

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© De la traducción, Antonio Ruiz, 1997

© 1997, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-61-6

Depósito Legal: M-XXXXX-1997

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

26

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier

Emmanuel Mounier

Mounier en *Esprit*

Edición y traducción de Antonio Ruiz

CAPARRÓS EDITORES

Capítulo primero

Nuestro humanismo

Declaración colectiva

Octubre de 1935

Hemos afirmado siempre el carácter “pluralista” de esta revista y del movimiento que la sostiene. En tiempos menos amenazados seguiríamos unos y otros, sin duda alguna, varias vías distintas y a veces opuestas. No estamos unidos, como los miembros de un cuerpo religioso, por una visión del mundo y del hombre común desde el principio hasta el detalle. Nos encontramos arrojados, por la extensión de un mal concreto, en una situación elemental que nos compromete a una acción común de salvaguardia vital. Los debates espirituales que nos dividen fuera de esta acción común subsisten entre nosotros. Pero apenas pueden manifestarse libremente en las condiciones de vida que se nos imponen. La urgencia de la amenaza produce una especie de unión sagrada en la revuelta. De acuerdo sobre el enemigo, estamos en los primeros combates: guerra al capitalismo, al espíritu burgués, a la proletarización, al imperialismo espiritual de los Estados y de los técnicos, a la divinización de las fuerzas productoras. ¿Por qué razón habríamos de dislocar, ante el peligro común, fuerzas que deben preservar unos mismos depósitos y fecundar, al menos en sus primeras formas, el mismo futuro?

No perdemos de vista el problema de conciencia y de claridad que plantea el hecho vivo de esta coalición. Los motivos para rechazar el orden establecido, tales como los hemos formulado en esta revista, no son solamente materiales, económicos. De lo contrario, no habría habido problema: cuando se quiere demoler o construir un edificio de piedra, no se pregunta la religión de los obreros. Nuestros motivos son en principio morales y espirituales. Es en nombre de la dignidad y de las aspiraciones esenciales de la persona humana por lo que rechazamos el orden actual y por lo que trabajamos para instaurar otro. Es preciso que nuestras diversas concepciones concuerden suficientemente allá arriba para

que reconozcamos netamente al adversario, y que estemos suficientemente seguros de tener suficientes parentescos para hacer un buen tramo de camino juntos.

Pero, por otra parte, esta exigencia totalitaria que algunos van a entregar a un dogmatismo de Estado es la de nuestra vida propia. Nos repugnan las confusiones y los medios espirituales tanto como los conformismos públicos. Los principios que, proyectados sobre el programa de una acción próxima, nos son comunes con mayores o menores aproximaciones, no tienen la misma adhesión para las diferentes familias espirituales que nosotros reunimos. Es por esto por lo que insistimos para que en esta encrucijada cada participante desarrolle a su gusto sus diferencias personales y sus fidelidades profundas. Miramos sin temor el día que tengamos que tomar caminos diferentes, como algunos sienten placer en predecírnoslo: esto sería el signo de que se habría establecido un clima respirable, en el que nuestros debates espirituales podrían continuar libremente, y no estarían ya, como hoy, enmascarados o falseados por el dinero, la miseria o la presión colectiva. La fecha, reconozcámoslo, no nos parece tan próxima.

Nos encontramos aquí ante el deber más modesto de precisar nuestra crítica unánime, de elegir y precisar nuestro terreno de base para un renacimiento, y de poner los cimientos comunes de una ciudad en la que cada morada pueda elevarse en condiciones mínimas de libertad y orden.

Este singular que empleamos hablando de nuestro humanismo no debe, por tanto, hacer ignorar la diversidad de nuestras creencias, parciales o totales, sobre el universo y sobre el hombre. Pero es válido en tanto que designa una perspectiva temporal de primer establecimiento, en el que estas creencias encontrarán hombres que más adelante sean capaces de comprometerse en libertad¹.

1. Véase E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, c. IV, en Obras, I, Salamanca Sígueme, 1992.

El Neohumanismo marxista

Decirse humanista no es decir nada: se comprueba en los recientes debates entre el viejo individualismo liberal y las últimas pretensiones del marxismo por recibir su herencia. Verdaderamente el humanismo no se define más que por una definición del hombre y las dificultades comienzan con su contenido.

Si nos referimos en primer lugar a este nuevo humanismo marxista que se ha afirmado desde hace un año con una ostentación significativa no es para ceder a la moda del momento. La línea central del destino de los hombres no podría tener su eje en otro sitio que no fuera el destino de los más doloridos y desprovistos de entre ellos, los pobres y los oprimidos. Ahora bien, el marxismo pretende promulgar el evangelio del hombre nuevo para la liberación de éstos. En Europa simboliza para la mayor parte de ellos esta liberación. Es el principal ocupante del terreno que elegimos.

En tanto que el marxismo oficial aplazaba para el mañana de la construcción socialista la consideración del problema del hombre y sostenía que era imposible tratarlo² antes, teníamos que ocupar un lugar que no se nos disputaba. Cuando intentábamos deducir por nosotros mismos la metafísica de las realizaciones soviéticas, podíamos temer, y hemos temido con frecuencia, sistematizar lo efímero o anticipar sobre lo desconocido. La situación no es la misma desde que el marxismo ha renunciado a esta abstención y se ha aplicado a precisar su punto de vista sobre el hombre. Es cosa conocida. Vayamos a lo esencial.

Uno se compromete con él por una crítica del idealismo filosófico y de la actitud que éste sistematiza. Lo espiritual no tiene realidad propia. No es más que un producto, parasitario o no, de las condiciones sociales y, en último extremo, económicas. El hombre, desposeído por el capitalismo de su trabajo, que es su sustancia propia, se evade y, por así decirlo, se vacía de sí mismo en ideales engañosos que le apartan de su

2. "Durante cincuenta años, los problemas del hombre no se plantearán" (Henri LEFEBVRE, N.R.F., diciembre de 1932). Los pocos textos significativos que citamos aquí en apoyo de nuestras afirmaciones están elegidos de entre los más recientes que haya sido posible, para que quede claro que no nos ocupamos en exégesis histórica.

destino concreto y le desvían de la conciencia revolucionaria de su opresión. Al reconducirle a esta conciencia por la destrucción de tales ideales, el “realismo socialista” lo despierta a sí mismo y le da la voluntad necesaria para transformar el mundo en lugar de dormirse interpretándolo o huir de él³.

Esta transformación, ¿está orientada?, ¿sobre qué línea? El comunismo habla con insistencia, sobre todo desde hace poco tiempo, de la “liberación del individuo” más allá de las dictaduras necesarias. Pero sobre el sentido y los modos de esta liberación, no tenemos más que tres referencias, dejando a un lado la elocuencia sagrada o los compromisos provisionales. Una es el ateísmo. La segunda, una fe imperturbable en la razón científica prolongada por el esfuerzo industrial para hacer al hombre, según el ideal cartesiano (decapitado de la transcendencia cristiana), dueño y poseedor de la naturaleza. El trabajo es venerado como la Gracia obrera de la salvación colectiva y la insuficiencia actual de las condiciones materiales de vida es vista como el único obstáculo para la expansión del Hombre Nuevo. La tercera es la esperanza que alimenta el cumplimiento de la evolución humana, la “sociedad sin clases”, el “reino de la libertad”, donde la expansión prometida al individuo será asegurada por un ajuste perfecto del organismo social y económico. Así, al menos, se expresa el comunismo ruso, en lucha con la miseria y el esfuerzo. En cuanto a los intelectuales marxistas occidentales, llamados a elegir a su manera, se vinculan a una tradición que va del naturalismo de Epicuro al racionalismo cartesiano y enciclopedista del siglo XVIII.

Finalmente, no hay otro instrumento para esta transformación que el proletariado consciente de su misión a través de su opresión y parapetado en la lucha de clase. Deberá retener la autoridad espiritual absoluta hasta que haya destruido al fuego los antiguos gérmenes de muerte social. Él es el portador de la única ideología que no está corrompida en su fuente, el Hombre nuevo y la cultura nueva. Pero, en tanto que el proletariado no es perfectamente consciente de esta misión, la delega en su

3. “Se trata de volver al realismo, de separarlo de los misticismos y de las charlatanerías, de las estafas a la religión, a la verdad y a la idea pura, gracias a los cuales verdaderos verdugos de carne y hueso han sabido hacerse olvidar en el mundo de las nubes” (ARAGON, *Pour un réalisme socialiste*).

partido. Éste se arroga la función de único representante del proletariado y reivindica su poder.

Líneas de un humanismo

Las tesis marxistas no son sólo tesis de escuela. Viven en algún sitio y son creadoras. Ni su fecundidad ni su virulencia se explicarían si no hubieran encontrado y metido en su cuadro unas necesidades vitales de la época, necesidades profundas del hombre contemporáneo. ¿Hay que recordar que en buena lid no se juzga a un humanismo de tamaña envergadura ni por su éxito (o fracaso) histórico, ni sólo por sus faltas; y que no hay más que una sola manera de “vencerlo”, superarlo en potencia humanizadora? Tampoco se trata de juzgar, sino de salvar. Hemos sido los primeros en pedir a los que condenaban sin apelación el esfuerzo constructivo de la Rusia soviética que fueran menos ligeros, los primeros en buscar en esta inmensa mezcla de comunismo, esclavismo y feudalismo las promesas de futuro bajo las iniquidades⁴, los primeros en volver a los exámenes marxistas para distinguir entre lo duradero y los prejuicios filosóficos⁵. Siempre nos hemos negado a la unión sagrada “antimarxista” a su política interesada y deformante. Algunos han creído, o han fingido creer, en la duplicidad, o también en alguna indecisión fundamental de pensamiento: se trataba solamente de despreciar las polémicas, de salvar cualquier verdad y de madurar los debates esenciales por detrás de los acuerdos o las divergencias del malentendido.

No se dejará de notar que el marxismo primitivo expuesto más arriba se ha aproximado desde hace poco, acomodándose a muchos puntos de vista que desde hace tres años defendemos contra él. Algunos se preguntarán si no tendremos la desgracia de mostrarnos tanto más intratables con él cuanto más se humaniza por su parte, como si quisiéramos despreciarlo en cualquier hipótesis. No somos intratables, pero sí

4. Desde el principio, en nuestra encuesta *Contre?*; después, nuestra crónica de la URSS, los estudios de Berdiaeff, de los Cuatro, etc.

5. M. MORÉ, *Note sur le marxisme*, junio de 1934. *Les années d'apprentissage de K. Marx* (abril, junio, septiembre y octubre de 1935).

inflexibles: con la acción se comercia, pero ¿con la verdad? El marxismo no puede enmascarar sus lagunas rebozándose de individualismo. Si, bajo la palinodia de sus prefectos, es trabajado hoy por una renovación en profundidad, no encontramos mejor manera de ayudarlo a rechazar las concesiones fáciles y llamarle a los únicos caminos de salvación que se abren ante él.



Si hay una línea filosófica, si hay una actitud de vida con la que nos sentimos en un completo divorcio, es el pensamiento de las actitudes idealistas⁶. Se las hace remontar comúnmente al dualismo cartesiano. Éste no es más que la expresión de una ruptura fundamental, la ruptura de un cierto régimen de encarnación de lo espiritual —la síntesis medieval— y el signo espiritual del largo vagar del mundo moderno a la búsqueda de una nueva alianza entre el espíritu y la carne.

Se ha visto cómo se condensaba de una manera totalmente artificial la noción de una Materia inerte y dócil, cuyo trato fue despreciado durante mucho tiempo por una aristocracia del tiempo libre hasta que el burgués hizo de ella, por medio de la industria, el instrumento de su poder y, simultáneamente, el centro de su filosofía. Guiado por un instinto seguro, el burgués le anexionó esta razón científica, con el encargo de destruir las resistencias de la naturaleza y trazar los caminos para su técnica industrial y desterró a las nubes el residuo del hombre espiritual. Pero estas nubes, a su vez, se convertían en sub-producto utilizable, al menos, para la consideración cuando no lo era para la justificación. Es así como se formó la noción sin carne de un “Espíritu” desinteresado, sueño sin objeto, distracción distinguida, con tendencia a derivar a las elocuencias del corazón y, en el grado más bajo, signo externo de riqueza. Para soldar socialmente los dos universos a la deriva, el propietario sustituía al hombre honrado y un feudalismo del Tener sustituía las

6. La palabra tiene una doble acepción: en el terreno de la técnica filosófica, para designar a las filosofías del espíritu “puro” y, en el terreno del lenguaje corriente, para designar a los héroes de la ilusión. Esta coincidencia es una confesión. Sobre este punto, véase en *Esprit*, octubre de 1935, D. DE ROUGEMONT, *L'Esprit ná pas de palais*, y E. MOUNIER, *Revolución personalista y comunitaria*, recogido en *Obras*, vol I, Salamanca Sígueme, 1992, cap. 16: “Tumba del espiritualismo”.

jerarquías del Ser. Se formó una cultura a partir de este divorcio espiritual; hoy es ella su principal sostén. Por un lado, aquellos a los que nuestra civilización considera como instrumentos de producción, obreros y técnicos a quienes el régimen prohíbe colaborar con su parte en un humanismo completo que une las manos y el cerebro por las condiciones de vida a que se ven obligados. Por otro lado, una instrucción al margen de la vida, una cultura de lo exquisito y de lo irreal, apreciada en la medida en que “distingue” y diferencia socialmente; una especulación sobre una riqueza ficticia que imita a la otra especulación fundamental del régimen, todo esto es un refugio contra el compromiso, el acto y la responsabilidad. Ella arriesga, desorienta o confina en lo raro la verdadera finura y la verdadera distinción, que no son valores mundanos.

Son conocidos los aspectos más comunes de la decadencia: esteticismo, abundancia de literatura de análisis, “defensa de las humanidades” por los lectores laboriosos de la primera gramática latina, combate sin salida de los “idealistas” y los “realistas”. De los “intelectuales” y los “hombres de acción”. Se puede intentar reducirlos a dos formas: Una forma elegida: la que se transmite una aristocracia cada vez más incapaz de sostener la cultura cuyo monopolio se había arrogado y de la que no retiene más que el preciosismo, lo pintoresco o el galimatías enciclopédico; soberanía del hombre de letras, del salón, del erudito. Una forma vulgar, pero consanguínea: soberanía de la opinión vaga, de la elocuencia vacía, del periódico diario y del Café del Comercio. Cultura que aísla, divierte, envilece. El hundimiento es general. La metafísica se ha hundido en el plano de la historia y de la psicología; las artes mayores en las artes menores; la contemplación en la emoción, la ciencia en la erudición y la verdad en una polvareda de matices; el gobierno de los hombres en el juego de los partidos; la vida privada en el hecho diverso. El cuerpo mismo es despreciado o ignorado, aunque se tome sus revanchas sinuosamente y haga de ellas una moda; cuando se organiza el deporte, es un deporte de clase, con sus juegos distinguidos y sus juegos viles, o un deporte de emboscados a la vista de diez mil espectadores, sentados y llenos de elocuentes ardores, el puñado de víctimas profesionales de la industria deportiva.

Contra esta senilización, los fascismos y el marxismo, que no son sólo doctrinas políticas, han intentado dos resurrecciones diferentes.

Aquí las trataremos sólo bajo el ángulo de sus pretensiones humanistas.

Los fascismos proponen una especie de borrachera permanente de los ardores vitales, excitados al mismo tiempo que disciplinados por un Estado que se constituye a sí mismo en poder lírico. En este clima, nadie duda de que el heroísmo gana una victoria apreciable. Pero un egoísmo tumefacto por la elocuencia, envilecido por la adulación inherente al régimen, y que se desprestigia a fuerza de adormecer las necesidades esenciales del hombre y las reivindicaciones de justicia social bajo emociones de prestigio. La raza, la nación o el Estado, elevados al rango de abstracciones supremas, arrastran los valores vitales, no despreciables por lo demás, a un delirio colectivo en el que el hombre se engaña y se olvida en sus instintos, aun modelándolos para la guerra que es, en este plano, la principal forma de heroísmo. No podemos sino afirmar una vez más nuestra oposición radical a una tal metafísica.

La denuncia que el marxismo hace del idealismo burgués era, o habría podido ser, una aportación considerable al humanismo buscado. Es sobre este punto capital sobre el que algunos cristianos, sobre todo, reconocen una fraternidad histórica con él. Pero bajo pretexto de resolver la oposición entre espíritu y materia, el marxismo no hace más que invertir los términos. Sin duda tiene frecuentemente razón en el plano en que sitúa, en la medida misma en que el hombre abandona las realidades espirituales y su libertad: las ideologías son con mucha más frecuencia el producto de intereses de lo que los intereses están influenciados por las ideologías. Por lo menos establecen una interacción constante, una de cuyas fases, históricamente capital, ha sido mantenida en la sombra por la sociología y la psicología idealistas. Sin duda, no somos insensibles a todo lo que hay de sano, bajo la provocación de las palabras, en una reacción “materialista”, que puede haber salido de una voluntad de purificación y no significa en lenguaje aproximado más que un recurso de juventud, una cólera contra el vacío engañador de las bellas palabras, una necesidad de simplicidad, de totalidad, de solidez, de presencia en el mundo. Pero para nosotros se trata de salvar la realidad espiritual del hombre y no de las ideologías. Y las reacciones más excusables, incluso las más sanas, deben ser alguna vez retiradas del instinto y aclaradas en verdad.



Ahora bien, esta realidad del hombre, y aquí está la segunda articulación de nuestro humanismo, la enraizamos de una forma totalmente diferente a como lo hace el comunismo.

La vocación central del hombre no es, en una palabra, el dominio de las fuerzas de la naturaleza. O, si se prefiere una fórmula más amplia: el dominio de las fuerzas de la naturaleza no es ni el medio infalible ni el medio principal que el hombre tiene para realizar su vocación.

Descartemos algunos malentendidos.

Sabemos que millones de hombres están aún encadenados; el trabajo les resulta un yugo, y ven que se les niega en masa; la escasez de los productos de primera necesidad es su realidad cotidiana; brevemente, carecen del mínimo de condiciones materiales necesarias para que unas fuerzas medianas produzcan la eclosión de la vida espiritual. Esto basta para excusar, si no para justificar, el desprecio brutal de estas masas hacia una cultura o hacia unos valores espirituales que desde hace tiempo les parecen un paraíso artificial e inaccesible de sus explotadores. Esta misma condición de las masas proletarias basta incluso para justificar, sobre todo en los países jóvenes, un considerable esfuerzo de producción y el entusiasmo de un pueblo que se construye en el trabajo la salud y la libertad. Repitamos que ninguna de nuestras críticas se dirigirá contra las necesidades técnicas exigidas por esta lucha radical contra la miseria y la proletarización, sino sólo contra una mística sistemática del trabajo, de la producción y de la razón científica.

Una vez más, nosotros, que gozamos del privilegio de no estar aplastados bajo la búsqueda cotidiana de los medios de existencia elementales, no nos arrogamos el juzgar a unos hombres a los que el sufrimiento desconcierta y la humillación exaspera. Pero no vemos que podamos hacer por ellos algo mejor que mantener y madurar con ellos, gracias a nuestro privilegio de libertad, esta visión del mundo por la que se convertirán solamente en hombres, una vez superada su miseria.

No sentimos, finalmente, ningún gusto por cierto desprecio aristocrático (de parentesco idealista) por el trabajo obrero, ni por la mística de la inviolabilidad de la naturaleza, cuyo origen hay que buscar en el primitivismo ficticio de las edades decadentes.

La actividad industrial y científica del hombre no está, por tanto, manchada por no se sabe qué pecado original. Pero no podríamos admitir que acapare su vida y su metafísica.

Sólo hay que mirar alrededor de sí mismo para darse cuenta de que la desaparición de la angustia primitiva y el acceso a mejores condiciones de vida no comportan inevitablemente la liberación del hombre, sino mucho más comúnmente su aburguesamiento y su degradación espiritual. La conquista de la naturaleza y de mejores condiciones de vida manifiesta una adaptación: la adaptación es necesaria para la vida, incluso para la vida espiritual, pero hasta un cierto límite; más allá de éste, es un proceso de muerte. Es por lo que esperamos de todo progreso material que sea la base y la condición necesaria, pero de ninguna manera la condición suficiente, de una vida más humana, y nunca su plenitud o su alimento. Una revolución por la abundancia, el confort y la seguridad, si sus móviles no son más profundos, conduce, después de las fiebres de la revuelta, de manera más segura a una generalización del execrable ideal pequeño-burgués que a una auténtica liberación espiritual. Una sociedad más justa ella misma, urgente hoy día, es para mañana una facilidad ofrecida a un mejor juego de las actividades humanas y, en consecuencia, como toda facilidad, se convierte en el plano moral en un peligro de relajamiento. Es en este sentido en el que denunciamos un humanismo del confort y de la abundancia material, y no en nombre de un ascetismo sistemático que, por establecer una norma colectiva, sería puramente exterior y sin valor formativo. Cuando afirmamos que el hombre se salvará por la pobreza, no queremos perpetuar hipócritamente la miseria, la degradante miseria. Queremos solamente decir que, una vez vencida la miseria, cada uno debe estar libre de ataduras y de tranquilidad: a cada uno le corresponde conocer sus fuerzas y su medida.

Esto quiere decir que no contraponemos revolución espiritual a revolución material; afirmamos solamente que no hay una revolución material fecunda que no esté enraizada y orientada espiritualmente. Hay marxistas que quieren con todo su fervor una renovación espiritual del hombre. No lo dudamos. Pero, se diga lo que se diga, tampoco creemos que puedan salir de un impulso puramente económico otros valores que no sean el confort y el poder, si esos otros valores no son introducidos

previamente en él. E introducirlos es invertir todo el juego de los métodos. El trabajo revolucionario profundo no es, entonces, despertar en el hombre oprimido únicamente la conciencia de su propia opresión, volviéndole así al odio y a la reivindicación excluyentes y, por tanto, a una nueva evasión de sí; el trabajo revolucionario es mostrarle, en principio, que el fin último de esta rebelión es la aceptación de una responsabilidad y la voluntad de una superación, sin lo cual todas los aparatos no serán más que buenos útiles en las manos de malos obreros; y también el educarlos desde ahora en una acción responsable y libre en lugar de disolver su energía humana en una buena conciencia colectiva y en la espera, aunque sea exteriormente activa, del milagro de las “condiciones materiales”. Al lado de las oposiciones doctrinales, este “desde ahora” es la principal divergencia táctica que nos separa del mejor de los marxistas.

Cuando se lograra el dominio del hombre sobre la naturaleza, éste no se habría curado en absoluto de las antiguas enfermedades. A nada se acostumbra uno tan rápido como a las comodidades, y la soledad reaparece. En las vísperas de la guerra parecía haber pasado el tiempo del viejo racionalismo cientista, al haber demostrado su corto alcance y su incapacidad incluso para añadir una distracción severa a la saciedad de una civilización declinante. Al ofrecer al hombre contemporáneo, bajo forma de posibilidades técnicas infinitas, lo que le negaba en certeza sobre el ser, la explosión científica e industrial de la posguerra le ha devuelto de una forma nueva la embriaguez de todos los grandes conquistadores: los de los imperios, los de las tierras fabulosas y, más recientemente, los de los comienzos entusiastas de la ciencia positiva.

Pero la experiencia vuelve al mismo sitio: ni el poder, ni la razón raciocinante satisfacen la vocación del hombre; una distracción nueva, una civilización que pasa, la decadencia puesta al día y las cadenas siguen intactas. Cuando el marxismo recorre el camino que parte del cartesianismo y pasa por la *Enciclopedia*, el positivismo y la Sorbona, se alinea en el camino central de la filosofía burguesa; diga lo que diga, le contraponen un idealismo a otro, el idealismo materialista al idealismo espiritualista: los dos caminos conducen a las mejores voluntades a una inhumanidad semejante.

Si llamamos *civilización* al progreso coherente de adaptación biológica y social del hombre a la naturaleza, a su cuerpo y su ambiente; si

llamamos *cultura* a la expansión de su conciencia, al bienestar que adquiere en el ejercicio de su espíritu, a su participación en una cierta manera de reaccionar y pensar, propia de una época y un grupo; si llamamos *espiritualidad* al descubrimiento de la vida profunda de su persona, con todas sus implicaciones (naturales para unos, sobrenaturales para otros), hemos definido los tres rellanos ascendentes de la vida del espíritu. Estamos de acuerdo con el marxismo en que una espiritualidad encarnada tiene como primer deber el liberarse y liberar a los hombres de una civilización opresora, en lugar de refugiarse lejos de ella. Pero afirmamos contra él que no hay civilización ni cultura humanas si no están metafísicamente orientadas. Sólo un trabajo que apunta más allá del esfuerzo y la producción, una ciencia que mira por encima de la utilidad, un arte que se orienta más allá del agrado y, finalmente, una vida y una metafísica consagradas a valores objetivos serán capaces de poner en marcha un enderezamiento de la cultura, y serán lo bastante ricos como para diversificarla según las necesidades humanas. Es a esta metafísica y a esta espiritualidad a la que debemos referirnos en última instancia.



La vocación central del hombre⁷ es la de ser una Persona en situación de comprometerse libre y responsablemente y capaz de vivir una vida espiritual.

En el mundo de las ideas claras y las relaciones técnicas, de los determinismos materiales, la Persona se disuelve irremediamente. No es extraño que los racionalistas de los dos clanes desconozcan su realidad y sus exigencias tanto en sus filosofías como en sus construcciones políticas, incluso cuando pretenden, bajo la acción de supervivencias sentimentales, liberarla por su razón o por su industria.

“El error de los matemáticos, escribía Engels, ha sido creer que un individuo puede realizar por su propia cuenta lo que puede hacer sola-

7. Decimos central y no última para reservar la inserción suprema de esta Persona que la pleni-fica en la perspectiva cristiana. Para todo lo que sigue, ver desarrollos más amplios en los números dedicados al revolución personalista y a la revolución comunitaria (diciembre, 1934-enero 1935).

mente toda la humanidad en su desarrollo continuo”. Respondemos que el error del marxismo es creer que la humanidad puede y debe asumir en su desarrollo colectivo lo que sólo puede y debe asumir cada persona humana en su desarrollo personal. El marxismo presupone que el individuo es incapaz de transformarse a sí mismo: en un esfuerzo vano, se desliza, se escapa, se aliena con su escasa realidad. Las masas, por el contrario, son firmes, repletas y creadoras: retienen al individuo en el suelo y lo transforman digiriéndolo, por así decir, en sus estructuras. Esto supone que se pueda obligar a una persona a seguir la ideología que uno quiera. Esto supone que se pueda encerrar en una masa a la ideología que se quiera. La masa es así considerada como un instrumento de amaestramiento de la persona y la ideología como un instrumento de amaestramiento de la masa. Pero ni la persona ni la masa soportan el amaestramiento, aunque se quiera, ni la persona ni la masa soportan una ideología: sólo la experimentan, codo con codo, persona a persona. La dictadura marxista no puede ser más que una dictadura racionalista porque no conoce sino la adhesión que está al final del amaestramiento y desconoce la colaboración radical de la persona, el valor de la prueba. Al manifestar un racionalismo reforzado en la sustitución de la masa por las fórmulas del partido, el desvío marxista es en el fondo un desprecio radical de la persona. Afirmamos contra él que la persona es la única responsable de su salvación y que pertenece a ella sola la misión de aportar el espíritu allí donde el espíritu desaparece. La masa no aporta más que las condiciones de existencia necesarias, pero no creadoras. Es por lo que queremos superar el democratismo, que es un personalismo solamente social, y ha demostrado, por consiguiente, estar armado de manera insuficiente para escapar del poder disolvente del individualismo. Nosotros queremos personas suficientemente conscientes de su vocación para que resistan cualquier tentación de amaestramiento. Queremos personas morales.

Hay que añadir que no es individualizando los datos de una ciencia flexibilizada como se pasará del plano de las condiciones de existencia a este centro inaccesible de la Persona, de donde toda ella recibe significación y responsabilidad. Bien al contrario es la Persona la que da el signo del hombre a todas las astucias de su mano o de su cerebro.



La toma de conciencia de nuestra Persona y de sus aspiraciones esenciales es nuestro punto de partida. Al situar tal personalismo en la raíz de nuestro humanismo, nos constreñimos a varias consecuencias que nuestra época olvida de una manera singular.

La experiencia fundamental que tenemos de esta realidad personal es la de un destino desgarrado, un destino trágico. La inquietud y la movilidad no son valores en sí mismos. Pero a fuerza de desconcertar nuestros arreglos, nuestras prudencias, nuestras astucias, se nos revela que nuestras manos no tienen ningún remedio para nuestro tormento y que no encontraremos la tranquilidad ni en la proliferación de deseos contradictorios, ni incluso en una disposición que no hará más que lanzarnos más adelante. El sacrificio, el riesgo, la inseguridad, el desgarramiento, la desmesura, son el destino inevitable de una vida personal. Por medio de ellos, la debilidad, algunos dirán el pecado, ocupa nuestra experiencia común. Con ellos el dolor está en las entrañas del corazón de nuestro humanismo. El dolor no tiene lugar ni en un universo de la pura razón, ni en un universo científico y, sin embargo, cuando está unido al sacrificio, es la prueba soberana de cualquier experiencia. Debemos luchar contra toda injusticia y todo desorden que le abra el camino. Debemos prohibirnos cualquier comercio mórbido con él y con la tentación fácil contra la Alegría, que identifica lo espiritual con lo atormentado. Pero sabemos que es indomable, pues está afincado en el corazón de nuestra Persona más allá de nuestros estados psicológicos y de nuestra conciencia. Le da la mano la presencia de la muerte en nuestro corazón. Reconocemos a los nuestros en que no sucumben a la tentación del bienestar⁸.

Nosotros los reconocemos en no menor medida, y esto no es contradictorio, en que aman la Alegría, la plenitud e incluso, si les es concedida, esa serenidad que es paz desbordante y fecunda. No optimistas: no

8. ¿Hace falta decirlo otra vez? No nos referimos aquí al pobre sueño del miserable, que no puede ser, por reacción, más que un poco de este "bienestar", del que está totalmente privado. Hablamos siempre para quien no está en la miseria y para todos aquellos que pensamos salir mañana de ella, a quienes preparamos una casa.

mediocres. No avaros de posesiones ni turbulentos de gozos. Sino generosos con todo lo que es generoso, no pensando que sea pagano estar ávido de la singularidad de los hombres y de la belleza de las cosas, al mismo tiempo que de la verdad amada por sí misma. Y buscando alguna luz que derrame un orden viviente, una gratuidad distraída y liberal en la abundancia del mundo y de su corazón.

Frente al mundo sin profundidad de los racionalismos la Persona es la protesta del misterio. Cuidado con malinterpretarlo. El misterio no es lo misterioso, ese decorado de cartón en el que se complace una cierta vulgaridad vanidosa compuesta de impotencia intelectual, de necesidad fácil de singularidad y de un horror sensual a la firmeza. No es la complicación de las cosas mecánicas. No es lo raro y lo confidencial, ni la ignorancia provisionalmente consagrada. Es la presencia misma de lo real, tan banal y tan universal como la Poesía para quien se abandona de buen grado. Es en mí donde lo conozco de manera más pura que en otros sitios, en la cifra indescifrable de mi singularidad, pues se revela en ella como un centro positivo de actividad y reflexión, no sólo como una red de rechazos y huidas. Reconocemos a los nuestros en que tienen el sentido del misterio, es decir, de lo que está detrás de las cosas, de los hombres y del lenguaje que los aproxima. En definitiva, uniendo el misterio a su debilidad, al hecho de que son humildes. Al hecho de que no se las dan de listos.

Para nosotros, el acto supremo de la persona es “perderse para volverse a encontrar”, buscar la comunión por el don de sí. Por esto nuestra fe personalista es inseparable de una fe comunitaria. El humanismo burgués es un humanismo de conquistadores y propietarios. Conocemos a los nuestros en que no tienen propiedades⁹, y desconfían de las mieles del éxito. Los conocemos en que estiman el amor y el don de sí mismos por encima de cualquier otro valor. Pero la comunión es una gracia, natural para unos y sobrenatural para otros, que en esta vida en cualquier caso, para los unos y los otros, no conocemos nunca en acto perfecto y cuyas falsificaciones no podríamos temer lo suficiente, aunque aspire-

9. Para evitar toda confusión, nuestros lectores pueden encontrar esta idea explicitada en el nº 19 de *Esprit* sobre *La Propiedad*.

mos a aproximarnos a él. Ni el anonimato del mundo impersonal, en el que reina el “se”, ni las masas que dicen con violencia “nos-otros” sin que ninguno de sus miembros llegue a decir “yo” y actuar como tal, ni la camaradería más sensible, ni las sociedades funcionales más constringentes pueden ser para la persona un descanso que la dispense de su esfuerzo de personalización. Cualquier moral, cualquier política que nos presente una de estas comunidades como una síntesis inmóvil, en la que la armonía puramente material de los intereses y de las funciones formaría espontáneamente la comunidad íntima de las personas, es nuestro adversario propio. Mucho más aún cuando pretende imponer esta solicitud: nuestro humanismo se dirige contra la dictadura de las clases, de los partidos, de las familias-ciudadelas, de las naciones, de los Estados, de los técnicos y de los higienistas. Cualquier comunidad, en ese momento de sus existencia en que se esclerosa, después de haber nacido de la creatividad de los hombres, tiende a aprisionar a las personas en una red de rigideces lógicas y de obligaciones sociales. La persona debe permanecer ante ellas como el perpetuo fermento de resistencia y resurrección.

