidas.

Debe hacerse, sin embargo, una distinción importante. Decir que a medida que los alumnos envejecen se hacen más moderados y se muestran menos comprometidos en el apoyo de propósitos actuales para cambios mayores de lo que lo fueron en sus años de estudiantes no significa necesariamente que se hayan vuelto más conservadores en cualquier sentido político rígido. El punto clave es que el cambio es *relativo:* se vuelven más moderados con respecto a una posición anterior más cercana al extremo.

Pero, si bien son relativamente más conservadores, pueden continuar siendo liberales en términos de los problemas dominantes en sus años de universidad. Esto resulta de un segundo y quizá más importante hecho: aunque cada generación de universitarios pasa por el mismo proceso, cualquier generación posterior dada habrá partido de una posición más liberal o izquierdista que la precedente. En resumen, el sesgo histórico de las

actitudes políticas entre las generaciones de universitarios norteamericanos ha sido hacia una posición cada vez más liberal. De este modo, aun si la generación de la década de 1960 se hace más moderada, probablemente terminará, como lo hicieron las anteriores, estando un punto más hacia la "izquierda" que sus predecesoras, y un punto más hacia la "derecha" que sus sucesoras.

Nuevos Factores

Hay, sin embargo, dos nuevos factores que conviene tomar en cuenta: el tamaño y la alienación cultural. La población universitaria de fines de la década de 1960 era aproximadamente siete veces mayor que la de la década de 1930 (siete millones en comparación con un millón), lo que significa que un porcentaje igualmente pequeño, digamos el cinco por ciento de elementos radicales comprometidos podría ascender a 350.000 personas en vez de las 50.000 anteriores. Los estudiantes inclinados a la izquierda, los desertores escolares, y los alumnos son ahora lo bastante numerosos para sostener una amplia variedad de instituciones contraculturales, incluyendo "escuelas libres" para sus hijos, comunas, prensa "clandestina", etc. Los que se han graduado en los últimos años y se hallan "alienados" de la sociedad mayor, pueden encontrar un hogar en las comunidades cerradas, compuestas de personas como ellos. En consecuencia, la comunidad radical o contracultura de la década de 1970 puede resultar más en favor de puntos de vista "alienados" que el ambiente experimentado por los graduados de la década de 1930. Sin embargo, la abrumadora mayoría de los recién graduados que se han movido hacia la "izquierda" durante sus años de universidad no vivirán seguramente en comunas ni elegirán retirarse de la sociedad y moverse en sentido descendente.

Las políticas futuras de los estudiantes de hoy reflejarán, por supuesto, movimientos mayores en la cultura política norteamericana, y el envejecer no irá necesariamente acompañado del "conservadurismo" en cualquier sentido ideológico fijo del término. Pero cualquiera que sea el clima político prevaleciente en los Estados Unidos en 1980 —aparte de algún catastrófico conjunto de acontecimientos— la cohorte de universitarios de fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 será *relativamente* menos receptiva para las actualmente dominantes arremetidas de cambio social dirigido y, en ese sentido, más moderada o conservadora que las cohortes que la sigan en la vida académica. El énfasis de Aristóteles sobre los efectos moderadores de la edad resulta más profético que la teoría de Mannheim sobre las consecuencias a largo plazo de las primeras experiencias políticas de las "unidades-generación".

LA MALDICION DE BABEL

Por Einar Haugen

¿Cómo podrían las naciones hacer frente a los idiomas o dialectos hablados por minorías dentro de sus fronteras? Citando el ejemplo de los Estados Unidos y Suecia, el autor afirma que el bilingüismo ofrece la vía más humana para salvar el abismo de la comunicación y "mitigar la maldición de Babel".

Einar Haugen es profesor de Lingüística y Lenguas Escandinavas en la Universidad Harvard. Fue presidente de la Sociedad Lingüística de los E.U.A. Entre sus libros se cuentan *Bilingualism in the Americas* (Bilingüismo en las Américas) e *History of the Scandinavian Languages* (Historia de las Lenguas Escandinavas), próximo a publicarse. Su artículo es un resumen tomado del *Dáedalus* correspondiente al Verano de 1973.

En el Génesis hay un relato sumamente curioso acerca del origen de la diversidad lingüística, muy conocido como la historia de la "Torre de Babel". En la versión del Rey Jaime, se nos dice que "toda la tierra tenía una sola lengua y una sola habla". Pero, entonces, el orgullo inunda el corazón de los hombres y cometen el error de querer construir "una ciudad y una torre, cuya parte más alta llegue al cielo". El Señor Yahvé baja a la tierra y decide castigar tanta presunción, preocupado quizá de que los hombres puedan usurpar su omnipotencia, pues "ahora, nada de lo que imaginen hacer les estará vedado". En su infinita sabiduría, Yahvé procede a "confundir su lenguaje, para que no puedan comprender el habla de los demás". Ya no pueden colaborar en la construcción de su torre y son "diseminados por toda la superficie de la tierra".

Se conocen relatos análogos de otras culturas; pero, entre los hebreos, la historia fue asociada al nombre de Babilonia que, por una falsa etimología, se pensó que derivaba del verbo *bālal,* que significa "confundir". Babilonia, como capital de los imperios babilónico y asirio, era una ciudad grande y pecadora a los ojos de los hebreos, campesinos severamente religiosos. El relato no sólo explicaba por qué se habían derrumbado las torres de Babilonia sino que, lo que era todavía más importante, respondía a la pregunta que hombres y mujeres reflexivos deben haberse planteado en todas partes: ¿por qué todos los hombres tienen una lengua, pero todas tan distintas? En el multilingüe Cercano Oriente, la respuesta natural

Copyright © 1973, por American Academy of Arts and Sciences.

era: la diversidad fue una maldición con que se castigó a los hombres por pecar de orgullo.

A quienes amamos las lenguas y hemos dedicado nuestra vida a aprenderlas y enseñarlas, además de encontrar en ellas una fuente de encantos originales y experiencias sutiles, nos parece difícil penetrar en el contexto mental adecuado para considerar el concepto de su diversidad como una maldición. No obstante, basta con encontrarnos en un país, por ejemplo Hungría, en que cada signo parece un abracadabra y en donde las personas se encogen de hombros ante nuestros intentos de comunicación, para sentir un poco de los horrores del aislamiento en que se apoya el criterio de los hebreos. Pero, como lingüistas, estamos capacitados para hacer una corrección básica al relato bíblico: los hombres no fueron diseminados para que no entendieran el habla de los demás. No se podían entender entre sí *porque estaban diseminados;* en el relato, la causa y el efecto han sido invertidos. Cuando los hombres se hallan separados por las barreras del tiempo y la distancia, sus lenguas divergen de manera regular y, a veces, sorprendente.

Lengua y Biología

La razón es clara: el lenguaje representa el tipo de comportamiento social más distintivo e importante del hombre, y es, como todo comportamiento social, aprendido en fresco por el niño. El niño no sólo puede, *debe* aprender cualquier lenguaje que se hable a su alrededor. Sin embargo, al aprenderlo nunca lo hace exactamente como lo hablan aquéllos de quienes lo oye. Su "imitación creadora" (como pudiéramos llamarla) no es idéntica a su modelo, pues no se produce en una fábrica sino que es una habilidad humana. El don de la palabra es ciertamente innato e instintivo, pero el habla humana difiere del canto de los pájaros por ser diversa y relativamente idiosincrásica. Lo que le impide ser totalmente idiosincrásica es que cada acto de comunicación obliga a los comunicantes a adaptar su expresión a la respuesta de aquellos a quienes tratan de llegar. Cuando un grupo cesa de comunicarse con otro, ambos se separan y desarrollan su propia idiosincrasia, que los lingüistas llaman idiolectos, y que, al acumularse, pasan a ser dialectos, lenguas y familias de lenguas.

La analogía histórica y social entre la herencia lingüística y biológica a menudo ha oscurecido la diferencia fundamental entre ambas. Se ha confundido razas y lenguas en detrimento de unas y otras, dando lugar a cierto tipo de racismo lingüístico que constituye la verdadera maldición de Babel. Los lingüistas tienen mayores conocimientos, pero no están exentos de culpa al haber desarrollado una terminología que habla de "familias de lenguas" y "lenguas madres", la "generación de dialectos" y el "linaje de las palabras". Hay toda clase de metáforas que pueden resultar radicalmente engañosas, pues en el lenguaje no existe absolutamente nada que sea idéntico a la herencia biológica. *En el lenguaje no hay genes,* fuera del don humano universal de las lenguas.

Cuando los lingüistas dicen que el inglés "desciende" del germánico y éste del indo-europeo, sólo señalan que ha habido una trasmisión ininterrumpida de hábitos lingüísticos que se remontan a aquella tribu de conquistadores provenientes del Cáucaso o de donde fuere, que hace unos cinco o seis mil años lograron imponer su lengua en la mayor parte de Europa, en gran parte del Asia Occidental y, con el tiempo, en América, Australia y otras partes del mundo. A cada paso en el camino, hubo niños que aprendieron la lengua de sus mayores a su propia manera y adultos que aprendieron y olvidaron su lengua para satisfacer las exigencias que les impusieron las necesidades sociales y políticas. No hay genes; sólo aprendizaje.

Que el *aprendizaje* es la clave de todo problema lingüístico resulta tan obvio que es casi una perogrullada. Pero existe una condición que yo he observado una y otra vez en varias sociedades, sin haber oído que se hayan hecho investigaciones al respecto. Se trata del fuego cruzado de la crítica mutua y la corrección en el seno de un grupo social estrechamente unido. De niños, todos hemos sentido el sarcasmo de que se nos hizo objeto cuando nos desviábamos de las normas válidas del lenguaje. Los niños son crueles al aplicar la risa y el escarnio a quienes hablan "de manera distinta". Al crecer, se dan cuenta de que la desviación lingüística es un índice de distanciamiento social. En la adolescencia descubren la diferencia entre las clases alta y baja, el significado de pertenecer a éste o a aquel lado del camino y las afectaciones del habla del héroe en turno de la pandilla, en oposición a las de sus anticuados padres. De adultos, han interiorizado esas normas a tal grado que captan automáticamente, no que el lenguaje de alguien es divergente, sino que quien habla es "vulgar", "presuntuoso" o "extranjero", y se comportan con él de acuerdo con tales identificaciones. Y en los casos en que éstas dan lugar a antagonismos o prejuicios, a la exclusión del extraño o a la denigración del individuo, yo vería un ejemplo de la maldición de Babel.

El Problema del Bilingüismo

El distanciamiento gradual de las lenguas y los dialectos es una consecuencia natural e inevitable de la separación de la humanidad. La leyenda hebrea seguramente tenía razón al suponer que otrora todos los hombres tenían "una sola lengua y una sola habla". No me es posible encontrar otra hipótesis adecuada que explique las analogías básicas entre todas las lenguas conocidas. En ese sentido, la Torre de Babel constituye un símbolo profundo de la cabal unidad del hombre y su origen común como animal parlante.

En sus esfuerzos por conjurar la "maldición" de Dios, los hombres han recurrido a diversas políticas, que van desde la tolerancia del vecino hasta el rígido aislamiento, desde la aceptación entusiasta de una nueva lengua hasta la brutal supresión de quienes la hablan. De ese crisol de contactos lingüísticos ha surgido una clase de personas que pueden desenvolverse

en más de una lengua, los multilingües o políglotas. Para simplificar nuestros términos las llamaremos a todas "bilingües" y las definiremos como "personas que utilizan más de una lengua". Utilizar una lengua no necesariamente implica dominar todos sus aspectos o todo lo que abarca: por ejemplo, es bastante frecuente comprenderla cuando se habla o leerla cuando se escribe.

El Bilingüismo en los Estados Unidos

En los Estados Unidos, existe actualmente una fuerte racha de interés por los bilingües y el bilingüismo. Algunos diríamos: ¡ya era tiempo! En este país, desde su comienzo ha habido problemas de bilingüismo y se ha dado por sentado que desaparecerían con el tiempo. El actual interés ha sido desencadenado por muchos factores: la militancia entre los negros y la sensibilidad de los norteamericanos de habla hispana ante los problemas minoritarios, así como la confianza en el poder de la educación para salvar el desacuerdo interno. Lingüistas, sociólogos y educadores fueron movilizados para poner en vigor la Ley Estadounidense del Bilingüismo de 1968, que reconoce, por primera vez en la historia de los Estados Unidos, que "la utilización de la lengua materna puede tener efectos benéficos en la educación del niño". El inglés de los negros y el español chicano (hablado por mexicano-norteamericanos) han surgido como sujetos de estudio válidos y sumamente productivos para los lingüistas. Se ha instado a los grupos étnicos a conservar su identidad enseñando su lengua nativa a sus hijos. Se han establecido escuelas bilingües en algunas comunidades en que viven grupos numerosos de personas que no hablan inglés. A fin de reducir el sentimiento de enajenación de los niños en un mundo de habla inglesa, en los primeros grados se ha introducido cierta preparación en las lenguas nativas de dichas personas. Ciertamente, sus miras no van más allá de lograr lo que se llama "bilingüismo de transición", que es un paso en el camino hacia la integración en el mundo de habla inglesa. Sin embargo, incluso eso es un gran paso y se le debe alentar.

