Clasicos Basicos del Personalismo

nº 2

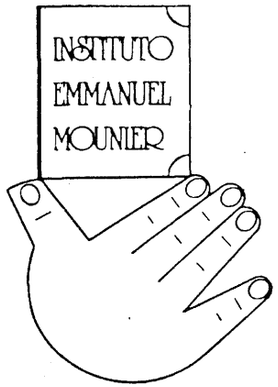
EMMANUEL MOUNIER (I)

Carlos Díaz

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

CARLOS DIAZ

EMMANUEL MOUNIER (I)
TEXTOS INEDITOS



Edición para uso interno del I.E.M.

Segunda Edición: Enero de 1991
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER.
C/ Gaínza 19, 5º dcha Tlfno: (91) 4731697
28041 - MADRID.

INDICE

Presentación 5

Testimonio sobre Mounier, por Henry Duméry 6

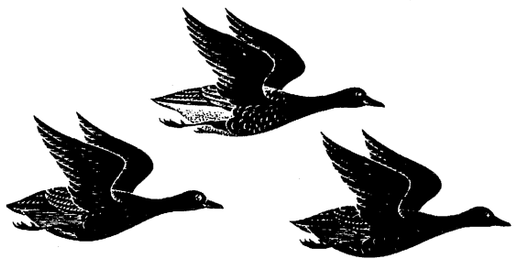
I. El conflicto del antropocentrismo y del teocentrismo en la filosofía de Descartes 17

II. Fragilidad y ambición de Esprit: 27

1.- Panorama 27
2.- Trabajar en un doble campo 28
3.- Constitución de los Amigos de Esprit 29
4.- Los problemas financieros 32
5.- Una suscripción triunfal 33
6.- Nuestra acción 34

III. Verdad y mentira del compromiso político. 41

1.- 1789-1939 41
2.- Reflexiones sobre la democracia 43
3.- Llamada a la unión en favor de una democracia personalista 50
4.- Los combatientes del espíritu 55
5.- Testimonio y eficacia 59
6.- Personalismo y socialismo 61



PRESENTACION

He aquí un Cuaderno conteniendo los primeros inéditos de Mounier, no editados al menos en las "Obras Completas", aunque sí en otros lugares que hoy resultan inaccesibles para el lector medio. Dos palabras bastarán para presentarlos.

El "Homenaje a Mounier" de Henry Duméry, uno de los filósofos más importantes franceses de nuestros días, es también uno de los mejores escorzos biográficos que conocemos al respecto, y sirve a la vez para introducir ya en los textos de Mounier.

En un primer bloque de carácter reflexivo presentamos algunas páginas de la Memoria de Licenciatura de Mounier titulada "El conflicto del antropocentrismo y el teocentrismo en la filosofía de Descartes", valioso esbozo del pensamiento futuro de su autor. Teníamos muchos deseos de ofrecer esta sinopsis de la obra, que muy pocos han leído aunque sea tan abreviadamente, y nos enorgullece presentarla ahora. A la vista de su interés, quedamos con ganas de editar su texto completo como tal, hasta el presente inédito.

Un segundo bloque de nuestra selección se dedica a los aspectos organizativos y tácticos de "Esprit" (Véase "Fragilidad y ambición de Esprit"). Su interés es obvio para un movimiento que como el nuestro se denomina "Instituto Emmanuel Mounier".

Y finalmente el tercer y más extenso bloque se refiere a lo que podríamos denominar textos "políticos", entendidos en el sentido latísimo que lo "político" tiene en el personalismo, es decir, como reflexión no sólo material sino también mística sobre la vida humana vivida individual y solidariamente al filo del acontecimiento. Helos aquí: "1789-1939", breve nota sobre la ambigüa pero reivindicable modernidad nacida con la Revolución Francesa; "Reflexiones sobre la democracia" y "Llamada a la unión en favor de una democracia personalista", retomando el sentido profundo y no meramente formal del poder popular en que lo democrático debiera consistir más allá de sus flácidas excrecencias; finalmente "Los combatientes del espíritu" y "Testimonio y eficacia", rescatando ese interminable "optimismo trágico" que es como el rayo que no cesa en favor de lo humano siempre en la brecha, a lo que adosamos la breve nota "Personalismo y socialismo", para recordar -esperamos que sin correr el riesgo de lo equívoco ni de lo ambiguo- que "personalismo comunitario" vale tanto como "personalismo socialista", socialismo que nada o poquísimo tiene que ver con el actualmente vigente en los partidos europeos que se dicen a sí mismos usurpativamente "socialistas". Y es todo.