No nos basta con afirmar esta incidencia negativa. Como consecuencia de los excesos del individualismo y de la urgencia de los problemas colectivos, muchos tienen tendencia hoy día a olvidar bajo la preocupación de los problemas generales la preocupación por los hombres singulares, a evadirse de sus responsabilidades de cara a cada uno de ellos, en el gusto por las soluciones colectivas. O bien, incluso, consideran a la persona. Pero, atrincherados en alguna doctrina sobre el hombre, aunque sea justa como cuadro estructural, olvidan que ningún camino es idéntico a ningún otro, y se les ve desinteresarse de las personas vivientes, cada una de las cuales les exigen una respuesta única. O también parecen temer la soledad que es inseparable del desarrollo vertical de la persona y no tener más preocupación que asegurarla con proximidades, contactos sociales, familiaridades “concretas” que no tienen medida con ella. Reconocemos a los nuestros en que desean la comunidad con un deseo exigente. Los reconocemos también en que tienen predilección por la singularidad de las personas. Al tratarlas, han aprendido que hay soledades irremediables que ninguna comunidad colmará en esta vida. Y que todas las conquistas políticas y todas las exaltaciones nacionales

y todo aquello de lo que los periódicos se hacen eco no es nada al lado de su secreto.

Las personas son únicas e inconmensurables entre ellas. Querer medirlas con una medida material y colectiva es un invento del racionalismo burgués. En este sentido, y en este sentido sólo, somos antiigualitarios. Pero aun teniendo cada persona un precio inestimable ante nuestros ojos, y para los cristianos infinito, existe entre ellas una especie de equivalencia espiritual que prohíbe para siempre jamás que cualquiera de ellas sea tomada como un medio. En este sentido nuestro personalismo es un antiaristocratismo fundamental, que no excluye de ninguna manera las organizaciones funcionales, pero las sitúa en su plano, y defiende a sus beneficiarios contra las dos tentaciones unidas: abusar de sí mismo y abusar del otro. Prácticamente esta actitud nos conduce a temer en cualquier organización, en cualquier régimen, al mismo tiempo que una cristalización de las costumbres, una fisura fatal entre dirigentes y dirigidos, una transformación automática de la función en casta. Algunas instituciones deberán prevenir estos fallos constitucionales de cualquier gobierno de los hombres, separando el privilegio de la responsabilidad. Y se deberá vigilar de manera permanente la flexibilidad de los organismos sociales.

A las tres etapas de la revolución marxista: liberación material, organización colectiva y adhesión individual, sin negarles que entren como componentes, en su lugar, en el plano de las condiciones del existencia, el personalismo contrapone la dialéctica propia de la persona, no ya desplegada en la historia, sino reunida en cada hombre: libertad, compromiso y responsabilidad.

La libertad no excluye las obligaciones. Hay obligaciones necesarias cada vez que, a favor de las condiciones históricas dadas, la libertad otorgada a una persona se vuelve esclavitud¹⁰ de otras personas: la anarquía de nuestros regímenes liberales deja un margen considerable a esta necesidad. Pero nada es más grosero y primario que este descrédito sistemático en el que algunos intentan arrojar la libertad junto con el libe-

10. Adviértase que no aceptamos cierta moral del fastidio, común a la “Declaración de los Derechos” y a sus parientes impacientes. (Los “Derechos: Tendrás que vértelas con el policía si molestas a otro con tu libertad”. Los parientes: “Te daré una bofetada si me fastidias”).

ralismo agonizante. La libertad de sus compromisos fundamentales es la respiración misma de la persona. Ciertamente no se forma sin disciplina: una de nuestras tareas es la de descubrir la autoridad en su verdadera naturaleza. Pero la educación del niño y del adulto debe ser en primer lugar una educación de la libertad con un sentido, en los buenos momentos, del “deja todo” y del “pase lo que pase”, sin lo cual ninguna sociedad será nunca viril. Su salvaguardia necesita, en fin, el mantenimiento alrededor de la persona, de un margen de vida privada que asegura a esta elección una materia, un juego y una garantía en la red de las presiones sociales. Lejos de ser para nosotros una nueva cámara cerrada para hacer anémicos a los hombres, la vida privada debe ser para ellos su primera salida y el entrenamiento para las bellas aventuras.

Los regímenes autoritarios tienen por costumbre afirmar que el acto de la libertad es la adhesión y no la suspensión o la negación. Tienen razón: pero esta adhesión no podría ser para nosotros más que un compromiso personal consentido y renovado, no por la simple adhesión obtenida a fuerza de entusiasmo hacia un conformismo público.

Finalmente, tiene como garantía la responsabilidad permanente de cada hombre en sus funciones ante los organismos previstos, en su vida profunda ante el responsable supremo que se haya elegido.

Por lo que precede se ve que el instrumento de toda revolución es el hombre responsable, interiormente armado contra toda aprensión, incluidas las de su propia elección. Ningún determinismo histórico nos obligará a admitir que este hombre es infaliblemente el hombre producto de un medio, de una cultura, de una raza o de una clase y no se encuentra en ningún otro sitio. En este sentido, rechazamos cualquier mesianismo, el de la raza y el del proletariado: el hombre concreto no es el hombre particular. Es el que ha elegido valores objetivos y se consagra a ellos. Hay una significación más simple de lo que algunos dicen y más grandeza de lo que otros creen en la emancipación actual del mundo obrero y campesino. Mucho más que una burguesía manida por una parte, adormecida en una buena conciencia colectiva, por otra; mucho más que el pequeño burgués encerrado en una vida sin sustancia, sin riesgo verdadero y sin generosidad, este hombre, cuando no ha sido contaminado por las clases socialmente superiores, es portador las promesas más vivas del hombre contemporáneo. Es por lo que fue durante mucho

tiempo y continúa siendo, en la medida en que no está aburguesado por arriba o desocupado por abajo, el más seguro relevo del hombre eterno. Pero esta situación, y las consecuencias que de ella se derivan, no deberían servir para ninguna demagogia, ni ser un obstáculo para las agrupaciones que son necesarias hoy, contra los determinismos, por encima de todas las determinaciones.

*Sobre un humanismo cristiano.
Cristianos y no cristianos*

Esta doble oposición, al materialismo del mundo burgués y al humanismo cientista, esta primacía del despojamiento personal y de la caridad, este sentido de lo incierto y del heroísmo, toda esta actitud de vida que aparta ya al hombre de un antropocentrismo vulgar, coinciden en múltiples puntos con el humanismo cristiano tradicional.

El cristiano tiene una razón completamente especial para detestar el materialismo burgués, rostro moderno de todo lo que abominaba Cristo: tibieza, mediocridad, fariseísmo, insolencia de los ricos y dureza de corazón.

Hay una razón completamente especial para temer al puro materialismo marxista, que no quiere ver en el hecho religioso más que una consagración ideológica del “espiritualismo” de la sociedad burguesa, un instrumento de la explotación del pueblo por la clase dirigente, y se niega a disociar el cristianismo de su explotación por el fariseísmo de los poseedores.

Capítulo segundo

La mujer en el pensamiento cristiano*

Junio de 1936

Nada es más indigente que la literatura cristiana contemporánea sobre los problemas de la mujer. Cada año se dedican numerosas obras a una elaboración de las ideas cristianas en materia social o económica. Sobre la mujer no hay nada notable desde un libro ya antiguo del P. Sertillanges, destinado al gran público¹. Ningún estudio de fondo: no poseemos, por ejemplo, una historia de las ideas cristianas sobre la mujer, que debería ser una sabrosa tentación para un joven historiador o un joven filósofo. Si buscamos remontándonos por el lado de la gran literatura religiosa, la misma desproporción entre la importancia del tema y el débil peso de los escritos. Pongamos aparte la teología mariológica y las discusiones sobre la virginidad, donde se aborda el problema desde muy arriba, abandonando a las costumbres lo más claro de las dificultades concretas: cuando pregunté sobre el tema a uno de los teólogos, me dijo que sólo parecen haberse preocupado de la mujer para denunciar los peligros que hace correr al hombre. Se ha reflexionado más abundantemente sobre la familia y el matrimonio, y era una cosa muy buena el que se enraizara así los problemas de la mujer en la comunidad natural a la que sabemos que está destinada y en la que alcanza su completo desarrollo. Pero también aquí el peligro de combatir a los que disuelven esta comunidad en el individualismo de la pareja o el de los

* El artículo de Mounier se titula "...et dans la pensée chrétienne" y va precedido de otro que se llama "La femme chrétienne dans les mœurs...". En realidad parece que los dos artículos hay que entenderlos como partes de "La femme chrétienne": "Dans les mœurs..." (Jacques Perret) "...et dans la pensée chrétienne" (E. Mounier).

1. Debemos señalar, no obstante, el capítulo sobre la mujer de las "Lecciones de derecho natural" del P. J. LECLERCQ. Algunas páginas pedirían ser renovadas por los trabajos de fondo a los cuales remitimos. Pero en el estado de la cuestión es el estudio más inteligente que conocemos. Estas pocas páginas le deben mucho.

cónyuges parece haber desviado a los autores de dedicarse a los valores particulares incluidos en el valor global de la familia completa. Carecemos, así, casi totalmente de una teología del amor conyugal y de una teología de la persona femenina². Si bajamos al estudio de las situaciones concretas, no hay casi nada desde la obra de las grandes educadoras del siglo XVII. No querría ser injusto con todo lo que pueda decirse o hacerse aquí o allá, con inteligencia o dedicación. Quiero decir sólo que nada ha sido renovado desde hace mucho tiempo en esta zona del pensamiento cristiano. Es notorio que una inspiración que no se renueva, languidece, se hace insulsa y se queda sin defensas frente a las toxinas extrañas. Es así como las concepciones corrientes de los medios bienpensantes sobre la mujer se han dejado parasitar por los prejuicios más groseros, que se remontan a la antigüedad pagana o al fariseísmo burgués y por eso se pueden ver tantos venenos insulsos en los escaparates para jovencitas de la calle Saint-Sulpice.

¿Cómo explicar esta carencia? Al vivir los sacerdotes en el celibato, les es difícil sin duda conocer los recovecos de la psicología femenina e incluso aplicarse a ella. Los mejores hablan de ella con desmaña e inexperiencia. Pero, ¿y el confesonario? Y no vemos que el protestantismo haya hecho en este tema una aportación más considerable y más original. Hay causas más esenciales en esta laguna.

Es un hecho que los pensadores cristianos, los teólogos y escritores espirituales, se han ocupado hasta aquí mucho más en profundizar en las relaciones de la intimidad de la persona con la divinidad y en el andamiaje espiritual de la vida interior que en desarrollar una teología de las relaciones humanas, de la ciudad terrestre como tal. Vemos cómo los mejores de entre ellos subrayan hoy esta ausencia y desean con todas sus fuerzas un gran movimiento teológico hacia estas nuevas regiones. Ahora bien, en la vida sobrenatural las diferencias de sexo y de psicología tienden a atenuar sus efectos. (Sin duda, se ha caído en la tentación de atenuarlos demasiado: si hay una feminidad esencial, debe tener su espiritualidad propia).

2. Yo no digo que falten los principios y la estructura de esta teología. Los evocaremos más adelante. Sólo digo que la reflexión teológica los ha dejado en estado elemental y se ha ejercitado en ella menos que en otros dominios. Señalemos, no obstante el último número de *Etudes carmélitaines* que acaba de aparecer en Desclée de Brouwer.

Finalmente, los pensadores cristianos no escapan de la suerte común: como todos los demás, viven y piensan en un mundo que está dominado, informado y gobernado por el hombre desde la antigüedad: las direcciones de sus pensamientos han sido indudablemente modificadas. Éstos se han orientado hacia problemas del gobierno, de la guerra y de la paz, y de la economía pública, más fácilmente que a esta especie de zona vegetativa de la historia, más acá de la cultura y de la acción, en la que los hombres han rechazado la feminidad. La mujer expresaba desde entonces el mundo subjetivo, el mundo sentimental, y pertenecía a los literatos y a la prédica.



No hay que decir que el pensamiento cristiano ha olvidado este importante tema sólo en la medida en que participaba de prejuicios o situaciones exteriores a su desarrollo propio. Hay que conceder también su lugar a una tradición antifeminista que prosigue a través del cristianismo una carrera tenaz, y parece que tiene que ser una afección de él tan endémica como el jansenismo o el pelagianismo, que renacen siempre bajo formas nuevas.

Sería curioso determinar exactamente el nacimiento y vicisitudes de esta tradición. Aunque se apoye en una argumentación bíblica cuya fragilidad veremos, nos parece indiscutiblemente pagana en su origen. No olvidemos que los anatemas de los Padres de la Iglesia fueron pronunciados en una sociedad impregnada de romanidad. El espíritu nuevo no estaba entonces desgajado de la severa tradición del viejo derecho romano, en el que la mujer aparece como un bien entre otros en la mano del marido. Los Padres, por lo demás, no podían dejar de ver principalmente en la mujer, al final del Imperio, el objeto de placer en que la había convertido la decadencia de las costumbres. Además, ocurre que en estos anatemas algunos escritores ascéticos no se despojaron suficientemente de ese prejuicio viril que tiende a hacer cargar principalmente a la mujer con el peso de una falta en la que, sin embargo, se requiere la colaboración del hombre.

Miremos, en efecto, a los evangelios. Cristo es severo para el fornicador y para lo que se podría llamar los pecados de los hombres: la du-

reza de corazón, la avaricia y el desprecio de los que sufren. Se le ve mucho más misericordioso con los pecados de la mujer adúltera o de la pecadora pública. Subrayar esto no es sentimentalizar las Escrituras o atenuar su vigor. Es a una mujer samaritana a la que por primera vez se manifiesta como el Mesías. Cuando consagra, con una frase tan frecuentemente desviada de su sentido, la primacía de Magdalena sobre Marta, cuando pronuncia la primacía de la vida espiritual sobre las agitaciones vanas, en una escena que evoca la simplicidad de las más altas instituciones sacramentales, es a una mujer a la primera que confirma en este destino. Vemos con agrado en las circunstancias mismas de la escena una lección anticipada a los celos que intentan convencernos de que la vocación espiritual de la mujer está en los pequeños cuidados de la casa: Marta, te ocupas en demasiadas cosas. (Yo he conocido a un viejo profesor de Sagrada Escritura que traducía, medio en serio, medio en broma: Haces demasiados platos). Una sola cosa es necesaria.

La literatura cristiana rendía, siguiendo a las Escrituras, este alto homenaje a la mujer rescatada por la sangre de Cristo. Pero durante mucho tiempo no pareció descubrir su dignidad más que a través de dos estados: la virginidad voluntaria y la maternidad abundante. La literatura popular, más próxima a las situaciones cotidianas, aunque era cristiana, seguía siendo una literatura de hombres y, cuando no tenía una visión teológica clara, continuaba una tradición antifeminista cuyas fuentes aún nos están ocultas. De los *fabliaux* al *Roman de la Rose*, la mujer aparece como el “arma del diablo” y el órgano del pecado. “La mujer es una malvada borrica, una horrible tenia situada en el corazón del hombre, hija de la mentira, centinela avanzada del infierno que ha expulsado a Adán del Paraíso”. “La mujer es la puerta del demonio, el camino de la iniquidad, el dardo del escorpión, una especie peligrosa, en definitiva”. Cuando S. Juan Damasceno y S. Jerónimo marcaban así la tónica popular, que salpimentaba una fe profunda con un poco de verdulería, no dejaban de ponderarla. Era elegir mal el instrumento del diablo. ¿No había dicho Yahwéh a la serpiente: “Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre su estirpe y la suya”?



Este antifeminismo ha producido dos corrientes en la literatura de gran consumo y en las ideas corrientes del mundo cristiano.

Una es la corriente jansenista, que no ve en la mujer más que la carne, y la carne pecaminosa. El P. Leclercq, que no carece de ingenio, dice en su obra citada anteriormente: “¡Como si para la mitad del género humano no fuera el hombre el “malvado borrico”, el “hijo de la mentira” y el “arma del diablo”! El error de óptica, como señala este escritor, ha llegado quizás en parte del hecho de que estos escritos emanan de religiosos que escriben para religiosos. Pero también denuncia en ellos a justo título la aberración de un “masculinismo” que objetiva a la mujer, la reduce al sexo, la materializa en la relación elemental que tiene con la tentación del hombre y descarga así la responsabilidad del hombre.

Nada en las Escrituras ni en la teología medieval justifica esta especie de corrupción fundamental con que estaría agravada la naturaleza femenina. Como tampoco se justifica el pesimismo de la carne, pariente cercano de los anatemas a la mujer y que han aclimatado sobre todo en los tiempos modernos la concepción luterano-jansenista del pecado original, que se encuentra difusa, saboreada si no admitida, en una abundante literatura católica. Se olvida demasiado que cuando san Pablo y los místicos fulminan la “carne” o los “sentidos”, incluyen casi siempre, junto con los desarreglos del cuerpo, el orgullo del espíritu que no reconoce su orden. Para la tradición católica, al menos, la carne, deseo e inteligencia, está herida, pero no radicalmente viciada. En las cosas del sexo no reside ninguna vergüenza especial cuando marchan en orden. “La Iglesia profesa que las realidades del matrimonio no sólo están exentas de pecado, sino que son buenas y meritorias, que no son sólo buenas, sino que son santas y sagradas, porque en la vida conyugal, llevada según la voluntad divina, hasta las resonancias sensibles y las obras de la carne, es sacramento”³. En un reciente y notable artículo⁴, Hildebrant subraya que la unión corporal no tiene como significación subjetiva primera la procreación del hijo⁵, sino el misterio de la comunión, carnal y espiritual a la vez, del “dos en una sola carne”. Esta unión

3. P. ROBILLIARD, *Vie spirituelle*, febrero de 1935.

4. “El amor en el matrimonio”, *Nova et vetera*, Friburgo, 1^{er} trimestre de 1936.

5. Que es el fin primario, el fin objetivo.

tiene un valor por sí misma, si no arrastra la relación carnal como un peso muerto, como una corrupción exteriormente consagrada, sino que la integra, la profundiza, la espiritualiza y guarda su grandeza incluso aunque por razones ajenas a la voluntad humana permanezca infecunda.

Una cierta educación cristiana debería volver a este clima sano, hablamos de la que atiborra de escrúpulos, represiones y falsas vergüenzas a los chicos y chicas de dieciséis años, en lugar de prepararlos para este equilibrio del que la moral cristiana, liberada de todos los fantasmas, ofrece la mejor fórmula.

Un segundo aspecto del antifeminismo de raíz cristiana es el que atribuye a la mujer, si no una naturaleza corrompida, al menos una naturaleza disminuida, subordinada a la del hombre y destinada por esencia a servirle de instrumento. Esto no ha llegado nunca a hacer deliberar a un concilio, como afirma una leyenda tenaz, sobre la cuestión de saber si las mujeres tenían alma⁶. Pero, sin elevar la opinión a teología, se tiende, sin embargo a considerar a veces este alma como alma de segunda categoría. La argumentación más regocijante es la que esgrime el relato del Génesis: la mujer ha sido sacada de la costilla del hombre y es, por tanto, un subproducto. A lo cual respondía la Sra. Maritain⁷ hace poco, con el humor que necesita el asunto, pero un humor que no excluye una visión profunda, que la mujer está hecha *por tanto* de materia más noble que el hombre, (que está directamente sacado del barro del caos) y que el famoso sueño de Adán bien podría ser un éxtasis místico. Aun queriendo a toda costa perforar la alegoría, es un poco menos vulgar e igualmente verosímil.

Si es difícil encontrar en esta denigración frívola de la mujer las confirmaciones que algunos han buscado en los textos canónicos, es fá-

6. Se trata del II Concilio de Mâcon, el 585. No fue en una sesión, sino “en los pasillos” cuando fue suscitada la dificultad que nos cuenta Gregorio de Tours. Y no era una dificultad teológica, sino gramatical. Existe un nombre colectivo en hebreo, *Adam*, en latín *homo* para designar a la vez al hombre y a la mujer. Pero los escritores latinos de la alta Edad Media habían utilizado a veces la licencia, rara por lo demás, del empleo de *homo* para designar no el conjunto de la especie humana, sino un individuo de uno u otro sexo. Un obispo protestó de que “la mujer no podía ser llamada hombre (*homo*)”. Se le hizo notar que la licencia se remontaba al hebreo, y el obispo no insistió (cf. *Dictionnaire Apologétique* de D’ALES, art. *Femme*).

7. *Nova et Vetera*, 1935.

cil, en contrapartida, mostrar que la mujer le debe al cristianismo una dignidad que en ninguna otra parte se le ha reconocido.

El cristianismo es el primero en haber proclamado la igualdad absoluta entre hombre y mujer y en haber sacado de esto todas las consecuencias. Remontémonos al Diluvio, y más allá: igual dignidad y origen. “Dios creó al hombre (*Adam*, colectivo) lo creó a imagen de Dios, hombre y mujer lo(s) creó” (Gn, 1, 27). La misma dignidad en la Redención por el segundo Adán: “Todos vosotros, que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de él. No hay ya ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer: pues todos vosotros no sois más que una sola persona en Cristo Jesús” (Gál 3, 28).

Nos cuidaremos de ensombrecer la situación de la mujer en el mundo antiguo para obtener los contrastes apologeticos más hermosos. El P. Leclercq advierte justamente que nos fiamos demasiado fácilmente de textos literarios o jurídicos, escritos todos por hombres y que la vida debía atenuar mucho las cosas. No impide que si la mujer no había sido envilecida de tal manera en la antigüedad, los hombres de algún valor no hubieran sido obligados a buscar entre los de su sexo un amor no servil, que estuviera penetrado de inteligencia, sensibilidad y fuerza. La tradición pagana hasta nuestros días ha concedido siempre al hombre la omnipotencia tiránica sobre el cuerpo y la conducta de su mujer, y libertad absoluta en cuanto a sus propios gestos, cuyos desvíos perdona la mujer mucho más fácilmente. Entiéndase bien que la igualdad cristiana no es una igualdad en la licencia, sino una igualdad en la regla cristiana. Algunos discutirán la regla, aunque no podrán negar que en ella haya sido proclamada la igualdad integral desde el principio: “Lo que está prohibido a las mujeres, les está prohibido a los hombres”, proclama san Jerónimo (Ep. 87). Y san Pablo: “No es la mujer la que es dueña de su cuerpo, sino el marido; y de igual manera (*similiter*) no es ya el marido el que es dueño de su cuerpo, sino la mujer” (1Cor 7, 3-4).

A la mujer no casada la Iglesia le reconoce la misma independencia, la misma iniciativa que al hombre. Veamos la historia. Las primeras mujeres del César fueron cristianas: la mujer de Diocleciano, después Elena, madre de Constantino. Es conocida la heroica estirpe, desde los primeros comienzos en Roma, de las Inés, Cecilia, y Pudencia. Fabiola, tan querida cuando teníamos quince años, funda allí el primer hospital. En

el siglo IV Santa Marcela establece para las mujeres instituciones monásticas de las que San Benito recogerá muchas para su regla. Cada vez que la Iglesia se bambolea sobre sus columnas vemos cómo una mujer se levanta para sostenerla al borde del abismo. Cuando surge bajo Gregorio VII la lucha de las investiduras, su más firme sostén es la princesa Matilde. Cuando los papas están prisioneros del poder en Avignon, ¿quién se levanta contra la complicidad de los cardenales y la resignación del Soberano Pontífice? Una mujer, Catalina de Siena. San Crisóstomo apoya toda su acción en el doble consejo de su madre, Anthusas, y de Olimpias, y en los asuntos difíciles cuenta más con las mujeres que con los obispos. Mucho más, ¡oh mujeres universitarias!, cuando San Jerónimo marchó para Tierra Santa, fue una mujer, santa Marcela, la que hizo de árbitro en las dificultades bíblicas. Melania planta cara a Pelagio, a Nestorio y a Volusiano, con el que no pudo el mismo San Agustín. Algunas órdenes religiosas de esta época, como la del Salvador, fundada por Brígida de Suecia, comprenden conventos de hombres conjuntamente gobernados por mujeres. En la Edad Media, los oficios son accesibles a las mujeres. El derecho civil reconoce la emancipación completa de la mujer no casada: “Una mujer vale lo que un hombre” decía el axioma oficial. Incluso en un cierto número de oficios masculinos les pertenece el derecho de maestría. Se ve a mujeres doctoras y profesoras. La marcha a las Cruzadas las pone frecuentemente a la cabeza de los dominios, donde tienen derecho de voto y de ser elegidas en los Estados. Incluso casadas pueden ejercer un oficio o mantener un comercio, y muchas veces actúan como verdaderas asociadas con su marido⁸. No hablemos más que para recordar el homenaje, artificialmente desencarnado por lo demás, que ha rendido a la mujer la mística de la caballería.

En pleno Renacimiento el jesuita Vives proclama que “todos los vicios de la mujer provienen de la ignorancia”. Pide instrucción para ellas y señala el peligro de las novelas de Henri Bordeaux, quiero decir de Amadís de Gaula, Florisandra, Píramo y Tisbé, e incluso de Tristán. Tratando de la educación de las jóvenes a petición de san Carlos Borromeo, Silvio Antonino concluyó en 1584 en la igualdad de cultura de los dos

8. LAMY, *La femme de demain*, p. 96; LEFEBVRE, *Les droits des gens mariées*; RIGAUD, *L'évolution du droit de la femme*.

sexos: por esta época, el pensamiento escéptico de Montaigne, Rabelais y los humanistas, impone sobre la mujer una concepción del hombre y del hombre egoísta, que no se digna ver en ella más que un objeto de lujo y de placer. La Reforma es muy dura para ella, pero al mismo tiempo la Iglesia no duda en provocar el cisma de un gran reino para defender frente a Enrique VIII el derecho de una mujer sin otra defensa que la ley cristiana. ¿Hay que citar a Juana de Arco, creadora de un reino, o a Santa Teresa y la larga estirpe de las místicas, la floración de las Órdenes educadoras femeninas del siglo XVII y XVIII? ¿Hay que recordar que múltiples Congregaciones que comprenden a millares de miembros están, mucho antes que las reivindicaciones feministas, dirigidas por mujeres en toda su jerarquía?

Quizás se reconozca fácilmente el papel que la Iglesia reconoce a las mujeres que se consagran enteramente a ella, aunque le haya sido negado el sacerdocio, o bien a la mujer sola. Pero, ¿no somete la mujer casada al hombre? “Que las mujeres sean sumisas a sus maridos como al Señor, porque el hombre es la cabeza de la mujer...” Sí, y continuamos: “...como Cristo es el cabeza de la Iglesia, añade san Pablo, la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo”, su sustancia y su continuación en el tiempo. ¿Hay en esta relación algo que se parezca a la sumisión feudal que el hombre intenta reproducir en la primera? No, sino una simple dirección administrativa para la sociedad doméstica. La Encíclica *Casti connubii* precisa que una tal fórmula “no enseña que la mujer debe ser asimilada a las personas que en el lenguaje del derecho se les llama “menores” y a las cuales, por causa de su juicio insuficientemente formado, o de su impericia en las cosas humanas, se les niega de ordinario el libre ejercicio de sus derechos, pero prohíbe esta licencia exagerada que olvida el bien de la familia”. Tanto bajo la relación del matrimonio como de los votos de religión, la Iglesia ha liberado completamente a la mujer joven del poder paterno, lo que no habían obtenido ni del derecho romano ni del derecho germánico. Para asegurar la libertad intrínseca de su consentimiento, ha creado el impedimento de raptó y el que castiga una decisión arrancada por “miedo reverencial”, siendo este segundo de aplicación más moderna. Igualdad absoluta, como se ha visto, en la legislación del matrimonio. Igualdad completa en el ejercicio de la autoridad paterna: la obediencia de los niños está mandada “para padre y

madre”⁹, sin distinción. La teología considera esta igualdad del poder paterno como de derecho natural¹⁰. La función de cabeza de familia dada por la Iglesia al marido, ya lo hemos dicho, no es más que una simple función social que no proviene de una diferencia de naturaleza y “en la práctica tolera todas las abdicaciones espontáneas consentidas por el marido en favor de su mujer y las pacíficas usurpaciones de poder llevadas a cabo por la mujer a costa del marido”¹¹. “Una ayuda *semejante al hombre*”; “Serán *dos en una sola carne*”; nada evoca en estas fórmulas fundamentales la menor idea de subordinación de un sexo al otro. “La mujer, como el hombre, es, ante todo, por sí misma para que siendo plenamente sí misma, sea de Dios”¹².

Por tanto, cuando vemos a algunos, aunque sean de los más grandes¹³, hacerse eco de la teoría de la inferioridad y la subordinación esencial de la mujer, lo hacen bajo el impulso de corrientes externas a la gran tradición cristiana. Si sus puntos de vista parecen dominar las ideas corrientes de una imponente fracción de las masas cristianas, este hecho masivo no puede nada contra esta tradición, sino que testimonia solamente el inmenso relajamiento del mundo cristiano en los tiempos modernos, que no hemos dejado de denunciar aquí.



Para dar su verdadera medida al lugar concedido por el pensamiento cristiano a la mujer, habría que llegar hasta la teología. Ella nos llevaría a misterios cuya amplitud supera y envuelve la historia. No tenemos ni el lugar ni la competencia para tratar de ella¹⁴. Contentémonos con evocarlos.

No hay solamente una teología moral, hay una mística del matrimonio cristiano. Este no es una función, sino *un misterio*, según el término

9. Encíclica *Arcanum divinae sapientiae* y can. 750 y 1034 del Código.

10. P. VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, cit. por J. Leclercq, *op. cit.*, p. 372.

11. DERMINE, *La doctrine du mariage chrétien*, p. 59.

12. VALENSIN, *Le christianisme et la femme*, p. 151.

13. Por ejemplo, Sto. TOMÁS, ST II, II, 141, 5 y I, 98, 2.

14. Remitimos, por ejemplo, a la serie de estudios del P. BERNARND, O. P., en *La Vie spirituelle*, años 1930 y 1931.

mismo de san Pablo (Ef. 5, 32). Y la Iglesia lo vincula, no simbólica, sino ontológicamente, en su sustancia misma, al misterio total de la Encarnación, haciendo de él un símbolo de la unión mística de Dios con el alma, de Cristo con la Iglesia. Se conoce la larga tradición que une el lenguaje místico con el lenguaje de la unión carnal. Esta comienza en el Cantar de los Cantares y continúa en toda la literatura de las “Bodas espirituales”. Este misterio de unión de Cristo con la Iglesia y, a través de ella, de Cristo con la humanidad, se anuda en el *Fiat* de la Anunciación, se consume en la Cruz y se perpetúa gracias a dos sacramentos de intimidad y de fecundidad como el matrimonio: la eucaristía y el bautismo.

Ahora bien, la mujer es en cada caso actor principal, intermediario e interlocutor único en el centro del drama. Todo el misterio del hombre y el misterio es el misterio de su libertad, de su libre rechazo o de su libre aceptación de los avances divinos. Una mujer fue la primera en el rechazo. La Trinidad, la Creación entera parecen haber quedado en suspenso hasta que una mujer pusiera en marcha toda la dinámica de la Encarnación y la Redención por medio del *Fiat*. Una mujer, por este *sí*, que es el abandono más total que una mujer haya consentido nunca, acepta en sí la más íntima unión de una criatura humana con el misterio total de la Trinidad y una especie de maternidad espiritual sobre la humanidad y la creación entera. Cristo es la cabeza, la Iglesia es el cuerpo. María, añade san Juan Damasceno, es como el cuello, *collum Ecclesiae*, que une la cabeza al cuerpo. La más estrechamente unida a la Pasión después de haber sido la más estrechamente unida a la Encarnación (por lo demás, hay más mujeres que apóstoles en torno a este leño comprometedor), ella es en la vida de la Iglesia la Nueva Eva justo por debajo del nuevo Adán, el canal de toda gracia, la mediadora de toda oración. Es en una mujer donde se resume y se eleva toda la humanidad.

Se dirá que éste es un caso único, una idealización con la que las mujeres ha sufrido más de lo que se han beneficiado. Piénsese en el empaño del culto a María, en la manera en que la escayola y el llamado libro de piedad han podido animar y multiplicar un cierto tipo femenino asexuado, ridículo, que sublimaba en sentimentalidades piadosas el desequilibrio de una naturaleza desconocida o reprimida y la sumisión al

orgullo viril. Éste es un mal grave, y hoy día se aprecia el daño que ha podido hacer a la fe la invasión de la atmósfera cristiana por una cierta religiosidad femenina decadente. Pero ni la mujer cristiana, ni sus modelos tienen nada que ver con esta religiosidad. Que se abandone a San Sulpicio y se vuelva a leer a San Bernardo. Al liberar a la mujer de esta situación disminuida, de este rebajamiento, consentido con demasiada frecuencia, que se denuncia en cada página de este número, se prepara una purificación de la vida religiosa corriente, cuyo alcance es difícil de medir. Al hacer pasar a la mitad de la humanidad al estado de persona adulta, llevándola, con la frase de Maritain, de un cristianismo ingenuo a un cristianismo que no puede ser ya ingenuo, el cristiano que colabora en un feminismo bien entendido, más allá de la política y más allá de la historia, da a la obra de la Redención un empuje que quizás no sea comparable a ningún otro en importancia y en extensión.