No somos los únicos en el mundo que afrontamos tales problemas. Lo único es que en nuestra época muchísimas poblaciones que hablan lenguas minoritarias se niegan a aceptar la condición de ciudadanos de segunda categoría en los países en que viven. Dicha negativa no podía producirse mientras la mayoría de las personas se hallaban limitadas localmente como leñadores y aguadores. Rara vez oímos hablar de problemas de lenguas en la Edad Media o el imperio de los zares.

El lenguaje pasó a ser un problema explosivo sólo cuando los gobiernos instituyeron los sistemas de educación universal, lo que en Europa ocurrió en el siglo XVIII. Las escuelas llevaron a las seculares comunidades locales una fuerza de homogeneización lingüística de la población, de "movilización" para hacerlas participar en la vida nacional, abriendo oportunidades e imponiendo responsabilidades que nunca antes se habían imaginado. Mas dicha movilización también tuvo el efecto de insertar a toda

la población en una red de comunicación, con la esperanza de que funcionara rápida y eficientemente, lo cual no podía lograrse a menos que se hablara una sola lengua en vez de muchas. La traducción es lenta y costosa y la interferencia entre uno y otro códigos produce una pérdida de información; había que insistir en un solo gobierno, una sola lengua.

El Ejemplo de Suecia

Para ejemplificar los problemas resultantes y ofrecer una analogía con la situación en los Estados Unidos, permítanme llevarlos a un remoto rincón de Suecia, la provincia de Norrbotten, en la punta del Golfo de Botnia. Suecia, como otros países escandinavos, a menudo es considerada como una sociedad sumamente homogénea, con una política social positiva que garantiza la igualdad y la prosperidad de todos. Pero, con una población de un cuarto de millón de habitantes, en Norrbotten existen no menos de tres tipos de problemas lingüísticos. Cada uno ha provocado las mismas pasiones y preocupaciones que semejante situación despierta en cualquier parte del mundo.

En primer lugar están los lapones. Hablan dialectos de la lengua utilizada por los de su raza en diversas partes del norte de Suecia, Finlandia, la Unión Soviética y Noruega. El lapón es una lengua fino-úgrica, relacionada con el finlandés, aunque mutuamente incomprensibles. Los lapones constituyen una proporción muy pequeña de la población de Norrbotten, posiblemente apenas un cinco por ciento o algo más de 3.000 personas, la tercera parte del total de lapones suecos. Son habitantes aborígenes, no sólo de esa región, sino también de gran parte del norte de Noruega y Suecia y toda Finlandia. Eran pueblos nómadas de cazadores y pescadores, que poco a poco fueron obligados a abandonar las mejores tierras hasta quedarse con un territorio que sólo resultó adecuado para los rebaños de renos. Hoy, incluso esa ocupación, tradicional desde el siglo XVI, se ve amenazada, y muchos lapones han abandonado las tierras natales para trabajar en los centros urbanos y vivir en climas más meridionales.

Desde 1913, Suecia proyectó un sistema escolar nómada, en que se enseñaba el sueco a los niños, mientras el lapón se utilizaba preponderantemente para la educación religiosa. Pero, en la actualidad, muchos han emigrado hacia las zonas urbanas y subido paulatinamente por la escala social, habiendo logrado algunos llegar incluso hasta la universidad. Sin embargo, la mayoría de ellos ha encontrado trabajos como cocineras, dependientes de almacén, empleados de oficina, enfermeras o maestros; como trabajadores del ferrocarril, obreros, mineros, etcétera.

Hace 50 ó 60 años, en aquella región sólo hablaban el sueco algunos funcionarios civiles, entre ellos clérigos y maestros. Pero, en los últimos años, ha habido una gran afluencia de suecos de otras partes del país. En todos los terrenos, los residentes se sienten impresionados por la utilidad del sueco y la inutilidad de su lengua madre.

Si bien la mayoría de los lapones viven en las regiones apartadas y las zonas montañosas, los finlandeses de Norrbotten ocupan una extensa región agrícola, la margen occidental del Río Torne. Cuando los finlandeses se separaron de Suecia en 1809, tras la derrota infligida a los suecos por los ejércitos rusos, la frontera fue trazada arbitrariamente en el Río Torne, sin considerar el hecho de que varios miles de personas de habla finlandesa vivían en la margen occidental. En la actualidad, se calcula que viven allí 40.000 personas de habla finlandesa. Pero en la escuela sólo aprenden el sueco, situación que ha existido desde que se instituyeron las escuelas, en el siglo XIX. Apenas en 1970 fue posible volver a estudiar el finlandés como materia en los grados inferiores. En 1945, el 72 por ciento de los que ingresaban a la escuela hablaba solamente el finlandés; 20 años después, la proporción se había reducido al 14 por ciento. La proporción de bilingües ha aumentado de 21 a 57 por ciento; el número de suecos monolingües se ha multiplicado del siete al 29 por ciento.

La Lengua, Factor de Discriminación Social

La tendencia es inequívoca. En un estudio realizado por un equipo de investigadores finlandeses se encontró que, pese al valor obvio de hablar ambas lenguas, existía una marcada discriminación contra quienes lo hacían. Sólo el 22 por ciento de los niños de habla finlandesa pasaba de la escuela primaria, en comparación con el 46 por ciento de los provenientes de hogares de habla sueca. Los puestos de importancia social, los empleos de categoría, están casi totalmente en manos de personas de lengua sueca. Los finlandeses bilingües tienden a estar limitados a las ocupaciones agrícolas y manuales. Se sienten deficientes tanto en finlandés como en sueco. En otras partes de Suecia afirman que han sido objeto de discriminación por razón de su idioma.

A juzgar por la relación anterior, se diría que, cuando menos, los suecos de Norrbotten deberían encontrarse por encima de todos, felices con su suerte lingüística, pero, en realidad, la lengua que hablan los antiguos residentes suecos de la región es un dialecto tan remoto del sueco normal que se enseña en las escuelas que, al principio, otros suecos se sienten completamente desconcertados. Por espacio de siglos, la población nativa ha estado tan aislada de la parte principal de la Suecia moderna, burguesa, cada vez más urbanizada, que ha creado un dialecto sueco que virtualmente constituye una lengua en sí.

Tore Osterberg, autor de una tesis sobre el problema lingüístico de los escolares suecos, fue maestro en la comunidad durante muchos años. Osterberg informa que los niños de primer ingreso a los que se enseña a hablar el dialecto sueco local se muestran tensos y rígidos en su expresión y van a sus labores con cierto miedo imbuido por sus padres, que los induce a ocultar su dialecto y el hecho de descender de personas que lo hablan. Osterberg llevó a cabo el experimento de dar a los niños de primer ingreso materiales de lectura escritos en su propio dialecto junto con

materiales en sueco común. Durante cuatro semanas recibieron una instrucción intensiva en el dialecto y en el resto del año se operó una transición gradual al sueco común. A fin de año, el autor encontró que el grupo experimental podía leer mejor y asimilar más que el grupo de control. Afirma que una enseñanza sólida de acuerdo con esos lineamientos reduciría la tensión de la comunidad, dividida entre el dialecto y el sueco común, y facilitaría la transición del uno al otro a aquellos cuya vida se desenvolverá fuera de ella.

El lenguaje no constituye un problema a menos que se le utilice como factor de discriminación; pero, a decir verdad, así se le ha utilizado desde que tenemos noticia. En Suecia, como en los Estados Unidos, existe una clara tendencia hacia el desplazamiento lingüístico de las minorias a medida que se integran más cabalmente en la vida nacional. Pero ese es un proceso que fomenta la dislocación cultural y el desarraigo social, que priva a las minorías no sólo de su identidad de grupo sino, incluso, de su dignidad humana. Como su lengua no se considera válida en el ámbito social más vasto, se les hace sentir que, personalmente, son deficientes.

Hay varias maneras de considerar ese tipo de situaciones. Se puede adoptar el punto de vista frío, incluso cínico, de que dichas diferencias de lengua obstruyen el camino del progreso y deben eliminarse mediante una política de asimilación firme e implacable: es perjudicial para la eficiencia de la máquina nacional tener una multitud de códigos que se interfieren entre sí y frenan el proceso de organización del pueblo en una fuerza homogénea de trabajo. En el extremo opuesto, se puede desear conservar esas minorías en nombre de la diversidad étnica y el carácter sagrado de las lenguas natales; el romanticismo local e incluso nacional ha tañido esas cuerdas desde hace dos siglos, dando por resultado que muchas lenguas nacieran del mismo modo que quizá hubiesen podido morir.

Lengua y Personalidad

Y, sin embargo, ¿quiénes somos nosotros para pedir el genocidio lingüístico en nombre de la eficiencia? Permítasenos recordar que, aunque una lengua es tanto un implemento como un instrumento de comunicación, no es eso tan sólo. Una lengua también es parte de nuestra personalidad, una forma de comportamiento arraigada en nuestras primeras experiencias. Aunque sea uno de los llamados dialectos rurales o de barrio, una lengua campesina o un idioma "primitivo", satisface exactamente las mismas necesidades y desempeña idénticas funciones en la vida cotidiana de quienes la hablan que la lengua culta más avanzada. Cada lengua, dialecto, *patois* o jerga constituye un sistema estructuralmente completo en que se puede verter cualquier sutileza de la emoción o el pensamiento que sean capaces de experimentar quienes lo emplean. Todo lo que le falte en cualquier momento o lugar del camino del vocabulario y la sintaxis se puede suplir pronto con la inspiración y la imitación de

otras lenguas. Despreciar la lengua de los demás equivale a despreciar a quienes la hablan, y esa es una forma de discriminación social.

¿Qué soluciones hay? Las desventajas económicas de tener más de una lengua en un país o en el mundo son tan patentes, que hacen casi irresistible el argumento de la homogeneización esgrimido por autoridades congénita y profesionalmente hostiles a las minorías lingüísticas. Dichas personas piden (1) asimilación forzosa; (2) asimilación por ley; (3) asimilación mediante la enseñanza. En todo caso, asimilación. Los grupos que se niegan a asimilarse deben ser (1) repatriados o (2) segregados. La repatriación puede ser brutal e imposible. La segregación se opone al espíritu de una sociedad abierta. Sin embargo, es la política que practica la mayoría de las comunidades religiosas y la justificación última de la existencia de las naciones. En una nación, se ve implantada por la separación geográfica, la necesidad económica, las diferencias de clase y las distinciones de casta. Dos soluciones humanísticas se sugieren inmediatamente a las personas de buena voluntad: (1) inculcar a la población en general y promover deliberadamente mediante la educación un espíritu de interés y comprensión hacia los grupos minoritarios, y (2) garantizar que quienes hablan otra lengua comprendan y sean comprendidos, si es necesario, haciéndolos bilingües.

En principio, esa es la política que Suecia trata de aplicar actualmente, al menos por lo que toca a los lapones. En la ley que rige la política educativa en ese terreno desde 1962, leemos:

> En lo concerniente a la educación de los lapones, ellos [los lapones] tienen derecho a una instrucción que es la misma en todos sus aspectos, pero que no por eso tiene que ser idéntica a la que recibe la mayoría. En virtud de que constituyen un grupo minoritario, tienen ciertas necesidades educativas particulares que la sociedad no puede pasar por alto. Tienen derecho a recibir en sus escuelas cierta orientación respecto del desarrollo de su propia cultura y su situación actual, una orientación que no sólo tiene como mira la comunicación del conocimiento sino también imbuir el respeto y la devoción hacia la herencia de las generaciones anteriores lo mismo que el sentimiento de solidaridad hacia su propio pueblo.

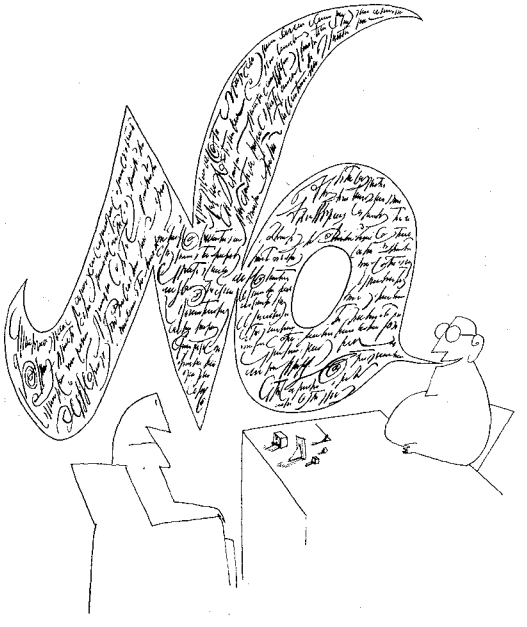
En los Estados Unidos, el mismo espíritu ha dado lugar a un pasaje del estatuto de Massachusetts que establece

> ... la enseñanza de los temas académicos tanto en la lengua natal del niño como en inglés; la instrucción escrita y oral de las lenguas natales y la comprensión, la expresión oral, la lectura y la escritura del inglés; lo mismo que la inclusión de la historia y la cultura vinculadas a la lengua natal del niño como parte integrante del programa.