EN HOMENAJE A MOUNIER

por *HENRI DUMÉRY*(1)

Mounier nació en 1905, el mismo año que Sartre, tres años antes que Merleau-Ponty. Era el menor respecto de Jean Lacroix, y el mayor respecto de Paul Ricoeur. Respecto de él yo era de una generación posterior. Debo incluso añadir que hasta la Liberación no fue para mí más que un nombre, aunque ciertamente un nombre prestigioso. Añado también, porque es la verdad, que esta manera de inscribirme en su órbita carece de importancia, aunque no para mí. Doy cuenta de ella para situar las coordenadas de mi testimonio. Pero está claro que en toda esta historia yo no he sido más que un tardío y un comparsa. Por ende os pido no deformar ni invertir la perspectiva: estoy obligado a hablar de Mounier desde mi punto de vista, pero este punto de vista está destinado a hablar de él, de él y sólo de él.

Decía que su nombre me parecía prestigioso, y al mismo tiempo yo no podía localizar un rostro tras ese nombre. En 1932 era yo demasiado joven como para interesarme por el nacimiento de la revista Esprit y leer su famoso programa "Rehacer el Renacimiento". Estas páginas ardientes, estas páginas escritas por una juventud que Mounier describía (sin adularla) como "injusta, brutal, ingenua", como "rebelde para las referencias y para las diferencias", ni siquiera pude leerlas en su reedición de 1935 en el manifiesto titulado "Revolución personalista y comunitaria". Sólo tuve contacto con ellas durante mi clase de filosofía. Pero era el mejor momento para recibirlas. Pues la clase de filosofía es la ocasión, la gran ocasión para una toma de conciencia. Si en aquella época yo no hubiese escuchado la voz de Mounier no sentiría todavía hoy, cualquiera que haya sido el camino recorrido, ciertos entusiasmos, ciertas aversiones. Fue el primero en darme, como a tantos otros, yo no diría una sensibilidad política, sino una sensibilidad moral en política.

(1) Conferencia dada en Caen el 6 de mayo de 1965 (y publicada en el Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier, número 27, enero de 1966) por Henry Dumery, sin duda uno de los filósofos contemporáneos más importantes, sobre el que cabe leer el libro de Juan Martín velasco "La obra de Henry Duméry". Instituto Superior de Pastoral, Madrid, 1970.

Sus fórmulas de entonces continúan vibrando en mí. Contra La "tregua de angustias y miedos" apelaba a la "revolución", a la revolución que "surge de las profundidades" y que rompe "la indiferencia". Y apelaba a la revolución él, Mounier, él, este menor de treinta años que hacía profesión conjunta de filosofía y de catolicismo, **en nombre de lo espiritual**. Juez del asombro, del estupor de los bien pensantes. Hasta Mounier, hasta este discípulo de Péguy e igualmente de Jacques Maritain, no se invocaba lo espiritual más que para asegurar y conservar situaciones adquiridas. Mounier denomina a su movimiento "Esprit" no para adormecer, sino para inquietar, para "espantar" las tranquilidades, para hacer recular las complicidades. Su primer grito fue: "Venimos a testimoniar en favor de bienes distintos a nuestras propiedades". Su segundo grito era: "El desorden nos choca menos que la injusticia". Su tercer grito, su tercer estallido le seguía de cerca: "Dado un cierto grado de miseria y de servidumbre el hombre no puede alimentar pensamientos inmortales". Todo procedía del mismo lugar.

Yo aprendí de un golpe, aunque embarulladamente, que las nociones de derecha y de izquierda en sentido político son cristalizaciones de naturaleza sociológica nunca insignificantes (como buenos apóstoles querían persuadirnos de ello), aunque hay que deshacerlas y rehacerlas en su caso. Pues no se puede aceptar, protestaba Mounier, que "espiritual" y "reaccionario" sean sinónimos.

También aprendí que la deserción cívica es un crimen, que el rechazo de lo político es la peor de las políticas y que, sin embargo, la política es una técnica, un medio, y no un fin: el fin es el hombre, el acrecentamiento de las libertades, es la voluntad de progreso y de sobrepasamiento.