Capítulo tercero

España, signo de contradicción

Octubre de 1936

Contábamos con ofrecer en este número un largo testimonio de nuestros amigos de España. No nos ha llegado a tiempo para poderlo imprimir. Hay en Madrid necesidades más rudas que el acabar un artículo. No obstante, no podemos dejar este lugar vacío, esperando al mes próximo. Nuestros amigos han tomado partido, un partido que suscitará escándalo entre algunos. Ellos lo justificarán por sí mismos. Desde la retaguardia, donde los dramas no son aún más que dramas espirituales, quiero transmitirles, al menos en unas líneas, la amistad fraterna de todos los que pueden saber o adivinar en qué profundidades les ha desgarrado el partido que han debido tomar.

Hace tres semanas pasé largas horas en Ginebra en los pasillos del Congreso de la juventud, con José Bergamín, el Maritain español. Él aportó el único elemento trágico presente en este Congreso. Recuerdo los rincones oscuros de una sala en los que me explicaba la línea que va de Santa Teresa al frente de Talavera, mientras se desarrollaba algún aburrido debate en la tribuna. Él y sus amigos de *Cruz y Raya*, la gran revista católica española, han abrazado la causa del gobierno desde el primer momento. Nuestro corresponsal general, el amigo Semprún y Gurrea, sorprendido por la revolución cerca de Bilbao, ha tomado inmediatamente el mismo partido. El 16 de agosto, en la radio de Santander, dirigía una llamada a todos los amigos y lectores de *Esprit* en Francia, Bélgica, Suiza y España para explicarles su posición y la situación de las fuerzas leales en el momento. Algunos días después, Soutou, de nuestro grupo de Pau, quiso encontrarse con él a petición nuestra y asegurar las modalidades de una eventual expatriación en caso de que fuera reducida la zona de resistencia del Norte.

No quiero adelantar aquí los testimonios que serán ofrecidos. La España de estos últimos meses ha servido de signo de batalla en muchos

lugares: efectivamente, ella es la imagen sangrante del drama en que algunos personalistas, y sobre todo personalidades cristianas como nuestros amigos de allá abajo, se encuentran situados entre dos muros de odio.

Por un lado, para ellos está, no la Iglesia (no le hagamos esta injuria), sino la protección oficial, el establecimiento terrestre de la Iglesia, lo que a través de mil impurezas significa, con todo, la presencia espiritual de su Iglesia en todos los pueblos de España. Pero está el general Queipo de Llano, que anuncia en Radio Sevilla: “Por cada nacional muerto, mataré a diez marxistas. Y si no hay bastantes, desenterraré muertos para fusilarlos”. Está el general Mola, declara a la agencia Havas: “Es la guerra la que forja el alma de los pueblos” y “Venceré aunque tenga que morir media España”. Está la vergonzosa vuelta de los mercenarios moros, cuyos prisioneros ha sorprendido Bergamín en el Frente de la Sierra, cubiertos de objetos sagrados fruto del pillaje en las iglesias. Está, sobre todo, la rebelión que se quiere hacer pasar por un sobresalto popular, y los elogios de Hitler, que prometen para el futuro la peor consolidación del desorden establecido, años de regresión social y cultural, en caso de que triunfen los rebeldes.

Enfrente, el gobierno legal. Para los católicos significa un asalto violento contra la Iglesia de España, un terror rojo simétrico al terror blanco. Los católicos saben desde hace mucho sobre la situación del clero español, el más atrasado de todos los cleros, para no comprender, si no excusar, este furor. Además, tienen la desgracia de ver directamente las cosas, no como nosotros, a través de los despachos trucados y las fotografías falsificadas. Bergamín, que ha fundado una comisión de personas y de obras de arte, me ha dicho que en Barcelona las primeras salvas partieron de los conventos, que una iglesia quemada ha sido una emboscada preparada con la ayuda del cura, que disparaba desde el púlpito o el campanario contra los gubernamentales.

Un puñado de católicos ha hecho su opción entre una Iglesia abrigada a la sombra de la espada por protectores tan peligrosos y una Iglesia sufriente. Otros habrían preferido la abstención. En España no hay abstención: o uno se entrega, o muere.

Por lo demás, la elección es menos brutal de lo que nuestra prensa puede hacernos aparecer. El gobierno legal no es el comunismo: la in-

compatibilidad del marxismo y de España y el poder considerable de los sindicatos anarquistas bastan para refutar esta asimilación. En la misma F.A.I. la tendencia personalista es poderosa, aunque aberrante. Nuestros amigos se encontraban en una situación simplista: del lado rebelde, la regresión asegurada, el aplastamiento del pueblo y la cultura, dentro del respeto externo a lo espiritual. Del lado gubernamental, grandes riesgos, pero serias posibilidades de injertar un día nuestra inspiración después de los dramas, inevitables por lo demás.

Era la tarde de nuestro último encuentro en Ginebra, antes de que volviera a Dios sabe qué destinos desgarrados: “Será dramático, sí — me decía Bergamín —, pero el drama cristiano pasa por ahí”. Incluso los que no le seguirían en esta seguridad se inclinarán ante el coraje y la grandeza dolorosa de su opción.

Capítulo cuarto

Guernica

Mayo de 1937

En el momento de entrar en prensa, la atroz masacre de Guernica viene a dar sus aullidos de horror en los oídos de los sordos que no quieren oír. Desde el comienzo del drama español no hemos dejado de sostener que se podía tomar partido por él sin ser partidista y que la presencia al lado del pueblo español de ideología y partidos a los que nos hemos opuesto por razones más profundas que por intereses, no podía arrastrarnos a abandonar a este pueblo desamparado; que nuestra última posibilidad de exorcizar sus delirios, si es que deliraba, era sufrir con él cuando él sufría, en vez de llenarlo de injurias. Casi de forma solitaria en Francia, hemos desarrollado una campaña continua para alejar de él la amenaza de una guerra santa emprendida con la colaboración de los generales francmasones, los moros, los ateos hitlerianos y los últimos refinamientos de la guerra moderna.

Todavía ayer, en *La Libre Belgique*, periódico católico conservador, que ha adoptado siempre una actitud ultrafranquista, afirmaba un corresponsal que tenía pruebas de que todos los prisioneros en poder de Franco habían sido pasados por las armas. Hoy ha sido arrasada Guernica, sin motivo de guerra, con el mayor salvajismo. Hombres, mujeres, niños, sacerdotes: una masa católica es acosada por aviones católicos al servicio del catolicismo¹. Esta vez no está implicada ninguna opción política. ¡No se trata ya de “masas corrompidas”, de un “infame aglomerado” de anarquistas y de impíos! No digamos sobre todo que el caso es más doloroso: la caridad del cristiano se dirige al samaritano tanto como a su hermano de religión. Pero es más claro, más urgente que cualquier otro, es propiamente crucial. Es posible que Ber-

1. Y si la iniciativa de la masacre, así como su ejecución, son de origen alemán, la complicidad es aún más clara.

gamín haya sido exagerado en la llamada que nos confiaba el mes pasado. Si no se sabe responder más que palabras razonables a los gritos de un hombre desgarrado por el amor a su país, por su fe viva y por su piedad por los hombres, ¿cómo se quiere que un grito de dolor no se transforme en un grito de cólera?

Capítulo quinto

Cristianos y comunistas

Mayo de 1937

La mano que Thorez ha tendido a los católicos no ha quedado sin efecto: les habrá provocado a justificar un rechazo que, después de avances tan urgentes, no podía satisfacerse con razones sumarias. Con demasiada frecuencia, incluso los más honrados de ellos se contentaban frente al comunismo con refutaciones de escuela convertidas en lugares comunes, y cuyo simplismo no tenía por menos que ultrajar al adversario. Un libro de buena voluntad, como el de Marc Scherer, por muy irreprochable que sea en materia de lealtad, seguía siendo demasiado formalmente negativo todavía, demasiado exterior a la materia de un tema que no puede ser exorcizado solamente con *non possumus*. La obra colectiva que nos aporta la colección *Présences* sale definitivamente de este plano polémico. No podría recomendar con suficiente fuerza tanto a los cristianos como a los comunistas la calidad excepcional de esta colaboración¹, su doble calidad intelectual y humana. Ni por un momento aparece en ella esa avaricia de doctos y satisfechos que desfigura demasiado frecuentemente la defensa de la verdad. La simpatía intelectual con el objeto es escrupulosa y, sin embargo, refuerza la autoridad del juicio de la que ella se alimenta a su vez. El lenguaje piadoso y escolástico no sustituyen nunca al conocimiento y el abordaje directos del tema, al que nos tiene desacostumbrados demasiada mala literatura confesional. He aquí un hermoso ejemplo de lo que puede hacer un pensamiento plenamente cristiano y plenamente humanista, donde la generosidad concurre con el rigor. *Esprit* se alegra por ello tanto más que piensa haber sido, desde el primer número y en numerosos estudios posteriores, de aquellos que ha inaugurado esta crítica constructiva del co-

1. VV. AA. *Le communisme et les chrétiens*, Plon, colección *Présences*.

munismo y haber mantenido, contra aquellos que los acusaban de complacencia, que no era más que una estricta fidelidad a la verdad total; habríamos podido añadir, como habría dicho Péguy, que las refutaciones flexibles son más severas y más refutaciones que las refutaciones rígidas.

Señalaremos muy particularmente el estudio del P. Ducatillon. “Se ha refutado demasiado el comunismo, dice, sin conocerlo. El cristianismo no puede, no debe ser defendido más que con armas leales”. Y más adelante: “No basta ser anticomunista para ser buen cristiano”. Es un raro placer acompañar a un hombre que guarda un amor tan escrupuloso a la verdad de tierra extraña. Sobre el “materialismo” comunista, sobre su concepto de propiedad, sobre su actitud en materia religiosa, no creo que haya un punto donde anticipe, rectificando simplismos, el menor desfallecimiento de la honestidad crítica. He aquí, por fin, una crítica cristiana auténtica. Muchos “modernismos” no habrían aparecido si se les hubiera ofrecido un alimento parecido más frecuentemente.

Al lado de los documentos reunidos por A. Marc, sobre las condiciones en que viven las religiones en la URSS y un buen resumen de Daniel Rops, hay que señalar las páginas de Berdiaeff sobre las relaciones del personalismo y el marxismo, páginas de las que nadie puede estar más cerca que nosotros, y un testimonio de Denis de Rougemont, desde el punto de vista protestante (pero los católicos pueden suscribir la práctica totalidad). Rougemont centra el diálogo entre marxistas y cristianos en torno a estos dos temas: cambiar la vida, cambiar al hombre. Los cristianos reaccionarios reprochan al marxismo el cambiar la vida, como si no fuera esa *también* la misión del cristianismo. Pero el cristiano piensa además que querer cambiar la vida sin querer cambiar al hombre *al mismo tiempo* (y no en un futuro indefinido) es animar al hombre a golpear al mundo que le hiere, como el niño golpea la mesa, en lugar de modificarlo verdaderamente. El cristianismo mantiene las dos exigencias, que están vitalmente unidas.

Si tal libro llama con toda claridad al esfuerzo y repele a los partidistas, hace mucho más por la comprensión mutua de los adversarios, lo que es ya una manera de comunión espiritual, que asimilaciones apresuradas y precarias. Ciertamente, hay una distancia del ensayo de Ro-

bert Honnert² a las paradojas ingenuas de *Terre Nouvelle*. Todavía ocurre que la gente de *Terre Nouvelle* dan la impresión de que se dejarían matar por sus ingenuidades, mientras que busco en vano en el opúsculo de R. Honnert, como en otro tiempo en su artículo *Europe* o en su comunicación de la Casa de la Cultura, una necesidad, una pasión que no revela otro drama que un gesto calculado que responde a una táctica calculada. Yo no dudo, por supuesto, de la buena voluntad de Honnert, sino solamente del grado de su compromiso. Cuando se manipula textos tan ardientes como las páginas de Gratry y Bourdaloue³, que hay que agradecer al autor el haberlas resucitado, no se tiene ya el derecho de citar con seriedad el grotesco engaño que Vaillant-Couturier ha titulado *Al servicio del espíritu*, o avanzar con una negligencia semiresuelta sobre una materia de esta gravedad, proposiciones tan ligeras como éstas: “El hombre es un Dios en flor, decía san Clemente de Alejandría; he ahí la fórmula de conciliación”. “Aquellos que van en el sentido de las fuerzas radiantes del universo, se encuentran naturalmente lado en las mismas labores y la misma ascensión”. “Algunos hombres se han encontrado de acuerdo sobre necesidades elementales de la vida, iba a decir, de respiración animal, a falta de las cuales, etc.”

M. Honnert es un literato de calidad, y le correspondía decir con emoción cómo sentía el divorcio dramático entre el pueblo cristiano y el pueblo comunista: este drama es el sufrimiento de todos nosotros y no se habría podido tener sino respeto por un tal testimonio. Pero cuando justifica con unas frases tan débiles el aspecto racional de su adhesión al cristianismo, el R. P. Fessard hace bien en responderle que el cristianismo, como el comunismo, son otra cosa que las fuerzas radiantes de la respiración en flor y que todo el problema reside en esta otra cosa.

De la Encíclica sobre el comunismo que ha promulgado el mes pasado S.S. Pío XI*, no tenemos que hablar en esta sección más que como de un documento propuesto a la reflexión de cualquier hombre, del no creyente como del fiel. A este respecto se puede preferir a veces la pre-

2. *Communisme et catholicisme*, Editions sociales internationales.

3. Sobre todo el magnífico restablecimiento, hecho por el P. Gratry, de la auténtica exégesis de “Siempre habrá pobres entre vosotros”, frase de la que se sabe qué uso se ha hecho.

* Se refiere a *Divini Redemptoris* (N. del T.).

cisión matizada del P. Ducatillon a las definiciones rápidas de la Encíclica, que los comunistas no dejarán de emplear contra ella. Pero no hay que pedir a la enseñanza común lo que se exige a una investigación más rigurosa⁴. Sería más fecundo subrayar lo que la prensa más importante ha disimulado de tal acuerdo: la severidad de la Encíclica hacia los fallos del mundo cristiano y el cuidado que pone en distinguir del comunismo el gran movimiento de emancipación popular. No se podría hacer aquí otra cosa mejor que citar muchos textos a los cuales no se les ha dado todavía una publicidad excesiva:

“Incluso en los países católicos, un número excesivamente grande de personas no son, por así decirlo, más que católicos de nombre... A la vez que se pierden a sí mismas, harán irrisorio el nombre de cristiano” (Párr. 43). “Esta incoherencia debe ser combatida, esta discontinuidad en la vida cristiana que hemos deplorado tantas veces y que hace que algunos hombres aparentemente fieles en el cumplimiento de sus deberes religiosos, llevan con esto, por un deplorable desdoblamiento de conciencia, una vida demasiado poco conforme con las exigencias de la justicia y de la caridad cristianas en el dominio del trabajo, de la industria o de la profesión, en su comercio o su empleo; aquí se origina el escándalo de los débiles y el fácil pretexto que se ofrece a los malvados para arrojar el descrédito sobre la Iglesia misma” (Párr. 55). “Por desgracia, es muy cierto que las prácticas admitidas en ciertos ambientes católicos ha contribuido a sacudir la confianza de los trabajadores en la religión de Jesucristo. No se quería comprender que la caridad cristiana exige el

4. Es bueno recordar que, contrariamente a lo que creen muchos no católicos, todo documento pontificio no está gravado por el magisterio de infalibilidad. Una encíclica exige al fiel no el asentimiento de fe, sin el cual se sitúa fuera de la Iglesia, pero más que el “silencio respetuoso”: la adhesión religiosa interna, calificada de “prudencial y condicionada”, por presunción a favor del superior y del mejor informado. Hay que señalar, además, que esta adhesión no se extiende a todos los términos de una descripción doctrinal, por ejemplo, o de una demostración allí donde la fe no está comprometida.

Por ejemplo, la *descripción* del materialismo marxista en el párrafo 9 de la Encíclica puede parecer un poco sumaria. Pero su *identificación*, como materialismo metafísico, más allá de todos los matices y precisiones, no es falsa, y esto es lo que importa en la catequesis. No es raro que, como consecuencia del trabajo totalmente libre de los teólogos o incluso de los investigadores laicos, una encíclica, sin contradecir a la precedente, marca un progreso real en la explicación. Católicos e increyentes olvidan con demasiada frecuencia que un tal documento es una *llamada* a pensar y no una *detención* del pensamiento.

reconocimiento de ciertos derechos que pertenecen al obrero y que la Iglesia les ha reconocido explícitamente. ¿Qué hay que pensar de las maniobras de algunos patronos católicos que, en ciertos lugares, han conseguido impedir la lectura de nuestra encíclica *Quadragesimo anno* en sus iglesias patronales? ¿Qué decir de esos industriales católicos que no han dejado hasta ahora de mostrarse hostiles a un movimiento obrero que Nosotros hemos recomendado, Nosotros mismos? ¿No es deplorable que se haya abusado a veces del derecho de propiedad, reconocido por la Iglesia, para sustraer al obrero el justo salario y los derechos sociales que les corresponden?” (Párr. 50). La Encíclica sobre el nazismo* completa estas consideraciones al hablar de los católicos que son *parte* de la Iglesia, sin ser *miembros vivos* de ella, poniendo en guardia a los fieles contra el peligro de ser engañados por movimientos que les parecen justificados por el hecho de invocar el nombre de Dios: “No cree en Dios el que se contenta con hacer uso de la palabra ‘Dios’ en sus discursos, sino sólo aquel que une a este nombre sagrado el verdadero concepto digno de la Divinidad... Tened cuidado, venerables hermanos, del engaño creciente, tanto de palabra como por escrito, que consiste en emplear el nombre de Dios tres veces santo como una etiqueta vacía de sentido que se pone en cualquier creación, más o menos arbitraria, de la especulación y del deseo humanos”.

Después de haber trazado, frente a estos fariseísmos, con un trazo claro la demarcación infranqueable entre la doctrina comunista y la doctrina católica, la Encíclica toma todas las precauciones contra aquellos que intentaran transformar esta frontera en una frontera de clase. A los ricos y a los desheredados les recuerda que el estado de alma y la salvación de todo cristiano debe ser la “pobreza de espíritu”. Pero a los ricos egoístas les recuerda también la maldición de Santiago: “¡Ahora os toca a vosotros los ricos! Llorad y lamentaos a la vista de las desgracias que os aguardan. Vuestras riquezas están podridas y vuestros vestidos están apolillados. Vuestro oro y vuestra plata se han herrumbrado, y su herrumbre será un testimonio contra vosotros y devorará como fuego vuestra carne. Habéis amasado tesoros de cólera en los últimos días” (Párr. 44). Se puede advertir una llamada particularmente severa a la po-

* Se refiere a *Mit brennender Sorge*, marzo de 1937 (N. del T.).

breza del sacerdote, tanto en su vida privada como en los bienes que tenga que administrar: si no es pobre, “incluso aunque no se arroje como Judas en el abismo de la traición, será al menos como ‘címbalo que retiñe’ y será con frecuencia un obstáculo para el bien más que un instrumento de gracia para el pueblo” (Párr. 63). La Encíclica le pide al rico que vuelva a “esa caridad cristiana ‘paciente y buena’ que sabe evitar los aires de protección humillante y toda ostentación”. “Cuando vemos esa muchedumbre de indigentes aplastada por la miseria y por causas de las que no son responsables, y al lado de ellos tantos ricos que se divierten sin pensar en los demás, que derrochan sumas considerables en cosas fútiles, no podemos privarnos de comprobar con dolor que no solamente la justicia no es observada, sino que el mandamiento de la caridad está aún incomprendido y no es vivido en la vida cotidiana”(Párr. 47).

Otra vez la “caridad”, dirán algunos. ¿Y la justicia? ¿Y la dignidad obrera? Una vez más, la Encíclica recuerda que el *primer* deber de la caridad es realizar la justicia. “Pero la caridad nunca será verdadera caridad si no tiene siempre en cuenta la justicia. El Apóstol enseña que ‘quien ama al prójimo, ha cumplido la ley’... Puesto que, según el Apóstol, todos los deberes se reducen al solo precepto de la caridad, esta virtud exige también las obligaciones de estricta justicia, como el deber de no matar y no robar. [Adviértase la gravedad de los preceptos aplicados aquí en materia social]. *Una caridad que prive al obrero del salario al que tiene estricto derecho, no es caridad, sino un vano nombre y una vacía apariencia de caridad. Ni el obrero tiene necesidad de recibir como limosna lo que le corresponde por justicia, ni puede pretender nadie eximirse con pequeñas dádivas de misericordia de los grandes deberes impuestos por la justicia. La caridad y la justicia imponen deberes, con frecuencia acerca del mismo objeto, pero bajo diversos aspectos; y los obreros, por razón de su propia dignidad, son justamente muy sensibles a estos deberes de los demás que dicen relación a ellos*”. (Párr. 49). Finalmente, esta justicia social no es solamente asunto de los contratos sociales, sino que tiene por función “*imponer* a los miembros de la comunidad todo lo que sea necesario para el bien común” y “mediante instituciones apropiadas” (Párr. 52-53). Y “las medidas tomadas en este sentido por el Estado deben ser tales que alcancen verdaderamente a aquellos que, de hecho, detentan en sus manos los mayores ca-

pitales y los aumentan sin cesar, con gran detrimento de los demás” (Párr. 75).

“Id al obrero”, concluye la Encíclica dirigiéndose a los sacerdotes y a los laicos. Y precisa que no se trata de que los católicos le hagan a este contacto con el obrero no cristiano un lugar entre otros, sino de que le reserven “la mayor y mejor parte de sus fuerzas”. No es condescendencia: “*Los católicos encontrarán en las masas populares una correspondencia, una abundancia de frutos inesperados, que les recompensarán de los penosos trabajos de los primeros labores*” (Párr. 62).

Como en los polípticos de los autores cristianos, el panel central —en este caso la crítica del comunismo ateo— no adquiere sentido sino por los temas de los paneles laterales, que preparan, rodean y dan perspectiva al tema principal. Sobre esta crítica, nuestros lectores están perfectamente al día y la literatura de inspiración católica es suficientemente abundante como para que no tengamos que repetirla de manera más amplia en estos momentos. Nos parecía primordial ponerla en el verdadero cuadro en que la Encíclica ha deseado situarla.

Capítulo sexto

Péguy, profeta de lo temporal

Febrero de 1939

Nota del traductor

Este artículo, como todos los polémicos, resulta difícil de comprender en todos sus extremos, por el hecho de que nos faltan los textos de sus interlocutores. Quizás un marco general nos pueda ayudar a su comprensión.

Charles Péguy es un caso extraño en la cultura francesa. Muere a los 42 años, en la batalla del Marne, cuando su obra sólo la conocían unos centenares de personas. Pero con el tiempo su inspiración fue corriendo como una vena de agua subterránea. Mounier le debe mucho a su inspiración. Su primera obra, de 1927, en colaboración con Marcel Péguy y Georges Izard, se titula El pensamiento de Ch. Péguy.

Péguy fue un luchador en toda la extensión del término: en el orden personal y espiritual, con su conversión al catolicismo, tuvo que vencer no sólo sus propias resistencias, sino también las de su mujer; en el orden político, se alineó con Zola para rehabilitar al capitán Dreyfus, en contra de las mentiras oficiales; cuando se cernía la amenaza de la Alemania del 14, surgieron en Francia los “pacifismos” que estimaban mejor una paz vergonzante con Alemania que una guerra. En el ámbito cultural, Péguy entabló desde sus libros El dinero y El dinero, continuación, así como desde su revista Cahiers de la Quinzaine, un combate cerrado con la cultura burguesa, a la que hacía responsable de la decadencia del cristianismo.

El artículo de Mounier está escrito en febrero de 1939, al año siguiente del vergonzoso Pacto de Munich, por el que Francia e Inglaterra aceptaban la anexión de Checoslovaquia por parte de la Alemania nazi. Mounier y su revista Esprit denunciaron el escándalo moral de esta anexión, a la vez que advertían lo inútil que era ofrecer a la fiera

parda una presa indefensa, cuando en realidad lo que ambicionaba era dominar toda Europa. Los acontecimientos le dieron la razón. Seis meses antes de la invasión de Polonia, Francia vuelve a encontrarse en el mismo dilema que vivió Péguy antes de la Guerra de 1914: resistir o firmar una paz injusta. Mounier hace suyas estas posiciones del maestro Péguy.



Desde que nació esta revista, no hemos abusado de las referencias a Péguy. Le debíamos demasiado para hacer de esta deuda una valla publicitaria. Teníamos un sentimiento demasiado exacto de su talla, un respeto demasiado vivo de su riqueza, abundante e inacabada a la vez, como para consumir quizás un desvío y asumir en cualquier caso un ridículo especialmente odioso al reivindicar su herencia. Habríamos oído, si hubiéramos sido tentados a ello, el sonido mismo de su voz, de una voz que nos dice que no se sigue siendo joven ni se vuelve a empezar, sino que se acoge un impulso, después se olvida su huella y se le descubre de nuevo en una aventura inédita, peleando.

Pero una vez no hace costumbre, puesto que se nos ofrece la ocasión. Durante una hora en esta semana, la primera vez sin duda, Péguy reunía en la parte baja de la calle de la Sorbona, después en el auditorio amarillento de Saint-Barbe, a la pequeña escuadra de sus camaradas supervivientes y la de sus nuevos amigos: los de veinte a treinta y cinco años. Las dos tropas no se habían encontrado nunca en un cuerpo. Mirábamos los ojos fervientes y las barbas grises —es cierto, ¡ya sería casi un viejo!— que acompañaban los momentos patéticos de la ceremonia. No los conocíamos a ellos ni ellos nos conocían a nosotros. ¡Qué importaban entre nosotros los pocos notables más o menos académicos, tan justamente, tan “péguystamente” perdidos entre la masa! Nadie se había ocupado de hacerlos subir a la primera fila, no se les veía: eran amigos como los demás, o pequeños vacíos, pequeños torbellinos de traición que se disimulaban entre los amigos. No se veía a su alrededor más que

este encuentro precario, sin futuro, de la vieja guardia oscura y de la joven quinta, gente joven de ojos claros, perdidos a través de la sala (Halévy: su único error ha sido no hacer hablar a uno de ellos; cuánto le hubiera gustado a Péguy, al lado de la simplicidad fraterna que usted ha empleado en desritualizar su iniciativa, al lado de la voz ruda de Copeau y de la grave consagración por su maestro que, si hubiera vivido, le habría vuelto loco de alegría, cuánto habría preferido el entusiasmo vehementemente y un poco torpe de algún jocista anónimo frente a las evocaciones comicastras o a las apologías de una distinción suprema). Unos y otros, la vieja y la joven guardia, habrían tenido mucho que decirse, sin duda, aquellos que, por encima y por debajo de los cuarenta años, habían intentado no deslizarse desde la mística a la política. Se miraban unos a otros. (Otro consejo, Halévy: en Meaux, en septiembre, habrá que alojarlos juntos en una tienda de campaña). Y se sale un poco con el sentimiento de una ocasión fallida.

Treinta años nos separaban de la época que se celebraba en una tienda, en la que un cocinero chino se las ingeniaba para sacar alguna clientela suplementaria de la suerte. Los tiempos no habían cambiado apenas. Para llegar a Saint-Barbe, hubo que dar un rodeo por una Sorbona siempre masiva, bordear una fila de parados harapientos que esperaban una sopa popular y codearse con algunos nuevos teólogos; y como en un entierro, cada uno murmuraba de la guerra que viene —era la jornada de Barcelona— bajo la agobiante catástrofe de España.

Pero a muchos de aquellos que quizás se creen sus más fervientes discípulos yo querría recordarles mucho menos la permanencia de Péguy que su novedad. Cuando conocimos su obra después de la I Guerra Mundial, había ciertas partes de ella cuyas circunstancias no nos disponían a penetrar en la cáscara de la época. En el momento en que no oíamos a nuestro alrededor más que matamoros posados en el botín de la victoria, arrojando invectivas contra el vencido, negándose, con una ceguera de pequeños burgueses recién llegados, a enriquecer a Europa por la fuerza de la magnanimidad y por la inteligencia de sus destinos, Péguy, por muy grave que fuera el acento de sus diatribas militares, nos parecía, para ser sinceros, un poco payaso. Nosotros conocíamos una Francia harta, él vivía en una Francia amenazada; nosotros teníamos la esperanza de una renovación, él bebía el agua amarga de una decaden-

cia. Ahora que nuestro país ha entrado en el gran reino de la pobreza, de hecho, si no todavía de corazón, ahora que están pisoteadas todas nuestras esperanzas, vemos volver, a la cabeza de nuestras desgracias, a los mismos aprovechados patentados del mundo del dinero y de la república, reconciliados, adaptados una vez más, ya lo comprendemos. Lo que las meditaciones francesas de Péguy pueden guardar de elocuencia jacobina, esta experiencia que les falta, y que él no habría hecho en vano, de la guerra mecanizada y de la guerra prolongada, todo esto se borra detrás de su afirmación central. Por encima de todo, para aquellos que lo vuelven a releer este año, Péguy aparece como el profeta de lo temporal, tan actual contra el idealismo de ayer como contra el pretendido realismo de hoy.

He recibido desde septiembre alguna que otra carta de este estilo: “¿Qué? ¿Vais a olvidaros de vuestra misión? ¿No sois vosotros (*Esprit*) los indicados para distanciar los problemas, elevar los debates, confrontar sus aspectos y multiplicar los puestos de observación? No es en esta ausencia de pasión, en esta ubicuidad de juicio en lo que consiste la función del espíritu? ¿Vamos a tener que leer ahora en vosotros órdenes de mando? ¿Vosotros, a quienes nos hemos acercado por el gusto de una libertad soberana, vais a marginarnos por querellas de diplomáticos?”

Bajo tales extrañezas hay dos confusiones, ambas tan esenciales que hay que volver sobre ellas una vez más.

La más elemental es creer que hemos tomado sobre el Pacto de Munich una posición principalmente política. Cuando estos lamentos vienen de un camarada, o de alguien que se disponía a serlo, ¿qué significan exactamente? Ellos dicen: “Reconocemos en común algunos valores espirituales que comprobamos que están amenazados y que queremos salvar de un peligro inminente, muy por encima del orden inferior e impuro de lo político. Y éste es el momento que decidís para dividirnos en lo que tiene menos importancia, cuando estamos unidos en la vida y en la muerte en la salvaguardia de lo que tiene más”. En la sede de una revista, que no tiene como objeto inmediato la realización política, el argumento no recibiría ninguna réplica si pretendiéramos, en efecto, imponer una opción política o una apreciación de hecho. Aún señalando nuestras preferencias, no veo por qué, aquí, tendríamos que ex-

cluir de nuestra amistad a cualquiera que introdujera en las fuerzas los riesgos o las tácticas de juicios divergentes.

Pero las posiciones defendidas por nosotros después de los acontecimientos de septiembre sitúan a nuestras campañas a un nivel totalmente diferente. ¿No es ya ridículo, recordando el Pacto de Munich, preguntar a los revolucionarios sin pasado, sin responsabilidades de gobierno, a la vez contrarios al Tratado de Versalles y antifascistas por razones metapolíticas si se habrían atrevido a no firmar? ¡Claro que sí, si hubiésemos sido políticos radicales, no sabiendo demasiado lo que piensan de Versalles o del fascismo, heredando veinte años de errores y cargados con seis meses de cobardía, ni una pizca metapolíticos y menos revolucionarios aún, “no nos habríamos llevado”, como en una suma automática, más que un resultado automático que firmar!

Pero precisamente porque no somos en absoluto nada de esto, y porque nos levantamos contra todo esto es por lo que corresponde a otros zanjear la cuestión bajo las fatalidades y a nosotros perseguirlas. Es poco importante en sí mismo que un hombre, materialmente, sea favorable o contrario al Pacto de Munich. Algunos buenos amigos nuestros lo han sido, aunque la mayor parte no lo son ya. Lo que nos importa es el hombre que manifiestan y, en último extremo, la creencia que afirman en la manera que tienen de ser una cosa u otra.

—Mirad quién se os acerca.