Al aplicar lo mejor de nuestros conocimientos científicos a los problemas de las lenguas, el primer paso radica en comprender que ningún habla humana es inferior sino tan sólo diferente. Como el lapón, las lenguas de los indios norteamericanos no se han utilizado en la ciencia del átomo,

pero las sutilezas de expresión para los aborígenes que las hablan sobrepasan nuestra imaginación. Como el finlandés en Suecia, el español chicano puede ser el idioma de una población perdida en una tierra ajena; pero, en su patria, es una lengua con los valores literarios y científicos más altos. Del mismo modo que el dialecto de Norrbotten tiene acentos extraños para los suecos, el inglés de los barrios negros o las regiones apartadas suena con prístina belleza o es desconcertante para quienes hablan el inglés común; sin embargo, obedece a leyes internas propias que permiten a quienes lo utilizan expresar todo lo que desean decir. Nuestro problema consiste en enseñar la tolerancia de las diferencias y la aceptación de una persona por lo que es, no por la manera como se expresa.

De ese modo, tras un camino largo y tortuoso, llegamos de nuevo al bilingüismo como solución a la maldición de Babel. A menudo, los bilingües son impopulares y pueden ser vistos con desconfianza por los vecinos monolingües, quienes sospechan que su lealtad se halla dividida. Los psicólogos despistados, que dependen de las pruebas del coeficiente intelectual para evaluar las posibilidades humanas, los consideran mentalmente desfavorecidos. Los bilingües tienen sus propios problemas para conservar aparte sus lenguas. Pero, en cientos de situaciones de nuestro mundo, el bilingüismo brinda el único camino humano y totalmente alentador para salvar el vacío de la comunicación y mitigar la maldición de Babel.



LA GERENCIA Y EL DESARROLLO

Por Deena R. Khatkhate

Un serio impedimento para la rápida modernización, escribe el autor, ha sido el descuido (o el falso concepto) de las necesidades administrativas especiales de los países en desarrollo. Su artículo, extractado de *Finance and Development,* sugiere que las autoridades administrativas de esas naciones deberían reconsiderar su función.

Deena R. Khatkhate es asesor del servicio bancario central del Fondo Monetario Internacional desde 1968. Con anterioridad, fue director de investigaciones de la Reserva Bancaria de la India. Son numerosos sus trabajos sobre planeación, intercambio comercial y política monetaria.

En los primeros debates sobre las teorías de desarrollo económico, el interés principal se enfocaba en la acumulación de capital como tema central. Se suponía que el progreso económico medido mediante el índice de crecimiento del ingreso por habitante era consecuencia de las cantidades más considerables de inversiones hechas en el proceso de producción. Pronto se apreció lo incorrecto de ocuparse exclusivamente de la acumulación de capital. En la consecución del crecimiento no sólo ejercen considerable influencia los agentes materiales, sino también la eficacia con que se les combina y la calidad de los mismos.

Se puede decir que la eficiencia en la administración y organización de la actividad productiva es un tercer factor de la producción, no menos importante que el trabajo y el capital. Este tercer factor se debe considerar cualitativamente; el crecimiento de la economía no necesariamente tiene mayores probabilidades de lograrse por la simple acumulación de capacidad administrativa y de organización; por ejemplo, mediante la difusión de la enseñanza general y universitaria. En muchos de los países asiáticos en desarrollo —como en la India, Paquistán, Ceilán, Filipinas— y en algunas naciones de Iberoamérica —como Argentina y Brasil— no existe escasez de capacidad administrativa en sí, es decir, de personas con aptitudes naturales y una educación general. Sin embargo, esos administradores en potencia no han podido contribuir a mejorar el crecimiento económico nacional tanto como hubieran podido hacerlo de habérseles orientado suficientemente hacia el cumplimiento de sus tareas principales. En el presente artículo estudiaremos esos aspectos cualitativos de la organización de empresas en los países en desarrollo que ya cuentan con bastante elemento humano.

El crecimiento económico ocasiona un cambio en toda la gama de las relaciones —sociales, políticas, de producción y sicológicas— que combinan los elementos de lo que John Hicks (en *A Theory of Economic History* [Una Teoría de la Historia Económica]) llama sociedades basadas en la "tradición" y la "autoridad". Como esas relaciones deben aunar los imperativos de la tradición a las necesidades de la planeación moderna, a menudo es necesario reajustarlas para que se acerquen a una organización de mercado. Las sociedades sujetas a una transformación económica deben remodelar sus estructuras a fin de satisfacer las exigencias del desarrollo económico.

Esas tareas de organización deben ser realizadas por los administradores, término que aquí se utiliza en el sentido más amplio, abarcando no sólo a quienes están a cargo de una empresa o industria en particular, sino también a los que forman la infraestructura administrativa de la economía en general. Las cualidades que han de poseer los administradores son diversas: comprenden la aptitud para adaptar determinado cuerpo de conocimientos —ya existente— a las condiciones de sus propias economías, la inventiva para recoger las formas y técnicas de organización que pueden producir los mejores resultados en determinadas circunstancias, y discernimiento para distinguir lo esencial de lo superfluo.

Para organizar la producción siguiendo lineamientos modernos, son esenciales dos tipos de talento administrativo. El primero está vinculado con una administración que trasciende a una empresa o industria, y que está encaminada a la dirección eficaz de los asuntos de toda la nación. Primordialmente, se mueve en el terreno de la política económica y la administración pública. El segundo tipo de talento administrativo forma parte de las unidades de producción. Según Alfred Marshall, este tipo de administración representa las cualidades necesarias para dirigir "la producción de modo que un esfuerzo determinado satisfaga más eficazmente las necesidades" en las complejas condiciones de la vida moderna, así como para "reunir el capital y la mano de obra necesarios para el trabajo, concebir su plan general y supervisar sus mínimos detalles".

Control Estatal de la Economía

Debido a la dirección responsable de la economía mediante la formulación de planes imperativos u optativos, los problemas de la administración pública tienen que pasar a primer plano en muchos países en desarrollo. Tanto las exigencias de las técnicas modernas, como la creciente preocupación por la calidad de la vida, han dado lugar, en los países desarrollados, a un control gubernamental consciente, directo, de las economías, aunque dentro de límites variables, que en los países en desarrollo es mayor. En algunos países, la general intervención del Estado en la actividad económica tiene sus raíces en el dogma político, pero también se basa en un sentido práctico de las necesidades de un país en desarrollo. Entre otras cosas, las naciones en desarrollo tienen que tratar de mejorar

su proceso de crecimiento económico para escapar de la situación explosiva creada por las presiones de la población. Más todavía, el mundo en que muchos de ellos viven es totalmente distinto de los mercados perfectos con los que trabajan los economistas. En esas condiciones, se considera que el Estado tiene la obligación de reducir al mínimo, ya que no de eliminar, la gravedad de las imperfecciones del mercado, aunque en la práctica a menudo haga lo contrario.

Por el momento, todo eso es doctrina. Sin embargo, lo que todavía no se entiende es cómo hacer que la intervención sea lo más eficaz posible para alcanzar los objetivos deseados. En muchos países en desarrollo, las experiencias de los últimos 15 años sugieren que la consecución de las metas del crecimiento se ve obstaculizada, en casi todas sus etapas, por la apreciación errónea de los administradores y aun por "exceso de administración". En dichos países hay muchos ejemplos para demostrar que si a la estructura y al personal administrativos se les hubiera dado la orientación adecuada, y si se hubieran tomado las medidas necesarias para adaptarlos a las necesidades de modernización, se habría logrado mucho más con los recursos disponibles.

¿Dónde, entonces, ha errado la estructura administrativa de los países en desarrollo? Es sumamente difícil —a decir verdad, imposible— generalizar el problema, dado que las naciones en desarrollo no presentan un modelo uniforme de organización y capacidad administrativas. En un extremo se hallan la India, Paquistán, Ceilán, Malasia y otros países donde los antiguos gobernantes dejaron un aparato administrativo bastante bien organizado. Dichos países tenían una élite educada (incluso administradores experimentados) y, por pequeño que fuera ese cuerpo administrativo en relación con las necesidades, también tenían un sistema establecido de normas y procedimientos. En el otro extremo están las naciones cuyos antiguos gobernantes no se ocuparon de la preparación administrativa ni de la educación general que sirve de base a dicha preparación. Es esta diversidad de circunstancias lo que explica la diferencia de los logros económicos de esos países. No obstante, podemos clasificar de una manera general las causas de su fracaso en la dirección del proceso económico.

La primera razón es la falta de lo que podríamos llamar una orientación dinámica de la administración de estos países, aun cuando el sistema administrativo estuviera bien organizado. En la India y Paquistán, lo mismo que todas partes, al ocurrir la independencia se heredó cierto tipo de administradores que generalmente habían empezado su carrera como funcionarios de distrito, a cargo de la ley y el orden y la recaudación de rentas. Su preparación y sus actitudes subrayaban la importancia de actuar de acuerdo con una serie de normas establecidas; aquellas actividades sin duda eran perfectamente adecuadas para los primeros tiempos. En un contexto distinto que exigía actitudes más creadoras, su dependencia del precedente establecido tendió a atrofiar su imaginación y reducir su utilidad práctica.

Las Utilidades y sus Usos

En ninguna parte se aprecia tan claramente la incapacidad de la administración pública para cumplir con el cometido de dirigir la economía, como en el desempeño de las empresas del sector público. La torpeza de éste indica no tanto la ineficacia del sector *per se,* cuanto lo inadecuado de las actitudes mentales de los administradores, que generalmente no tienen como meta las utilidades. A menudo se supone que las utilidades de las empresas públicas tienen menor importancia; la bondad de esas empresas se funda en que constituyen un medio para la distribución de la riqueza, un instrumento de la justicia social. Tal actitud, discernible en muchos administradores de países en desarrollo, refleja en gran parte la idea que en ellos prevalece de que las utilidades están vinculadas a la explotación.

Con frecuencia se confunde la acumulación de utilidades en sí, con su utilización. Desde luego, en los países pobres conviene desalentar su uso para una vida de lujo, pero las utilidades también son la fuente del ahorro, urgentemente necesario para financiar el desarrollo económico. Las empresas públicas con superávit crecientes ayudan a la expansión de toda la economía y aceleran la elevación del nivel de vida. Por tanto, es sumamente deseable que los administradores descarten su tradicional desprecio por las utilidades y se den cuenta de su papel creador en el proceso de crecimiento. En muchos países desarrollados, particularmente en el Continente Europeo, se hizo del sector público un poderoso instrumento de crecimiento y distribución.

Cuando los administradores se preparen para aceptar el hecho de que el desarrollo económico implica un cambio constante, les será más fácil procurar que sus métodos se orienten hacia la acción. Deben inclinarse menos a multiplicar el control innecesariamente y estar más dispuestos a apresurar el progreso de las empresas, ya sean públicas o privadas. No son sólo buenos deseos. En el Japón, cuyos logros económicos desearían emular tantas naciones en desarrollo, la burocracia, aunque numerosa, se orienta hacia el crecimiento y tiene una idea clara de su jurisdicción. El espectacular desarrollo económico del Japón se debe, cuando menos en parte, a que la industria y el gobierno trabajan conjuntamente.

Si la calidad y el grado de la organización administrativa del gobierno aportan ahorros externos necesarios para el rápido crecimiento, la administración de una empresa o una industria ayuda a asimilarlos en beneficio de dicha empresa o industria y, por tanto, de la economía en general. En la industria, se supone que el administrador ideal es el hombre de empresa descrito por Schumpeter, que hace innovaciones y lleva a cabo nuevas combinaciones de los factores de producción y distribución: la organización que crea es aquélla en que florecen su creatividad y su espíritu de innovación. En las naciones en desarrollo es menos necesario tener como mira la creación inmediata de ese tipo de administradores porque el proceso de crecimiento es esencialmente un proceso de adaptación que tiene que inspirarse considerablemente en las técnicas conocidas del mundo

desarrollado exterior. En aquellos países, la clase administradora quizá debiera ser más asimilativa que creadora; la situación generalmente exige la hábil adaptación más que la innovación atrevida. Sin embargo, eso no implica que los directores de empresa deban rehuir toda actividad creadora. Todo lo que se sugiere es que sus aptitudes creadoras deben supeditarse a la adaptación de las técnicas conocidas al medio que los rodea.