Yo aprendí, en fin, que había que acercarse al marxismo con sangre fría, que el sufrimiento de los proletarios pesa más duramente en el destino del mundo que las ensoñaciones de los falsos intelectuales, pero que poniéndose del lado del oprimido contra el opresor había que evitar un dualismo ingenuo. El desgarro de nuestra sociedad, afirmaba Mounier, no es solamente horizontal, es vertical. El método marxista tiene razón al remitirnos al análisis, a las situaciones concretas, a sus condicionamientos rigurosos. Nos libra de la elocuencia, nos salva de las coartadas metafísicas. Sin embargo, continuaba Mounier, no es un motivo para olvidar que el hombre tiene más relieve, más misterio también, que un mero nudo de relaciones socioeconómicas. El conflicto de los intereses materiales, la lucha de clases son reales, pero expresan, repercuten en una relación más profunda. En este punto Mounier pensaba poco más o menos como Toynbee: El marxismo es una herejía cristiana. Del cristianismo tiene la voluntad de sobrepasar toda división. Pero lee como relaciones de fuerzas, por el exterior, lo que el cristianismo lee como relaciones de debilidades, como rivalidad de egoísmo, por el interior.

Sea como fuere, no carece de consecuencias aprender todo eso a los diecisiete años. Los acentos de Mounier nos liberaban de la timidez, del temor; nos invitaban a crear, a actuar, no sin pensar, por otra parte. Pues como veremos el pensamiento es, si no el motor, al menos el timón de la acción. Importa, ciertamente, cambiar el mundo y no solamente contemplarlo; Marx había recordado y martilleado esta dura verdad. Pero la ciencia moderna aporta también por sí misma la prueba de que la acción

eficaz es aquella que procede de un pensamiento justo. De ahí la necesidad de una reflexión ejercida, de una reflexión metódica, por una acción victoriosa.

Yo no sé si parecida enseñanza formulada hoy produciría el mismo efecto de choque. Pues los ambientes cristianos a los que en primer lugar se dirigía han evolucionado mucho -en parte , precisamente, por la influencia de Mounier. Pero yo recuerdo que en aquella época la brusca aparición de este nuevo Saint-Simon, de un Saint-Simon que no tachaba como el otro intencionadamente sus citas del Evangelio, hizo algún ruido. Hay que haber vivido este sueño, esta cualidad de exaltación, para medir hasta qué punto la iniciativa, la lucidez de uno solo, es capaz de despertar por ella misma a toda una generación. El cristianismo volvía a ser la religión de los pobres, lo que fue en su origen, lo que no hubiera debido dejar de ser nunca, como lo hizo notar más tarde Simone Weil. Ya no estaba vinculado a estructuras de lo establecido, a los prejuicios de un ambiente, al apetito de las clases dominantes, sino que reencontraba lo que Mounier llamaba, y lo que también Alain llamaba, su exigencia revolucionaria.

Aquellos de entre vosotros que han nacido en otras tradiciones, que han tenido siempre la impresión de ser socialistas, laicos, y republicanos del mismo modo que se es francés, ruso, o irlandés, de padre a hijo, no pueden sospechar lo que fue el sentimiento de liberación habido por muchos lectores de Mounier. Los ojos se abrían, las paredes de un guetto se desvanecían. El joven católico se encontraba reintegrado con pleno derecho en la ciudad. Recuperaba según la fórmula un poco ingenua la herencia de las dos Francias, la de Juana de Arco, y la de los derechos del hombre. Hacía más: admitía que Fourier, Proudhon, Marx, habían dicho algo que cuenta. Incluso quemaba las etapas: no se contentaba con desear una República pura y dura, sino que entraba en el combate social. Quería modificar no una Constitución formal sino la condición fundamental del trabajo humano, la relación del hombre con el hombre. Antaño Marc Sangnier, fundador de le Sillon, había hecho correr por los mismos ambientes el mismo escalofrío. Pero el movimiento de aquel había conservado no sé qué de demasiado sentimental. Con Mounier el realismo retomaba sus derechos. Una doctrina en forma, una filosofía, inspiraba y justificaba la acción. Dicho brevemente, Mounier no era solamente el gran hermano, era el teórico, el pensador, y todo junto el despertador, el entrenador. Era también el creyente que zarandea, junto con las tutelas, los sortilegios de la infancia, el creyente que en el seno de un mundo muy diferente al de la cristiandad reclama conducirse como adulto, ejercer todas sus responsabilidades de ciudadano, mezclarse con todos sus camaradas, incluso los incrédulos, para instaurar, para inventar, una comunidad de hombres libres.

Me he extendido en esta primera manifestación del pensamiento de Mounier aunque desearía presentárosla en persona. Pero tenía que hacerlo para mostraros el género de admiración que yo alimentaba respecto de él, mucho antes de conocerle. Esta admiración no hizo sino crecer en la medida en que Mounier adoptaba sus posiciones valientes sobre el fascismo, el nacionalismo, el problema judío, la mujer, el arte, el humanismo, etc.