—Precisamente os equivocáis en el hecho de que somos tan ajenos a aquellas personas como a los neo-derrotistas de los salones biempensantes. La ceguera de los unos, la duplicidad de los otros y estas fanfarronadas que no cambian nada en la realidad de nuestro país y de sus posibilidades reales en Europa son, bajo el lenguaje de la fuerza, uno de los elementos de nuestra debilidad. No nos reímos ni exultamos cuando se les va la mano sobre Caporetto* y la mandolina, con la suficiencia vulgar de esos adultos que precipitan a un niño frágil al desconcierto, a fuerza de recordarle sus debilidades: como si los franceses no hubieran retrocedido nunca en el campo de batalla, o no hubieran hecho nunca el ridículo. Y mientras que hacemos el ridículo, nos gustaría ver que se

* Ciudad italiana situada en Yugoslavia (la actual Kobarig) y perdida en una aplastante derrota por el general Cadorna ante los Imperios Centrales en la I Guerra Mundial . N. del T.

pone una sordina a este imperialismo de mecanógrafos con que aturde desde hace poco el espíritu radical-socialista, escaso de entusiasmo. Han tenido el buen gusto (algunos intereses coloniales, según se dice) de poner anuncios de tres metros de alto y en mayúsculas a tres colores en el metro para apelar al sentimiento de grandeza del Imperio, al lado de un anuncio invitándonos a visitar a “nuestros hermanos checoslovacos”. Yo no sé qué Ubú* desconocido —solución milagrosa ¿no es cierto?— proponía estos días dar al Sr. Lebrun, por una ley de la República, el título de presidente del Imperio. ¡Lo más divertido es ver a los hombres del “repliegue francés” ser los primeros en condenar —un poco tarde— nuestra difunta política de hegemonía y hacer de la política de Imperio el símbolo del repliegue, como si hubiera Imperio sin hegemonía!

Estamos muy lejos de dar vacaciones a las realidades que representa hoy la Francia euroafricana. Algunos de *Esprit* hemos firmado recientemente un manifiesto por la defensa de su integridad. A decir verdad, hemos firmado más bien un acto que un texto. No pensamos que para decir: “esto no”, “ahora no”, “a vosotros no”, “así no”, o incluso “nunca” sea preciso actuar como si la realidad colonial no fuera más que una irradiación paradisíaca de civilización y espiritualidad: exactamente igual que no es oportuno rechazar el valor civilizador que adquiere estratégicamente nuestro imperio de cara a los imperialismos vecinos. Pero es aquí, en torno a nuestra defensa necesaria, aquí, en *Esprit*, donde debe ser denunciada una literatura inútil y farisaica, cuyo modelo nos lo proporciona el *Temps* del 22 de enero:

La llamada política de “asociación”, recibe hoy, después de haber probado su plena eficacia, una recompensa clamorosa. Los pueblos de cuyos destinos se ha encargado Francia, aceptando la misión de llevarles la civilización y abrir las vías al progreso, dan, en la cara del mundo, el desmentido más categórico a los despreciadores y a los censores de nuestra expansión, al mismo tiempo que muestran la vanidad de las reivindicaciones dirigidas contra la integridad y la unidad del imperio francés. Estos pueblos reivindican el derecho de permanecer bajo nuestra tutela y de vivir a la sombra de la bandera tricolor *en virtud del principio mismo de reivindicación...*

Una vez dicho esto, queda por decir lo esencial, HOY. Lo esencial es esto:

*. A. JARRY escribió a principios de siglo dos dramas satíricos, *Ubu Roi* y *Ubu enchaîné*, sobre las mentiras del poder absoluto y de la democracia, respectivamente. N. del T.

Ayer, mientras nuestro país se ponía a la cabeza del conservadurismo europeo más testarudo y más ciego, mientras era rico, más rico que sus fuerzas, con egoísmos y vanidades de rico combatimos sin respiro este egoísmo y esta ceguera. No combatíamos contra nuestro país, combatíamos contra su ilusión, sus faltas, su debilidad revestida de fuerza. Luchábamos por su fuerza real, la que está hecha de ajustamiento y de justicia. Hoy que nuestro país está amenazado, no ya en sus usurpaciones, sino en su ser, INTUS ET EXTRA, en su moral y en sus fronteras, al intentar darle una sangre nueva, defendemos A LA VEZ el espacio espiritual que representa en el mundo la integridad de sus fronteras, la continuidad de su presencia, la solidez de su resistencia. Y pensamos que nada está hoy defendido POR la guerra moderna. Pero sabemos también que nada es defendido SIN RIESGO de guerra, que nada es creado en lo espiritual, en un mundo que rechaza lo espiritual, sin riesgo grave y permanente de conflicto, que querer eliminar A CUALQUIER PRECIO este riesgo, es decidirse a poner el único precio que el adversario pide y pedirá hasta el último real: el abandono de estos valores, hasta el suicidio moral en principio y hasta el suicidio físico después. Creemos que arrastrar a lo espiritual a esta defección en nombre de los valores de la paz, y que desconocer el precio del espacio temporal en el que lo espiritual está comprometido para nosotros, en nombre de los peligros de este lazo, no es tomar una posición política, es traicionar la carta fundamental que nos une a *Esprit*. Nosotros creemos... Pero, porque hemos partido con Péguy, acabemos el camino con él. Si se quiere saber las frases que se agitaban en nosotros este miércoles 25 de febrero por la mañana ante el número 6 de la calle de la Sorbona, aquí están:

“El soldado mide la cantidad de tierra donde se habla una lengua, donde reinan unas costumbres, un espíritu, un alma, un culto, una raza... Es el soldado el que mide la cuna temporal. Es el soldado el que mide la cantidad de tierra temporal que es LA MISMA que la tierra espiritual y que la tierra intelectual.

...UN AUGUSTO PUEDE CREAR VIRGILIOS CÓMODAMENTE. No, pero es un Augusto, un César el que HACE la cantidad de tierra en la que un Virgilio se hace entender, en la que un Virgilio no está muerto, en la que un Virgilio puede esperar una temporal inmortalidad espiritual.

...Hay que ir más lejos... Fue necesario que existiera la bóveda y el Imperio y el testudo y el VALLUM para que el mundo cristiano tomara esta forma temporal que debía recibir y guardar. Es la FORMA de carena... Es ciertamente uno de los ma-

yores misterios del mundo, y quizás el mayor entre ellos, este inquietante y misterioso lugar abandonado a lo temporal en el mecanismo total, y así el gobierno, en el nivel de lo espiritual. ¿Cuál no debe ser la importancia, cuál no debe ser la gravedad para que la mayor creación espiritual que haya habido jamás en el mundo haya sido echada en una muela temporal que el soldado había establecido previamente?

Es un sistema muy conocido el que se ha llamado siempre el sistema de la paz a cualquier precio. Es una escala de valores donde el honor es menos apreciado que la vida. Se le puede determinar en una palabra, diciendo que es un sistema que va exactamente a contrapié del sistema corneliano...

Si es un sistema de temor, lo acepto, pero que se diga. Que se diga: no hay cuestión de Alsacia-Lorena porque tenemos miedo de Alemania, de la fuerza alemana. Y hay una cuestión de los negros de Angola porque no tenemos miedo de la fuerza portuguesa.

...Estoy de acuerdo, pero lo que es ridículo, lo que es insostenible es poner un pacifismo, y, si se me permite decirlo, un pacifismo integral bajo la égida y bajo la Declaración de los Derechos del Hombre. Yo no estoy encargado de poner orden en el cerebro del Sr. de Pressensé*, pero finalmente la Declaración de los Derechos del Hombre ha sido justamente escrita, ha sido justamente introducida en el mundo para explicar que el derecho estaba antes que cualquier otra cosa y, en consecuencia y sobre todo, antes que la paz... Hay que ser lo que se llama un tonto cuando se quiere ser educado y lo que se llama un imbécil cuando no se tiene la misma preocupación para creer que se puede presentar y querer introducir un punto de derecho cualquiera, un punto de derecho en la superficie de la tierra, sin que en seguida nazca de ella, venga de ella, al mismo tiempo, en ello mismo, por ello mismo, indivisiblemente, un punto de guerra.

...No sólo la justicia, sino la caridad misma está llena de guerra...

LA *pax* Germánica ES DURA, dice el Sr. de Pressensé, PERO ES, CON TODO, UNA PAZ. Según eso, la paz rusa es también una paz; y la paz turca era también una paz; y la paz belga en África y la paz portuguesa. La Liga de los Derechos del Hombre no tienen como misión enseñarnos la PAX GERMÁNICA. Ni la PAX TEUTÓNICA. Tiene como misión enseñarnos la PAX JURÍDICA”.

No es inútil recordar que el firmante de estos textos murió por su país el 5 de Septiembre de 1914 y que marchó al frente un mes antes escribiendo a su más antigua amiga: “Partimos, como soldados de la república, para el desarme general y la última de las guerras. No hemos pecado. No hemos errado”¹.

* Francisco Dehault de Pressensé (1853-1914), periodista y escritor, redactor de *Le Temps*, entre otros periódicos. Partidario de Dreyfus y presidente desde 1904 de la Liga de los Derechos del Hombre (N. d. T.).

1. Estos textos están sacados de *L'Argent, suite*, de Charles PÉGUY.

Capítulo séptimo

La emigración, problema revolucionario

Julio de 1939

Fui extranjero y me acogisteis

Mt, 25, 35

¡C laro!, dirán algunos al leer este título, ¿no decíamos que la emigración es una fuente perpetua de agitación social y de demagogia? Desgraciadamente para esta interpretación apresurada, la palabra “revolucionario” no nos evoca ni agitación ni demagogia. Es revolucionario un problema que obliga a una época, a un país o a un régimen a mirar cara a cara sus responsabilidades esenciales y sus dimisiones evidentes. Quien aborda los problemas de la emigración con un elemental sentimiento de piedad, se sorprende al descubrir en él las desgracias más vivas de nuestra época. Una enfermedad social, igual que una enfermedad individual, es un revelador de las herencias, de las debilidades, de los desórdenes que el estado normal disimulaba a veces. He ahí el sentido de una fórmula que no podríamos imponer a todos los colaboradores de este número y, sobre todo, a los técnicos que no han querido aportarnos más que una información honrada y el sentimiento de reformas deseables. Pero esta información el valor decisivo de nuestra investigación.

La dureza de corazón del fariseísmo internacional, traducida en sentimientos públicos y en textos legislativos, y cubierta de razones engañosas. La rapacidad de los especuladores, dispuestos a explotar cada miseria humana. Las taras de una administración ignorante, rutinaria, tabicada y dando largas. La misma mezcla de formalismo impotente y de hipocresía sentimental en las instituciones internacionales. El individualismo desordenado de las buenas voluntades. La brutalidad policial. Las servidumbres de una demografía declinante. La estupidez y la in-

competencia apoderándose de los problemas en el lugar mismo del interés nacional. Y este mal más secreto: el hundimiento general de un sentido del prójimo, que podría parecer una adquisición definitiva de las civilizaciones de herencia cristiana; éste es el producto de nuestra investigación. Hacer presente a nuestros lectores una desgracia cuya amplitud miden pocos, y aspectos desconocidos del desorden establecido, he ahí nuestro fin último. Esperando, además, despertar de paso suficientemente la opinión para acelerar el fin de los escándalos y abreviar las desgracias que aguardan.

En otras palabras, en esta perspectiva no se trata sólo de eliminar algunas miserias. Se trata de saber si somos capaces de vencer en nosotros, en un caso privilegiado del que todos los datos están en nuestras manos, un desorden creado por el fascismo, pero perpetuado por nuestras ayudas, o si, por el contrario seguiremos siendo cómplices bajo la tapadera de nuestras lamentaciones. Problema-testigo, cuya salida será la señal de nuestra curación o la confirmación de nuestra decadencia.

Capítulo octavo

Sobre la inteligencia en tiempos de crisis

Febrero de 1941

Nota del traductor

El 12 de mayo de 1940, los alemanes invaden Francia y el 10 de junio se firma el armisticio, por el que quedaba dividida en dos zonas: la ocupada y la “libre”, bajo el gobierno del mariscal Pétain. Mounier duda de cuál es el mejor camino a seguir. La suspensión voluntaria de la aparición de Esprit dejaba el campo libre a la expansión de la ideología nazi. En este caso, nadie le podría acusar, en un futuro hipotético, de haber aceptado el status quo. Pero Mounier repudiaba el “lavarse las manos” ante situaciones que no tenían la pureza de las ideas, pero que exigían una presencia inteligente y valiente a la vez. Por eso se decidió a seguir publicando Esprit bajo el régimen de Vichy, buscando salvar zonas del espíritu francés libres de la ponzoña nazi. Para ello utiliza hábilmente el lenguaje críptico, busca el despiste del censor siendo pesado y abtruso para insinuar, de repente, su mensaje. El artículo que podemos leer a continuación es un estupendo ejemplo de burla de la censura.

En él busca animar a los “puros” que, estupefactos por la derrota de Francia y hundidos ante el enemigo, se refugian en el silencio. Hace un examen de conciencia de la inteligencia francesa de la anteguerra, poniendo al descubierto sus lacras. Invita al posibilismo sin que por ello haya que llegar a colaborar en los aspectos más denigrantes del régimen de Vichy. El colaboracionismo de su antiguo maestro y amigo Jacques Chevalier, subsecretario de Educación en Vichy, le llevó a la ruptura, dolorosa pero firme, con él.

Cuando se proyectó la película antisemita “Der süsse Jude” (“El judío dulce”), Mounier y un grupo organizaron una sonora pitada en el cine. Pero esto sería sólo una anécdota si se quiere explicar su postura

frente al Régimen: el nazismo fue para él el enemigo absoluto. Esprit estuvo publicando una sección fija titulada “Diario de un asno”, donde no podía ser más clara la referencia a Pétain. Finalmente, fue cerrada por orden del gobierno. Mounier fue también expulsado de una escuela de formación de cuadros, donde actuaba con la misma intención que le llevó a publicar la revista bajo Vichy: permanecer en el corazón del pueblo y organizar la resistencia desde el interior. Con esta expulsión se cegaba la única y parca fuente de ingresos que poseía, y se le obligaba a vivir en la miseria, ayudado sólo por la caridad de los amigos. Más tarde, fue encarcelado y sometido a arresto administrativo, del que sólo le salvó una huelga de hambre.



La historia perfilará con referencias más completas que las nuestras el cuadro de las reacciones de la inteligencia francesa ante la crisis de 1940. No estamos todavía en el momento en que puedan aparecer con evidencia todos sus efectos. La única apreciación de los silencios cuenta ya infinitamente mucho más que la poca letra impresa que sale a la luz. Hay silencios que están cargados de dignidad; otros son prudentes y serviles; otros, mohínos e impacientes de revancha; veo algunos de ellos que encubren una meditación valiente, una vuelta aplicada al pasado y al acontecimiento, y que maduran el imprevisible fruto de la prueba; muy alejados de estos silencios de muerte que no contienen más que vacíos, donde se transparenta la quiebra definitiva de una inspiración que no vivía más que de la espuma de una época feliz. Ni el hecho de hablar, ni el hecho de callarse, ni la desmaña tienen todavía un sentido claro. Más que apresurarnos a juzgar a los hombres, consideremos el estado de crisis y las dificultades en que pone a la inteligencia.

Si la inteligencia francesa, después de un eclipse más o menos largo, debe salir renovada de esta noche, la *intelligentzia*, tal como estaba constituida entre las dos guerras, no sobrevivirá probablemente a la *debâcle*. No podía estar peor preparada para soportar el choque. No es en absoluto tanto a las obras a las que hay que acusar, como se ha he-

cho, sino a los hombres, y, con ellos un tono medio, un cierto comportamiento habitual del espíritu al que ellos habían concedido autoridad. Estos dos puntos de vista han sido confundidos en varios procesos e investigaciones que siguieron a la derrota. Un cierto clima al estilo de Gide, una cierta distancia al estilo de Valéry, un cierto *pathos* bergsonianiano, un cierto conformismo político con polaridades opuestas y una cierta literatura de lujo han colaborado a la descomposición del alma francesa: no quitan su valor ni a *Les Faux-Monnayeurs*, ni a *La Jeune Parque*, ni a *L'évolution créatrice*, ni a *Barnabooth*, ni a *L'espoir*, ni al *Temps perdu*, ni a otras emergencias de un genio libre que siempre ha desbordado las zonas medias de su influencia sobre las cumbres, por donde pasan, a pesar de todo, unas líneas de cresta de la espiritualidad francesa. No obstante, ni la ligereza incorregible de los unos, ni el conformismo de eclipse de los otros (con frecuencia, los mismos), ni los salones biempensantes, ni la riada al comunismo de 1935, ni la de sentido inverso que quizás se produzca mañana (frecuentemente entre los mismos) no preparan un clima fuerte de inteligencia ni un régimen sano de reflexión. Vamos a pagar el precio.

Sería, en efecto, muy ingenuo esperar de la crisis cualquier milagro masivo. Fuera de algunas convulsiones individuales imprevisibles, la crisis no sacará de la inteligencia otra cosa que las riquezas de salvación e iniquidad que se habían acumulado antes de la crisis. La vemos ya agruparse según los propósitos más esperados. La *intelligentzia* juguetona de la que hablábamos antes, después de algunas nuevas palinodias se apagará en la desesperación haciendo falsas gracias. Es la única profecía, banal por lo demás, que se puede hacer. Y el único error que se tuviera sería, quizás, tomarla mucho tiempo por una categoría literaria.

“En lugar de contentarse, escribe el psiquiatra Dupré sobre el histérico, con las posibilidades que le han sido dadas, la necesidad histérica experimenta la necesidad de parecer más de lo que es, ante los otros y ante sí mismo, de vivir más de lo que es capaz. En lugar de la manera de vivir franca y natural, y de su expresión natural, se produce una vida psíquica ficticia, teatral, forzada. Pero, además, este carácter ficticio no es consciente: el sujeto tiene la facultad (el don psíquico propiamente dicho) de vivir enteramente en el teatro que ha creado, y de estar en él enteramente en el momento en que él mismo actúa, de manera que tie-

ne el sentimiento de que aquello es verdadero... La personalidad histérica es, por así decirlo, un fruto que ha perdido su almendra, y de la que no quedan más que escorzos móviles. Un espectáculo arrastra a otro. Y, como no encuentra nada *en sí misma*, busca todo *fuera*. Mediante gestos excesivos hace creer a sí misma y a los demás que existe en ella una vida psíquica intensa. Se une a todo lo que, visto desde el exterior, significa excitación violenta: escándalo, alboroto, personalidades célebres, todo lo que es impresionante, desmesurado, extremo en las ideas sobre el arte y el mundo en general. Para estar ciertos de su importancia, los sujetos histéricos deben *jugar un papel* sin cesar. Buscan por todas partes hacerse interesantes, incluso cuando les cuesta su trabajo y su honor. Son desgraciados cuando durante un instante han dejado de atraer la atención, si su interés ha disminuido, porque inmediatamente han tomado conciencia de su vacío. Es por lo que son desmesuradamente celosos, si alguien viene a restringir su situación y su influencia. Y, si esto no es posible de ninguna manera, atraen la atención con la enfermedad, juegan al martirio o a la miseria, etc. De manera que en algunos casos no tienen ninguna consideración hacia ellos en lo que concierne al dolor, sino sólo en el caso en que un efecto correspondiente sobre las personas que les rodean les parece garantizado. Para exaltar aún su existencia y encontrar nuevas posibilidades de impresionar a los otros, recurren finalmente a mentiras que son conscientes al comienzo, pero que pronto se harán insospechadas, de manera que se desarrolla en una manera pseudología fantástica, a la cual vinculan toda su creencia... En esto no engañan solamente a los demás, sino a sí mismos, pierden el sentimiento de su propia realidad, su fantasía se hace real para ellos”.

He ahí crítica literaria de la buena. Y literatura fúnebre excelente.

Pero dejemos los ambientes especiales del mundo intelectual. No tenemos nada que decirles, ni nada que esperar de ellos. Nada que decir tampoco a los creadores, de los que, sin embargo, tenemos que esperar todo, y que no tienen necesidad de nuestras advertencias para producir obras. Quedan todos los hombres que ejercen su pensamiento ante la crisis, a los que su situación los pone en estado de pensar por sí mismos, o un poco por otros. Sus actitudes tienen tanta significación e importancia, en un país en que la cultura está ampliamente extendida, como el comportamiento de los profesionales. Nosotros referiremos las notas

que siguen al deber, entendido de manera muy amplia, del hombre que reflexiona.



Podría creerse sin razón que el efecto de choque producido por un cambio brutal de la condición pública no les afecta a algunos. Yo pienso en aquellos cuyos pronósticos parecen confirmar los acontecimientos, colmando así sus deseos. Muchos, se ha escrito, confunden los deseos de certidumbre con el amor a la verdad. Otro tanto se podría decir del deseo de triunfo. Tener razón es un deseo muy superior al de ser razonable. A decir verdad, tener razón con el acontecimiento es un placer de cualidad ya mejor que el placer, extendido no hace mucho, de haber tenido razón contra el acontecimiento. Es mucho más sano en su origen, más tónico en sus efectos, pero está lleno de trampas.

El hombre del triunfo —hablaremos del hombre del triunfo como se ha hablado del hombre del resentimiento— es en general mucho menos clarividente de lo que sus acentos sugieren: su pensamiento es rígido, obstinado. El sentimiento del éxito lo cristaliza en una especie de injusticia esencial que corrompe incluso su justicia y compromete a la causa que persigue. Nunca triunfa una doctrina. Es la realidad la que siempre triunfa, y las doctrinas no serían más que instrumentos de análisis más o menos precisos, más o menos falsos, que el acontecimiento clasifica a veces y desconoce frecuentemente en propio detrimento o provecho. El acontecimiento no es una prueba: unas doctrinas mediocres alcanzan largos o brillantes destinos históricos, y la sabiduría cristiana apenas ha tenido más éxito frente a los Estados modernos que Platón frente al tirano de Sicilia.

Toda la diferencia entre el hombre de Estado que llega al poder y el ideólogo que lo sostiene, es que el hombre de Estado que, en la víspera del éxito se sentía al borde de la plenitud, se ve rechazado por la toma del poder en una línea de partida en la que todo su prejuicio, si tiene temperamento, debe ser cuestionado otra vez. Sin duda nunca se le ve más humilde, más disminuido, más solo que el día de su entronización. El ideólogo cree precisamente en este mismo día que *es llegado*, como dice tan bien la sabiduría popular. Vive un final, entra en la jubilación,

va a tocar su renta: una especie de desarrollo tranquilo de las consecuencias de sus aforismos. No cree en la muerte: es el momento que la muerte espera para matarle sus ideas en los dedos.

El rey de Francia olvida las injurias hechas al duque de Orleans. Esa es la gran política. No es que mezcle un noble sentimiento a la política donde no habría que hacerlo, sino por lo que significa de disponibilidad total a la influencia creadora de la prueba. La otra, el ideólogo no piensa ya en encarnizarse en ella. Se encarniza con sus antiguos adversarios: ustedes reconocerán a este dios celoso en que se niega a estimular o, incluso, buscar la conversión, y en que sistematiza un poco más aún sus polémicas recocidas. Parece que teme sobre todo que se le escapen sus adversarios tradicionales. Habla de unidad, pero todas sus actitudes señalan la exclusión, la incompreensión, el rechazo a la integración; se sitúa de entrada, y se encarniza con sus ideas mismas; las esteriliza en el momento en que la gracia de la experiencia podría darse a la fecundidad y la flexibilidad que no se adquieren más que en la acción. No son aquellos que vituperan de la forma más violenta el mal de los ideólogos los que están menos tocados por su virus. Hay una forma de ideología, de proseguir la ideología. No es la más rara. Y nuestro papel consiste en liberar mediante la disputa de ideas al Estado, incluso al más rico en promesas, de esos celadores tan peligrosos para el espíritu como para el Estado.



Hay otro fanatismo de crisis: el fanatismo de la oposición.

No hablo evidentemente de aquellos cuyos ideales, así como sus posibilidades, se hunden con la crisis: para aquellos no hay en efecto, otra dignidad que el silencio absoluto, y si tienen coraje para ello, la acción clandestina. Al poder le corresponde evitar el golpe. Las cartas están claras.

Yo pienso en hombres a los que la crisis sacude rudamente en sus creencias y los inquieta en sus fidelidades, pero frente a los cuales la crisis está lo suficientemente abierta aún como para poder dar, desde su punto de vista, lo mejor, lo tolerable o lo peor. Y yo no pienso por el momento más que en aquellos cuya retirada o abstención mohína no

puede comprenderse más que por una mala mentalidad o por un mal humor.

Nosotros mismos hemos conocido, cuando emprendíamos alegremente y no sin dificultades las primeras exploraciones de una larga tarea, a estas mentalidades tristes, agitados por el demonio de la disputa, que no tienen fecundidad más que para una crítica perpetuamente disolvente. Ah ¿creen ustedes que ignoramos que una acción que se lleva a término acarrea siempre en su equipaje un cierto número de razones para no hacerla? Pero comporta, sobre todo, un cierto número de lazos con una situación de conjunto que la justifican en un todo, incluso aunque, por estar aislada o considerada bajo un aspecto de sí misma, desafíe al sentido. Todo estado de crisis multiplica la carga de imperfecciones, de impurezas y de riesgos para los compromisos públicos o privados. El momento actual tolera, menos que nunca, que en nombre de la lógica o de no se sabe qué perfección maníaca se vierta toda una barrera de críticas estériles con todo su peso sobre estas imperfecciones, estas impurezas o estos riesgos para hacer más pesada la tarea de aquellos que lo intentan.

La preocupación por el absoluto, ciertamente, posee un derecho al que no se podría renunciar nunca: el derecho de decidir contra la orientación tomada y sacar las consecuencias, habiendo medido con la mirada la totalidad de la crisis, sin prejuicios ni precipitación. Pero de este examen mismo, el oponente no puede salir intacto. El acontecimiento no deja nunca intacto a un hombre que no se identifica con una ideología, con una posición adquirida, con una costumbre. A este oponente de buena raza se le reconoce en una especie de conversión y de renovación en la oposición misma, simétrica de aquellas que consagran al verdadero jefe en el momento de la imposición del poder. Una gravedad atrayente, esa gracia bautismal que dan las grandes decisiones, eliminan de su conducta la sospecha de terquedad, de humor o de mala voluntad. Nada de común con estos hombres que, algunos con una dedicación digna de más lucidez, se han mostrado incapaces en los veinte últimos años de repensar o de transformar profundamente su época y que van hoy rechinando los dientes, sembrando el sarcasmo sobre todos y sobre cada uno, soberbios, seguros y satisfechos. El menos insensible a los peligros del momento, el más dispuesto a atesorar cualquier bien, no puede aguantar-

se de preguntarle el balance de tantos sermones atrevidos. No han aprendido nada ni han olvidado nada. Reaccionarios en el sentido riguroso de la palabra, incluso cuando se creen “avanzados”, suficientes incluso cuando se creen cristianos y esclerosados incluso cuando se creen dispuestos, confunden la repetición con la fidelidad, la perseverancia mórbida en las fórmulas más envejecidas con la continuidad política. Se sitúan fuera de la historia. Y no son solamente peligrosos para sí mismos: colocando esta barrera maciza ante los peligros del momento, preparan la explosión en los lugares mismos donde podrían ayudar a canalizarlos.

Jóvenes franceses de *cualquier* opinión, nosotros no tenemos nada en común con estos hombres. Sabemos bien que en *cualquier* hipótesis el mundo de mañana, por nuestra voluntad, no será jamás un retorno a los errores próximos o pasados, una repetición del mundo de ayer. Francia ha llegado a esa crisis en la que a un hombre o a un país le salva sólo una conversión. Una conversión no es sólo un cambio del “por” al “contra”. Si la conversión no fuera tan comúnmente incomprendida, incesante y periódicamente necesarias deberían ser aquellas de las que no sale más que una fidelidad y una continuidad, pero profundamente renovadas. Cada uno de nosotros debe entregarse este año a esta conmoción necesaria. Por eso la retirada gruñona a las posiciones adquiridas nos parece aquí como una de las principales traiciones del momento.



Sería odiosamente injusto hacerlas parecidas a otras retiradas, que plantean un problema mucho más delicado. Un período de crisis es un período de prueba para estas cualidades del espíritu y del alma que son el gusto de la verdad, del honor, de la justicia y del coraje. La mentira se multiplica en estos períodos como armamento de choque, la inseguridad siembra el miedo y su cortejo de servilismo; las pasiones se exasperan y distribuyen a tontas y a locas el vituperio y el elogio; la masa de los que se pasarían de buen grado sin una gran historia busca refugios más que sitios expuestos y sacrifica voluntariamente una fidelidad a una cobardía. La salvación pública, o circunstancias históricas diversas, acarrean obligaciones que no están hechas para quitar fuerza a ninguna de

estas tentaciones. Ruda época, en la que la sensibilidad se desuella en vivo, en la que, si se apela al coraje de cada uno, en el bien o en el mal, el amor y el espíritu están, por el contrario, amenazados por todas partes. ¿Cómo no se presentaría a los más delicados la tentación de replegarse lejos de estos riesgos?

Es en este punto donde se insertan un cierto número de tentaciones nuevas.

La tentación del todo o nada es la más seductora. Los hombres de acción a los que esta interrupción al borde de la acción no les resulta familiar, deben comprender nuestra dificultad. Yo digo “nuestra”, pues los debates mismos que acabamos por vencer no nos dejan menos atentos, sino más que si hubiésemos cedido a esta parte de nosotros mismos que hemos remontado sólo para evitar la evasión, pero jurando permanecer fieles a sus advertencias. He aquí, pues, una voz alta y soberana que nos dice: “Entre las mentiras y las cobardías que abundan en cualquier conmoción de la historia, las coacciones inevitables donde te encuentras situado, las mismas disciplinas que aceptas voluntariamente para la salvación de todos te obligan a ti, encargado de sembrar la verdad y el coraje, a no comprometer, si te mezclas en la acción, más que semi-corajes o semi-verdades. Ahora bien, una semi-verdad es más peligrosa que una mentira, cuando lleva la garantía de la honradez y la moderación”. “El primer don del amor del sacerdote a su medio ambiente, decía un gran papa a su clero, el que se impone más evidentemente, es el que consiste en servir a la verdad, a toda la verdad, en descubrir y refutar el error bajo cualquier máscara o disfraz que se presente. Un desfallecimiento en este punto no sería solamente una traición para con Dios y vuestra santa vocación, sino que sería también una falta contra el verdadero bien de vuestro pueblo y vuestra patria”. “Tal es la misión de cualquier clérigo. Más vale el silencio y el retiro, preciosos por lo demás para la vida del espíritu, que la presencia en un escenario que no es el del clérigo y donde, aun cuando no traicione a su genio, no será más que una especie de torpe engañado”.

Yo pido que nadie se ofusque si hago hablar a esta voz. Suena en tantos corazones, que es peligroso disfrazarla y es sano aceptar abiertamente su diálogo. El sentido de la responsabilidad, (hoy existe unani-

midad en querer restaurarlo), plantea al intelectual problemas propios que debe considerar en toda su aparente audacia, a fin de no esquivarlos. “¿Dónde están los que te había dado? —No he perdido ninguno de aquellos que tú diste”. Se trata de saber una vez más si, aun no siendo, en un sentido, del mundo, el intelectual no debe estar siempre en el mundo, hasta el momento incomprendido en que permanecer en el mundo sería empezar a estar en el mundo. Se puede diferir, ciertamente, sobre las apreciaciones de este momento en condiciones históricas y en un caso particularmente dados. Pero éste es el momento, más que ningún otro, para releer estas líneas que uno de nosotros escribía en 1938:

“La persona humana en su *hic et nunc* toma parte del *hic et nunc* de un mundo corporal y coexiste en el mundo con sus contemporáneos, con sus vecinos, con los extranjeros y con los adversarios, etc. En la acción política *se trata siempre de la defensa de una comunidad concreta y de la realización de las posibilidades de valor que contiene*. No hay política resultante de una deducción pura...El ‘ideal absoluto’ no es aquí más que el pretexto constante para la inactividad y la debilidad... Desde un cierto punto de vista, toda opción parece brusca. Considerada en el plano psíquico de los deseos y los ideales, toda opción es sacrificio, pero *fuera de estas opciones no hay ni verdad ni voluntad históricas*... A los hombres no les gusta darse cuenta de las transformaciones radicales del mundo histórico. No les gusta ver que las verdades de ayer han dejado de ser verdades actuales, es decir, verdades que pueden y deben una acción actual. Si la realidad se transforma, el conjunto de la verdad, que se define por su relación con lo real, se transforma también... Hay que actuar más allá de la esperanza y la desesperanza según las posibilidades que se captan en lo real. La historia no hace pausas. Nunca nos podemos poner fuera del juego”.

La traición de la inteligencia no empieza en el momento en que limita su campo de visión, sino en el momento que lo deforma. No se inserta, por necesidad, en el punto en que reprime su gran deseo de retirada, consciente de las disciplinas que le impone la acción, el orden del terreno, las escaramuzas necesarias en los puestos de vanguardia, y vigilante en todos los peligros de este terreno poco seguro, sino que, todo

lo contrario, la traición empieza en el momento en que da al enemigo (es decir, en el momento en que miente) la más pequeña prenda de la verdad de la que es depositaria. Entre la actitud de presencia y la traición, el deslizamiento se produce por confusión.

Ahora bien, la confusión diseminada por una idea no siempre se le puede achacar a quien la difunde. La “primacía de lo espiritual”, que es el orden mismo, ha alimentado una pequeña banda de anarquistas religiosos cuyas contradicciones son cada día más disolventes. El sentido comunitario, cuyo despertar hemos sido los primeros en pedir, encubre las peores dimisiones o las promesas más ricas. Y se podría alargar la lista. Pero este peligro es de todos los tiempos, y sólo el vigor del pensamiento rechaza constantemente su incursión hasta sus fronteras.