Dinamismo Contra Dinastía

A menudo se dice que en las naciones en desarrollo la organización industrial es más dinástica que dinámica. El elemento dinástico no es sorprendente; la mayoría de las empresas fueron creadas como negocios de familia. Básicamente, no hay nada malo en perpetuar dichas características; la historia de los países industrializados está llena de casos de grandes empresas e incluso de industrias surgidas de negocios familiares pequeños y bien organizados. Pero, cuando la empresa empieza a estancarse en las tradiciones familiares, es hora de romper con el pasado y ensanchar la base de la organización mediante la infusión de "sangre nueva" al cerrado círculo del grupo o familia.

Sin embargo, no es fácil hacerlo, particularmente porque en las naciones en desarrollo hay fuerzas que actúan para atenuar la competencia y hacer innecesarias medidas tan radicales. En la mayoría de esos países, existe un régimen de control y regulación muy difundido que hace al administrador inmune al aguijón de la competencia. A menudo, las utilidades se producen fácilmente y, cuando no, fácilmente se pueden crear presiones políticas internas para lograr un mercado cautivo, permitiendo así que los administradores y propietarios de industrias vuelvan la espalda a los principales problemas de organización y persistan en sus prácticas tradicionales, con frecuencia anticuadas. Por otra parte, ante las fuerzas de la competencia, los productores deben hacer siempre lo posible por reducir los costos por unidad de producción, obtener utilidades y sobrevivir. En ese sentido, el desarrollo de la aptitud administrativa en la industria privada es función de una política económica debidamente articulada.

Las técnicas administrativas corresponden estrechamente a las técnicas de producción. Surge entonces el problema, particularmente en el contexto del proceso de adaptación del crecimiento en las naciones menos desarrolladas, de si se deben imitar las técnicas administrativas de los países desarrollados, con ligeras modificaciones. Al parecer se podría hacer la misma objeción a la importación de técnicas de capital intensivo de los países desarrollados. El enfoque de la administración en las naciones menos desarrolladas debería hacer hincapié en el uso intensivo de la mano de obra, para adaptarse a la estructura de la dotación de recursos en sus economías. Por ejemplo, se podría afirmar que cuando dos encargados con preparación intermedia bastan para supervisar un proceso de producción de mano de obra intensiva, no se debe remplazarlos con un solo director técnico altamente calificado.

Investigación y Desarrollo

Lo anterior nos trae a la investigación y el desarrollo. En la industria de muchos países en desarrollo hay tendencia a gastar grandes sumas de dinero para el desarrollo de procesos sobre los que ya se ha hecho una labor de investigación considerable en las naciones desarrolladas, o de técnicas que no tienen importancia inmediata. El primer tipo de gastos constituye una duplicación completa y el segundo es innecesario; desde luego, uno y otro son ruinosos. En lo concerniente al traspaso de las técnicas de los países desarrollados, los gastos de investigación y desarrollo de las naciones menos adelantadas deberían dedicarse a la "investigación de la adaptación y el medio", de manera que las técnicas extranjeras se vinculen de modo más apropiado a la dotación de recursos de dichas naciones.

Sin embargo, lo anterior no implica afirmar que no se deben hacer gastos para el desarrollo de técnicas que se hallan en las fronteras del conocimiento. Hay muchos terrenos en que las técnicas occidentales, por asimiladas que estén, simplemente no funcionarían en un país en desarrollo o un grupo geográfico de países y, por tanto, se necesitan entonces investigaciones de tipo más básico. Por ejemplo, existe el problema de crear técnicas intermedias que no sean ni aquellas de capital sumamente intensivo de las naciones desarrolladas, ni las de mano de obra intensiva, pero ineficaces, de los países en desarrollo. En ese terreno, como en el de las técnicas agrícolas, la investigación sería bien recibida y quizá diera lugar a resultados análogos al descubrimiento de un nuevo arroz milagroso en las Filipinas y una nueva variedad de trigo en México.

Más todavía, los gastos de investigación básica no necesariamente significan gastar en equipo pesado de investigación, como ocurre frecuentemente en las naciones sumamente industrializadas. Incluso para la investigación fundamental, es posible crear equipo de bajo costo.

En resumen, en las estrategias de planeación de muchas naciones menos desarrolladas, se concede menor importancia a la administración y la organización de las actividades de producción que al capital y la mano de obra. Aunque cuenten con el capital adecuado y un excedente de mano de obra, muchos países en desarrollo han vacilado en su búsqueda de un rápido crecimiento económico, simplemente porque se hallaban escasos de personas con los conocimientos esenciales para utilizar dichos factores de la manera más eficaz posible. Lo anterior implica no sólo pérdida de recursos, sino también de tiempo, lo que en un país que se enfrenta al crecimiento de la población. . . y de sus esperanzas, puede resultar desastroso. Para evitarlo, la acumulación de capacidad administrativa y aptitudes de organización se debe considerar en sus aspectos cualitativos.

LA POESIA DE EDGAR LEE MASTERS

Por Rafael Lozano

Rafael Lozano es poeta, crítico de arte, traductor, periodista y abogado. Nació en México, y mexicano sigue siendo. Ha vivido en los Estados Unidos, Francia y Venezuela (donde reside actualmente). Practicó la abogacía en México; y fue asimismo profesor de Derecho. Ha escrito numerosos libros de poesía, y también los ha traducido, del inglés, del francés, del portugués, del italiano y del alemán. Durante 18 años fue redactor de *El Universal,* de Caracas, y es director de *Imagen,* revista publicada por el Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes de Venezuela, de la que tomamos el presente artículo. El Lic. Lozano escribió especialmente para este número de Facetas la pequeña nota introductoria que sigue.

De los países de las Américas cuyos idiomas son diferentes del español, Estados Unidos es el que ha producido más grandes poetas. Walt Whitman y Edgar Allan Poe han influido en la mayor parte de las literaturas occidentales y han encauzado, por rumbos distintos, numerosos movimientos poéticos contemporáneos. Una de las características de la poesía estadounidense es su tendencia hacia la narrativa, la cual se inicia con Henry Wadsworth Longfellow y se manifiesta después en poetas más modernos como Amy Lowell, Robert Frost, Vachel Lindsay, Edwin Arlington Robinson, Wallace Stevens, Carl Sandburg, John Crowe Ransom y Archibald MacLeish, para citar algunos de los más importantes. Entre ellos figura también Edgar Lee Masters cuya Spoon River Anthology *está compuesta por más de 200 viñetas que, en su conjunto, narran la historia íntima de una aldea o pequeña población típica de la región central de los Estados Unidos en la segunda década de nuestro siglo. La importancia de ese libro radica en su sentido patético de la existencia humana al hacer la síntesis biográfica de cada uno de los personajes que lo integran y que informan esa extraordinaria "Comédie Humaine", pues está realizada con una intensidad verdaderamente balzaciana.*

Hay poetas que logran renombre con una sola composición, otros que conquistan fama imperecedera con nada más un libro y pasan así a la posteridad, aunque escriban nuevos poemas o publiquen más libros. Tal es el caso de Edgar Lee Masters, quien ganó un lugar prominente en la lírica estadounidense con su volumen *Spoon River Anthology* (Antología del Río Cuchara), publicado en 1915, y quien, ni antes ni después de esa obra, produjo ninguna otra de igual categoría y mérito.

Descendiente de antiguos puritanos y pioneros de los Estados Unidos y con antepasados que tomaron parte en la guerra de independencia, Edgar Lee Masters nació en Garnet, estado de Kansas, el 23 de agosto de 1869, donde su padre, Hardin Wallace Masters, practicaba la abogacía. Al poco tiempo, la familia emigró, primero a Petersburg y, más tarde, a Lewiston, Illinois. Allí el futuro poeta concluyó sus estudios secundarios, estuvo un año en Knox College y siguió la carrera de abogado en el bufete de su padre, pasando con buen éxito los exámenes de la Barra. Durante un año litigó en Lewiston, radicándose después en Chicago, donde ingresó en el bufete del famoso criminalista Clarence Darrow (1857-1938), de quien llegó a ser socio y en cuya compañía permaneció nueve años. Después, abandonó la abogacía, radicándose en la ciudad de Nueva York, donde vivió consagrado a la literatura.

Surge el Poeta

La primera colección de Edgar Lee Masters se tituló, modestamente, *A Book of Verses* (Libro de Versos) (1898). Años más tarde, publicó, con el seudónimo de Dexter Wallis, el poemario *The Blood of the Prophets* (La Sangre de los Profetas) (1905), así como *Songs and Sonnets* (Cantos y Sonetos) (1910), con el de Webster Ford, y, con su nombre propio, varias piezas de teatro en verso. Nada había en esas obras, retóricas y con reminiscencias románticas, que indicasen la posibilidad de la obra maestra que habría de consagrarlo años más tarde. Estaba entonces demasiado imbuido de la mitología griega y de los poetas ingleses del romanticismo. Un amigo suyo, el famoso periodista William Marion Reedy (1862-1920), dueño de la revista *Reedy's Mirror* (1913-1920), le regaló una *Antología Griega* y le sugirió que escribiese algunos poemas a la manera de los epigramas funerarios de aquel florilegio.

Por aquel entonces (1913), la escritora Harriet Monroe (1860-1936) había fundado en la ciudad de Chicago la revista literaria *Poetry: a Magazine of Verse* (1912) y daba a conocer nuevos valores poéticos que se expresaban en formas modernas y se distinguían no sólo por la ausencia de las antiguas metáforas mitológicas, sino también por el uso del verso libre y sin rima, así como por los temas nativos. Masters era un asiduo lector de esa revista y no dejó de impresionarse con aquellas innovaciones. Vio en la indicación de Reedy la oportunidad de realizar algo diferente de lo que había hecho hasta entonces, sin lograr salir del anonimato.

Entre bromas y veras, comenzó a escribir, con el título general de *Spoon River Anthology,* una serie de poemas breves y en verso libre blanco en los que, con un realismo que algunas veces es cínico y brutal, hace que los difuntos de una pequeña comunidad estadounidense revelen los secretos más íntimos de su existencia, en epitafios supuestamente escritos por ellos mismos, mostrándose tal y como fueron en realidad, despojados de toda apariencia vana y señalando las causas verdaderas de sus respectivos decesos. A través de las revelaciones hechas por los propios difuntos, enterrados en el cementerio de Spoon River, es recreada toda la vida del pueblo con sus intrigas, rencores, hipocresías, sufrimientos, amoríos y exaltaciones sentimentales.

Edgar Lee Masters

Temeroso de que tales poemas pudieran escandalizar a su clientela de abogado, Masters empezó a publicarlos anónimamente en *Reedy's Mirror* (29 de mayo de 1914). Pero fue tal el éxito que obtuvieron entre los lectores de la revista y en los círculos literarios, que el poeta hubo de revelar su nombre, adquiriendo, primero, notoriedad de escándalo, prestigio de gran poeta después y, por último, fama imperecedera que ha obliterado toda su demás obra. La publicación de *Spoon River Anthology* (abril de 1915) convirtió ese libro en el centro de una controversia literaria que duró varios años. Puede decirse que ese libro marca un hito en la historia literaria de los Estados Unidos por el vigor de sus caracterizaciones, y por ello fue una de las obras más sensacionales que se han publicado en el país del Norte.

Estructura del Libro

Más de doscientos cincuenta personajes desfilan por las páginas de la obra. La sola invención de sus nombres y apellidos, que abarcan todo el alfabeto inglés, con excepción de las letras Q, V y X, es una proeza. Los nombres propios de cada uno de los personajes son típicamente yankis y los apellidos son de origen anglo-sajón o germánico. Sólo hay tres extranjeros (dos rusos y un chino): Ipopolit Konovanoff, Russian Sonia y Yee Bow. Se dice que la población de Hannover, Illinois, sirvió al poeta de prototipo para Spoon River y que muchas de las personas que figuran en la obra con nombres ficticios están tomadas de la vida real.

Los poemas, en conjunto, son una *Comedia Humana* en miniatura, he-

cha con la mentalidad de un abogado criminalista. La brevedad de las autobiografías sintéticas da fuerza dramática al desfile guiñolesco de los protagonistas. Lo que más se ha criticado a Edgar Lee Masters, y en eso estriba el interés de la obra, es que sólo ve el aspecto sucio, sórdido y deprimente de la vida, a través de la libido, presentando el cariz morboso y perverso de la existencia y, en varios casos, la justificación del suicidio. Sólo hay uno que otro personaje optimista, como Anne Rutledge y Lucinda Matlock, quien termina su epitafio diciendo: "Hay que tener vida para amar la vida". Y hay que vivir la vida para comprenderla a través de *Spoon River Anthology.*

"Es algo casi trágico", opina Louis Untermeyer, "abandonar las alturas épicas de Masters en ese libro para recorrer los páramos de los que produjo después. Excepto por algunos chispazos, no parecen ser la obra del mismo hombre". Además, fue sumamente prolífico; de 1916 a 1948 escribió y publicó más de una treintena de libros, entre ellos una autobiografía, *Across Spoon River* (1936) y una continuación de la Antología *The New Spoon River* (El Nuevo Río Cuchara) (1925). Pero, como dijo Cervantes, "nunca segundas partes fueron buenas".