Llega la guerra, la derrota. Desde hacía años Mounier era nuestro guía, nuestro orgullo; era nuestra conciencia. Ante el menor acontecimiento nos habíamos habituado a decir: ¿Qué piensa al respecto Mounier? Pero en la noche de la ocupación, tras la prohibición de Esprit, ya no decíamos "¿qué piensa?", sino "¿qué hace?" Lo que hacía era difícil de saberlo. En aquella Francia rota en dos, en aquella Francia extrañamente tabicada, incluso en zona libre, en aquella Francia en que la circulación de las noticias no se efectuaba mejor que la del reavituallamiento, no había ya sino individuos o pequeños grupos para cultivar la independencia del juicio y la dignidad de sí mismo. Aquellos de entre nosotros que durante su juventud habían respirado, frecuentemente entre maestros laicos, bastante jacobinismo como para no entrar en ningún doble juego, lograban orientarse sin demasiada dificultad. ¿Pero y los otros, todos los demás? Aquellos que esperaban, aquellos que se resignaban, aquellos que seguían, aquellos que se aprovechaban, aquellos que se adherían, aquellos que traicionaban... el espectáculo que daba entonces el pueblo más inteligente de la tierra no tenía nada de especialmente reconfortante. Creo de verdad que se les oculta actualmente a los niños, a los adolescentes. Creo incluso que nosotros mismos lo hemos olvidado en parte. Hubo tiempo sin embargo en que ya no tuvimos porvenir, porvenir previsible, un tiempo en que el vecino no estaba seguro del vecino, un tiempo en que, controlando los nervios, se montaba un escándalo sólo por hacerlo, por ver qué pasaba, sabiendo que costaría algo, tres veces nada pero muchas todo. En el límite está permitido preferir el régimen espartano de las cárceles a la vida muelle de las gentes que sobreviven porque se curvan. Este tiempo lo sitúo en 1941, incluso en 1942 (al menos en su primera mitad) con la extensión o el angostamiento de las redes que substituía la esperanza colectiva por la angustia individual. Entonces me preguntaba yo: "¿Dónde está Mounier, qué hace?" Yo no dudaba de su actitud, de su reacción. Pero tenía necesidad de saber cuál era su suerte, en qué consistía su acción.

El azar hizo bien las cosas. Un amigo de Estrasburgo replegado en Clermont, luego en Lyon, me contó incidentalmente, durante el verano del 42 si no me equivoco, que Mounier, encarcelado por orden de Vichy, había hecho la huelga de hambre. Faltaban los detalles. No se sabía si estaba liberado o si continuaba entre rejas. Sólo mucho después supe cómo había sido detenido e internado. ¡Pero esa huelga de hambre qué ejemplo, qué símbolo! Esa huelga se le parecía. Y daban ganas de que se le pareciera. Durante los dos últimos años de la ocupación, este acto ejemplar, este "acto frágil" (como él le calificara luego, con modestia) nos ayudó a vivir, a luchar. Varios aquí presentes han sufrido infinitamente más que nosotros. Algunos creían en el cielo, otros no. Pero fue, es, y será siempre nuestra oportunidad y nuestro orgullo haber aproximado y continuar frecuentando a los hombres que hicieron emerger, desde el fondo del horror, una nueva dimensión del hombre. Pues ellos han hecho retroceder los límites del sufrir, del soportar humano.

Y luego un día el milagro se produjo. En un París intacto o poco menos yo iba a encontrar a Mounier. Yo estaba lleno de prejuicios favorables respecto a él, por supuesto. En mi ingenuidad yo le imaginaba tenso, hirviente, piafante, a imagen de ese estilo que informa sus escritos y que mezcla con la densidad y la complejidad una vivacidad alegre. Pues bien, nada de eso; Mounier no respondía al retrato que yo me

había construido. Mi primera impresión del encuentro ha quedado intacta. Lo que me impresionó y dejó estupefacto fue la calma, la calma olímpica de Mounier.

Mounier no hablaba, o poco, escuchaba, Mounier no reía, sonreía. Mounier no se exaltaba, se concentraba. Mounier no se ponía por delante, interrogaba, tenía curiosidad respecto del otro. Mounier no hacía de reclamo ni para él ni para su revista, quería informarse, aprender. En el fondo, una sola cosa le cautivaba, le apasionaba: los problemas que se planteaban a su interlocutor, los problemas que se planteaban en el mundo en que su interlocutor evolucionaba. Su actitud no se olvida, por rara. Desencumbrado respecto de sí, constantemente abierto, disponible. Mounier tenía dos centros preponderantes de interés: el porvenir y los demás. Tenía el sentido del contacto, lo tenía espontáneamente, sin apoyar, sin escatimar, con una soltura en donde no se veía virtud, sino encanto.