El pecado de la inteligencia empieza más lejos. La inteligencia fiel se propone un objetivo firme, central, inquebrantable en sus posiciones y en sus métodos maestros, y, una vez asegurada esta firmeza, se hace también flexible, si es necesario, en la táctica pedagógica según los tiempos, las condiciones y los lugares. Puesto que se invoca frecuentemente al absoluto cristiano, pensemos en el apóstol: inatacable en los cimientos de su fe, se hace a todo y a todos, se adapta a las épocas y a los temperamentos, sabe ser paciente y discreto. Si se duda de que hay silencios que son actos, mírese el silencio de Cristo ante Pilatos. Si se teme que las medias verdades sean anti-verdades, que se siga la paciencia con la cual, de Abrahán a Macabeo, el Dios absoluto revela, etapa por etapa, de disfraz en disfraz, una verdad que su pueblo no podía soportar de un golpe, y que jamás pudo recibir cara a cara. Sólo estos silencios, estas semi-verdades, transparentan fidelidad, netos como palabras desnudas en su inacabamiento. Y aun siendo inteligibles para todo aquel que tiene el corazón puro, alimentándole de una carne y una sangre ocultas, no obstante son suficientemente ambiguos, como dice brutalmente Pascal después de los Profetas, para cegar a quien ya se ha empezado a cegar a sí mismo. Es en este momento cuando cuentan no ya solamente las palabras dichas, las verdades crecidas, que son una facilidad demasiado grande, quizás también un placer demasiado excitante para no engordar las energías profundas, sino la preparación de los corazones que los escuchan. Al que comunica la palabra le corresponde no engañar los corazones puros por la seducción de las luces turbias.

No desafiará este peligro más que en la medida en que su fe permanece precisa y viva, aunque el coraje no sea más que una especie de tonicidad. Pero que en la universal conmoción a la que toda crisis arroja los valores reconocidos no considere que, bajo una ojeada tranquila, sus referencias están aseguradas, pues no verá alrededor suyo más que amenazas fragmentarias. Cada vez, aún lleno de buena voluntad, correrá al punto agitado; en el desconcierto, buscará un compromiso local, reculará un paso su peón: así hace el mal capitán. Su excusa es que cada vez no habrá creído que se trataba más que de un pequeño abandono, y abandono saludable. Su responsabilidad es que ha perdido la consideración del todo. Le estaba permitido buscar la fórmula que hubiera vuelto hacia quien le escucha una pendiente más accesible a sus medios, pero cuya inclinación no hubiera dejado de llevar a la cumbre, aunque fuera disimulada, desde donde él le lanzaba su llamada. Su dimisión comienza desde el día en que, en lugar de calcular una pendiente, acondiciona una ambivalencia, en una fórmula sin aristas y sin dirección que no satisfará a los dos interlocutores más que en su renuncia mutua. Desde el tiempo en que los partidos más extremos buscaban captarse a sus seguidores, hemos visto desarrollarse toda una técnica de esas fórmulas con trampas cuya inocente apariencia parecía una prenda de paz. Los mejores se dejaron seducir por un irenismo sin vigilancia. La honradez primitiva, labradora, que debe estar en la base de nuestra Revolución nacional, proscribía estas astucias peligrosas, estas concesiones milimétricas, pero cuya aceleración de caída es fatal.

No se debería confundirlas, sin embargo, ni con la disciplina ni con la discreción. Hemos dado los criterios. Los árboles, en definitiva, se distinguirán por sus frutos. Yo no creo que para salvar a Francia de todas las trampas que llenan su camino sea menos necesario suplicar a unos que no caigan en la tentación del todo o nada, que suplicar a otros que no cedan a la tentación de las falsas claridades que enmascararían la descomposición del alma francesa.

Que los primeros desconfíen de un “sobrenaturalismo” que tenga siempre un motivo para apartarlos de los compromisos terrestres, todos impuros en algún grado, en favor de una evasión fuera de las desgracias y de las servidumbres comunes. Que teman en no menor medida un pseudo-cartesianismo donde el pretexto de la idea clara encubre la con-

tractura de la idea sistemática, el desconocimiento de los caminos de lo real que, como los de Dios, son tortuosos, ambiguos y disimulados. Que no crean en absoluto en los solos extremismos del silencio y del grito, pues la palabra ha sido creada para cubrir, entre el animal y Dios, toda la separación humana. Que no confundan el sentido del absoluto con el gusto altivo por la soledad, acogido de manera demasiado viva por ellos para no ser un amor propio muy relativo, ni la pureza con la retirada del fariseo.

Pero también que los segundos desconfíen de estas conciliaciones abusivas que se revisten de espíritu de paz. Que rechacen hasta en sus inclinaciones más amables el fruto del miedo intelectual que empuja a veces al árbol del miedo físico. Que busquen la comprensión, hija de la luz, y rechacen la confusión, hija de las tinieblas. Tales son los caminos por los que podemos los artesanos de la inteligencia, entre todos los obreros de Francia, aportar sin vergüenza, en nuestra fila, nuestra obra bien hecha.



Lo que yo quiero probar aquí es que estos caminos los tenemos abiertos.

Voy hasta el final de todo pensamiento y de toda objeción posible: ¿Y si marcháramos a una catástrofe general del espíritu?, dirán algunos. ¿Por qué no preparar nuestras fuerzas para las peores hipótesis, para plantarles cara hasta su extremo? Pues bien, en esta eventualidad precisamente, ¿cuál no será nuestra responsabilidad si hemos dejado escapar la menor posibilidad de influir en el acontecimiento y forzar la última fisura del destino? ¿Quién tendría mañana el derecho de lanzar el anatema sobre una situación histórica que hubiera aceptado por adelantado, al retirarse de las fuerzas que son aún libres?

Pero en nuestro oficio de reflexionar hay que hacer otra cosa que el trabajo negativo de expulsar la confusión.

Un trabajo poco popular, a decir verdad, en los períodos de grandes conmociones colectivas. Un trabajo que consiste en impedir danzar en redondo. Una caza del optimismo, de la idea falsa o del sentimiento vago, de la credibilidad deprimente, de la pasión sin control. Que nadie

se engañe, no son ni el desprecio de los gozos del corazón ni la manía crítica los que dirigen este trabajo, sino una especie particular de honradez profesional.

Esta honradez no es el único deber de estado que entra en composición en la ciudad y debe saber integrarse en el conjunto de las disciplinas colectivas, en tanto que no se le pide que renuncie a lo que el hombre no puede enajenar, pues no es más que su depositario y administrador: una cierta libertad de espíritu en el testimonio de la verdad. En las circunstancias normales, esta disciplina es sana y tónica, encarna al hombre de pensamiento en un compromiso colectivo que le aparta de las libertades artificiosas. Digo bien: en las circunstancias normales, sana y dueña de sí misma.

Pero, en fin, la inteligencia es lo que es: el receptáculo de la creación. Y la creación es el gran peligro que amenaza a todo orden adquirido. De donde se sigue, ¿por qué disimularlo?, una tensión entre la inteligencia y el Estado, tensión que es constante y fecunda si, por una parte y por otra, es reconocida como una función de hacer despertar, pero que es mortal solamente cuando se está feliz por abolirla. La *mens sana* tiene un doble sentido de aplicación colectiva. Un cuerpo sano sostiene una inteligencia sana, pero una inteligencia sana es necesaria para el equilibrio del compuesto, tanto del compuesto social como del compuesto humano. Y esta salud de la inteligencia requiere que le sean aseguradas unas condiciones de honradez en la investigación y en el intercambio, sin lo que se marchitará su potencia creativa, matando con ella el alma del país. Todas las otras fuerzas que el Estado se vincula son rebeldes para servir, pero dóciles para el arreglo técnico si los hechos les demuestran que su disciplina colectiva es fuente de bienestar y seguridad pública. La inteligencia está profundamente hecha para el servicio, pero es indócil a la llamada del bienestar y la seguridad, no conoce más que la llamada de la creación y de la libertad espiritual. Este es su peligro como fuerza social y su grandeza. No se puede suprimir el peligro sin suprimir la grandeza. Feliz la ciudad que sabe hacerle un sitio: esta inquietante compañía turbará sus sueños, pero derramará sobre sus días las riquezas inestimables que ningún decreto concilia.

Para que el Estado, que tiene muchas ocupaciones en la cabeza, se persuada de nuestra seriedad, de nosotros los intelectuales, intentemos,

pues, no actuar como payasos ni como delicados. Intentemos no molestarle, mientras cuenta sus racionamientos y pregunta a sus angustias, con poses nobles, sensibilidades a flor de piel y recriminaciones mohí-nas. Procuremos aparecer como artesanos profundamente honrados, tan humildes como otros, tan graves como otros ante la mirada que echa sobre el país para medir sus recursos. Entonces, si nos viene a visitar a nuestro taller, le expondremos nuestro métodos particulares de trabajo.

El principal de todos es que la inteligencia es una obra de diálogo. Cuando no tiene con quién dialogar, se construye en sí misma un interlocutor imaginario para dialogar consigo misma. Su experiencia es que el monólogo mata. Ella lo conoce, le llama idea fija y la idea fija conduce al delirio. Una fuerza física va derecha por su camino, y todas las resistencias que encuentra no son para ella sino pérdidas secas. Una idea no vive más que por el apoyo que encuentra en sus resistencias. Se fortifica por la oposición de éstas, se multiplica por medio de su red, se eleva sobre sus presas.

Si toda comunidad pública es una idea en trabajo —y es a esta noción, tan felizmente expresada por el institucionalismo del Sr. Hauriou, a donde va la restauración actual del sentido del Estado y de la nación— no puede vivir más que al modo de las ideas. Por este atajo la tensión posible entre el Estado y la inteligencia nos conduce a su profunda analogía de naturaleza. El Estado-idea no puede vivir del monólogo, y el papel del intelectual, en su nivel, es el de proveerle de los elementos del diálogo necesario para su vigor. El primero de todos es el diálogo interior del Estado y de los creadores que colaboran en su obra, desde las fronteras de lo espiritual a los laboratorios de la técnica: su creación no vivirá de consignas y uniformidad, sino en el seno de los límites que separan la unidad nacional de la anarquía, por la mayor diversidad posible de iniciativas procedentes de la mayor multiplicidad posible de familias espirituales. En definitiva, ¿deseamos al Estado que cada uno de sus ciudadanos, como se dice que son los ángeles, forme por sí mismo una familia única, dotado de un poder creador no semejante a ningún otro! La proliferación es lo contrario del desorden. Pero hay que ir más lejos y hablar de la necesidad que tiene un Estado fuerte de lo que yo llamaría una oposición de buena voluntad. O, incluso, de varias, que se equilibran y multiplican las tensiones fecundas de las sociedades espirituales

espontáneas. Nada en común, entiéndase bien, hay entre esta necesidad y la fuerza disolvente de los antiguos partidos: no hay que decir que todos estos grupos de pensamiento deben tener como denominador común la unidad nacional, sin la cual todo se hunde. Pensemos más bien, una vez más, en la marcha de nuestro propio pensamiento. Apenas me he inclinado en un sentido, surgen objeciones de todas partes; aparto aquellas que sólo manifiestan automatismos anárquicos, pero a las demás no solamente las recibo, sino que las provoco, y me apoyo en ellas. Y cuando las he dominado y domado en un pensamiento de síntesis, esa agitación que siento bajo mi mano, la agitación de la vida, es la abundancia de las riquezas con las que cada uno me ha enriquecido.

Para nosotros los intelectuales quiero un papel inmenso en cada uno de estos dos puestos. No es de ninguna manera, entiéndase, el papel del propagandista; de aquí surge, quizás, la sospecha del hombre de acción ante nosotros. Qué quiere usted, no hay que estropear ningún oficio, y el intelectual es un artesano que no puede por esencia recibir su materia totalmente hecha desde fuera: debe encontrarla, al menos rehacerla y con frecuencia hacerla para aquellos mismos que la distribuyen; si no es así, trabaja mal. En su oficio no hay que exigirle otras cualidades que aquellas fuera de las cuales no hay ya ejercicio de la inteligencia. Pero lo que debe exigir la nación en crisis, en la orientación de este ejercicio, es la buena voluntad. No hay razón para que el honor de la inteligencia y el honor del servicio sean necesariamente incompatibles. Es necesaria la buena voluntad de todas las partes y el respeto de las zonas de acción.

Comprender estas pocas verdades fundamentales es una de las tareas de la Revolución nacional, ahora que han sido tomadas las medidas de primeros auxilios. Pero comprenderlas es vital para ellas y para Europa.

Capítulo noveno

¿Hay que revisar la declaración de los derechos?

(fin, I)*

Mayo de 1945

Antes de cerrar nuestra encuesta, tenemos que volvernos una vez más hacia aquellos que estarían tentados de olvidar que las fórmulas mejor ajustadas no serán nunca nada sin un espíritu público y sin costumbres institucionales. Les ofrecemos estas reflexiones del Sr. Maxime Leroy:

Hay que trabajar en desarrollar este sentimiento del derecho; y no es dudoso que una Declaración de los derechos al estilo de la suya, con algunas enmiendas, favorecería el progreso moral y político. Pero este papel bienhechor sólo lo realizará si está confiada al cuidado de los ciudadanos y forma parte integrante de la vida cívica de cada uno de nosotros; quiero decir que, si cada ciudadano puede encontrar en ella no sólo la enumeración de los derechos protectores de su personalidad, entendida como espíritu y como trabajador, pero también el medio judicial para hacerlas respetar en su persona y en la de todos los demás ciudadanos.

Si tal acción entrara en las costumbres, gracias a textos bien redactados sobre nuestros derechos y deberes, sobre nuestra participación en todos los beneficios de la civilización, gracias a una jurisdicción independiente y altamente respetable, la República acabaría, sin duda, por merecer plenamente su definición: el reino de la ley. Hay una necesidad de justicia que está anclada con bastante profundidad en los corazones, y es indiscutible que no deja de ser herida por no poder expresarse: esta carencia jurídica, ¿no expresa en muchos casos el malestar moral que sufrimos tan cruelmente, malestar que no tiene otro medio de expresión que el débil grito de nuestras indignaciones desarmadas? Vuestra Declaración resulta innovadora respecto a las anteriores, de una manera extremadamente preciosa, instituyendo la responsabilidad de los grupos, proscribiendo la opinión de que las demostraciones masivas no son, necesariamente y por principio, desarrollos de la libertad individual; y rechazando, finalmente, las propagandas de ceguera y de odio. El asunto será difícil cuan-

* El mes de diciembre anterior la revista *Esprit* había presentado un proyecto de reforma de la célebre Declaración de los Derechos del Hombre y había realizado una encuesta sobre el tema en los meses de marzo y abril precedentes.

do se lo quiera formular en principios y reglas de derecho; cuando se trate de aplicar estas reglas de derecho a casos concretos. Se impone un serio esfuerzo de aclaración en un tiempo en que el grupo y el número anegan al individuo y a las minorías. Todo esto es nuevo, digno de atención; y espero que los teóricos del derecho público lo estudiarán para extraer una legislación útil a la luz de la historia de la propaganda y de la acción de los nazis.

Vuestra declaración merece un estudio atento; creo que debería ser conservado lo esencial de ella; algunos puntos discutibles no pueden ocultarnos su hermosa ordenación espiritual: nos ayudará a mantener este sentido humano que *Esprit* defiende con tanta firmeza, sin caer jamás en la secta o el partido. Somos muchos los que hemos hecho este progreso, que no busquemos ya en la unidad de las creencias, e incluso de las preferencias sociales o políticas, la condición previa a toda colaboración en una comunidad de acción o de pensamiento que no expresa más que una parte de nuestras creencias o de nuestras preferencias; y no hay duda de que *Esprit* habrá sabido trabajar admirablemente en este ensanchamiento espiritual de la acción colectiva, en la espiritualización de la buena voluntad.



Teniendo en cuenta todas estas observaciones y aquellas que han aparecido en nuestro número precedente, hemos intentado una nueva redacción de nuestro texto. Estamos muy lejos de considerarlo definitivo. Lo ofrecemos como base de trabajo a los que tengan mañana la pesada carga de prepararnos una Constitución. Éste es:

*Proyecto rectificado de Declaración de los Derechos
de las personas y de las colectividades.*

Los estados signatarios reconocen la autoridad sobre los individuos y las sociedades de un cierto número de derechos vinculados a la existencia de la comunidad humana, que no derivan ni del individuo ni del Estado y que tienen una doble raíz:

- 1° El bien de las personas;
- 2° La vida y el desarrollo normal de aquéllas en el seno de las comunidades naturales en el que se encuentran situadas: familias, naciones, agrupamientos geográficos o lingüísticos, comunidades de trabajo, agrupamientos de afinidades o de creencias.

El fin de toda sociedad es la puesta en marcha de los mejores medios para educar a cada uno en la elección libre, en la acción responsable, en la comunidad consentida.

La función propia del Estado es ayudar activa y simultáneamente a la independencia de las personas y a la vida de las comunidades; la primera, contra la tiranía de los grupos, siempre amenazadora; la segunda, contra la tiranía siempre renaciente de los individuos. Un organismo independiente de los Estados está habilitado para juzgar los abusos del poder del Estado y resolver soberanamente los conflictos que surjan. Este organismo define los crímenes de Estado.

I.— Derechos de las personas

1. La responsabilidad personal, efectiva o supuesta, es el fundamento de los derechos de las personas. Estos derechos son la integridad de la persona física y moral, la libertad bajo sus diversas formas, la asociación, el trabajo, el tiempo libre, la seguridad, la igualdad ante la ley.

2. Los hombres, desiguales por sus talentos o sus funciones, son todos iguales ante estos derechos fundamentales, cualesquiera que sean sus capacidades, su raza, su clase o su sexo. Ninguna ley de excepción puede ser promulgada en función de uno de estos factores.

3. Todo hombre tiene derecho a la integridad física y moral de su persona. Fuera de las medidas previstas por el Derecho penal, no le pueden imponer ni violencias sistemáticas, ni tratos degradantes, ni mutilaciones motivadas por su no integridad física o mental, ni ninguna forma de presión sobre la voluntad, aunque fuera en nombre del interés superior de la sociedad.

4. Todo hombre tiene derecho a la salud, a las medidas preventivas y curativas necesarias para la higiene y la medicina.

5. En reciprocidad, el individuo le debe a la comunidad toda la fuerza que representa. Nadie tiene el derecho de mutilarse ni de darse muerte, si no es en un interés superior al suyo propio.

6. La integridad espiritual de la persona no puede ser comprometida por métodos de sugestión o de propaganda que emanen, bien del Estado, bien de poderes privados, cuando estos métodos sean capaces de ejercer una presión inadmisibles sobre las voluntades individuales y

cuando los individuos sean privados frente a ellas de medios eficaces de defensa.

Los hombres son libres en sus movimientos, palabras, escritos o actos, en la medida en que no violen la presente Declaración o las leyes promulgadas en armonía con ella. La libertad, bajo sus diversas formas, debe servir a la dignidad personal de cada uno y al bien de todos. Es inalienable y comporta responsabilidad.

8. La vida privada y el domicilio son inviolables. Todo hombre tiene el derecho de ir, quedarse y marcharse, sin que pueda ser detenido ni arrestado, a no ser por las formas fijadas por la ley. Ninguna visita domiciliaria puede tener lugar más que en virtud de una ley o de una orden emanada de una autoridad pública, y para la persona y el objeto expresamente designados en el auto que ordena la visita. La injerencia de los poderes en la vida privada debe ser reducida al mínimo necesario.

9. Nadie puede ser perseguido en justicia, acusado, detenido ni arrestado, sino en los casos determinados por la ley y según las fórmulas prescritas en ella. Nadie puede ser detenido más de ocho días sin comparecer ante un juez llamado a dictaminar sobre la legalidad de este arresto. Cualquier otro acto ejercido contra un particular o contra una colectividad es arbitrario y nulo. La víctima de tales actos está habilitada para demandar una reparación por ellos ante los tribunales, y los responsables deben ser castigados por ellos.

10. Todo hombre disfruta de la presunción de inocencia hasta que haya sido declarado culpable. Todo rigor que no sea necesario para asegurarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley. Nadie puede ser castigado más que en virtud de una ley establecida con anterioridad al delito. Nadie puede ser castigado dos veces por el mismo delito. El efecto retroactivo y el efecto acumulativo dados a la ley son crímenes de Estado.

11. Las penas deben ser proporcionadas al delito, ejemplares y, en cuanto sea posible, reeducadoras del culpable.

12. Todo hombre es libre para hablar, escribir, imprimir y publicar pensamientos, opiniones e informaciones, a reserva del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley, en conformidad sobre todo con el artículo 6.

13. Nadie puede ser molestado por la expresión de sus opiniones o creencias en materia religiosa o filosófica, en la medida en que no colisiona con derechos establecidos en la presente Declaración.

14. La libertad de enseñanza se deriva de los dos artículos precedentes. Se ejerce a reserva de las garantías de competencia, moralidad y formación cívica determinadas por la ley y controladas por el Estado. No puede ser limitada más que por instituciones que garanticen su espíritu mientras restrinjan su ejercicio. La enseñanza elemental es obligatoria. El acceso a las formas superiores de enseñanza está regulado por el mérito.

15. Los ciudadanos de un mismo Estado tienen en su territorio derecho de reunirse libremente, sin armas, sin uniformes no autorizados, cumpliendo los reglamentos de policía y en conformidad con el artículo 6. Este artículo es aplicable sobre todo a las campañas de reuniones no contradictorias y a los desfiles masivos.

16. Los ciudadanos de un mismo Estado tienen en su territorio derecho de asociarse para el estudio, el desarrollo y la defensa de sus intereses comunes según las combinaciones que prefieran. Estas asociaciones pueden ser autorizadas a aceptar como simples afiliados a extranjeros que residan en el territorio nacional de su competencia. Están autorizadas las asociaciones internacionales que no amenacen la estructura del Estado. Toda coalición susceptible de poner en peligro las garantías establecidas en el artículo 6 debe ser prohibida.

17. Todo hombre tiene derecho al trabajo, es decir, tiene derecho a recibir un empleo garantizado, con una justa remuneración de su trabajo, en cantidad y en calidad¹. El Estado es garante de este derecho.

18. El trabajo no es una mercancía, ni puede ser tratado como tal. Todo trabajador tiene derecho a mínimo de recursos necesarios para ayudarlo a vivir, a él y a su familia, con una vida digna de hombre.

19. El trabajador es libre para afiliarse al sindicato que él elija o de no afiliarse a ninguno. Tiene derecho a la determinación colectiva de las condiciones de trabajo, a la protección profesional, al respeto de su calificación, a la formación técnica y social necesaria para asociarlo es-

1. Para precisar este artículo, hemos utilizado la fórmula de la Constitución soviética.

trechamente a las funciones de dirección y de gestión en el mundo del trabajo.

20. Todo hombre tiene derecho al tiempo libre necesario para el descanso físico y la formación espiritual que él elija.

21. Todo hombre tiene derecho a la seguridad. Enfermo o incurable, tiene derecho a una función social compatible con su capacidad disminuida. Si ésta es absoluta, la colectividad lo toma a su cargo, a él y a sus hijos menores de edad.

22. La ley debe ser igual para todos, ya recompense, ya castigue, ya proteja, ya reprima.

23. Todos son admisibles a todos los puestos, empleos o funciones públicos, sin otra distinción que la de las capacidades y el valor moral.

24. Todas las contribuciones son repartidas entre todos, según los medios de cada uno y de manera que no afecten a la vida personal y familiar en los bienes que le son imprescindibles. Son decididas exclusivamente por las necesidades de utilidad general y están sometidas al control público.

25. La mujer no puede ser tratada en forma alguna como una persona menor. La ley le garantiza un estatuto de dignidad equivalente al del hombre en su vida pública y en su vida privada. La capacidad civil de la mujer casada puede ser modificada por los regímenes matrimoniales en la medida necesaria para la administración de los bienes propios y comunes.

26. El niño es protegido por una legislación social en su desarrollo orgánico, intelectual y moral.

II.— Derechos de las comunidades

27. Existen comunidades naturales. Nacidas fuera del Estado, no pueden serle sometidas ni identificadas. Sus poderes espontáneos limitan el poder del Estado. Deben estar representadas en tanto que tales ante el Estado.

28. La primera de estas comunidades es la familia. El Estado la protege como un todo y en cada uno de sus miembros. Debe ser obligado a tener en cuenta las cargas familiares en la remuneración del trabajo y el establecimiento de las prestaciones públicas.

29. La nación posee un derecho absoluto a la independencia de su cultura, de su lengua, de su vida espiritual, pero no a la soberanía política incondicional. Debe proteger, en los límites de su cohesión, a las comunidades regionales, étnicas, lingüísticas o religiosas agrupadas en su seno.

30. Las comunidades económicas y las comunidades de trabajo están fundadas en el servicio prestado, no en el privilegio adquirido o el poder del dinero. No están directamente al servicio del provecho, la producción o el poder del Estado, sino de a las necesidades de un consumo libre en condiciones que respetan la dignidad del trabajador y el desarrollo del espíritu de empresa.

31. El poder económico no puede pertenecer más que a los trabajadores de cualquier naturaleza. El provecho económico debe remunerar a los trabajadores, de acuerdo con las exigencias de los artículos 18 y 19, antes de resarcir al capital irresponsable.

32. La jerarquía de funciones debe estar asegurada de tal forma que no dé lugar a una separación de clases.

33. La comunidad de los hombres es usufructuaria del conjunto de las riquezas de la tierra. Toda nación tiene derecho a recibir, en una organización general, su justa parte. Todo trabajador tiene el derecho de emigrar en la medida de sus posibilidades a donde pueda ser mejor su subsistencia o su trabajo más fecundo.

34. Todo hombre tienen derecho a la propiedad personal sobre el espacio vital necesario a la persona humana para crearse un entorno de libertad y autonomía, con tal de que esta posesión ni un medio de opresión ni un medio de explotación del fruto legítimo del trabajo de otro.

35. Todo hombre tiene derecho a transmitir a sus hijos los bienes de familia, definido en unos límites. Estos límites son los mismos que los del derecho a la herencia.

36. El Estado es el tutor del bien común y debe velar por estas garantías. Puede demandar a las personas o colectividades cuyas posesiones violen las cláusulas del artículo 33 o amenacen su autoridad. Puede realizar expropiaciones por necesidad pública y por decadencia del propietario; en el primer caso, esta expropiación debe ser objeto de una justa y previa indemnización.

37. Existe un comunidad internacional natural, comunidad de pueblos y de naciones cuya traducción jurídica es una sociedad de Estados.

Implica la comunidad interracial. La federación libremente organizada es el modo normal de unión de los miembros de la comunidad internacional.

III.— Derechos del Estado

38. El Estado es un poder dedicado a la salvaguardia del bien común político, a la defensa exterior de una nación o de un grupo de naciones y a la coordinación de las actividades individuales y colectivas de su ámbito geográfico.

39. El poder del Estado está limitado por los poderes espontáneos de las sociedades naturales definidas en el título II. Está sometido a la autoridad suprema de la Declaración, sobre todo respecto a las libertades fundamentales. Debe ser regulado por una constitución y por la organización de un control constitucional.

40. El asentimiento de la nación a la autoridad del Estado debe ser asegurado por una representación sincera, íntegra y eficaz de las opiniones, las situaciones y los intereses. El voto en todos los sufragios públicos es obligatorio y está garantizado frente a cualquier presión del Estado o de los particulares.

41. Es necesaria la separación de los diversos poderes del Estado. Ésta debe comportar, sobre todo, la autonomía del poder judicial que, por su reclutamiento y por sus estructuras, debe permanecer como una expresión viva de la nación.

42. Es necesaria una fuerza policial para el funcionamiento del Estado. No debe ni crear un cuerpo autónomo en el seno del Estado, ni penetrar en otros dominios que los que son de la estricta competencia del Estado.

43. Se da opresión cuando es violada por el Estado una de las prescripciones de la Declaración. Una Corte Suprema, en la que se mezclarán magistrados inamovibles con delegados de todas las hélices vivas de la nación, es la encargada de arbitrar toda aplicación y toda delimitación de la Constitución.

Capítulo décimo

Los judíos hablan a las naciones

Septiembre de 1945

Al tercer día resucitó de entre los muertos. Ha resucitado de los campos de la muerte y de los terrores mortales. En silencios de muerte, amputado de dos tercios de los suyos, un pueblo estupefacto y asombrado de su supervivencia, que lleva en el corazón la inquietud de Lázaro y en la boca el gusto amargo de las resurrecciones y la añoranza de las fraternidades infernales.

No nos hemos equivocado en esto: apuntando al judaísmo, el perseguidor golpeaba el corazón mismo de la civilización judeocristiana; bajo el pretexto ventajista de alcanzar sus debilidades, eran sus fuentes incorruptibles de vida las que intentaba cegar. “Somos espiritualmente semitas”: esta frase de un papa, al comienzo de la masacre, iluminó nuestra lucha durante cuatro años. Junto con la acción de *Témoignage chrétien*, permite rescatar demasiados silencios inconfesables.

Ahora que ha acabado la lucha, que parece acabada, experimentamos la necesidad de confirmar, ante nuevos silencios, nuestra solidaridad espiritual y carnal con Israel. Esta solidaridad no tapa ni sus faltas ni sus taras, a veces más irritantes que faltas. Pero no creemos en las fatalidades sociales. Los rasgos colectivos de un pueblo, que son innegables, son obra de la historia, y lo que la historia ha hecho, la historia puede deshacerlo. Por lo demás, ¿qué autoridad les queda a las naciones, decíme, qué autoridad les queda a los perseguidores y a sus cómplices activos o pasivos para juzgar a los perseguidos?

Las víctimas son siempre molestas. Les ocurre que están desfiguradas. Sus quejas son pesadas para el hombre que desea encontrar de la manera más rápida la serenidad benevolente de los días. La desgracia los ha despojado del pasado y les ha comunicado una voluntad ardiente de renovación. Los que no desean nada tanto como proseguir el hilo de las costumbres tienen a las víctimas como primer obstáculo. Incluso a

aquellos que quieren caminar, pero con las menores resistencias posibles a través de sus planes preconcebidos, no les gusta este inquietante pozo de los milagros que se hunde en el sufrimiento vivido. Estorbos... Quizás por esto ha caído un extraño silencio desde la Liberación sobre el problema que ha sido, durante cuatro años, la punta ofensiva del nazismo y la punta defensiva de la Europa libre. Pero es sabido que siempre hay en *Esprit* un lugar para los estorbos.

Volveremos, sin ninguna duda, sobre los problemas particulares que plantea la cuestión judía en el mundo contemporáneo. Pero convenía que, para una primera audición, se conceda la palabra a los que han sufrido de modo que expresen libremente la meditación que han madurado en el sufrimiento. Este número está compuesto exclusivamente de firmas judías.

Se verá que no por eso se es menos francés. De haber sido escrito en América, no habría sido menos americano, o, en Gran Bretaña, menos inglés. Es un gran debate del mundo judío de la Diáspora el que divide a los partidarios de la asimilación total, que quieren borrar hasta el nombre de judío, y a aquellos que se sienten no sólo (y no siempre) de una religión judía, no ya de una "raza" judía (la palabra no tiene sentido), sino de un pueblo judío, de una comunidad temporal judía, al mismo tiempo que de una comunidad francesa, rusa o inglesa. Hemos hecho hablar aquí a un representante eminente de los primeros, el Sr. Jean Jacques Bernard, y a un eminente representante de los segundos, el Sr. Henry Hertz. Si todos los judíos compartieran los sentimientos del primero, no habría problema judío; o, si se planteara para los judíos extranjeros recientemente asimilados, se plantearía para ellos, en tanto que extranjeros y no en tanto que judíos. La segunda actitud, que parece reforzada por la persecución y por la fuerza creciente del sionismo, plantea, por el contrario, el problema de una especie singular de pertenencia nacional fuertemente vinculada a la patria territorial, fuertemente unida al mismo tiempo a un hogar de atracción, espiritual y humano, que excede sus fronteras. No hay en ello otros motivos de choque que el nacionalismo unívoco de los jacobinos o los maurrasianos, o también esas fidelidades tan simples y tan íntegras que no pueden concebir que se ame de otra forma distinta a como son ellas, de un rasgo. El racionalismo moderno nos ha hecho olvidar la solidez múltiple de los vínculos en-

trelazados, cuya complejidad refuerza cada hilo en vez de debilitarlo, como cree una imaginación demasiado corta. ¿Había una tierra en la Edad Media de la que un hombre se pudiera decir su único propietario? El señor cristiano, ¿no estaba ligado por muchas fidelidades entrecruzadas a su señor feudal, al rey de los señores feudales, al Jefe de su Iglesia? Todavía hoy, ¿no lucha ásperamente el vínculo provincial por la vida en el seno del sentimiento nacional y no vemos ya que éste se impregna, cada vez más, del futuro patriotismo europeo, u occidental, o revolucionario, o mundial? Irresoluble, si no es mediante la exterminación, en un mundo de sentimientos cerrados, la paradoja judía aparece, por el contrario, como el modelo del mundo nuevo, en el que, liberados de los paroxismos de la pubertad, las naciones no temerán ya el anudar entre ellas lazos un poco complejos.