A principios de 1949, un antiguo amigo encontró a Edgar Lee Masters, pobre, enfermo y anciano, viviendo en un hotel miserable de la ciudad de Nueva York. Con la ayuda económica de amigos y admiradores, el poeta vivió un año más todavía: murió el 5 de marzo de 1950 en un sanatorio para convalecientes en un suburbio de la ciudad de Filadelfia.

* * *

POEMAS DE *Spoon River Anthology*

LA COLINA DEL CEMENTERIO

¿Dónde están Elmer, Herman, Bert, Tom y Charley,
el débil, el fuerte, el payaso, el borrachín, el esforzado?
Todos, todos están dormidos, dormidos para siempre en la Colina.

Uno falleció de fiebre,
otro pereció quemado en una mina,
otro fue muerto en un altercado,
otro dejó de existir en la cárcel
y otro se cayó de un puente en su trabajo diario para sostener a su familia.
Todos, todos están dormidos, dormidos para siempre en la Colina.

¿Dónde está Ella, Kate, Mag, Lizzie y Edith,
la del corazón tierno, la simple, la bulliciosa, la altiva, la feliz?
Todas, todas están dormidas, dormidas para siempre en la Colina.

Una murió de parto vergonzoso,
otra de amor desdichado,
otra a manos de un bruto en un burdel,
otra sucumbió a su orgullo destrozado, en pos del anhelo
de su corazón insatisfecho.
Otra, después de haber vivido en París y Londres,
fue traída a su lote angosto por Ella, Kate y Mag.
Todas, todas están dormidas, dormidas para siempre en la Colina.

¿Dónde están el tío Isaac y la tía Emily
y el viejo Towny Kingcaid y Sevigné Houghton,
y el Comandante Walker, quien conversó
con algunos hombres prominentes de la Revolución?
Todos, todos están dormidos, dormidos para siempre en la Colina.

A ellos les trajeron hijos muertos en la guerra
e hijas cuyas vidas fueron destrozadas
y los niños de éstas, faltos de padre, llorando.
Todos, todos están dormidos, dormidos para siempre en la Colina.

¿Dónde está el viejo violinista Jones,
quien jugó con la vida durante sus noventa años,
desafiando la cellisca a pecho desnudo,
bebiendo, alborotando, sin pensar en su esposa, ni en sus hijos,
ni en el dinero, ni en el amor, ni en el cielo?
¡Vedlo! está charlando allí sobre las fritangas de pescado
de tiempos idos, sobre las carreras de caballos
de antaño en el huerto de Clary,
sobre lo que Lincoln dijo
una vez en Springfield.

LUCINDA MATLOCK

Yo frecuentaba los bailes de Chandlerville
y en Winchester jugaba al cambio de parejas.
Cierta vez que cambiamos parejas,
de regreso a la casa, en coche y a la luz de la luna
de mediados de junio, conocí a Davis.
Nos casamos y juntos vivimos sesenta años
dichosos trabajando, criando doce hijos,
de los cuales ocho murieron
antes de que yo llegara a los sesenta.
Yo hilaba, tejía, administraba mi hogar, cuidaba enfermos,
cultivaba el jardín y los días de fiesta

me paseaba por los campos donde cantaban las alondras
y en las riberas de Spoon River recogía muchas conchas,
muchas flores silvestres y hierbas medicinales.
Gritando a las colinas pobladas de bosques,
cantando a los valles de verdura llenos,
a los noventa y seis años había vivido lo bastante.
Eso es todo. Y pasé a un reposo tranquilo.
¿Qué es lo que oigo decir de la tristeza, el fastidio,
el mal humor, el descontento y la falta de esperanzas?
Hijos e hijas degenerados,
la vida es demasiado fuerte para vosotros,
hay que tener vida para amar la vida.

YEE BOW

Me mandaron a la Escuela Dominical
de Spoon River
y trataron de que yo dejara a Confucio por Jesús.
Para mí no hubiera sido peor
si yo hubiera tratado de que ellos dejaran a Jesús por Confucio,
porque, sin prevenirme, como si fuera una broma,
a hurtadillas y por detrás, Harry Wiley,
el hijo del Reverendo, de un puñetazo
me hundió las costillas en los pulmones.
Ahora, ya nunca dormiré en Pekín con mis antepasados
y no tendré hijos que me rindan culto en mi tumba.

PETIT, EL POETA

Semillas en una vaina seca, tic, tic, tic,
tic, tic, tic, como gorgojos en una riña,
y ambos desmayados que la brisa despierta
con su ímpetu que el pino recoge
para hacer con ellos una sinfonía.
Triolets, villanelas, rondeles y sextinas,
baladas por docenas con las ideas antiguas:
Ya no hay las nieves, ni las rosas de antaño
y ¿qué es el amor sino una rosa marchita?
La vida en torno mío, aquí en el pueblo:
Tragedia, comedia, valor y verdad,
denuedo, constancia, heroísmo y fracaso.
Todo ello en el telar, ¡y qué muestrario!
Bosques y praderas, arroyos y ríos.

Pero yo estuve ciego a todo eso en la vida,
Triolets, villanelas, rondeles y sextinas,
semillas en una vaina seca, tic, tic, tic,
tic, tic, tic, ¡cuántos yambos inútiles,
mientras Homero y Whitman rugían en los pinos!

LYDIA PUCKETT

Knowlt Hoheimer se fue a la guerra
un día antes de que Curl Trenary
se querellase en su contra ante el Juez Arnett
por haberle robado unos cerdos.
Pero esa no fue la causa por la que se hizo soldado.
Me sorprendió loqueando con Lucius Atherton.
Reñimos, y le dije que más nunca
se me pusiera enfrente.
Entonces se robó los cerdos y se fue a la guerra.
Detrás de cada soldado hay una mujer.

ANNE RUTLEDGE

De mí brotan, ignorada e indigna,
las vibraciones de una música imperecedera:
"Sin rencor para nadie, con caridad para todos".
De mí surge el perdón de millones de seres
hacia otros millones de seres
y de una nación la faz bienhechora
resplandeciente de verdad y justicia.
Soy Anne Rutledge, la que reposa bajo esta maleza,
amada en vida por Abraham Lincoln,
deposada con él, no por la unión,
sino por la separación.
¡Florece para siempre, oh República,
del polvo de mi pecho!

Traducción de Rafael Lozano

¿QUE ES UNA PINTURA?

Por Michael Polanyi

El eminente científico-filósofo que firma este ensayo sostiene que algunas formas muy extendidas de apreciar el arte son erróneas. Para él, las imágenes que aparecen en una pintura son, como en el teatro y la poesía, esencialmente distintas de la naturaleza, porque en las obras de arte se funden elementos incompatibles, para crear algo enteramente nuevo.

Michael Polanyi inició su carrera profesional como fisicoquímico, para después virar hacia la economía, la sociología y la filosofía. Ha sido catedrático de diversas universidades de Inglaterra, la India y los Estados Unidos. Entre sus libros figuran *The Study of Man* (El Estudio del Hombre), *Personal Knowledge* (Conocimiento Personal), *The Logic of Liberty* (La Lógica de la Libertad), *Beyond Nihilism* (Más Allá del Nihilismo) y *Science, Faith and Society* (Ciencia, Fe y Sociedad). El artículo que aquí se presenta apareció originalmente en *The British Journal of Aesthetics* y fue reproducido en *The American Scholar.*

Una pintura extraña cubre la bóveda de la iglesia de San Ignacio, en Roma. Es obra del jesuita Andrea Pozzo, quien la realizó hacia principios del siglo XVII. Aparece en ella, aparte de diversas figuras, un conjunto de columnas que parecen prolongaciones de las pilastras que soportan la bóveda. Lo peculiar de estas columnas es que sólo pueden apreciarse en su conformación normal si se contemplan desde el centro del pasillo. Si uno se mueve de este punto, así sea unos pocos metros, las columnas parecen curvas y tendidas, formando un ángulo con la estructura del templo. Si se camina en círculo alrededor del centro del pasillo, las columnas de la pintura también cambian de posición, aunque siempre aparecen tendidas a partir del punto en que uno se halla.

A primera vista, no hay en la obra de Pozzo ningún fenómeno extraño que analizar. Sabemos que en una pintura en perspectiva las figuras aparecen representadas tal como se ven desde un punto central; por lo tanto, si se ven desde una posición distinta, deben aparecer deformadas. El propio Pozzo explicó así el hecho de que su pintura se deformase al verla desde un punto distinto del de su eje de perspectiva.

Sin embargo, si se acepta tal teoría como explicación del fenómeno de la obra de Pozzo, surge una incógnita aún mayor, pues de acuerdo con ella todas las pinturas perspectivas deberían parecer deformadas en medida semejante al verlas desde un ángulo diferente del de su eje de perspectiva y esto no sucede. En una galería, por ejemplo, se puede caminar frente a una pintura de esta clase sin observar deformación alguna, contra lo que sucede con la obra de Pozzo. Aun la deformación debería ser mucho

© por Michael Polanyi.

más notable en aquel caso que en éste, ya que al caminar frente a una pintura colocada en el muro de una galería, la mirada del observador es mucho más oblicua que al contemplar la cúpula de una iglesia a pocos metros del centro de la nave.

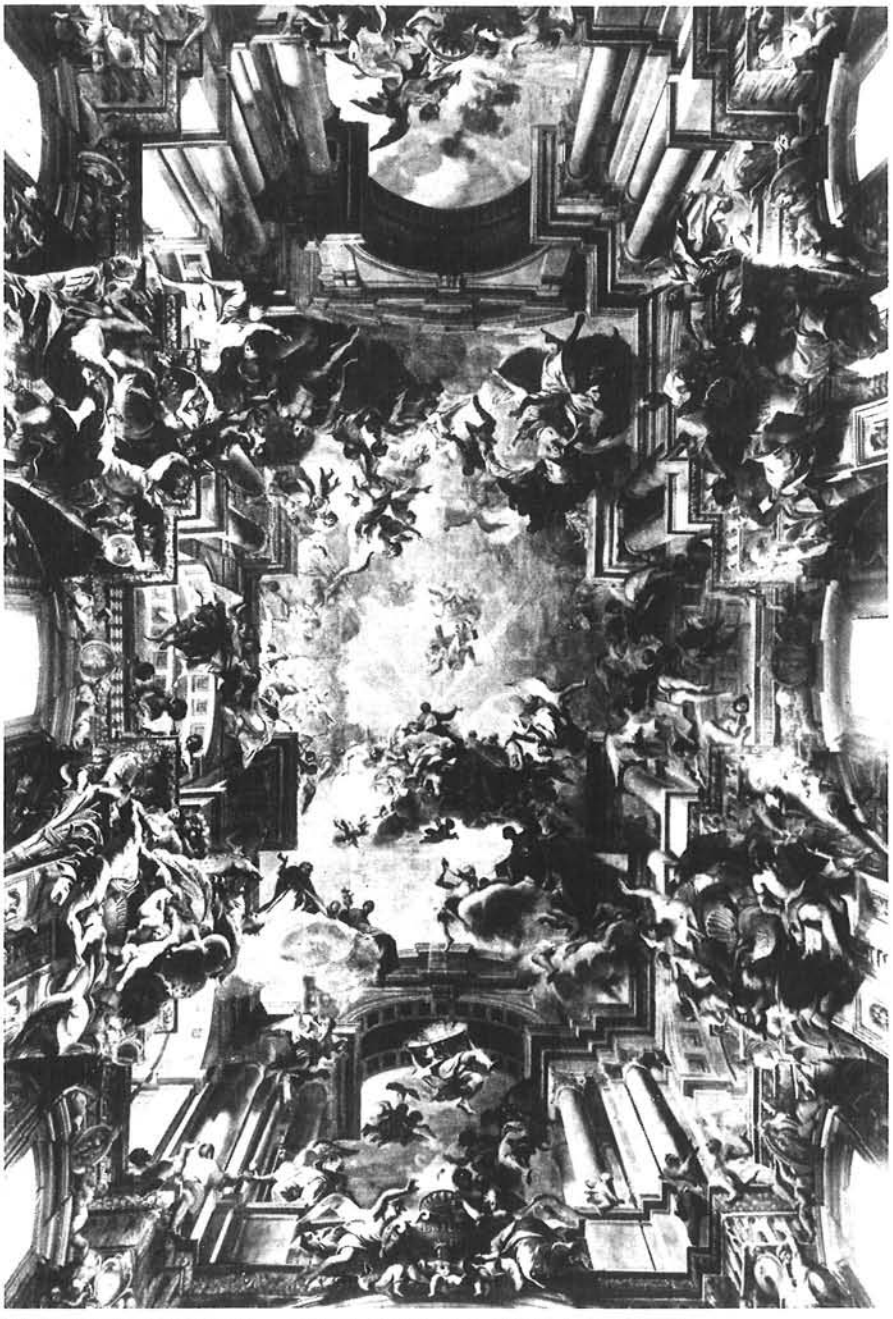
Por supuesto, este problema es bien conocido, en términos generales. Con frecuencia se ha mencionado el hecho de que las imágenes en perspectiva parecen virtualmente iguales desde cualquier ángulo, por apartado que esté de su eje. Empero, el tratamiento de la cuestión comúnmente se antoja un tanto superficial, acaso porque no incluye cálculo alguno del grado de deformación que se puede esperar.