Tal es la fuerza de futuro que tienen los testimonios que siguen. Espero que se los lea con el respeto debido a los grandes testigos.

Capítulo undécimo

Tareas actuales de un pensamiento de inspiración personalista*

Noviembre de 1948

Estado civil

Se nos pregunta de vez en cuando por qué mantenemos el término *personalismo*. Los términos de este tipo no son bonitos; junto a su capacidad para hacer despertar, alimentan temibles poderes de somnolencia; y multiplicarlos sin necesidad es un pecado del espíritu. Nosotros prescindiríamos voluntariamente de este término, que no hemos decretado, sino recibido de un oscuro rumor, si no se nos hiciera cada día más evidente que la línea de pensamiento que indica, aunque abierta de manera muy amplia a otras investigaciones, bordeándolas y mezclándose a veces con ellas, guarda una identidad irreductible. Si su realidad parece pobre, no es porque esté agotada, sino porque ha sido explotada sólo de manera muy reciente.

¿Hay que concluir de aquí que el personalismo debe ser el invento de una época, un montaje de escuela? Espero que no se diga tal tontería. Y espero también que no se nos haga definir el personalismo: al echar demasiado pronto sobre él la zarpa del entendimiento, haríamos de él *nuestro* objeto, constituido por nosotros, para nosotros, siendo así que lo consideramos una tradición y un descubrimiento —un descubrimiento en doble sentido, una corriente cargada de pasado e incierta de futuro, y que sólo ofrecerá su perfil definitivo en la consumación de sus promesas.

Busquemos su origen. En el momento en que lo encontramos, posee ya tal fuerza, que podemos sorprendernos al ver a determinados espíri-

* Este informe fue presentado por Mounier en el Congreso que la revista *Esprit* celebró el mes de julio de 1948.

tus cultivados ironizar sobre su existencia. ¿Seríamos tan ingenuos como para hacerlo nacer con el empleo del término? Los hombres han reflexionado sobre la existencia mucho antes de que se hablase de existencialismo. Las palabras no llegan a las realidades más que cuando éstas son ya adultas. Frecuentemente, el favor que la opinión le concede a una de ellas manifiesta una angustia, una pérdida de contacto, y la opinión sólo se agarra al término porque ya no está segura de retener el objeto. ¿Cuándo ha nacido el término “personalismo”? Nosotros imaginábamos que en Renouvier, antes del largo silencio del que nosotros lo rescatamos. El profesor Ralph Tyler Flewelling, de Los Angeles, cuya revista *The Personalist* (con más de treinta años de existencia) nos revela que los ángeles de esta ciudad crean verdad al mismo tiempo que belleza, nos recuerda la cronología: antes de Renouvier, el término ha servido de título a un periódico alemán, del que aparecieron tres números, y la prioridad última, según él, pertenece a Walt Whitman, en su *Democratic Vistas* (1867). Después de lo cual, sépanlo, el término fue empleado por el profesor Mary Whiton Calkins, de Willesley. Después, un cierto profesor Bowne, de la Universidad de Boston, lo encontró en Whitman y en otro bostoniano, Bronson Alcott, y publicó un libro titulado *Personalism*, a ochenta días de que Renouvier publicara su obra del mismo nombre. ¡Cuántos profesores! ¡Cuántos americanos! Aunque ignorando hasta ahora estos títulos de nobleza, tenemos, sin embargo, nuestra pequeña tradición: Sócrates, el cristianismo, el largo esfuerzo de Europa para imponer al hombre sobre el mundo e insertarlo en el mundo, aun discerniéndolo del mundo. Un día, sin duda, iremos a extraer de esta poderosa herencia una antología de clásicos del personalismo: para mostrar que no somos unos pequeños inventores. Este esfuerzo por distinguir el universo personal —el universo humano— del universo a secas y de este segundo universo aquel que el hombre suscita mediante múltiples alienaciones contra su propio advenimiento, aparecerá como el eje de pensamiento y de acción de una humanidad poco consciente de sus fines, o, al menos, como una aproximación a su destino. Se verá a la vez en cuántas tareas secundarias y peligrosas se ha divertido esta humanidad en su camino —juegos ideológicos o juegos de poder— y qué próximos estamos aún del punto de partida: primitivos, animales apenas desbastados y proliferando palabras vanas.

Las principales de estas diversiones parecen haber dado al siglo XIX su producto supremo: un siglo pobre en creación, pero extrañamente rico en conclusiones. El juego ideológico acaba su catedral, la filosofía de Hegel: ella firma, como ha dicho Marx, el final de la filosofía —de la filosofía concebida como imperialismo del saber—. La alienación religiosa se fija en el Dios de los filósofos y de los banqueros, firmando a su vez la muerte de Dios que anuncia Nietzsche —la muerte de este dios deicida—. La aventura científica e industrial tiene un poco de retraso: apresurémonos a realizarla y, si no quiere rubricar la última palabra de nuestra historia, que se le haga generalizar de la forma más rápida el confort y la seguridad. Entonces se levantará una voz para proclamar a su vez la muerte del bienestar, corruptor del socialismo y del capitalismo, consumido, como la filosofía, como la idolatría de rostro monoteísta, en su realización misma. Es la conciencia de esta explosión en cadena de todas las mistificaciones del hombre moderno la que nos lleva hoy a descubrir finalmente la condición personal, detrás de las ilusiones idealistas o materialistas, y sus exigencias ante esta rica materia reunida por los siglos pasados para que esa condición personal le dé vida y significación. Es por lo que el personalismo ha tomado cuerpo y a veces nombre de una manera más precisa desde hace cincuenta años, buscando en todo lugar al hombre frente al sistema, la verdad frente a la ilusión: Kierkegaard y Marx contra Hegel, Bergson contra Spencer, Nietzsche y Péguy contra los doctores, Scheler y Jaspers contra las últimas ciudadelas del idealismo, Dostievski contra el hombre clásico, Berdiaeff contra las objetivaciones segregadas por el capitalismo o por el socialismo, Bernanos y Bloy contra los biempensantes, y entre esta cosecha de profetas, a veces exasperados hasta el delirio, los primeros y pacientes pasos de una antropología nueva, de una sociedad dominada.

Nosotros ocupamos nuestro puesto, en la fecha en que el tiempo nos asigna, a continuación de esta larga columna. ¿Quién habla de una generación sin maestros? Mauriac, si mal no me acuerdo, en un editorial que anunciaba en 1932 la aparición de *Esprit*. En aquel momento, es cierto, no estaba del todo equivocado. Estábamos demasiado ocupados en librarnos de nuestros pequeños maestros de literatura o de la Universidad. No habíamos leído ni a Marx, ni a Kierkegaard, ni a Jaspers. Buscábamos un lugar donde acampar entre Bergson y Péguy, Maritain y

Berdiaeff, Proudhon y de Man. Terreno todavía inseguro, minado en algunos sitios. Después el horizonte se ha desplegado y precisado. Pero la expresión de Mauriac sigue siendo cierta en el hecho de que nuestro personalismo no ha comenzado por un patronazgo o por una “Suma”. Hemos sido arrojados con nuestra adolescencia en la evidencia de todos los fracasos, en el anuncio de todas las catástrofes e, inmediatamente, hemos nadado a contracorriente, a la búsqueda de los despojos, de los jirones de tierra firme, de la fraternidad de los naufragios, soñando en los mundos por venir. Algunas grandes perspectivas nos bastan en principio para reconocer como propio un campo en la catástrofe: disociaciones del personalismo y del individualismo, solidaridad de lo personal con lo comunitario, de la encarnación (o del compromiso) con la transcendencia. Hemos usado de todas estas palabras y de todas estas perspectivas a medida que las exigía la reflexión sobre nuestra experiencia, antes de que la importación masiva de algunas filosofías las pusiera de moda hasta el hastío. Cogidos desprevenidos, sacudidos por golpes teatrales y golpes de Estado, en una primera etapa nos vinculamos menos a elucidaciones filosóficas que a trazar para el hombre contemporáneo, en un mundo que se deshace, y a partir de los problemas más inmediatos —el trabajo, la propiedad, el Estado, la vida cotidiana, la mujer, la condición del arte o de la fe—, las grandes líneas de un taller donde se pueda, después, trabajar en fábrica. Es sabido cómo se precipitó el acontecimiento y concluyó esta primera fase de nuestro trabajo.

En el silencio de cincuenta millones de muertos, bajo la mirada insoportable de algunos millones de torturados, desesperados y desarraigados, cuando todo hubo acabado, la última actitud que habríamos deseado adoptar era la escolastras que, una vez que la tormenta ha pasado, salen de su agujero y agitan sus fórmulas intactas. Nosotros hemos querido en principio dejar al mundo buscar a tientas alrededor nuestro hacia un orden nuevo para rejuvenecernos con su rejuvenecimiento. Este deseo de no repetirnos y de escuchar a la vida en lugar de cortar la palabra explica el que desde 1944 a 1947 hayamos dado más a la encuesta que a la afirmación doctrinal, más a los problemas políticos que a los teóricos. Pero el esfuerzo del pensamiento no puede quedar por mucho tiempo estacionario sin que las actitudes prácticas mismas pierdan fuerza. Por eso sentimos ahora la necesidad de darle un nuevo comienzo.

Por lo demás, si el nudo del pensamiento y de la acción se aprieta cada vez más, no hay que entenderlo en un solo sentido: el pensamiento es cada vez más militante, pero la acción toma cada vez más referencia de un pensamiento primordial sobre el mundo. El marxismo, que hasta 1939 sólo tenía influencia en ambientes limitados, es hoy día abordado, cuestionado o asimilado mucho más allá de sus ortodoxias políticas. El existencialismo polariza ampliamente al que no piensa en cristiano ni en comunista, y con frecuencia, ayer mismo, se abandonaba al hilo de un escepticismo sin estructura. Algunos se preguntan por las fronteras y los parentescos, en una especie de zafarrancho de combate que contrasta con la incertidumbre general de la acción: personalismo y existencialismo se aproximan para restablecer ante el marxismo el valor del hombre subjetivo, existencialismo ateo y marxismo coinciden en el anticristianismo, personalismo y marxismo están de acuerdo en restablecer ante el existencialismo el valor de las mediaciones objetivas. Otras tantas referencias para precisar: ya hemos empezado a hacerlo¹.

Pero es secundario medir referencias y, si toda doctrina filosófica vive de su confrontación con las doctrinas próximas y con las adversas, es en la medida en que la despiertan a su propia actividad creadora. De lo contrario, degenera en polémica y en apologética. Estamos en el punto en que, dibujadas progresivamente en el transcurso de los últimos meses, las coordenadas exteriores del personalismo son suficientemente precisas para contornear el paisaje. Ahora nos es necesario emprender nuevas exploraciones en las tierras delimitadas. Por lo demás, después de un furor (un furor sano) de compromiso, una pasión (una pasión lúcida) de presencia histórica, las grandes corrientes de pensamiento se sienten, en este verano de 1948, un poco replegadas a sus fuentes por una historia embotellada. El ritmo de la vida lo empuja alternativamente a exigencias contrarias que nunca serán reducidas a otra unidad que la de su pulsación (la moda, a la que se acusa de este balanceo llega sólo en un momento posterior a forzar su amplitud): sobre la unidad de compromiso (*engagement*) se desarrolla hoy día una necesidad de aparta-

1. *Introducción a los existencialismos*, *Esprit*, 1946 (y *Obras*, vol. I). En DENÖEL; "Marxismo abierto contra marxismo escolástico", n° especial, *Esprit*, junio de 1948.

miento (*dégagement*), sobre la preocupación por la historia y la conciencia de la mistificación de las falsas permanencias, se desarrolla una preocupación por los valores absolutos y una conciencia de las mistificaciones de la dialéctica y de la historicidad. Nunca hemos separado estas vías complementarias².

¿Existe el personalismo?

A la cuestión previa: ¿Es suficientemente identificable para tener un valor como filosofía de la acción o filosofía del hombre?, responderemos en principio con toda inmodestia: puede ser una cuestión saber si representamos dignamente o no la filosofía de la que nos reclamamos, pero si el reino del hombre es la transfiguración del mundo objetivo en un universo personal, el personalismo no es una filosofía entre otras, es el nombre mismo de humanismo el que incluye toda actividad filosófica.

Algunos marxistas niegan la existencia al personalismo porque no dirige con rigor inexorable una política y una teoría económica. Pero esta crítica puede ser dirigida a cualquier filosofía que no esté, como el marxismo, ajustada en principio a las estructuras políticas y económicas para buscar después alcanzar las otras dimensiones del hombre. Suponiendo que el marxismo esté *bien* ajustado a lo político y a lo económico, flotará a su vez en cualquier lugar donde las actividades del hombre no estén en dependencia esencial (aunque fuera localmente estrecha) de lo político y de lo económico. No hay pensamiento exhaustivo de lo real. Las metafísicas (que son un gran número de filosofías históricas) y las metapolíticas (como el marxismo) dan cuenta bastante bien de un aspecto del universo objetivo; el universo personal se les escapa por todo lo que no está en él física o políticamente determinado. Decidir abordar su exploración directa es decidir el punto de vista más riguroso, el más realista y el más comprensivo sobre el hombre, porque es el más próximo a su condición. Pero, por el hecho de que esta exploración ha sido llevada a cabo hasta ahora mucho menos sistemáticamente que la del

2. Véase sobre todo en *Esprit*: "El pensamiento comprometido-descomprometido", 1947.

mundo físico o de los mecanismos sociológicos, no está suficientemente armada para ajustarse inmediatamente a todos los problemas humanos: tan poco razonable sería rechazarla como rechazar en el campo de la física de 1637 el método cartesiano por el hecho de que no daba cuenta todavía del rayo o de las interferencias luminosas. Además, es propio de la naturaleza de personalismo el que no dará nunca una dirección obligatoria a la acción, en la medida en que inserta en ella la libertad creadora del hombre. Y esta incertidumbre que se nos reprocha es nuestra fuerza, pues afirma la primacía del espíritu de descubrimiento sobre el espíritu de prejuicio.

Para una cierta filosofía universitaria, consciente o inconscientemente idealista, no accede al rango de filosofía más que un pensamiento garantizado por una estructura sistemática y que agrupa en una unidad formal un cierto número de problemas tradicionales. El personalismo, desde este punto de vista, les parece una tendencia imprecisa, una nebulosa de investigaciones que no carecen de interés, pero cuyo dominio está mal fijado entre el pensamiento y la acción, la reflexión y el empirismo, y que une tradiciones muy heterogéneas para pretender la unidad. Brevemente, una especie de amateurismo superior que, sin confundirse con el periodismo y para no reducirse a la opinión, se situaría más acá del rigor (del rigor universitario, se entiende). Esta crítica es inaceptable, en la medida en que se sitúa deliberadamente fuera de las condiciones de una reflexión personalista. Negar que la filosofía comporta una parte de sistema sería negar la filosofía misma; el esfuerzo por sistematizar es una de las tentativas hacia la unidad de la pasión filosófica, el sistema, una mediación necesaria de nuestro pensamiento impotente para ver al mundo y al hombre en una intuición pura. La fuerza de absoluto y la condición separada que se mezclan para constituir la existencia personal hacen, no obstante, de una filosofía personalista el pensamiento más rebelde a una sistematización formal, a una unidad unitaria. Juzgarla desde este único punto de vida no es juzgarla, es confesarse extraño a su objeto, el hombre personal, que es el objeto principal y el sujeto irreductible de la filosofía. Es cierto, no obstante, que el punto de vista explícitamente personalista es bastante nuevo y las investigaciones positivas que deben apoyarlo son aún bastante escasas como para que el personalismo aparezca aún como una filosofía en vías

de edificación y no como una filosofía constituida. El arranque decisivo que le han dado Kant y Kierkegaard, a pesar de las tentaciones idealistas del uno y de las tentaciones solipsistas del otro y para no citar más que algunas referencias, los análisis de Scheler, de Jaspers, de Berdiaeff, de Gabriel Marcel y de Buber sobre el existente personal y sus categorías, las de Marx sobre la alienación, las de Proudhon sobre la tensión dialéctica, y otras más recientes, algunas de las cuales han sido llevadas a cabo aquí mismo, hacen ya del personalismo una fuerte constelación de temas emparentados y que llevan, en la crisis del mundo contemporáneo, una aventura histórica y espiritual orientada. Lejos de querer presentarlos como más sistemáticos de los que son, desconfiamos profundamente de cualquier tendencia a unirlos demasiado deprisa, a aglomerarlos para prestigio de un decoro antes de que cada uno haya desarrollado suficiente lejos la exploración en la que se ha comprometido en una realidad todavía salvaje. El mapa del personalismo se parece a los primeros mapas de las colonias africanas: las fronteras son comunes, los dominios incontestables, pero la administración no tiene en ellas más que unos mostradores. Esta justa medida de la tarea realizada y de la tarea por hacer es la fuerza principal de nuestro impulso.

Personalismo y marxismo

Fuera de estas objeciones formales, el personalismo parece a veces, en su ejercicio, fundirse en dos fronteras con ciertas posiciones marxistas o existencialistas. Recordemos rápidamente lo que le aproxima y lo que le separa de estas dos perspectivas.

Si desde 1945 debemos a la moda un cierto snobismo marxista y un cierto snobismo existencialista, nos ilusionaríamos peligrosamente acerca de las fuerzas que conforman la conciencia contemporánea si redujéramos a los límites de una moda la amplia expansión de la influencia marxista o el despertar del existencialismo. En lo que concierne al marxismo, no hemos dejado de denunciar el coqueteo aturdido y superficial de algunos comunistoides por las mismas razones que las críticas, masivamente extrañas, a propósito de los antimarxistas. Y, no obstante, tratar como un prurito de juventud lo que es para muchos una

lucha valiente y dramática, no es dar pruebas de menor ligereza. Para ver claro en este drama, es necesario que los itinerarios serios se distingan de los otros sin ambigüedad. El comunismo es bastante preciso y riguroso como para ser comunista o no serlo, o para que se determine sin ambigüedad los puntos y las circunstancias en los que se puede coincidir y en los que no. Ser marxista no es buscar en la proximidad de una convicción fuerte, sino fuera de sus disciplinas, a la vez una coartada y una complicidad para las propias debilidades íntimas. Restregar de marxismo cualquier tipo de izquierdismo y embadurnar el marxismo de valores espirituales imprecisos es una operación que un marxismo riguroso tiene como idealista y rechaza como tal: una operación sin raíces, sin efectos y, además, sin dignidad.

Nosotros llamamos la atención sobre el marxismo de una manera muy distinta. En principio, pedimos que no nos ceguemos ante él, sino que vayamos a verlo directamente y que se le deje de criticar con argumentos de manual, cuya mentira o pobreza desenmascara la más pequeña lectura de Marx. Comprobamos después que el marxismo es una grandísima doctrina económica y política que, en vez de ser tratada como un paria en nuestras Facultades de Derecho, debería figurar con buen rango en su enseñanza. Ninguna ha revelado con tales profundidades la estructura de nuestra sociedad europea que va desde 1840 a 1914, y sobrevive aún ampliamente. Ninguna ha dejado, más allá de los resultados caducos de toda investigación sociológica, un método de análisis todavía tan utilizable. Finalmente, el marxismo ha abierto ampliamente los caminos no sólo del análisis histórico, sino de la reflexión filosófica y antropológica contemporánea. La revolución socrática del siglo XIX se ha desgarrado en dos ramas. Una, con Kierkegaard, ha recordado la conciencia de su subjetividad y su libertad al hombre moderno, tan aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo; la otra, con Marx, ha barrido los mitos y las añoranzas y las mentiras en los que se refugiaba, para despertarle a la conciencia de su historicidad y del peso de sus necesidades sobre su condición de hombre: a partir del racionalismo espiritualista, y contra él, se originan dos revoluciones copernicanas, cuya separación y endurecimiento en su oposición mutua constituye la desgracia de nuestro tiempo. No es una paradoja llamar socráticas a las dos: en Sócrates se olvida con frecuencia, bajo la imagen

del Justo sacrificado, al espíritu positivo, el buen sentido un poco vulgar, el hombre con pies de plomo. Y, a su vez, reduciendo la atención del rigor y del análisis a las estrechas suturas del cuerpo (en el hombre inseparablemente biológico y social) y del espíritu, Marx ha liberado al hombre espiritual —hecho del que se tiene poca conciencia— en el mismo sentido en que se ha dicho que la fotografía ha liberado a la pintura. Ha continuado la obra purificadora de Kant al mostrar que un pensamiento inserto en la condición burguesa se cegaba con un nuevo *a priori* de la razón pura y de la razón práctica coaligadas. Haciendo de la alienación del hombre en sus productos, que sigue a su alienación en la naturaleza bruta, el desorden central de la sociedad moderna, ha dado, si bien no lo ha mantenido después, un acento netamente personalista al comienzo de su crítica social. Ha injertado en la filosofía el destino cotidiano del hombre moderno y ha atrapado por los pies, justo en su momento, la vida del espíritu que se desvanecía en nosotros. En iniciativas tan considerables, un realismo de la persona descubre sin cesar nuevos puntos de enraizamiento, y aunque las raíces tuvieran que roer la cepa para hacer crecer un árbol nuevo, no por eso se alimentarían menos.

No obstante, el marxismo presenta para nosotros fronteras e insuficiencias precisas. Su error no es un error de inserción, sino un error de alcance. El marxismo busca al hombre total (y no solamente, como creen algunos, sólo al animal ávido, sometido a sus necesidades, o el engranaje perfecto del mecanismo social); contra el hombre económico de los liberales, o contra la Razón pura de los intelectualistas, ha contribuido vivamente a reanimar el escenario de intercambios entre la naturaleza y el espíritu, el pensamiento y las costumbres. Pero se ha quedado en una perspectiva subcartesiana: del hombre no conoce más que al candidato al dominio y a la posesión de la naturaleza; y de la naturaleza no conoce más que su disponibilidad para la posesión por parte del hombre. Sin duda, se puede suponer que Marx no negaba que haya otras maneras de que el hombre pueda expresar su humanidad; que creía solamente que asegurar un dominio racional de la naturaleza física y social era una condición previa a todo desarrollo futuro de la humanidad. Sin embargo, se encerraba en un sistema de explicación limitada, cuyos límites de ejercicio es bueno precisar.

Limitado en el tiempo: su descripción es la del capitalismo europeo occidental de 1840 a 1870; aunque este capitalismo no ha cambiado de alma —se ha modificado profundamente desde entonces— sí se han añadido formas radicalmente nuevas que el mismo marxismo actual (pues el marxismo no se limita a Marx) no ha aclarado en su corazón: los fascismos, el capitalismo americano, los núcleos de capitalismo mantenidos en suspensión por regímenes de edificación socialista. Además, y en una mayor longitud de onda histórica, el estrecho condicionamiento de las superestructuras de la actividad humana por la infraestructura biológica y económica es, sin duda, una verdad bastante válida para la edad primaria de la humanidad, en la estamos todavía nosotros. El marxismo entiende bien que el hombre debe salir de esta prehistoria y entrar un día en el “reino de la libertad”. Pero este reino no se mantiene siempre presente en esta particularización histórica del propio marxismo, y es entonces cuando, de materialismo histórico (limitado y provisional, histórico en una palabra), se transforma en materialismo dogmático y positivista. A nuestros ojos es indispensable no constituir a la persona sobre la ilusión o los buenos sentimientos, y calcular las pesadas cargas que el instinto y las condiciones económicas ejercen durante mucho tiempo todavía sobre su impulso. Pero desde nuestra época histórica, y en estas duras servidumbres, hay seres y momentos en cada vida que, por excepcionales que sean unos y otros, testimonian un modo de existencia que va minando ya la alienación: por los poderes de la persona el reino de la libertad asedia ya el reino de la necesidad, aún cuando éste le moleste todavía de mil maneras. Olvidar esta presencia actual, en la historia desgraciada, del principio vivo de la historia liberadora, no ya solamente bajo su forma sociológica (sucesión de las clases “progresistas”), sino bajo su forma transhistórica, desconocer la fuerza de ruptura y creación de la persona bajo pretexto de que la persona es todavía esclava, es correr el riesgo de atrofiar la única fuerza que puede dar el salto de la necesidad a la libertad. Es comprometer no sólo el “alma”, sino la eficacia de revolución proyectada.

En la medida en que propone leyes sociológicas, el marxismo cae también, sin dejarlo entender siempre, bajo las limitaciones de escala que afectan a todo sistema legal. Toda ley es la fórmula estadística, en una escala dada, de fenómenos que se le escapan a una escala diferente.

Los movimientos desordenados de las moléculas de mi despacho producen, a la escala del despacho mismo, un cuerpo rigurosamente sometido a las fórmulas de la gravitación. El orden de éste no excluye el desorden de aquéllas. Las cosas son más complejas aún en el universo de las acciones humanas, donde el desorden elemental es un orden superior, el de las libertades. Son conocidos los esfuerzos vanos de los estadísticos para determinar las relaciones causales en materia de crímenes y suicidios: apenas es establecida una correlación, nuevas investigaciones la hacen pasar volando, como la arena en un apoyo inseguro. Una correlación, aunque sea estable, vale para los grandes números, y nos deja incapaces de prever los actos individuales. Ahora bien, si existe hoy una idea firmemente adquirida, junto con la de estructura estadística de las leyes naturales o históricas, es que éstas se modifican con el tiempo, al menos a escala del mundo humano. Las más fijas son leyes que mueren como las montañas, lentamente. Es precisamente a ras de la persona como el hombre dirige, a corto o a larguísimo plazo histórico, la evolución de las leyes de la humanidad. El marxismo, aunque lo niegue, deja lugar a un fatalismo cuando no lo dice, y segrega este fatalismo cuando lo niega.

Finalmente, la antropología marxista está limitada por el método mismo que le da su origen. Una analogía nos hará entenderlo mejor. Es falso decir que el marxismo no es más que un sistema económico o político, como sería falso afirmar que el freudismo no es más que una psiquiatría. Pero, para dirigirse a un humanismo total, Marx ha partido del análisis exclusivo del animal político-económico, como Freud, para acceder a una psicología e incluso a una metapsicología del hombre normal, ha partido de una generalización de los resultados y de los métodos clínicos. Uno u otro han estirado el vínculo que les unía a su disciplina de partida, pero este lazo tiene un límite de elasticidad, y el humanismo de uno será siempre una metapolítica (o una metaeconomía), como la psicología del otro es una psicología de psiquiatra. Una y otra no conocen determinados dominios, o incluso algunos universos, sino en su superficie de intersección con el propio plano de investigación, donde no encuentran frecuentemente más que manifestaciones secundarias o degradaciones pronunciadas: así, Marx no conoce la religión más que en la alienación devota o en la política clerical y Freud en el delirio de las

neurosis. Incluso aunque alcancen el centro de las realidades más de lo que se proponen, no las expresan más que después de haberlas reducido a su ángulo de vista: un marxista, como movido por un reflejo, denuncia idealismo o subjetivismo en cualquier reflexión que no coincida con la suya, igual que Freud no sabe expresar la inmadurez disponible del instinto infantil sino bajo el concepto de perversión polimorfa. El punto de vista del marxismo es tan legítimo como el del psiquiatra, como el de cualquier especialidad científica: pero nos engaña desde el momento en que pretende expresar a todo el hombre. Lo quiere, sin duda, y por esto el marxismo es un humanismo, pero no puede saltar más allá de sus limitaciones de partida.

De este modo, una crítica honesta del marxismo se desarrollará en dos planos.

En el plano de la investigación histórica, sus resultados, el aparato conceptual del que se sirve y las hipótesis que formula, manifiestan una crítica científica normal. Si el marxismo no es, como quieren algunos marxistas, más que la introducción al método científico en las ciencias sociales, un marxista puede incluso realizar esta crítica sin ser infiel a sus orígenes. Por tanto, le hace falta renunciar a fijar como dogmas los resultados, los conceptos, el método, y guardar ante su objeto la total disponibilidad, apasionada, pero no pasional, que es propia del sabio. La contrapartida de esta posibilidad es que no hay necesidad de hacer anti-marxismo partidista para hacer tal crítica.

En la medida en que, por el contrario, el marxismo se presenta, a nuestro juicio, no sólo como un método de análisis, sino como una antropología incluso como una cosmología filosófica, entra en juego una crítica personalista ante él. Ésta no consiste en oponerle de manera idealista y abstracta los “valores personales” al “primado de lo económico”. Este primado es verificable con mucha frecuencia y el marxismo lo combate tanto como nosotros mismos, puesto que tiene como fin liberar a la humanidad. Nuestra crítica rechaza solamente que se erija en sistema de explicación universal y totalitario un sistema de explicación establecido en ciertos límites del tiempo, de escala y de método. Ella afirma y desarrolla una realidad, la del universo personal e interpersonal, adivinada, pero olvidada por el marxismo. Esta crítica no se ocupa tanto en refutar al marxismo en los dominios donde acumula éxitos en

la medida en que ha delimitado y *aislado a priori* el campo de estos éxitos, cuanto en desvelar la realidad más vasta, en la que otras revelaciones y otras explicaciones entran en competencia con las suyas; entre ellas, sobre todo, la comprensión global, superior a la explicación misma escapa de las perspectivas que el marxismo se ha dado a sí mismo. Finalmente, nuestra crítica (y aquí el corte es radical) afirma que la existencia, oscura para el conocimiento, pero inviscerada en la conciencia total, de un mundo de valores cuya aprehensión no se debe solamente al saber, exige una decisión autónoma del individuo, valores que trascienden la historia.

Queremos, por tanto, eliminar tres fórmulas infecundas en nuestra relación con el marxismo: el cuasi-marxismo, la marxistización rebajada de pensamientos o comportamientos extraños al marxismo, adopción de un muñón de marxismo mutilado de sus partes molestas (y vivas) sustituidas a toda prisa por algunas ingenuidades espiritualistas; la pseudo-superación del marxismo, que conduce al pantano de la utopía, o no conduce a nada por no atravesar una comprensión elemental del marxismo antes de quererlo superar; finalmente, el diálogo complaciente e interminable entre dos actitudes inmóviles frente a frente. No hay que esperar ninguna superación de aquel que no combata en todos los caminos en los que el marxismo ha combatido, adaptándose a su método y acostumbrándose a sus descubrimientos. Hay que admitir que se pueda asimilar cada vez más profundamente el marxismo, ser cada vez más deudores de él y, sin embargo, echar sobre él una mirada cada vez más crítica. Estos dos caminos no son contradictorios más que por una posición sistemáticamente polémica o apologética.

Personalismo y existencialismo

La frontera del personalismo con el existencialismo parece más evanescente que la del personalismo con el marxismo. Desde que nosotros mismos distinguimos las dos ramas principales del existencialismo, algunos críticos tienden a identificarnos como un existencialismo cristiano. Pero la expresión es tan confusa como la de socialismo cristiano: aquellos a los que se les aplica, como Gabriel Marcel, la rechazan con

fuerza, y no carecen de buenas razones. Por lo demás, es un hecho que existen personalismos no cristianos: son numerosos entre nosotros, más numerosos que a los comienzos de esta revista, y el nombre de Jaspers basta para que puedan expresarse con fuerza. Por último, por muy profundamente mezcladas que estén nuestras perspectivas con las del existencialismo, cristiano o no, comporta ciertas inclinaciones que nos negamos a seguir.

Las líneas de convergencia son evidentes. Las hemos descrito detenidamente³. Son el lugar central que se le concede a la existencia como un surgir espiritual permanente, continuamente amenazado de recaer en una alienación en el que la persona se vacía, se aturde, se engaña o se cristaliza, apartada incesantemente de esta supervivencia inauténtica por la llamada a la existencia auténtica, liberada y responsable: es lo que yo llamaría el tono bergsoniano del existencialismo. Es también el sentido dramático de la existencia y de sus perspectivas: la fragilidad de su ser, la ceguera y el riesgo de sus creencias, los límites de su saber, la precariedad de sus instituciones, los silencios del mundo, la soledad de los seres, el gusto por la muerte y la nada que acompaña a toda experiencia profunda: digamos que éste es el tono pascaliano. En oposición a los racionalismos y los espiritualismos del siglo pasado, es el sentido de la encarnación y del compromiso, que fue uno de los primeros temas del personalismo y dirige su teoría de la acción como su teoría del conocimiento. Es la importancia concedida al problema del otro y de la comunicación. Es el sentido de la transcendencia, de los niveles de existencia y de la dinámica del ser entre uno y otro de estos niveles, lo que opone a todos los existencialismos al ser chato del racionalismo, como las nuevas geometrías a la geometría euclidiana. En una palabra, todo lo que constituye la segunda mitad, y no es la más pequeña, de esta revolución socrática moderna, cuyos orígenes repartíamos entre Marx y Kierkegaard.

Pero igual que la reacción realista del marxismo se deslizó al menos parcialmente al materialismo de la época, la reacción existencialista contra la dispersión o el endurecimiento del ser personal por el mundo

3. *Introducción a los existencialismos*, en *Obras completas*, III, Salamanca, Sígueme, 1990. Cfr. también *Existencialismo y cristianismo*, en *Obras completas*, I, Salamanca, Sígueme, 1992.

objetivo, tiende siempre y a veces se inclina a un desprecio sistemático de la objetividad. Ya Kierkegaard, después de haber intentado restaurar el valor de la paciencia objetiva al lado de la existencia fulgurante (por ejemplo, en su obra *O lo uno o lo otro* intentó igualar la fidelidad en el matrimonio con el milagro de “primer amor”), terminó por encerrar al Único en una soledad desafiante frente a toda mediación directa. Sartre se crea un concepto del ser-en-sí como masividad cerrada, estupidez estéril, superfluidad asqueante, donde el existente no puede más que enviscarse y perderse. Esta actitud filosófica lucha directa o invisiblemente contra el sentido de la encarnación y del compromiso que se afirma por otro lado. Tiende a no considerar y disolver cualquier mediación entre el ser espiritual y el mundo: grupo social, lenguaje, Estado, derecho, instituciones, Iglesias, etc. Igual que en un amplio sector del existencialismo, encontramos esta actitud en la fuente de las herejías espiritualistas del personalismo, aquellas que no quieren reconocer más que a la pura persona y las relaciones interpersonales como se darían entre espíritus puros, y que tienden, por tanto, a un rechazo radical del Estado, de las instituciones colectivas, de la organización técnica, de la disciplina de una Iglesia o de la disciplina de la acción. Es la vieja tentación gnóstica, que se transmitieron los “Espirituales” en la Edad Media y que ha llegado en nuestros días o bien a aislarse en los vapores del espiritualismo, o bien a aislarse en la roca de la Paradoja absoluta. Nosotros, por el contrario, pensamos con Jaspers que si la objetividad es, efectivamente, una amenaza perpetua para la existencia, es al mismo tiempo, por una ambivalencia profunda, su manera ineluctable de manifestarse y, en consecuencia, el camino estrecho, pero obligatorio, hacia las regiones superiores del ser. La objetividad, que por un lado se nos presenta como masividad ciega y hostil, como amenaza de invasión y enviscamiento, cuando es aceptada y transfigurada por la libertad personal, sin someterse nunca totalmente, se convierte al mismo tiempo en plenitud, desbordamiento y botín saludable. El fin de la filosofía (y de la acción) no es, por tanto, la disolución de la objetividad, sino, según la fórmula de Jaspers, una nueva posesión de la objetividad, muy parecida a la hominización del mundo de la que habla Marx, que pide y prepara para el cristiano la cristificación del universo que lo corona y lo arrastra a continuación de la divinización del hombre.

En correlación con esta objetividad insociable y amenazante, el existencialismo tiende siempre, y cae frecuentemente en ella, a la descripción de la subjetividad personal bajo la figura exclusiva del rechazo, del apartamiento, de la huida. En correspondencia con la primera, esta actitud filosófica tiende a roer la ontología existencial y su preocupación por resistir al subjetivismo; aunque produce a veces la impresión de una resistencia que cede paso a paso el terreno. Ya en Kierkegaard vemos cómo el ser del existente se sutaliza indefinidamente a fuerza de rechazar el mundo, rechazar la acción, rechazar el matrimonio, rechazar la Iglesia, rechazar la comunicación, rechazar los contenidos de pensamiento y obligarse a un estado de pura receptividad ciega en circuito directo con una transcendencia incommunicable. En Heidegger ningún ser está dado, sino, a pesar del término engañoso de transcendencia, una inmanencia pura del existente en sí mismo, en el círculo infranqueable de la muerte y el abandono infinito de un ser que no se alimenta más que de su rechazo de no ser, sin poder ser otra cosa que su voluntad de ser. Para Sartre, el ser humano está rodeado por el ser-en-sí que amenaza en sus inmediaciones como una vegetación salvaje contra una ciudad que se abandonara a su exuberancia. De esta manera, la existencia humana es radicalmente una ausencia, un gesto de huida, una escapada sin fin: no afronta más que rompiendo perpetuamente el contacto. Una tal fenomenología del desgarrar describe un aspecto de la experiencia humana, pero está demasiado exclusivamente ligada o bien a la experiencia estética, o bien a ese primer estadio de la vida ética en la que el sujeto se libera para comprometerse, o incluso a un cierto romanticismo del individuo. Responde a la gravedad, al desgarrar y, si se quiere, a la desgracia de la existencia. Y sólo puede eliminarla una crítica idealista que, rompiendo a la vez el resorte y las resistencias del individuo, lo entregaría a la fatalidad mecánica o a la ilusión lírica. Pero, cuando pierde su peso, la existencia se muere. Sin otro alimento que ella misma, la subjetividad se desvanece. La tentación de sutalizar la existencia hasta definirla como el puro surgir de la libertad es un vértigo de la nada. La condición irreductible de la existencia es estar ligada a unos objetos, aunque ella misma no sea objeto, beber en una fuente, aunque ella misma no sea fuente. Decir que en el hombre ella es persona, es decir que la existencia le está dada *a partir* de su intimidad, pero no *de* su intimidad. Es decir que

hay un ser, una realidad realmente trascendente a la existencia subjetiva y que lo alimenta. Aquí, contra la tentación idealista, los unos acudimos al realismo cristiano, y, todos, en cierto sentido, al realismo marxista (“el ser precede a la conciencia”), en reacción contra un nuevo cartesianismo más sutil que el primero, que traslada al hilo mismo de la intimidad la ruptura, sutil y mortal, del sujeto y del ser.

Esta tendencia de la subjetividad a la deriva golpea al existencialismo con muchas deficiencias conexas.

Toda su reflexión tiende a desarrollarse a espaldas de la reflexión científica moderna. Ahora bien, si la exploración científica no nos da la última clave ni del ser, ni del mundo, ni incluso de su propio saber, es, no obstante, más que un prefacio al dominio de la naturaleza: es uno de los medios de la persona para buscar la unidad a través de sí y la universalidad en torno a sí. La ventaja que la ciencia lleva sobre otros modos de conocimiento le asigna un lugar tanto más importante en una reflexión moderna. El saber objetivo no agota los objetos que trata y, por definición, no puede unificar nuestro conocimiento y menos aún nuestra vida: pero si el ser no puede alcanzarse más que a partir del ser objetivo, ni el hombre de acción, ni la filosofía, ni el hombre espiritual pueden ignorar sus caminos.

Desconfiando de la objetividad del saber, el existencialismo no siente el menor temor a objetivar las libertades individuales en una Historia que las englobe y las sume en cierto modo. Los grandes errores no comunican su nocividad sólo a los que los siguen, sino a aquellos a los que esos errores empujan a rechazarlos en exceso. La reacción contra Hegel ha comprimido a Marx contra las fronteras del materialismo, y los filósofos de la existencia han sido empujados a un miedo enfermizo frente a una realidad material o espiritual, exterior o superior a la independencia de las libertades. Se ve fácilmente lo que rechazan, y nosotros lo rechazamos con ellos: la tentación siempre inminente que siente la persona de descargar de su responsabilidad en un ser objetivo que decide y se engaña por ella; la constitución de la Humanidad en un sistema determinado y suficiente que sería la negación del hombre. Pero no es menos falso el pulverizar a la humanidad en una miríada de libertades absolutas, cada una de ellas poniendo en cuestión a cada instante el mundo entero, sin orientación del conjunto. Desde que Kierkegaard ha renuncia-

do a fundar la repetición, es decir, la continuidad en el tiempo, para hacer de cada secreto individual una especie de intemporal directamente unido a la transcendencia de Dios, la negación de la historia ha sido la tentación permanente del existencialismo. Es mérito de Merleau Ponty haber percibido que esa negación le cierra puertas importantes. Pero ¿cómo negar la historia desde el momento en que se admite que todo no es posible y que nada posible es posible en cada momento? El existencialismo ha temido la historia como una inmovilización del espíritu al mismo tiempo que el pensamiento cristiano la temía como una amenaza de disolver el ser en su movilidad: basta expresar esta ambivalencia de la historia, que, lejos de contradecir el destino del hombre, reproduce su ambigüedad misma. Igual que en nosotros hay conflicto entre su condición y su vocación, hay conflicto, y conflicto creador, entre las existencias personales y la condición colectiva de una historia que no es solamente una suma de inercias, sino un campo de propuestas que cada uno puede explotar y enriquecer a la vez. Como un máquina o como un carácter mismo, la historia tiene sus estructuras rígidas, pero la flexibilidad final que les imprime depende de nuestro uso y, si sus combinaciones no son infinitas, dependen en parte de nuestra actitud hacia ella.

La comunicación, haciendo pasar la existencia del surgir a la relación, despersonalizando de alguna manera a los individuos en el mismo momento en que los personaliza, implica también formas y medios objetivos. La historia, después de todo, no es más que la comunicación de los muertos con los vivos. La existencia siente de una manera demasiado viva la llamada del otro como para que el problema de la comunicación no obsesione a todas las filosofías de la existencia; pero su desconfianza frente a la objetividad les hace desgraciada también esta búsqueda. A fin de cuentas, Kierkegaard encierra al Único en su secreto, y Sartre no ve en absoluto cómo una libertad podría unirse a otra libertad sin convertirla en una cosa bajo su dominio, o hacerse cosa bajo su poder. Finalmente, en estos casos límites, esta filosofía de la extrema disponibilidad no nos presenta más que seres indisponibles a todos los que no sean Dios (Kierkegaard) o indisponibles (Sartre) a todos los que no sean ellos mismos y su disponibilidad vibrando en círculo, como el Dios de Aristóteles. Sería inútil afirmar de cara a este análisis una especie de utopía del amor sin dolor. Pero, por muy desgraciada que sea la

comunicación, por el desgarramiento del mundo y por nuestra indisponibilidad, uno se entrega *a priori* al fracaso sin remedio cuando se la pretende buscar a partir de una subjetividad absoluta; desde este punto de partida no se puede pasar de la soledad a la comunicación, como tampoco del pensamiento al ser. También aquí el personalismo pone en tensión primitiva lo irreductible personal y la experiencia original de la fraternidad. El hombre es impotente para armonizarlas de forma duradera, pero se desvanece si se sacrifica una cosa a la otra.

La tentación existencial amenaza, además, la fecundidad de la acción. La acción es exteriorización. Inserta al hombre en un mundo de hechos y de resistencias que limitan por todas partes su gratitud interior. Aglutina en su desarrollo actos que se endurecen a cada minuto y corre el riesgo de oponer a su iniciativa un mundo nuevo de objetos extraños. En una palabra, siempre lo mismo, la acción lleva a la objetivación. Si la objetividad es el mal en sí, de ella van a resultar dos actitudes para el agente. O bien guardará frente a la acción una conciencia de alta ironía que se expresará por una abstención escéptica. Constituye el apoliticismo, el anarquismo difuso de muchos jóvenes europeos del momento actual. Abstención de alta calidad cuando el existente se llama Kierkegaard, el hombre que fue incapaz de cualquier compromiso fuera de su meditación sobrehumana, pero ejemplo inimitable y peligroso de mirar: en el hombre medio este carisma de la acción, no desprovisto de fariseísmo, se llama dilettantismo, impotencia, indiferencia, y se pierde en una dispersión más o menos preciosa, separada del destino común de los hombres. O bien el existente, para quien no merece la pena entregarse a ninguna acción humana, y, con él, el existente para el que todas las acciones son equivalentes en la pasión de la acción, cualquiera que sea, se entregarán a un delirio de acción, a un juego sin fin, cruel si es necesario, confusamente inhumano, sobrehumano o infrahumano. Nadie sabe a qué extremo de locura puede llevar un delirio sin proyecto y a qué servidumbres se arroja el que no tiene, por adelantado, nada a lo que servir. Es oportuno recordar aquí la frase de Malraux: “Un hombre activo y pesimista a la vez, es o será un fascista”. No decimos que esta salida sea fatal, pero es la amenaza más fuerte para un individuo que no encuentra ante sí otra cosa que a sí mismo y el surgir de su fuerza. Sólo el sentido del otro (“... a menos que tenga una fidelidad tras de

sí”, añade Malraux) puede salvarle, o una inteligencia disolvente (pero, ¿es esto una salvación?) que lo pondrá siempre fuera de juego. Que se desespere un día de salir de sí mismo, o se canse del aislamiento crítico: se puede temer cualquier cosa.

Así, sea en el plano de la naturaleza, en el plano de la historia o en el plano de la comunicación, el drama del existencialismo es esta crispación filosófica sobre la subjetividad, que lo pone constantemente en peligro de olvidar que hay un mundo, una duración colectiva, unas formas sociales y técnicas en cualquier escala, un conjunto de mediaciones sin cuya ayuda el hombre se desvanece en una humareda. De esta manera, reconoce, como dice la crítica marxista, el desacuerdo del hombre contemporáneo con formas colectivas impotentes para satisfacerle. El existencialismo manifiesta más profundamente, bajo estos aspectos discutibles, el desequilibrio de todo el edificio humano, al mismo tiempo que despierta (éste es su mérito) una de las condiciones de su salud: el descubrimiento del universo interior y del poder de la libertad. La tarea del personalismo, que trabaja también en esta resurrección de la vida personal, es, a este respecto, el restaurar el valor de las mediaciones y de las formas, al descubrir los caminos de una “posesión nueva de la objetividad”. Esta posesión no puede ser una posesión feliz y quieta —la historia del hombre llegaría a su fin en el mismo momento—. Si las diversas formas de la objetividad son enigmas propuestos a nuestro poder transfigurador, la lucha de la persona por la personalización del universo es la misma lucha de Jacob con el ángel en la noche de los sentidos, del espíritu y del corazón. Pero nadie atraviesa esta noche si no ha aceptado el cuerpo a cuerpo.

Personalismo y Cristianismo

El personalismo no puede referirse al cristianismo de la misma manera que a una filosofía o a una doctrina de acción. Hay que definir una vez más esta referencia. Muchos personalistas sitúan sus pensamientos en perspectivas cristianas, aún sintiéndose en estrecha correspondencia en muchos problemas, e incluso en su estilo de vida y de pensamiento, con camaradas no cristianos: esta experiencia es problemática para unos y

otros, un problema que vive con ellos y con el tiempo y que ninguna fórmula definitiva abarcará jamás.

Era relativamente simple cuando, al principio de nuestro esfuerzo, dominaba la idea de ruptura. Perseguir en todos los campos la “ruptura entre el orden cristiano y el desorden establecido”⁴, denunciar situaciones culpables, confusiones culpables, lazos ambiguos, este trabajo podía ser llevado por los cristianos mismos: el problema de su cualificación, de su rigor, de su fidelidad en su Iglesia no se planteaba después de todo más que a ellos mismos, bajo la mirada simpática o escéptica de sus camaradas increyentes.

Las cosas se complican cuando creyentes e increyentes intentan definir juntos posiciones comunes, no solamente en la acción, lo que no supone dificultades graves (hay que vivir bien en una misma ciudad), sino en el plano de las justificaciones y de la inspiración de la acción.

Yo supongo que el no creyente personalista está desprovisto de todo fanatismo y de ese ligero escepticismo que rechaza tanto un pensamiento continuo como un pensamiento de inspiración cristiana. La inspiración personalista cristiana tiene tanta fuerza y riqueza histórica que puede preguntarse si el personalismo de sus camaradas cristianos no es por su parte una traducción benevolente de su cristianismo en un lenguaje que puedan compartir, y si no le arrastra a un torbellino del que no podrá apartarse.

Su miedo no carece de analogía con los que pueden formular los cristianos por su parte. Desde que un número importante de realidades modernas, y algunas de las más válidas, han nacido fuera de su acción directa, el cristianismo ha buscado por muchos medios entrar en contacto con ellas. Uno de los menos afortunados, o, al menos, los más sujetos a malentendidos, fue el imaginar estas grandes amalgamas de la época moderna: filosofías cristianas, orden social cristiano, política cristiana, Estado cristiano; después, al desaparecer el nombre cristiano y no dejar más que un lavado de reminiscencias cristianas: espiritualismo, orden moral, espíritu social. El cristianismo que pretendía animarlos, se vaciaba poco a poco de su substancia en provecho de intereses y de pode-

4. N° 6 de *Esprit*, 1933.

res disimulados bajo sus últimos reflejos, convirtiéndose la Palabra de la verdad en la iluminación piadosa de la mentira. Cualquiera que haya podido ser su justificación provisional, nuestra generación firma el balance de liquidación de este matrimonio morganático del cielo y la tierra. El cristianismo contemporáneo opera hoy una toma de conciencia en profundidad, y en las grandes confesiones cristianas se comprueban los signos correspondientes. No es que huya de este mundo, al cual no se le reprocha más que haber querido mezclarse con él por caminos demasiado directos: pocas épocas han sentido tan vivamente las deserciones del cristiano y su deber actual de volver a encontrar una presencia en el mundo que no sea solamente mística. Pero en los sectores más lúcidos de la conciencia cristiana se piensa hoy que, si Dios es el Dios encarnado y el Dios silencioso de la historia, el Dios inefable de la contemplación, la presencia del cristianismo en el mundo debe estar hecha a su imagen: total, pero discreta e indirecta. Hace veinte años, la preocupación de los jóvenes cristianos era manifestarse y conquistar: “Sois cristianos, tiene que notarse”, se les decía. “*Ego sum Deus absconditus*”. Ser cristianos es, quizás, borrarse bajo una cierta transparencia más que esforzarse en ser demasiado evidentes. Prestarse difícilmente a dejar actuar en sí mismo un Ser más que actuar en su nombre y en su lugar. Y, por lo demás, hacerlo con los demás hombres sin buscar la distinción, allí donde nada repugna radicalmente a esta Presencia interior. Todo este descubrimiento, que sólo podemos evocar en términos rápidos⁵, síntesis intermedias entre el misterio cristiano y los problemas humanos, para los becerros de dos cabezas (democracia cristiana, socialismo cristiano, curas de izquierdas —sin olvidar a los curas de derechas—, civilización cristiana, Dios y América, Dios y Suiza, etc.). Quizás otras generaciones tengan otras tareas. La nuestra se siente llamada a la vez y en un mismo movimiento (cosa que le parecía contradictoria al modernismo porque unía los órdenes demasiado estrechamente) a enraizarse más fuertemente con más rigor y fidelidad en el misterio cristiano, y a mezclarse más estrechamente, sin cruzada, sin brazaletes, sin intenciones preconcebidas, sin muecas reconocibles, a la obra de los

5. Véase nuestro cuaderno *Mundo cristiano, mundo moderno*, septiembre de 1946 y los cuadernos de *Juventud de la Iglesia*, Rond-point du petit Clamart, Clamart (Seine).

hombres. Para encontrar netamente estos dos órdenes de vida y sus lazos orgánicos, hay que limpiar las zonas intermedias de los desechos del humanismo cristiano.

Era necesario precisar este clima para que se vea qué temores pudo hacer nacer en su época una afirmación como la del personalismo. El personalismo no va a constituir una nueva pantalla entre el misterio cristiano y las tareas del mundo, más sutil y más peligroso que los otros, porque ve el peligro de las pantallas (él fue, sin duda, uno de los primeros en denunciarlo)⁶ y piensa evitarlo. El personalismo sería, entonces, un plagio del cristianismo, como lo temen los no creyentes, pero mientras éstos pueden temer dejarse arrastrar desde el personalismo al cristianismo, que no desean; a la inversa, un cristiano riguroso puede ver cómo el cristianismo, al disimularse y adaptarse en ese plagio, se desvitaliza una vez más y pierde su virtud propia, que no está hecha por mano de hombres y que no gana nada con sus arreglos. Desde el mismo punto de vista de la eficacia, un tal personalismo, ¿no corre el riesgo de sofocarse en conceptos de poca consistencia ontológica, productos bastardos de experiencia religiosa, de experiencia psicológica y de ideología, fórmulas de conciliación desarmadas, como todo compromiso, que no tendrán ni la fuerza inspirada del testimonio cristiano ni el gancho directo de las investigaciones positivas?

Este peligro no es menor que el que tiene el marxismo de deslizarse al objetivismo, que, sin embargo, está proscrito por la afirmación dialéctica y el que tiene el existencialismo de aislar al individuo, al que, sin embargo, busca situar con todo su esfuerzo. Sería inevitable si el personalismo fuera una abrazadera, un sistema que buscara unificar posiciones contradictorias, un eclecticismo, para hablar claro. Pero nosotros lo hemos definido de una forma totalmente diferente: como una perspectiva de temas cuyo parentesco, en una perspectiva dada y para las tareas dadas, no excluye en absoluto que cada uno siga su camino singular. Los antiguos decían del Ser que no es un género, sino un nombre común para géneros irreductibles sin ser extraños unos a otros, razonando entre ellos en una relación de analogía. De “el” personalismo habría que dar una definición semejante. En cierto sentido, se puede usar en singu-

6. N° 6 de *Esprit*, ya señalado antes.

lar este indicativo cómodo, pero en otro sentido, es más verdadero decir que hay personalismos profundamente diferentes, aunque haya entre ellos (a través de inevitables conflictos) más parentesco que el que hay entre cada uno de ellos y el exterior. Por tanto, no nos arriesgamos en modo alguno a buscar entre un personalismo de inspiración cristiana y un personalismo agnóstico una identificación que no está en nuestras exigencias. Además, para el cristiano personalista mismo, su personalismo no será un personalismo cristiano, sino un personalismo de inspiración cristiana. Se trata de algo más que de un matiz. Sus tesis personalistas no las ha calcado apresuradamente sobre su cristianismo, sino que las ha conquistado el libre esfuerzo de su pensamiento y de su investigación. Son tesis filosóficas válidas filosóficamente, tesis políticas válidas políticamente, o no son nada. No sería cristiano si no supiera que ocultan varios ligamentos secretos con la fuente más alta de su vida: pero se abstiene de prejuzgar sobre ellos; los más válidos son, quizás, aquellos que no ve; los más frágiles, aquellos que estaría tentado de subrayar; sabe en todo caso que estos ligamentos, que no podría negar ni cortar, no los descubrirá en actitudes híbridas, en un vocabulario confuso; que es incluso superfluo quererlos señalar, si, por un lado, su investigación se desarrolla con rigor y, por otro, vive totalmente su fe. Lejos de intentar recubrir los conflictos con un jardín de pensamientos felices, aceptará y provocará el conflicto entre ambos: pues este conflicto, o bien será un pseudo-conflicto nacido de la confusión, y le hace falta deshacerse de ella, o afirmará la rectitud de su pensamiento, que no nivela lo empírico y lo trascendente.

Dicho esto, guardémonos de desconocer una tentación inversa de la que acabamos de desarticular y que no carecería de parentesco en el plano religioso con ciertas actitudes existencialistas. En los justos temores de los que nos hemos hecho eco más arriba, se discierne como trasfondo, bajo el temor de la confusión, el miedo a la mediación. Para Kierkegaard, y detrás de él (antes y después que él) para una larga estirpe de cristianos que desemboca hoy en ciertas fracciones del barthismo y del integrista católico, Dios no tiene nada que decir directamente al mundo; el cristianismo, su mensajero, no puede transmitir nada más que su palabra escandalosa; todo esfuerzo pedagógico para facilitar los pasos de la creencia, todo esfuerzo sociológico por unir a los hombres de otra

manera que no sea el temblor sagrado, todo esfuerzo filosófico para lanzar el pensamiento al encuentro de la fe, es una traición del mensaje cristiano más esencial que su misma negación.

Tal actitud, llevada al extremo, tiende a rechazar toda intercesión y, detrás de la intercesión, toda iniciativa, toda fórmula y, detrás de la fórmula, toda palabra nacida del hombre. Esta actitud excita el desprecio del mundo y del pensamiento, la abstención en los combates comunes a todos los hombres, el desconocimiento de las grandezas nacidas fuera de la irradiación cristiana, brevemente, un maniqueísmo extraño a la esencia misma del cristianismo. Es solamente cierto que la Encarnación (el Calvario da testimonio de ello) no se mide sólo con los medios ordinarios y con los éxitos visibles. Pero no confundir dos órdenes no supone que haya que dislocarlos y negar uno de ellos bajo el dominio del otro. El cristianismo del Apocalipsis sigue siendo un antídoto necesario del cristianismo administrativo (y no pidamos a sus profetas que no desgarran el aire con su voz), pero ni el uno ni el otro son el mejor camino del cristianismo, que transcurre por la estela de su combate.

Primeras tareas

Bajo apariencia de una confrontación, hemos drenado de paso amplios sectores de nuestro campo de trabajo. El personalismo, hemos dicho, no es un sistema, sino un nudo de actitudes y de temas. Por lo demás, hemos recordado que existe un personalismo histórico, que elabora progresivamente una visión del hombre y del mundo, y un paisaje actual de personalismo, situado en una cierta crisis de civilización y que busca resolverla en las perspectivas de este tiempo. El personalismo podrá, por tanto, abordar siempre su tarea por dos extremos. De un lado, la exploración de las estructuras del universo personal, de sus constantes y sus variables históricas, la elaboración de las categorías propias de este universo, la descripción de sus perspectivas, la determinación de sus valores. En el otro extremo, compromisos directos con los problemas más diversos que se ofrezcan a la experiencia de los hombres y de los más humildes, que dan el sentido de la soledad: problemas económicos, sociales, políticos, estéticos, morales, religiosos, etc.; la búsqueda de su

solución no a partir de “principios” personalistas completamente elaborados y aplicados desde fuera, sino en un campo de estructura personalista que se irá definiendo de manera cada vez más precisa a través de ellos, en el doble esfuerzo por orientar su cuestión y escuchar su lección.

La primera de estas tareas comporta ante todo una elucidación cada vez más crecida del ser personal.

Determinados hábitos de pensamiento nos empujan a concebir la persona como una realidad sin raíces en la naturaleza, cayendo sobre los problemas a la manera de un *deus ex machina*. Pero, siguiendo la idea del P. Teilhard de Chardin, no hay nada más preparado en la historia del universo que el hombre y su libertad. Inmerso en la naturaleza de la que surge, el ser personal está aún retenido pasivamente en ella por mil ataduras que debe humanizar poco a poco. Sin duda, los dos últimos siglos han creído demasiado pronto que esta liberación estaba cumplida. Una psicología más modesta debe permitirnos hacer balance histórico de la humanización de la humanidad, entre la inercia conservadora del instinto (que, hace cien años, se creyó sin razón que era liberador, y que rebaja a cada generación a una estereotipia de la animalidad primitiva) y el optimismo progresista que desconoce a veces la longitud de onda de la historia, un optimismo a gran escala sobre el futuro de la humanidad, dramatizado por el sentimiento del riesgo siempre corrido y de la catástrofe siempre posible, no excluye una ciencia realista de la lentitud de la historia y su misterio.

El mismo esquema idealista de la persona, que la separa de las vías naturales, perpetúa la costumbre de describirla siempre en oposición a la existencia colectiva, como diferencia, oposición, agresividad, o autonomía absoluta. Identificar en esta descripción el error individualista y denunciarla en principio como muchos lo hacen hoy día, no quiere decir que uno se haya apartado efectivamente de él. Lo hemos heredado demasiado profundamente hasta en nuestra sensibilidad como para liberarnos tan pronto de él; otro tanto ocurre con las amenazas (reales, aunque agrandadas por el pánico) que llegan a nosotros de las estructuras colectivas invasoras que empujan al individuo amenazado a una reacción de defensa. Hemos reprochado al personalismo inglés⁷ el ceder a

7. *Esprit*, 1948, P. de Gaudemar.

esta reacción de pánico, y deslizarse así a actitudes de protección que no son actitudes creadoras. Mucha claridad queda todavía por hacer sobre la fenomenología de la unión individuo-colectividad, y un personalismo cada vez más profundizado nos alejará, sin duda, cada vez más del individualismo, sin llevarnos a la confusión. Que la persona esté en tensión con todos los grupos y con todos los aparatos, esto es la evidencia misma. Que el ser más profundo de su existencia sea el intercambio de la existencia, no es menos cierto. Y en una existencia sometida a la mediación del mundo físico, un cuerpo colectivo de la humanidad debe servir a la vida colectiva de la humanidad y a la vida personal de cada uno de sus miembros como el ensamblaje de músculos y de huesos se ha agrupado en la idea singular de cada hombre. La vocación del hombre es la de dominar este cuerpo nuevo y no arrojarle los anatemas del miedo.

Por último, la persona aparece en la historia de la naturaleza como un emergencia, un salto absoluto, y en todas partes donde reflexiona sobre su vocación, se ve ella misma empujada a un nuevo *saltus* fuera de su ser empírico, hacia un universo sobrehumano de valores absolutos que tensa sus energías y le promete una superación del mundo y de ellos mismos. Después de la encarnación y la comunicación, la transcendencia es la tercera dimensión de la persona. Salgamos aquí del equívoco de las palabras. La transcendencia de Husserl o de Sartre, proyección adelante de un ser que no recibe este movimiento más que de sí mismo y en ese movimiento no se vuelve a encontrar más que consigo mismo en un movimiento de huida de sí, no es más que una pseudotranscendencia de hecho: una descripción rica de la inmanencia. La transcendencia del ser personal tiene un nombre preciso para el cristiano: la llamada de Dios a una comunicación de la vida divina. Puede existir también una experiencia no cristiana de una auténtica transcendencia: la de algunas religiones no cristianas; o, por ejemplo, la que describe Jaspers como el movimiento más profundo de la existencia, esa tensión en los límites extremos de la experiencia humana total que, aún dejando al hombre ante un cielo inexorablemente oscuro, lo introduce en una presencia superior a su ser, trémula de mil signos, donde todo el camino recorrido se ilumina a contrapelo con una luz nueva. La experiencia de la encarnación y de la comunicación nos llevan a considerar la estrecha historicidad del

universo personal, sus servidumbres a las condiciones de tiempo y de lugar, y a eludir así la evasión idealista. La consideración que la transcendencia nos lleva, por el contrario, a subrayar lo que no nace ni muere, lo que desgasta a los hombres y a los siglos y para cada uno aparece a veces como la suspensión de toda dialéctica, la llamada a una fidelidad absoluta, la luz profética.

No hemos hecho más que barrer ampliamente tres zonas de exploración. El mundo en el que estamos introducidos no responde a una fórmula simple. No es el mundo quasi-armonioso de Aristóteles o Leibniz, al que un orden de aspiraciones o de reflejos conduce a la unidad por un camino continuo o un equilibrio de previo. No es su proyección histórica, la evolución infaliblemente triunfante de Condorcet o de Spencer. No es el mundo absurdo del existencialismo ateo, que no responde a nada ni a nadie. Está marcado con una oscura vocación a la grandeza humana y sobrehumana, pero a través de una historia dramática hecha de interrupciones y de caídas, de iluminaciones y de soledades, cuya unidad todavía desconocida no se elabora sino en el desgarrar y la lucha, *ad augusta per angusta*.

La conciencia de este mundo debe ser a la imagen de su ser. Del mismo modo, pensándolo, elaboraremos una lógica que no puede ser ni la lógica feliz de la implicación o de síntesis idealista, ni la ilógica del absurdo, sino una lógica accidentada y, no obstante, progresiva. Un pensamiento personalista no puede ser más que un pensamiento dialéctico. Hace tiempo que venimos insistiendo en la tensión de los contrarios y en la ambivalencia de las situaciones. Jaspers ha mostrado que la negación infiltrada en la afirmación, la coincidencia de los opuestos, la tautología, el círculo, pecados mortales de una lógica del ser feliz, son frecuentemente la única manera de expresar la experiencia de nuestro universo real y, sobre todo, la experiencia espiritual. Pero estas paradojas son dialécticas, pues el pensamiento no choca en ellas con la desesoperación lógica, sino que rebota en ellas hacia nuevos desarrollos del ser. El movimiento de la ciencia y de la filosofía no es una marcha continua a la claridad, una disipación progresiva de la oscuridad: los puntos oscuros se multiplican y las paradojas se anudan de forma cada vez más inextricable, al mismo tiempo que una elucidación más penetrante que la claridad se extiende sin cesar. Es conocido el peligro de toda dia-

lética. Nosotros lo recordábamos más arriba. Instrumento ajustado al desarrollo complejo de una historia de la que no se puede expulsar la libertad y el imprevisto, la dialéctica corre el riesgo, después de haber destronado las lógicas de lo inmóvil, de sustituir la inmovilidad de la cosa por el automatismo de la acción y de segregar nuevos conformismos frente a los antiguos. Unos le piden una armonización ideal, simultánea o sucesiva, de los contrarios en lucha, creyendo anular conflictos al encontrar su salida verbal. Otros aceptan e incluso fuerzan la irreducibilidad de los contrarios, pero para complacerse en un pensamiento-duda, sin fuerza imperiosa, donde se asegurarán confortables situaciones el rechazo de los contrarios (ninismo)* o en su sucesiva utilización (al estilo de Gide). Cualquier uso de un pensamiento dialéctico está así amenazado por tres decadencias: domesticarlo para justificar el hecho adquirido o el juicio preconcebido; utilizarlo en esquivar el compromiso por una continua escapada; usarlo para digerir toda oposición y desarmar cualquier conflicto creador en las síntesis cobardes del eclecticismo. Una crítica de la razón dialéctica debe hoy día, después de su período triunfante, suceder a la crítica de la razón pura. Sentimos un gran deber de elaborar esta lógica nueva y el ejercicio de algunos de sus problemas nos ha dado los primeros gestos. La clave de su rigor está sin duda en la tensión entre el ser supra-dialéctico de los valores absolutos y el movimiento dialéctico de las realidades históricas: estructura suprema (discontinua también) de nuestra experiencia. Los que reprochan a la dialéctica personalista el fomentar el escapismo o el eclecticismo, es que la captan a un nivel demasiado bajo, y rebajan ellos mismos los términos a un plano en el que el escapismo y el eclecticismo se hacen posibles. El sentido de lo absoluto nos preserva del eclecticismo, el sentido de lo relativo nos guarda del escapismo, y el sentido del pensamiento y de la acción zarandea a uno y al otro.