La Perspectiva del Observador

La obra de Pozzo nos coloca frente a este problema en toda su dimensión. Nos obliga a buscar un importante factor que impide la deformación de las pinturas ordinarias y que debe estar ausente en la pintura de Pozzo, en la que la deformación es inevitable si se aparta uno del eje perspectivo. El Sr. M. H. Pirenne ofrece una interesante explicación de estos hechos en su libro intitulado *Optics, Painting and Photography* (La Optica, la Pintura y la Fotografía), que publicó recientemente la Cambridge University Press. Opina Pirenne que las pinturas perspectivas ordinarias no parecen deformadas vistas oblicuamente, debido en gran parte a que han sido realizadas en una superficie plana. El observador sabe que el lienzo es plano, dice Pirenne, y ello reduce para él la profundidad de la imagen en perspectiva, con lo cual queda eliminado el efecto visual deformante. Según esta teoría, la pintura de Pozzo se deforma porque el observador, por no conocer con exactitud la forma de la superficie en que se encuentra, no contrarresta mentalmente la perspectiva.

Si lo anterior es acertado, es de esperar que la obra de Pozzo parezca diferente de una pintura perspectiva común, aun en el caso de observar ambas exactamente desde su eje de perspectiva. Parecen diferentes, ciertamente, y su diferencia es la que supone Pirenne en su teoría. Si se la ve desde su centro perspectivo, la pintura de Pozzo resulta engañosa: la imagen entera es completamente tridimensional y las columnas que en ella aparecen se aprecian como prolongaciones de las columnas del templo. Las pinturas ordinarias, en cambio, no engañan a la vista ni parecen tridimensionales. Por ejemplo, no confundimos una naturaleza muerta de Cézanne con unas frutas y legumbres reales colocadas en una repisa sobre el muro de la galería.

En este punto, sin embargo, cuando todo parece resuelto, el moderno rechazo del tradicional concepto de la pintura plantea nuevos problemas. ¿Recuerda usted las definiciones que marcaron el nacimiento de la pintura moderna a finales del siglo pasado? Whistler, por ejemplo, dijo de sus propios trabajos pictóricos que eran composiciones de colores y tonos sobre un lienzo. En Francia, Maurice Denis declaró unos años más tarde que una pintura "es esencialmente una superficie plana cubierta de pigmentos



"Problema de perspectiva" — obra de Pozzo en la cúpula de San Ignacio.

en una cierta disposición". En sus primeros años, el siglo XX contempló la aparición en Italia, Suiza, Francia, Alemania y Rusia de pinturas de índole enteramente nueva, cuya concepción equivalía a un rechazo radical de todo propósito de retratar la naturaleza. La afirmación de Pirenne, de que el observador está invariablemente consciente del lienzo se antoja

complementaria de este moderno movimiento pictórico que parece considerar toda pintura un conjunto de pinceladas sobre una superficie.

Pero no es así. Pirenne habla de una conciencia *subsidiaria* de la existencia del lienzo y lo hace basándose en mis escritos, en los que hago una distinción muy clara entre la conciencia subsidiaria y la conciencia focal de un objeto. Esta distinción cambia las cosas.

Demostraré lo anterior recurriendo al experimento que realizara sir Kenneth Clark hace 12 años aproximadamente con *Las Meninas* de Velázquez. Debido a su tosca estructura, esta obra debe verse desde cierta distancia. Clark se dedicó a observar la forma en que las imágenes de la obra se convierten en fragmentos desarticulados al aproximarse a ella; esperaba que al acercarse paulatinamente, vería un cambio gradual. . . pero no era así. Al respecto escribió:

> Me colocaba tan lejos como me era posible, desde donde la ilusión era completa, y me aproximaba gradualmente a la pintura hasta que, de pronto, lo que había sido una mano, un listón, una tira de terciopelo, se convertía en una ensalada de hermosas pinceladas.

Ahora bien, si se nos hicieran las siguientes preguntas: 1) ¿cuál visión muestra un lienzo con pinceladas?, y 2) ¿cuál permite apreciar la pintura?, la respuesta sería que la observación a poca distancia muestra un lienzo con pinceladas y la observación desde una distancia mayor permite ver las imágenes de la pintura. Sólo podemos apreciar *una u otra* de las dos visiones a la vez, y no ambas simultáneamente.

Las Partes Contra el Todo

La situación cambia, sin embargo, si aceptamos que existen dos maneras de ver un objeto. La psicología de la Gestalt incluye desde hace largo tiempo el concepto de que la observación de las diversas partes de un todo puede impedirnos la apreciación del todo. Permítaseme recordar un caso de esta índole que se asemeja al experimento de sir Kenneth Clark. En los albores de la aviación, muchos pilotos descubrieron desde el aire vestigios de la antigüedad por entre los cuales había transitado la gente durante siglos, sin percatarse de su existencia. Una vez en tierra, los propios pilotos eran incapaces de identificar los vestigios.

Sería absurdo decir que si nos alejamos un cierto trecho y vemos un conjunto de partes como un todo, ya no vemos las partes individualmente. Lo que sucede es que ahora vemos las partes de diferente manera, o sea *como integrantes de un todo.* Para decirlo en mis propios términos, el hecho de mirar las partes separadamente equivale a verlas focalmente, en tanto que mirarlas en conjunto, formando parte de un todo, significa estar consciente de ellas de manera subsidiaria. Esta conciencia subsidiaria en una pintura normal, establece la diferencia entre la conciencia focal del lienzo con pinceladas —que implica la desintegración de la imagen— y la total falta de conciencia del lienzo, que da lugar a una apreciación engañosa como en el caso de la obra de Pozzo.

Así, en una obra pictórica normal se reúnen la profundidad perspectiva de la imagen y la calidad plana de su lienzo; en ella, estos dos factores opuestos se aprecian como una sola cualidad conjunta. Y es precisamente esta suma de imagen con profundidad y lienzo plano lo que impide que una pintura normal sea engañosa a la vista y que se deforme al observarla oblicuamente.

La Fusión de Factores Incompatibles

Estas observaciones responden de una manera general a la pregunta ¿qué es una pintura?, pero un análisis más detenido revela una incongruencia. Hemos visto ya que los fragmentos en que se descompone una pintura al mirarla a poca distancia se unen y forman una imagen coherente al alejarse a cierta distancia el observador. Asimismo, establecí un parangón entre este fenómeno y el descubrimiento de vestigios históricos desde el aire. Dije también que la psicología de la Gestalt consigna la transformación que ocurre cuando las partes se unen para formar un todo. Rudolf Arnheim desarrolla el tema de tal relación en su obra *Art and Visual Perception* (El Arte y la Percepción Visual) (1954), en la que explica la coherencia de las pinturas de acuerdo con los postulados de la psicología de la Gestalt. No obstante, hay algo peculiar —no mencionado por Arnheim— en la forma en que ocurre la formación gestaltiana en la integración de una pintura. Esta unión no es la suma de *partes complementarias* a un todo, sino la fusión de *elementos opuestos*. La calidad plana del lienzo se combina con la profundidad de la perspectiva, que es precisamente lo contrario de aquélla.

Esta integración de elementos incompatibles no es desconocida para la psicología. En ella se basa, por ejemplo, la visión binocular, aunque donde resulta altamente sorprendente es en la fotografía estereoscópica. Las fotos de este tipo se toman con una separación aproximada de diez centímetros; a primera vista, las dos tomas parecen idénticas, pero en realidad son totalmente distintas. Al verlas simultáneamente, una con cada ojo, se funden en una sola imagen que es la suma de los elementos incompatibles de ambas; la visión resultante sorprende por su novedad. La notable apariencia tridimensional de la imagen es producida por la fusión de dos planos antagónicos.

Dicha fusión origina un gran acrecentamiento de la visión; sin embargo, la unión del lienzo y el diseño perspectivo produce resultados aún más notables en este sentido. La integración binocular aumenta maravillosamente nuestro poder de percepción de las imágenes, pero la integración de elementos incompatibles en una pintura nos ofrece algo que va más allá de todo lo que existe en la naturaleza y en la vida humana: una superficie plana que tiene una gran profundidad perspectiva. Se podría decir que esta profundidad de un plano, que es el sello distintivo de una pintura normal, constituye un fenómeno transnatural.

A menudo se ha dicho que los colores y tonos de que dispone un pin-

tor no pueden igualar la variedad de matices de la naturaleza; empero, la profundidad en un plano que es característica de la pintura no tiene paralelo en la naturaleza. Nos hallamos, así, no ante las deficiencias de una pintura que merman su semejanza con el modelo natural, sino ante la posesión de una cualidad peculiar de la que carece por completo la naturaleza. De esta manera nos percatamos de que el pintor debe intentar, desde el planteamiento mismo de su obra, plasmar una imagen *esencialmente distinta de la naturaleza.*

Esta capacidad de fundir elementos incompatibles de un objeto para originar características totalmente novedosas, se ha visto acrecentada por la pintura moderna. Mencioné antes el concepto, expresado reiteradamente a partir de las postrimerías del siglo pasado, de que la pintura es fundamentalmente un lienzo con pinceladas a las que se da una disposición determinada. Aunque este concepto es erróneo, sirvió para que se manifestara en su tiempo la apremiante necesidad de llegar siempre al fondo mismo de las cosas.

La Ilusión en el Teatro y en la Poesía

Antes de extenderme en esta idea de lo transnatural, quiero ampliar la base de mi argumento apoyándome en otras manifestaciones artísticas. Según veremos, tanto la poesía como el teatro aportan elementos en favor de mi forma de concebir la pintura. Tomemos en primer término el arte dramático. El actor se asemeja al pintor en que intenta duplicar o simular algo, aunque su representación dista bastante de parecer realidad. Al representar Hamlet, por ejemplo, el actor debe simular que mata a Polonio y que es muerto a su vez por Laertes; no obstante, si en un momento dado llegara a crearse la impresión de que alguien había muerto efectivamente en el escenario, con seguridad se interrumpiría la representación.

La simulación del actor no toca los linderos de la realidad a causa de una fuerza intrínseca de su arte que se opone a ello. La oposición a la simulación, que en la pintura estriba en la superficie plana, es en el teatro el grupo de personas que intervienen en la obra. El autor, el director, los escenógrafos y los actores mismos limitan el grado de simulación. La profundidad plana de la pintura, que es contradictoria en sí misma, tiene su equivalente teatral en los crímenes y otros actos escénicos similares. El arte parece consistir, así se trate de pintura o de teatro, en representar a un sujeto en un marco artificial que es opuesto a sus aspectos representativos; yo considero que existe la misma estructura en todas las artes representativas.

Este concepto del arte representativo fue enunciado ya antes, en cuanto a la poesía, por I. A. Richards. En su libro *Principles of Literary Criticism* (Principios de la Crítica Literaria) (1924), escribió lo siguiente acerca del metro en la poesía:

> Por su misma apariencia de artificialidad, el metro crea en grado óptimo el efecto de "marco", disociando la experiencia poética de los accidentes y las cosas irrelevantes de la experiencia cotidiana.

Sin embargo, el metro es sólo uno de los muchos elementos artificiales de un poema. Otros accesorios del marco poético son la rima, los sonidos expresivos y la distintiva sintaxis, el significado extraño de las palabras y, sobre todo, las metáforas. Todos ellos cumplen funciones subsidiarias que, junto con el contenido conceptual que podría expresarse en prosa, integran el significado del poema. Pongamos por caso el Soneto XVIII de Shakespeare ("¿Debo compararte con un día de verano?"). Si este poema de supremo vigor se expresara en prosa, diría poco más que "Sois hermosa, pero os marchitaréis y moriréis a menos que seáis recordada en mi verso inmortal". La belleza y la fuerza de este poema residen en un conjunto de elementos subsidiarios que enmarca una idea simple.

La Función del Arte

Podemos, entonces, definir al arte representativo como un grupo de imágenes, actos o expresiones dentro de un marco artificial incompatible. Así, las pinturas que representan objetos quedan firmemente situadas en la misma categoría que las obras de teatro, en las que se representan acciones, y los poemas, en los que se expresan conceptos. Todas estas manifestaciones son obras de arte que, por la fusión de su contenido con un marco incompatible, poseen un carácter totalmente disociado de la naturaleza y de los asuntos personales del hombre.

Parecería, consecuentemente, que el arte no tiene nada objetivo que decirnos, lo cual no se aparta mucho de la verdad. El contenido conceptual del arte es escaso, pues su propósito fundamental es lograr que participemos en su manifestación. Este efecto de las artes fue también identificado primero en cuanto a la poesía. I. A. Richards subrayó el contraste entre la vaguedad y la incoherencia de nuestras propias experiencias con los conceptos rigurosamente circunscritos que se expresan en un poema. Por su parte, T. S. Eliot enunció los poderes de ordenamiento de la poesía, de la siguiente manera:

> . . .las experiencias del hombre ordinario son caóticas, irregulares, fragmentarias. Se enamora o lee a Spinoza; y estas dos experiencias no tienen relación alguna entre sí, ni con el ruido de una máquina de escribir ni con el aroma de los guisos en cocimiento; en la mente del poeta, en cambio, tales experiencias integran nuevos todos.

Los poemas, las obras teatrales y las pinturas evocan vagos recuerdos de nuestras sinuosas vidas y de las cosas que vemos al pasar, para convertirlos en estructuras sólidas y bien organizadas. Y así como el artista extrae de su experiencia divagatoria sujetos para darles forma por medio de su arte, nosotros, su público, volvemos la mirada a su obra para que el aspecto de ésta dé sentido a nuestras fugaces experiencias.

Mediante su marco artificial, que es radicalmente incompatible con el tema, la obra de arte nos transporta a una experiencia que deja atrás el reino de la naturaleza y de las cuestiones prácticas; así, nuestra aceptación y nuestra comprensión del arte consisten en dejar que nos lleve hasta sus propios dominios transnaturales. El arte no nos ilustra sobre su tema, sino que nos hace vivir en él, tal como lo hiciera primero su creador.

Sentimientos Existenciales

Esta forma de participación, empero, no explica la pasión, el éxtasis que puede originar un poema, un drama o una pintura. Podría intentarse la explicación de este fenómeno con ayuda de algunas reacciones que ocurren en otros campos. En este caso, la música nos ofrece el parangón más adecuado, pero aprovecharlo nos apartaría de las artes representativas para llevarnos al ámbito de las abstractas, las cuales quedan fuera del tema que estoy desarrollando. Tomemos, en cambio, la sensación de triunfo que acompaña a los descubrimientos científicos. Al dar a conocer su descubrimiento de que el cuadrado del período orbital de los planetas es proporcional al cubo de su distancia del sol, Johannes Kepler escribió esto en 1619:

> Y ahora, tras de que se han mostrado esplendorosamente la aurora, hace dieciocho meses, la perfecta luz diurna, hace tres meses, y la más extraordinaria visión, hace muy pocos días, nada me detiene; daré salida a mi sagrada furia. . .

Esta pasión se asemeja a la que despierta una gran obra de arte, pero existe entre las dos una diferencia: la emoción del descubrimiento no se transmite al discípulo, que sólo se entera de la proporcionalidad de los cubos y los cuadrados en el sistema planetario sin que ello lo conmueva profundamente.

Según parece, tal diferencia estriba en el hecho de que una obra de arte origina incluso en el observador reacciones existenciales más que intelectuales. El propio Kepler experimentó un síndrome de triunfo cuando su descubrimiento modificó el concepto entero del universo, pero sus sensaciones hubieron de quedar confinadas en su interior, en buena parte.

Acaso las emociones populares sean una adecuada analogía del rapto que origina en el observador la contemplación de una obra de arte. El ciudadano patriota —y hasta el simple residente de un país, si se siente en casa en él— suele conmoverse grandemente al izarse la bandera nacional. Al desplegarse el lábaro para ser honrado por una multitud, invaden al individuo todas las experiencias incoherentes e indefinibles que integran su imagen de la patria. Así, una estructura estrechamente circunscrita —el diseño simple de la bandera— puede generar una emoción muy intensa a partir del difuso espacio existencial del individuo. Sustitúyase la bandera por una manifestación de arte representativo y se pondrá en funcionamiento el mismo mecanismo. Las nítidas expresiones artísticas extraen de

las difusas experiencias de la vida reacciones apasionadas. Y lo hacen primero en la mente de su creador y después en la del observador.

Se podría considerar que la expresión de cuestiones extraídas de la experiencia equivale a la transmisión de conceptos objetivos, pero no es así. Cuando nuestra experiencia se transfunde a un medio incompatible —sea en un poema, una obra teatral o una pintura—, se convierte en un elemento que no tiene símil en la naturaleza o en las cuestiones humanas. Y cuando una obra de arte despierta en nosotros un elemento transnatural de esta especie, este hecho no nos dice algo que pueda ser cierto o falso, ya que no contiene conceptos objetivos.

Más allá de la Experiencia

Lo anterior no significa que el efecto del arte representativo sea ajeno totalmente a nuestra relación con la naturaleza o con las cuestiones humanas. Las obras de arte pueden implicar ciertos hechos que, a su vez, pueden parecer convincentes o engañosos. El arte puede, aun deliberadamente, expresar ideas ora acertadas ora erróneas. Pero así como la verdad de tales ideas no imparte a un trabajo el carácter de verdadera obra de arte, su posible falsedad —aunque puede ser condenable— no necesariamente anula su valor como expresión artística.

Todo esto, que suele ser bastante evidente en la poesía y el teatro, no lo es tanto en la pintura. Por ello me permito dejar claramente sentado de nueva cuenta que el concepto también es aplicable a la pintura —incluidas todas sus formas tradicionales— que busca la duplicación de la realidad. La pintura normal de todos los tiempos pertenece a la misma categoría que el drama y la poesía, pues tiene un marco artificial opuesto a su tema y sin embargo confundido de tal manera con éste que la unión resultante posee un carácter propio, el cual no tiene símil en la naturaleza ni en las cuestiones humanas. En este enajenamiento artificial de su tema reside el poder que tiene toda la pintura de representar elementos extraídos de la experiencia que trascienden toda experiencia natural. Y en ello estriba, igualmente, la fuerza de todo arte representativo.

LA HUMANIZACION DE UN GENIO

Por Wolf Von Eckardt

Esta biografía del arquitecto norteamericano más destacado del siglo XX, dice el crítico, libera a Frank Lloyd Wright de su propia leyenda. Wolf Von Eckardt, crítico de arquitectura de *The Washington Post,* donde apareció originalmente su comentario, es autor de varios libros relativos a arquitectura contemporánea y planificación urbana.

Frank Lloyd Wright: An Interpretive Biography (Frank Lloyd Wright: Una Interpretación Biográfica). Por Robert C. Twombly. Nueva York: Harper & Row. 373 págs.

Frank Lloyd Wright fue el arquitecto de una leyenda monumental así como de 800 edificios. La singularidad misma de esas construcciones —individualistas, revolucionarias, a menudo contradictorias y siempre románticamente reformistas— conspiró para privar a Wright de realizar su imposible ensueño. Soñó en crear una arquitectura norteamericana indígena que a un tiempo expresara e impulsara los ideales de los Estados Unidos y provocara un renacimiento espiritual y estético.

Frank Lloyd Wright fue, a fin de cuentas, el Mesías de unos Estados Unidos que jamás existieron. Dicho Mesías, creación privada de Wright, fue un sensible y decepcionado genio que, aun cuando desdeñó el dinero y el prestigio en su búsqueda de la integridad y la verdad, fue rechazado y ridiculizado por sus compatriotas y arrojado en brazos extranjeros que, por supuesto, finalmente también lo traicionaron, robándole todas sus ideas para el Bauhaus y el Estilo Internacional.

Lo cierto es que Wright fue, desde el principio de su notable carrera, un hombre eminentemente afortunado que se deleitaba con la controversia y la publicidad, disfrutaba adquiriendo costosos automóviles y vivía muy a gusto en la "suite" que tenía permanentemente alquilada en el Hotel Plaza de Nueva York; además, se dejaba dominar por un egocentrismo suficiente para todo un panteón de estrellas de cine de Hollywood. Consideraba la normal competencia profesional como un asunto de guerra abierta, la imitación como un robo y la ignorancia como un insulto. La menor crítica lo enfurecía.

En realidad, lo que más le molestaba y le dolía no era tanto la falta de aprecio de su obra —Frank Lloyd Wright fue una institución nacional durante por lo menos 50 de sus casi 90 años—, cuanto la aceptación excesiva y carente de sentido crítico y la necia adulación, que perduran todavía.

Hasta que apareció este libro extraordinario, muchos biógrafos de Frank Lloyd Wright creyeron la leyenda, limitándose a repetir lo publicado sobre Wright en distintas versiones. Sólo unos pocos auténticos críticos de arquitectura, entre los que destacan Vincent Scully y Peter Blake, intentaron poner en perspectiva su obra. Pero incluso ellos acabaron por sucumbir a la idolatría, con el resultado de que hicieron a este genio venático, excéntrico, obstinado, ampuloso, iconoclasta, arrogante y ligeramente chiflado, todavía menos soportable de lo que probablemente era.

El asombroso logro de Robert C. Twombly es que, cuidadosamente, y aun reverentemente, libera al hombre de su propia leyenda. Y esto no sólo lo hace interesante y humano sino que también le da la auténtica importancia que merece en la historia de la cultura.

Proyectando para las Necesidades Humanas

Wright, como el concienzudo y original libro de Twombly aclara, habría sido un arquitecto grande y revolucionario si hubiera muerto en 1908, a los 39 años de edad. Para entonces ya había establecido firmemente el principio de que un acomodo interior que satisficiera las necesidades humanas debería tener precedencia sobre la pureza exterior de la forma arquitectónica.

Wright estableció este principio en el diseño de sus casas, que es lo más importante de su obra. De sus 800 bocetos, casi 600 son residencias. Las consideraba no como símbolos de posición social o como obras de arte, sino como mecanismos para la

© 1973 The Washington Post Co.

solución de problemas, como medios para el logro de una vida armoniosa. Quería "liberar" a las mujeres de su aislamiento en la cocina, conseguir una nueva intimidad con la naturaleza y hacer esfuerzos para lograr la unidad en todos los aspectos de la construcción: el mobiliario, las instalaciones de luz, las afombras, los cuadros, los aparatos de calefacción y las tuberías. Todo tenía que ser "orgánico": natural, útil, honrado y, por tanto, espiritualmente edificante. Consideró la tecnología no como un pasatiempo sino como la oportunidad moderna de incorporar principios naturales a su arquitectura.

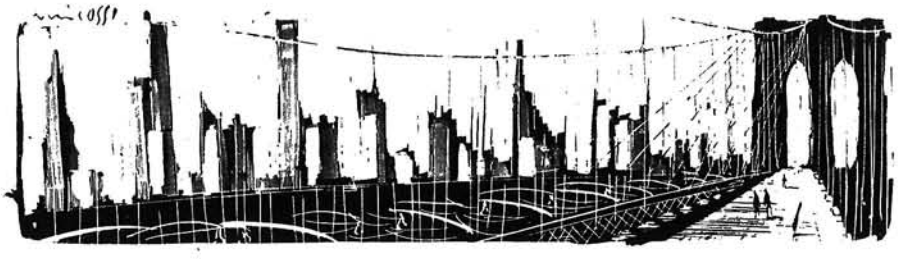
La tecnología debía estar también al servicio del arte. Y el arte, así lo sentía fervientemente, podía mejorar la vida. Su vida, por el mismo motivo, ejerció una profunda influencia en su arte. Esto es, en esencia, la fascinante biografía de Twombly. Donde otros han escrito acerca de Wright, el arquitecto que era también un excéntrico, o Wright, el excéntrico que era también arquitecto, Twombly nos habla de la vida y la obra de Wright como un todo inseparable, interpretando cada una en términos de la otra, sin la arrogancia psicoanalítica tan frecuente en las biografías actuales.

Hay mucho que decir: sobre la inflexibilidad de su madre; sobre Catherine —"una muchacha muy sencilla"— con la que Wright se casó antes de descubrir la moral más aventurera de su romántica naturaleza; sobre Mamah Borthwick Cheney, esposa de un cliente, por la que él abandonó a Catherine y a sus seis hijos. (Lo que fue para él un asunto de "absoluta honradez".)