Advirtamos por último, puesto que la palabra “persona” se presta a tantos equívocos, que el personalismo debe prestar una atención particular al valor de lo impersonal. Lo impersonal es, sin paradoja, una estructura esencial del universo personal, de este universo, al menos, que

* Mounier se refiere al pensamiento que procede con la fórmula de exclusión: “ni... ni” (N. del T.).

nos es dado en nuestra condición humana. Hemos visto que querer describir nuestro mundo y actuar sobre él como si estuviera compuesto sólo de puras relaciones personales, sería entregar nuestro pensamiento a la utopía y nuestra acción a la ilusión. La persona humana es una actividad mediatizante, creadora y organizadora de mediaciones. Y estas mediaciones, interpersonales en su intención, son impersonales o semi-impersonales en su estructura, pues unas personas insertas en un mundo que les es parcialmente opaco deben firmar compromisos con la naturaleza de este mundo, para plegarle a la suya. El personalismo tampoco podría en manera alguna alentar el antitecnicismo que apela a veces a las exigencias de las personas. Nos preguntamos por qué repugnaría a la sublime vocación de la persona servirse de un conmutador más que desconectar una cronaxia, por qué las estructuras colectivas presentan más peligros menos superables que la minuciosa servidumbre de nuestro cuerpo. Por las mismas razones el personalismo no debería esconder una repugnancia a los problemas objetivos, un refugio en las explicaciones psicológicas. Es la ruda lección del marxismo, y no sólo del marxismo, sino de la misma ciencia: que no se puede pasar válidamente a niveles superiores de explicación sin haber agotado la exploración objetiva de los problemas. En cualquier otro procedimiento subsiste un resto de magia.

Esta confianza renovada en los recursos de la investigación objetiva no excluye de ninguna manera la inmersión en los abismos de la persona, a la que nos provocan las experiencias más inquietantes de este tiempo. Los últimos cincuenta años han estado caracterizados por una especie de ruptura del rostro del hombre. La idea de que existe una naturaleza humana, y, con ella, un cierto orden infranqueable, es discutida hoy día no sólo por el nihilismo salvaje de la voluntad de poder, sino por doctrinas, como la de Sartre, que se dicen humanistas. El hombre clásico y el hombre burgués, que en el momento de su grandeza era ya una degradación, representaba una especie de domesticación del complejo humano, más que una llamada a superarlo en un reino superior a lo humano, como lo hacía el cristianismo. La domesticación no ha durado más que un tiempo. Poco después de haber sido traídas a la conciencia (Nietzsche, Freud), se desencadenaban las fuerzas elementales y hacían estallar la paz formal del hombre blanco consigo mismo. Esta consu-

mación de una tregua que se confundió con el humanismo mismo, la bestia humana que guardaba los campos y el ser sin forma que en ella se ha liberado, son las imágenes más flagrantes. Se podría también llamar a testimoniar estos otros rostros que los escultores hacen saltar a golpes de martillo, que los pintores dislocan y que los escritores envilecen con un furor a la vez profético y culpable. Periódicamente, el hombre se arrincona en sus imágenes y ha llegado el momento en que, para volver a encontrarlo, hay que decir *no* a estas imágenes. Sería vano limitar la fuerza de este no. La humanidad ofrece primero la cicuta y la cruz a los modelos que seguirá después; ¿cómo se contendría ante sus propios productos? Pero, si la naturaleza humana debe periódicamente morir para renacer desde su sacrificio, negar que de muerte en muerte se transmite o se recrea una permanencia, por diversa y desconcertante que sea, es dejar el camino libre a todos los crímenes contra el hombre, cuando no los comete incluso con sus propias manos. Es ilustrador que cuando los hombres no quieren ya oír hablar de naturaleza humana, es decir, de una Imagen que no revela ya sólo su buen placer, sólo algunos concluyen al modo heroico: todo es posible *al* hombre; las masas desencadenadas comprenden: todo está permitido *contra** el hombre. Pertenecer a nuestra época, a través de un grotesco Apocalipsis, y más lágrimas, sangre y danzas macabras que las que han extendido las bajas épocas góticas, tan parecidas a la nuestra, apurar el furor del hombre contra su impotencia por afirmarse como el más noble de los animales domésticos y encontrar, detrás de esta desesperación divina, las primeras líneas de sus permanencias.

* En el original dice *sur l'homme* (sobre, por encima del hombre); parece más expresivo traducir *contra el hombre*. (N. del T.)

Capítulo duodécimo

Los cristianos progresistas

Marzo de 1949

Hemos tenido a nuestros lectores al corriente de la fundación y del desarrollo, en Francia y en Italia, de los movimientos llamados “cristianos progresistas”. En 1947 se fundaba en Francia la “Unión de los Cristianos progresistas”. Al principio adoptó una posición de colaboración exclusiva con el partido comunista. En su Congreso de septiembre de 1948 afirmaba que quería agrupar de la manera más amplia a todos los cristianos opuestos a un cierto anticomunismo político de combate y de posición “progresista” (la palabra resultaba vaga, quitando algunas determinaciones marxistas generales, y demasiado puramente afectiva: esta era su debilidad). Desde entonces, en la juventud intelectual, el movimiento conoció un éxito cierto, que, no obstante, ha exagerado el ruido hecho recientemente en torno suyo. De una manera súbita, en las últimas semanas del 48, la prensa se interesaba por él y lo trataba como una amenaza política, cosa que no era, y un escándalo espiritual, que sí lo era, al menos en un sentido del término. Uno después de otro, *Le Monde*, *La Croix* y *Le Figaro* alertaban a la opinión. El interdicto lanzado sobre Rodano, fundador de un movimiento semejante en Italia, echaba un resplandor dramático sobre esta campaña. Es entonces cuando estalló en *Etudes* la bomba construida por el P. Fessard. Aquí, un paréntesis, puesto que nosotros hemos sido acusados.

No era la primera vez. Ya hace seis meses, el P. Fessard había atacado nuestras posiciones (creía él) en una conferencia. En noviembre, publicaba en *Psyché* esta conferencia con la carta de respuesta mía. En enero, finalmente, en un resonante artículo de *Etudes*, denunciaba a los cristianos progresistas no por los escritos, abundantes ya en sus boletines, sino por una nota de Mandouze, publicada en nuestro “Diario a varias voces”*, y *exclusivamente por esta nota*, sin que ni siquiera el lec-

* Se trata de una sección fija de la revista *Esprit*. (N. del T.)

tor pudiera dudar de que constituía una crítica de las confusiones político-espirituales de la Iglesia ortodoxa rusa actual. En este artículo, el P. Fessard asociaba mi nombre y el de Mandouze tan estrechamente a cada párrafo bajo el título del “El cristianismo de los cristianos progresistas”, que la maniobra se delataba: se trataba de asociar *Esprit* y los cristianos progresistas en los reflejos de un público cuya aplastante mayoría, por muy cultivada que sea, no podría seguir no podría seguir más de dos párrafos durante estos laboriosos ejercicios hegelianos. Por lo demás, la maniobra tenía éxito: algunos días después, *Epoque* y *Aurore* me consideraban como uno de los dos jefes de los cristianos progresistas.

Yo no quiero proseguir con el P. Fessard un diálogo imposible. Lo que él mismo llama su psicoanálisis lógico es un procedimiento tan sutil para descomponer el pensamiento del interlocutor en los elementos que le son más extraños, de tal manera que no deja agarradero al pensamiento. Echas sal inocentemente a tu potaje y he aquí que te ves acusado de tentativa de suicidio, porque introduces cloro y sodio en él, porque uno corroe y el otro asfixia. Tu intención es ciertamente limpia, pero es por una culpable imprecisión de estilo por lo que hablas de sal, y ¡Dios quiera que la humilde dialéctica de tu crítico te descubra a tiempo la nocividad objetiva que aprietas entre el pulgar y el índice!

¿Me estoy dejando arrastrar por la polémica? Pondré un ejemplo. Yo escribo: “Si pienso, no del comunismo, en el que todos estamos de acuerdo en que crea otros problemas, sino del movimiento socialista y proletario, que va en el sentido de la historia, es a la luz de una conjetura natural... Ella no implica que la cristificación del mundo exija *necesariamente* la colectivización de los instrumentos de producción y, todavía menos, evidentemente, tal o cual doctrina discutible de tal o cual rama de este movimiento, como la dictadura del proletariado, etc. Ella no implica, finalmente, que la historia sagrada deba ser reducida, hoy día, a la socialización de los medios de producción, como parece que piensan algunos, al menos prácticamente en el proyecto de su acción”. Traducción del P. Fessard: “la escatología marxista ha reemplazado a la escatología cristiana”. ¿Se preguntan ustedes por qué? Si yo aceptara la escatología cristiana, no habría admitido “la *posibilidad* de una clase de hombres que *se bastan* para crear una humanidad *perfectamente* en paz consigo misma y con la naturaleza”. (El subrayado es del P. Fessard, sin

duda para poner de relieve lo que extraño “psicoanálisis lógico” introduce por fractura en el pensamiento del interlocutor). ¿Dirán ustedes que mi inocente fórmula no contenía estas enormidades itálicas? Si yo las rechazara (¡ay, Padre! ¿Cómo prever la fecundidad dialéctica de usted?), evidentemente “(yo) habría añadido enseguida todas las restricciones queridas para mostrar que excluía esta suficiencia y esta perfección anticristianas”. El lector juzgará unas líneas más arriba si no he aportado toda la restricción necesaria a una extensión abusiva de mi fórmula —al menos, normalmente abusiva, pues los análisis normalmente encajados del P. Fessard dejan al pensamiento ante una imprevisibilidad absoluta—. De hecho, un párrafo más abajo, da media vuelta y reconoce que he olido tan bien el veneno de mi pensamiento que “he experimentado la necesidad de limitarlo”. (¿En qué quedamos?, ¿limitado o no limitado). ¡Yo he afirmado, con todos los papas, que el juicio político pertenecía a la razón natural! Por tanto (psicoanálisis lógico) “yo afirmo que la luz natural no nos enseña nada sobre el sentido de la historia”. La luz sobrenatural que en la práctica se nos querría hacer admitir aquí es el pensamiento del P. Fessard, apoyado en las intuiciones de Raymond Aron. Es fácil comprender que yo no considere más que con prudencia la ayuda de un pensamiento que se reduce al esquema: “Usted no dice que no haya matado. Luego usted ha matado”. Hay países en los que con este tipo de razonamiento se montan algo más que procesos teológicos. Al final de este periplo nos enteramos de que todo habría sido salvado si, en lugar de escribir: “El movimiento proletario va en el sentido de la historia”, hubiera escrito: “La ascensión de las clases populares es un hecho irreversible de la historia”. Si alguien sabe alguna vez por qué, le agradeceré que me lo diga.

Pero es hablar demasiado de un debate sin salida. Las conclusiones, propagadas de segunda mano, permanecerán bajo la forma más sumaria entre los hombres de buena voluntad, que una vez más serán engañados por la impostura de las traducciones. Yo tenía que denunciar en *Esprit* la maniobra, por muy bien intencionada que fuera.

Volviendo a los cristianos progresistas, pongamos en primer lugar ante los ojos de nuestro lectores la Declaración del cardenal-arzobispo de París, publicada el sábado 12 de enero:

Llevado por la solicitud por el bien espiritual de las almas, creemos que es nuestro deber llamar la atención del clero y los fieles sobre los puntos siguientes, que tocan a la vez a la doctrina y a la práctica:

1. Seguimos afirmando una vez más que el mayor problema de nuestro tiempo es el de la supresión de las injusticias sociales. Simpatizamos profundamente con las justas reivindicaciones y las legítimas aspiraciones de la clase obrera. Conocemos y deploramos las penosas condiciones en que viven un grandísimo número de trabajadores. animamos a los católicos a participar con todas sus energías humanas y con toda su fe cristiano en la instauración de un orden más justo y más fraternalmente humano. Que nadie se engañe, la Iglesia rechaza enfeudarse con el dinero. Su amor y su solicitud van en primer lugar a los que deben luchar para mejorar su suerte material y salvaguardar su dignidad de hombres. Ella impone a sus fieles el deber de trabar con coraje por la desaparición de los desórdenes engendrados por el régimen capitalista actual; para ello se inspirarán en la enseñanza social desarrollada desde hace cincuenta años por los Soberanos Pontífices. Pero frente a las injusticias propias del régimen capitalista tal y como se desarrolla en concreto, la Iglesia estima que hay algo mejor que hacer que favorecer la llegada de un colectivismo totalitario y ateo.

2. Algunos católicos, preocupados por asumir eficazmente sus responsabilidades temporales en el plan de la acción política, sostienen que su conciencia les basta por sí sola para hacerles conocer las exigencias de la moral cristiana en este campo. Sin rechazar la enseñanza común de la Iglesia sobre la subordinación de la política a la moral, e incluso sin negar a la Iglesia el poder de determinar los principios generales en los que deben inspirarse en su acción política, pretenden que en las enseñanzas concretas de esta acción, la Iglesia no podrá en ningún caso aportarles luz y fijarles una línea de conducta.

No es la primera vez que tales opiniones se abren paso entre algunos católicos franceses. Desarrollándose en círculos de tendencias diametralmente opuestas, todas ellas toman su fuente en el mismo error fundamental.

Es cierto que el cristiano goza en el dominio político de una iniciativa muy amplia bajo su propia responsabilidad. En la mayor parte de los casos la Iglesia le deja fijar por sí mismo su actitud a la luz de las exigencias de la justicia y el amor, de las que no puede hacer nunca abstracción. La Iglesia se contenta entonces con aclarar su caso de conciencia sin decidirlo, recordándole los principios generales cuya aplicación hace el mismo cristiano.

No obstante, cuando la Iglesia estima que, vistas las circunstancias de hecho, estos principios imponen una actitud determinada, tiene el derecho de dictar el partido que hay que tomar. Sólo lo hace raramente y cuando algunos intereses espirituales están gravemente comprometidos, pero lo hace con plena conciencia de cumplir su misión, considerándose juez supremo de la oportunidad de su intervención.

Si se admitiera la opinión opuesta, establecería la conciencia del cristiano en una tal autonomía frente a la Iglesia, que desconocería el papel mediador de esta última

en el orden de los actos humanos y que negaría prácticamente el supremo dominio de Dios sobre la totalidad de la vida social. Esta opinión tendría los efectos más nocivos tanto sobre la vida de las almas como sobre la de la sociedad. Es decir, que ningún católico puede profesarla sin desviarse gravemente.

Algunos católicos creen ejercer su acción política de cristianos, unos en el seno del partido comunista, otros en colaboración estrecha y habitual con este partido. El movimiento de los cristianos progresistas ha adoptado esta última actitud. Pretende poder disociar el ateísmo, profesado por el comunismo, pero rechazándolo por su parte, de la acción política y social del partido, cuyos objetivos prácticos adopta.

Ponemos en guardia a los fieles contra los peligros que comporta pareja actitud, en particular a aquellos que por su formación son conducidos a figurar como responsables, sea en el plano ideológico, sea en el práctico. Asociando así habitualmente su acción con la del partido comunista, el católico corre el riesgo de dejarse ganar, muchas veces incluso sin saberlo, por los principios de una doctrina condenada por la Iglesia, y contribuye en parte al éxito del partido. Ahora bien, el triunfo del partido comunista señalaría inevitablemente un retroceso de la fe en Dios, una limitación injusta de las libertades de la Iglesia y el recurso a métodos políticos totalitarios, cuya teoría la constituye el mismo marxismo. Demasiados ejemplos recientes, que los comunistas no niegan de modo alguno, no permiten dudar de esto. Ningún católico debe poder reprocharse el haber dado su apoyo a la instauración de un régimen que comporta tales injusticias.

Sin duda, podrá ocurrir que las circunstancias conduzcan a algunos católicos a realizar su acción paralelamente a la de los comunistas en la prosecución, exigida por el interés general, de objetivos precisos y limitados, sin relación esencial con los fines propios del partido; pero la Iglesia no podría admitir una colaboración habitual y profunda. Sabe, en efecto, que admitir una colaboración con el comunismo comporta una mutilación demasiado grave del hombre para que pueda provocar eficazmente su liberación, e invita a sus fieles a elaborar su pensamiento y a ejercer su acción sin enfeudarse con un pensamiento y una acción cuyos principios fundamentales están en contradicción con los suyos en tantos puntos, incluso en materia social y política.

Para actuar en este sentido, contamos más que nunca con nuestros sacerdotes y nuestros militantes laicos que, viviendo en medio de los trabajadores, comparten sus inquietudes, sus preocupaciones y también sus esperanzas. Ellos tienen nuestra confianza, todos los fieles lo deben saber, y nos sentimos gozosos de confirmársela de nuevo.

A aquellos lectores nuevos que no están habituados a este género de documentos, no es inútil señalar en éste, la voluntad de asumir toda la crítica, lo que hay de positivo en el movimiento encausado, de no dejar que el reproche desborde más allá de las posiciones discutibles, de con-

ceder todo lo que hay de aceptable: hay que leerlo bien, es sorprendente el contraste con la ira que se ha apoderado de una cierta parte de la opinión en este asunto de los cristianos progresistas, como si estuvieran ya excluidos no sólo de la comunicad cristiana, sino de la de los hombres de bien.

Esta ira representa lo que habrá sido el papel de este movimiento. Ha producido escándalo, y era necesario que este escándalo llegara. Lo hemos dicho y repetido bastantes veces: el éxito del comunismo señala la dimisión de los cristianos. Algunos, entre los que nos contamos, intentan despertar a los cristianos —entre otros— y, a falta de poder aceptar al comunismo como sistema global de pensamiento y de acción, se esfuerza, en la política, por construir en la zona de hundimiento del socialismo los cimientos de una casa cuyo estilo definitivo lo dirá sólo el futuro. Pero en una situación en la que los comunistas polarizan un tercio de la opinión francesa, era inevitable que algunos cristianos se sintieran atraídos cada vez más por este imán: los verdaderos fundadores de los cristianos progresistas son estos mismos medios que los parten hoy de un tajo en un radio muy preciso de la opinión y que desde hace cien años nos han conducido, a través de sus rechazos y de sus odios inflexibles, al callejón sin salida en el que algunos jóvenes y valientes corazones están arrinconados entre la desesperación y la paradoja. Que la católica *Epoque* coincida con la radical *Aurore*, y que se oiga al viejo anticlerical Bénazet gritar frenéticamente al P. Fessard: “¡Más fuerte aún, Padre! ¡Más fuerte!” muestra bastante bien cuántas fuerzas espúreas intentan ocultar aquí las palabras que se pronuncian en nombre del cristianismo. Las consecuencias de tales confusiones son demasiado onerosas para el cristianismo como para que no las combatamos hasta el último aliento. No hemos dejado de denunciar las confusiones que se amontonan en la izquierda. No ha sido para alentar las confusiones que se producen en la derecha y olvidar que éstas son las más corrientes.

En cuanto al problema, visto desde un punto de vista rigurosamente cristiano, la nota del cardenal toca esencialmente cuatro puntos:

1° Un católico no puede tener la menor complacencia con un colectivismo *totalitario* y *ateo*, ni concederle la menor ayuda. Si él es (por sus juicios políticos y económicos) colectivista de alguna manera,

debe, pues, buscar un colectivismo que no caiga bajo estos dos capítulos.

2° En la acción práctica, son posibles algunas convergencias en objetivos precisos y limitados con el partido comunista, a condición de no enfeudarse con su sistema, de hecho o de consentimiento. Quedan, pues, excluidas una colaboración *profunda y habitual*, y cualquier colaboración confusa que no discierne los objetivos ni sus reservas.

3° Estas prohibiciones son inseparables del *deber* que tienen los católicos de luchar con todas sus energías humanas y con toda su fe cristiana contra los desórdenes engendrados por el régimen capitalista actual. No tienen ninguna autoridad para propagarlas aquellos que quieren hacerlas servir para una consolidación de ese mismo régimen.

4° No se puede separar el dominio de la Iglesia y el dominio político hasta el punto de negar a éste cualquier derecho de fiscalización sobre aquel. La “religión asunto privado” es una tesis liberal, que no cuadra con un verdadero socialismo, ni con el espíritu del catolicismo. La Iglesia es la Iglesia de la ciudad y de la humanidad al mismo tiempo que la de los individuos. Pero no lo es de manera clerical, por injerencia directa. El diálogo (y los conflictos) entre la Iglesia y los poderes públicos sobre las fronteras de su competencia durará sin duda tanto como exista una Iglesia y unos poderes; es católico no buscar una injerencia clerical, tampoco es católico recluir a la Iglesia en la vida interior y en la vida litúrgica. Prácticamente, los equilibrios de hecho resultarán siempre de una tensión entre la vigilancia anticlerical de los unos y la vigilancia religiosa de los otros.

Nos quedan por decir algunas palabras sobre las relaciones entre *Esprit* y los cristianos progresistas.

Nos disgustaría acentuar nuestras críticas a los cristianos progresistas en un momento en que se les plantean penosas dificultades de conciencia, y unirnos, de cualquier forma que sea, a ciertas campañas que parecen deseosas de cerrarles todos los caminos, comprendidas las que les deja abiertas la Iglesia. La verdad no es una prisión, ni sus servidores policías.

Que cierto número de cristianos hayan tomado de *Esprit* la crítica del régimen económico y social en el que vivimos, la preocupación de ase-

gurar la presencia creativa de los cristianos en las aspiraciones de la clase obrera y en las grandes cuestiones del mundo moderno, la voluntad de distinguir, en los análisis marxistas, entre lo aceptable y lo inaceptable, negar esto sería renegar de nosotros mismos. Nosotros ayudamos también a socialistas, demócrata-cristianos e independientes a resolver su problema. No somos tutores ni ellos son niños. Si los unos o los otros, a partir de nuestras posiciones comunes, emprenden caminos que nosotros no queremos seguir, los toman bajo su responsabilidad, añadiendo a lo que han recibido de nosotros, lo que ellos deciden por sí mismos con toda iniciativa. Vaya usted a hacer a los Evangelios responsables de Lutero o de Santo Tomás, de Descartes, Leibniz o Spinoza, de Sorel, Mussolini o Lenin. Dicho esto, todos nuestros lectores saben que hemos sido los primeros en hacer sobre ciertos aspectos del pensamiento de los cristianos progresistas las mismas reservas que hemos leído más arriba, además de algunas otras, de carácter más propiamente político (cfr. *Esprit*, julio de 1947: *Communistes chrétiens?*, pp. 116 ss; enero de 1948: *Delivrez vous*, p. 133, s; noviembre de 1948: *Les chrétiens progressistes*, 744 s.). Bástenos recordar estos textos a nuestros nuevos lectores, o a nuestros críticos mal informados.

1° En cuanto a nuestra posición sobre los elementos totalitarios del comunismo:

El comunismo y el fascismo, soluciones extremas del mismo problema, han recurrido uno y otro a los mismos medios totalitarios para suprimir la fuerza antagonista... Ahora bien, el personalismo, voluntad de liberar a todas las personas de todas las alienaciones, y en primer lugar de la alienación proletaria, es revolucionario, pero no podría aceptar el recurso a los medios totalitarios. Esta negativa le lleva a rechazar a la vez como inhumanas las soluciones extremistas de una situación de lucha que reconoce, no obstante, como intolerable para sus víctimas y para los valores de civilización que defiende (*Esprit*, diciembre de 1947, editorial).

2° Sobre la necesidad que tienen los cristianos de no firmar vagos sincretismos entre su cristianismo y el marxismo:

No nos gusta más que a otros el “confusionismo”. Ocultarse las oposiciones espirituales dramáticas que enfrentan a algunas actitudes comunistas con ciertas convicciones cristianas inalienables, conciliar comunismo y cristianismo en un vago

sincretismo social, o dividir el mundo entre ellos, son una ingenuidad y maneras de huir del drama real que los aproxima a la vez que los enfrenta. Habría mucho que decir para subrayar estas fidelidades imprescriptibles ante los jóvenes cristianos que intentan colaborar con los comunistas. Habría que hacerles presentes que su camino es un camino nada fácil, que deberán estar más vigilantes que cualquiera y decirles en qué. Habría que desarrollar la observación, efectivamente muy justa, del Padre Chaillet de que “cristianos preocupados por la continuidad de su fe y de su acción no pueden alinearse *sin reserva* en el frente político comunista”. Había y hay en lo espiritual un duro lenguaje para sostenerlos”. (*Esprit*, julio de 1947).

Si uno no se adhiere en absoluto al partido comunista como la mayor parte de los cristianos progresistas, o se abstiene por fuertes y serias razones que afectan al fundamento político o a la fe, entonces el deber de un político y de un cristiano es mantener con fuerza su exigencia particular. Andarse con rodeos sería, políticamente, anular la eficacia y, religiosamente, incurrir en falta (*Esprit*, noviembre de 1948).

Por razones más generales, en el mismo artículo nos oponíamos la constitución, bajo un nombre como “cristianos progresistas”, de un movimiento político cualquiera de denominación cristiana, que se presta a todas las contaminaciones político-religiosas.

3° Sobre la colaboración misma con los comunistas:

a) Sobre la dificultad de mantenerla fuera de la polarización exclusiva del P.C., cuando esta colaboración no está apoyada en una fuerza independiente suficientemente autónoma:

Muchos hombres válidos, en Francia y en otros sitios, dispuestos a avanzar con tanto atrevimiento como se quiera por los caminos de la revolución necesaria, no tienen el arrojo de las soluciones comunistas, con el carácter radical que reviste, no siempre, su socialismo; lo tienen en ciertos caracteres del partido que afectan a su concepción del hombre y de la democracia, en una cierta experiencia de colaboraciones iniciadas en las que no se han sentido asociados como hombres libres en una tarea común, sino como satélites o instrumentos (*Esprit*, enero de 1948).

b) Sobre nuestro rechazo de aceptar que sólo el comunismo, tal como es hoy, responda enteramente a nuestros problemas y sin traicionarlos:

Estos jóvenes cristianos que acaban de publicar el “Manifiesto de los cristianos progresistas”, concluyen con esta experiencia: el partido comunista es el *único* medio de defender hoy a la clase obrera y la esperanza de una democracia popular... Desde el momento en que lo dais como el único válido, manifestáis un vértigo. Entráis en el terror como otros en el fascismo: a pequeños pasos. Cerráis la puerta detrás de vuestra espalda. Vuestro acto, que debería ser un acto de unión, no rompe la

barrera de desconfianza, no abre un camino. Por no estar suficientemente liberados, vuestra marcha no libera (*Esprit*, enero de 1948).

c) Sobre la imposibilidad, ante todo para un cristiano, de omitir por táctica las críticas fundamentales al comunismo, incluso en el seno de las colaboraciones posibles, a propósito de un estudio del Boletín de los cristianos progresistas (La Iglesia y la religión en la URSS):

Esta manera de omitir el drama cristiano bajo la política clerical, este olvido de las víctimas de la tragedia y esta simplificación del sentido mismo de la tragedia, ¿es de vosotros de quien cabría esperarlos, vosotros que, precisamente por ser cristianos revolucionarios habríais podido, mejor dicho, habríais debido, de pie en la barricada, mostrar a los cristianos y a los comunistas la perspectiva total de una situación de la que cada uno no ve más que un aspecto? Habéis rechazado, como nosotros, con el “socialismo humanista” la horrorosa sonrisa bonachona de un socialismo que traiciona su fe. Conozco a algunos jóvenes comunistas que se toman en serio lo grande y esperan el pacífico enfrentamiento del cristianismo y del comunismo. No sienten un desprecio menor por toda apariencia de “cristianismo humanista” que les propusiera, en una solución de comunismo apresurado, un poco de cristianismo en suspensión.

Añadamos que la nota de Mandouze “Roma o Moscú”, publicada en *Esprit* de noviembre, ha sido recordada por nosotros precisamente porque iba precisamente contra esta facilidad.

d) Sobre la necesidad de buscar un socialismo nuevo:

El socialismo sigue siendo la gran esperanza de la humanidad. Lo será tanto más para un gran número de hombres cuando menos dejemos el monopolio a su forma stalinista, de la que no se ha demostrado que sea inevitable y deseable en nuestro sector de Europa... Es una fuerza política nueva o renovada profundamente la que exige hoy la construcción de una auténtica ciudad socialista... Es a nosotros, que tenemos tan sólidas razones para no ser comunistas como para no ser anticomunistas, a quien nos toca ayudar a que esta fuerza surja como fuerza... No se hará sin la elite obrera que (los comunistas) agrupan hoy en sus filas. Pero deberá constituirse con autonomía, pues una reforma no se ha hecho nunca en el *status quo* de los cuadros, de las ideas y de las estructuras (*Esprit*, diciembre de 1947).

4º Contra el peligro de separar abusivamente lo espiritual y lo político; decíamos precisamente en una crítica dirigida a los cristianos progresistas:

El comunismo totaliza y hace girar el problema humano sobre la historia, como un círculo alrededor de su centro. El realismo cristiano describe la historia humana alrededor de dos polos, como una elipse, un polo material y un polo sobrenatural, subordinando el primero al segundo, aunque el segundo esté estrechamente unido a las posiciones del primero. Hay que guardarse de transformar esta relación compleja y dialéctica en una sublimación idealista; pero si se llega a falsearla, a aceptar transformar lo sobrenatural en simple superestructura, si se entra con demasiada facilidad en el juego de la inmanencia para evitar la trampa del idealismo, entonces no hay ya perspectiva cristiana, no queda de nuestro afiliado más que un comunista total, nominalmente cristiano... Es, por tanto, imposible dividir deliberadamente en dos partes su compromiso: "Con los comunistas, yo arreglo los problemas de la tierra, con mi fe, los del cielo". Esto sería volver, por una paradoja, en un compromiso cristiano, a la concepción individualista e idealista de la fe, que ha sido un azote en los últimos cien años. Una perspectiva cristiana interviene en todos estos problemas, hasta en los más exteriores, desde el momento en que afectan al hombre (*Esprit*, julio de 1947).

Quiero pensar que el P. Fessard ignoraba este texto, que le hubiera detenido en la primera línea de su libelo. Pero se habría podido dar por descontado, de un espíritu tan minucioso, que se hubiera informado exhaustivamente de la materia de su tema. Omisión tanto más lamentable en cuanto que constituye el punto fuerte de su posición, y que en este punto nuestro acuerdo con él es total respecto al fondo.

Si nunca hemos disimulado nuestras divergencias con varias actitudes y posiciones fundamentales de los cristianos progresistas, al menos hemos visto en ellos a unos testigos del problema central de nuestro tiempo, testigos animosos y, a veces, de un alto valor humano y cristiano, testigos con los que se discute, pero en la fraternidad de un mismo drama: si se equivocan, el odio o la rabia grosera que derraman sobre ellos algunos cristianos es cien veces más despreciable que su error. No hay un gran itinerario sin errores en el camino. Los textos que hemos recordado aquí recuerdan la constancia de nuestra línea directriz, pero no pretenden negar en manera alguna que tanteábamos en su búsqueda. Podemos pensar que la reflexión a la que son llamados los cristianos progresistas les hará volver a tratar su problema más profundamente y de forma más segura. Camaradas de la misma miseria, será necesario que encontremos la salida.

Índice

1. Nuestro humanismo. Declaración colectiva (<i>octubre de 1935</i>)	7
2. La mujer en el pensamiento cristiano (<i>junio de 1936</i>)	27
3. España, signo de contradicción (<i>octubre de 1936</i>)	39
4. Guernica (<i>mayo de 1937</i>)	43
5. Cristianos y comunistas (<i>mayo de 1937</i>)	45
6. Pégyu, profeta de lo temporal (<i>febrero de 1939</i>)	53
7. La emigración, problema revolucionario (<i>julio de 1939</i>)	61
8. Sobre la inteligencia en tiempos de crisis (<i>febrero de 1941</i>) . . .	63
9. ¿Hay que revisar la declaración de los derechos? (<i>mayo de 1945</i>)	79
10. Los judíos hablan a las naciones (<i>septiembre de 1945</i>)	87
11. Tareas actuales de un pensamiento de inspiración personalista (<i>noviembre de 1948</i>)	91
12. Los cristianos progresistas (<i>Marzo de 1949</i>)	123



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Segunda edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *La gravedad y la gracia*
Simone Weil
Traducción de J. Pendás y A. del Río Herrmann. Agotado

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann
11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González, R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso
12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor
13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann
15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso
16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido
18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo

Nuevos títulos

25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez

29. *La fe en diálogo con la cultura*

Juan Luis Ruiz de la Peña

Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*

Jean-Louis Chrétien

Traducción de Alberto Sucasas