Después de la muerte de Mamah, sus dos hijos y otras cuatro personas, en el incedio provocado por un cocinero loco que prendió fuego a la casa, Wright se entregó a su trabajo y encontró una nueva esposa, Monid Miriam Noel, quien, en el lenguaje de aquella época, era "espiritualmente distinta". También ella demostró ser difícil, para decirlo en términos suaves. Luego vino Olgivanna, una montenegrina divorciada, "morena, aristocrática y misteriosa", según Wright. Su misticismo fue exaltado en el Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre, de Georgi Gurdjieff, en Fontainebleu, Francia, una institución peculiar de Art Nouveau en la que la danza oriental, las labores manuales y el esoterismo se combinaban para crear una nueva aristocracia del espíritu. Olgivanna tuvo una profunda influencia en la confraternidad de Taliesin, donde los discípulos de Wright aprendían arquitectura a través de la admiración del héroe y donde todavía se produce una blasfema arquitectura seudowrightiana.

A medida que Twombly describe la obra de Wright, se puede percibir claramente la influencia de esta sucesión de esposas, de la tímida Catherine, carente de trato, la sufragista y la artista expatriada hasta la mística ligeramente oriental. La obra va de la modesta casa Usonian al Museo Guggenheim, de la Ciudad Broadacre (el único intento de Wright de proyectar una ciudad) al proyecto de rascacielos de 528 pisos y "una milla de alto", con "Fallingwater" (la casa construida sobre una cascada, en Pennsylvania) como apogeo de su gloria. Detrás del exuberante toque artístico, hay en toda ella un idealista orden social intrínseco. La arquitectura de Wright trató de redimirnos con una especie de "ambientismo terapéutico", como Twombly acertadamente lo llama.

Parece que, casi con tristeza, Twombly termina su libro con una persistente sospecha de que "sólo el propio Frank Lloyd Wright pudo haber vivido cómodamente en un paisaje de su propio diseño". Pero, ¿qué decir de aquella "suite" del Hotel Plaza?



HISTORIADOR DE LA FRONTERA NORTEAMERICANA

Por Ivan R. Dee

El autor de esta reseña es actualmente redactor asociado de *The Chicago Tribune Book World* y fue redactor superior de Quadrangle Books. La presente recensión se ha extractado de *The New York Times Book Review.*

Frederick Jackson Turner: Historian, Scholar, Teacher (Frederick Jackson Turner: Historiador, Erudito y Maestro). Por Ray Allen Billington. Nueva York: Oxford University Press. 599 pp.

Cuando Frederick Jackson Turner propuso su "tesis de la frontera", en 1893, se aproximaba a su fin una gran epoca de la historia norteamericana. En un oscuro censo presentado en folleto por el gobierno se hacía notar que no era ya discernible en el país ninguna zona sin colonizar, y que "apenas se puede decir que exista ya una línea fronteriza". En resumen, la migración hacia el oeste, que ocupó a los norteamericanos durante más de dos siglos, estaba terminando.

Turner fue un historiador que trataba de explicar a los norteamericanos el carácter del pueblo norteamericano basándose en su experiencia de la colonización. Dicho en forma llana, pensaba que la frontera había ejercido una profunda influencia democratizante sobre las instituciones estadounidenses, y que en ello estaba la razón principal de que la democracia norteamericana fuese tan distinta de todo lo conocido en Europa. Las tierras libres de la frontera impidieron la formación de grandes haciendas y atrajeron a hombres decididos a mejorar de situación. "La Frontera", escribía Turner, "fue una válvula de escape de la tiranía de las costumbres, las restricciones de clase, y los gravámenes económicos y sociales".

Hoy, transcurridos 41 años desde su muerte y a pesar de algunas discrepancias de detalle respecto a su obra, la tesis de la frontera propuesta por Turner sigue siendo una de las interpretaciones más fecundas de la historia norteamericana. Y sin embargo, exceptuando a los historiadores, muy pocos serán los que tengan noticia de Turner (cuando se pidió a la Asociación Histórica Norteamericana que eligiera los seis más grandes historiógrafos de la nación, Turner fue el primero de los nombrados en todas las papeletas de votación). Ahora Ray Billington —consumado historiador él mismo— nos ofrece un excelente retrato de Turner como persona y como ideólogo. Manejando una vida desprovista esencialmente de elementos dramáticos, Billington logra reconstruir una biografía de sabor antiguo y de aventura serena.

El libro es importantísimo por describir la historia de una idea, que Billington examina con verdadera autoridad y con clara conciencia de las limitaciones y los aciertos de Turner. Pero, por añadidura, no conozco un retrato mejor de la vida académica de aquella época en los Estados Unidos. La carrera de Turner fue poco menos que espejo del profesor universitario de principios de este siglo: constreñido, indiferente al encanto personal, distante de los acontecimientos y, con todo, objeto de un curioso respeto público. Los documentos de Turner han procurado a Billington un cuadro notablemente redondeado de su vida, tan diferente de la pirotecnia de los profesores actuales que persiguen —y atenazan— el poder.

La Forja de un Historiador

Frederick Jackson Turner estaba en su elemento en el Oeste Medio. Nació en 1861 en Portage (Wisconsin), ciudad que acababa de salir entonces de la época de los pioneros. De muchacho leyó copiosamente, aunque después recordaría que las influencias principales en sus primeros años fueron su familia y "la atmósfera casi fronteriza de Wisconsin central". El joven Turner advirtió pronto que la vida en Portage era diferente de la de otras comunidades ya más establecidas. Concibió un profundo amor por la naturaleza y comprendió que la civilización la estaba avasallando en el Oeste norteamericano. "Podemos decir casi con certeza que si Turner hubiese nacido en una ciudad y se hubiera criado en ella" insinúa Billington, "no habría propuesto su tesis de la frontera".

Copyright © 1973 por The New York Times Co. Reproducido con autorización.

Como estudiante en la Universidad de Wisconsin en el decenio que empezó en 1880, Turner descubrió en la historia un fuerte estímulo intelectual. Lo que más le interesaba era la ocupación de un continente, y las ideas e instituciones peculiares que resultaron de esa ocupación: la democracia y la federación, que fueron las principales entre ellas.

En 1888 Turner marchó hacia el este para obtener el doctorado en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore (Maryland), la más conspicua en aquella época para el estudio de la historia norteamericana. Fue alumno de Woodrow Wilson (profesor entonces de ciencia política y después Presidente de los Estados Unidos) y el economista Richard T. Ely, y así se saturó de economía política y teoría económica. Cuando pudo volver a Wisconsin, con el título de doctor, había adquirido la fundamentación teórica necesaria para ordenar y dar forma a los datos de la historia del Oeste que había ido acumulando.

Fuentes Intelectuales

Billington trata excelentemente el tema de las fuentes ideológicas de Turner. Los que más influyeron en él fueron los economistas políticos, que habían sufrido a su vez la influencia del darwinismo. De Francis A. Walker, director de los censos de 1870 y 1880, aprendió que la expansión progresó en etapas bien definidas. De dos teóricos franceses, Emile Boutmy y André Churillon, tomó la idea de que en tierras poco pobladas se necesitaba poca autoridad para mantener el orden, y la gente volvía naturalmente los ojos a las prácticas democráticas. En Henry George, Turner encontró un canto a los beneficios que traen las tierras libres y a la fuerza configuradora que ejerce el ambiente. Del italiano Archille Loria sacó el concepto de que la conducta humana es producto de la proporción de hombres a tierras libres. Y Turner se apoyó mucho en el inglés Walter Bagehot, según el cual el carácter norteamericano se forjó en la lucha contra las tierras vírgenes. Al lado de lo que aprendió en la Universidad Johns Hopkins, aquellas lecturas inclinaron a Turner a buscar en el medio la explicación de las peculiaridades de las instituciones norteamericanas, lo cual le llevó al umbral de la teoría de la frontera.

Turner había accedido a pronunciar un discurso en una reunión especial de historiadores en Chicago, en 1893, dentro de los actos proyectados para celebrar la Exposición Mundial de Columbia. El día 12 de julio, por la tarde, entregó su escrito, hoy famoso, acerca de "La significación de la frontera en la historia norteamericana". Tenía entonces 31 años de edad.

Comenzó diciendo que la frontera se terminaba. Había dado su forma a las instituciones nacionales, obligándolas a adaptarse a los cambios de un pueblo que se ensanchaba. En la frontera renacía sin cesar la civilización. La democracia fronteriza fue, pues, individual con egoísmo, intolerante con la administración experimentada y con la educación, y celosa de la libertad individual. Desplegaba muchos rasgos sociales e intelectuales distintivos de los norteamericanos: falta de pulimento, con fortaleza; espíritu inquisitivo; mente práctica e ingeniosa; voluntad expedita; materialismo; energía incansable; exuberancia de la libertad.

Fin de una Epoca

Con la terminación de la frontera, concluía Turner, acabó el primer período de la historia nacional. Los norteamericanos deben probar ahora un cambio importante de su psicología nacional, ajustando su economía, su política y su vida diaria a un espacio ya cerrado.

Aunque la teoría de Turner no fue muy conocida al principio, ganó pronto popularidad en una época de afanes progresistas y en la cual había que realizar la idea de democracia. Billington recorre su trayectoria ascendente: de qué manera contribuyeron a hacer proselitismo de ella ciertos hombres, por ejemplo Woodrow Wilson; cómo la nueva atmósfera social del decenio de 1880 a 1889 tuvo importancia decisiva para que se aceptara. Aunque la tesis de la frontera no ofrecía una panacea, parecía dar a los norteamericanos una nueva seguridad de que el gobierno, por poderoso que fuera, nunca sería capaz de destruir su arraigado individualismo; de que la expansión en ultramar serviría más para fortalecer la democracia que para confundirla; y que la tendencia igualitaria nacida en la frontera prevalecería sobre las desigualdades sociales y económicas del nuevo industrialismo.

Después de haber sido profesor de Harvard, Turner se retiró a Madison (Wisconsin) para entregarse a los sencillos placeres familiares, pese a ser el mayor historiador de sus tiempos. Como profesor fue algo especial. No sólo explicaba bien, sino que dedicaba tiempo a sus alumnos y en la Universidad de Wisconsin trazó un programa graduado de historia que sigue siendo uno de los mejores de la nación. Fue también un buen compañero en una época de estirados profesores universitarios; fue "la encarnación viva del igualitarismo fron-

terizo que tanto veneraba", como dice Billington.

Ahora se nos presentan algunas de las más interesantes implicaciones de la tesis fronteriza. Como previó Turner, las energías expansionistas de los norteamericanos no se podían agotar tras cruzar la frontera: consecuencia inevitable de ello fue el vigoroso impulso de una política exterior que busca mercados y posesiones en ultramar. Dentro de la nación, la revolución social produciría más ingerencia del gobierno en un espacio cerrado. Como sugirió otro historiador de Wisconsin, William Appleman Williams, los norteamericanos se verían forzados a crear una comunidad real en vez de seguir desperdigándose. Y aún lo intentamos

La obra de Turner ha ejercido influencia continua en la investigación histórica y en la historiografía. "Sus teorías de la frontera y la sección habrían de influir en más estudiantes, de levantar más controversias y de hacer sudar más a las prensas después de su muerte que en vida de su autor", concluye Billington. Turner revisó algunos detalles de sus teorías en los últimos años (encontró por ejemplo, que las tierras baratas del Oeste no constituyeron una "válvula de seguridad" directa, porque la gente más pobre del Este y de Europa no podía, en general, comprar granjas, ni siquiera pequeñas, en la frontera), pero en general no tuvo necesidad de modificar sus concepciones.

"Me pregunto a veces", escribía Turner al final de su vida, "si, a fin de cuentas, no me habré cegado tratando de explicarme a mí mismo la historia norteamericana en vez de escribirla". Qué modesto era y qué bien lo juzga Billington: "El vuelo de su imaginación señaló a sus compañeros de trabajo espléndidos edificios que construir y herramientas para que los construyeran". Probablemente no discrepará de esta opinión nadie que lea el libro aquí reseñado, de calidad tan poco común.

Créditos: página 15, foto de Ray Manley; pág. 24, dibujo de Saul Steinberg. Reproducido de THE ART OF LIVING, por Saul Steinberg, con autorización de Harper & Row, Publishers. © 1945, 1946, 1947, 1948, 1949 por Saul Steinberg; pág. 37, dibujo de Peter Agnese, © 1966 por Saturday Review, Inc.; pág. 49, foto de Rollie McKenna; pág. 51 (izquierda), foto de Jill Krementz; pág. 51 (derecha), cortesía de **The Washington Post;** pág. 54, foto de Julian Wasser; pág. 69, dibujo de Ed Renfro, © 1970 por The Nation Associates, Inc.; pág. 85, dibujo de Saul Steinberg. De THE NEW WORLD, por Saul Steinberg, editado por Harper & Row, Publishers, Inc. © 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, por Saul Steinberg; pág. 101, foto de Andrea Pozzo; pág. 107, dibujo de Saul Steinberg, Copyright © 1950 por Saul Steinberg. De THE PASSPORT (Harper & Row, Publishers, Inc.) Publicado originalmente en **The New Yorker.**

29-MX-74-60-(88.5) 5-74