Este hombre muy ocupado, con el horario al minuto, tenía tiempo, se tomaba su tiempo. En Paris existen muchas salas de redacción, muchos redactores jefe, grandes redactores como se dice y como ellos mismos dicen. Pero si se les va a ver y se es recibido por ellos (lo que es un extraordinario favor) se conversa de los labios para afuera, y se finaliza en medio de la frase, de tal modo se cree que el principio del comienzo termina la conclusión. Una visita causa siempre placer, ya sea cuando el visitante aparece como cuando se retira. En este caso, el placer pasa invariablemente por el segundo término. Nada de tal con Mounier. A veces pude concertar una cita con él, otras no, o sorprenderle, o llevarle inopinadamente a un extranjero de paso: en su oficina de la calle Jacob, Mounier recibía, Mounier, al recibir, era verdaderamente, plenamente, receptivo. Esta feliz disposición podría no ser más que una dotación natural, un don innato. Sí y no. Pues la afabilidad en Mounier no era la jovialidad satisfecha de derramarse. Era la atención inteligente, la atención ferviente, no sé qué tacto del corazón y del espíritu que daba a cada uno, ante él, la gana de ser sí mismo, solamente sí mismo, sin forzar ni falsear nada.

Le estoy viendo. Era más bien grande, esbelto, vestido sin rebuscamiento, pero no desdeñoso de una cierta elegancia. En el azul de sus ojos, se ha escrito tras su muerte, se reflejaba el color de los lagos de su Dauphine natal. Esta imagen poética no se me había ocurrido a mí. Pero su mirada impresionaba: escrutaba al interlocutor y al mismo tiempo traducía una vida interior intensa, a la par que parecía remontarse a las lejanías. Había en Mounier simultaneamente -lo que parece contradictorio- una presencia activa en lo que decía y en lo que escuchaba, una meditación personal que seguía silenciosamente su curso, y también un poder de ensoñación, no de evasión, sino de anticipación, de idealización.

Tenía igualmente una mezcla de seriedad y de ludismo. Se quejaba agradablemente de las dos arrugas que marcaban su rostro a cada lado de la boca, y que en su opinión le daban una inmovilidad tensa. Pero estos pliegues no eran arrugas, sino que encuadraban la parte baja del rostro y le conferían una expresión asombrosa. Cumplían un papel en todos los juegos de la fisionomía: en el reposo, para cercar con gravedad lo que los labios tenían de carnoso, un poco como de enojoso, de un poco infantil; en la conversación, para subrayar que esa buena sonrisa que abría unos hoyuelos en las mejillas venía a terminar en dulzura al borde de los surcos de la reflexión, del perpetuo trabajo sobre sí mismo. En todo caso, no había en esa ligera contracción ni sarcasmo, ni burla, ni menosprecio. Mounier no manejaba la ironía que hiere. Bromeaba, pinchaba. No buscaba, rehuía la importancia. Nunca le vi hacer ningún esfuerzo por asombrar a su visitante, proferir ante él sentencias. Por el contrario, rompía el personaje que se le quería prestar. A diferencia de tantos hombres de bien, que lo saben y que quieren edificar, no dejaba caer en la conversación ninguna de esas palabras de sentido pesado que se enuncian con solemnidad y que se destinan a una germinación con firma debajo.

Muchos le quedaron reconocidos por esta discreción, por esta reserva, o mejor, por esta ausencia de proselitismo. Pues toda empresa sobre otro es impura. Un contacto, un intercambio, no son correctos y fructuosos sino cuando los que intercambian están en plano de igualdad. Una discusión con Mounier era aprovechable por natural, apacible, sin trampa. Ella comportaba, al lado de los tiempos fuertes, los tiempos muertos, los propósitos banales, la parte de inutilidad y de anécdota que hacen que la amistad tenga el ritmo de la vida, su fervor y su pereza, su tensión y su abandono. Mounier sin pose, Mounier sin máscara, Mounier sin afectación. Mounier sin el menor deseo de aparecer ni de dejar estupefacto, era el más vinculador, el más seductor. En una palabra, era un hombre que tomaba y que guardaba la medida del hombre.

He pintado al Mounier de la conversación, del tú a tú. Quisiera ahora presentar algunos rasgos del Mounier jefe de equipo, del Mounier animador. Contaré cómo presidía, no los comités de redacción, en los que yo jamás participé, sino esas sesiones de investigación en común, de información, de crítica colectiva, que se tenían algunas tardes en los locales de su revista.

Se nos invitaba a las 20'45 (con precisión de jefe de estación) ...Mounier llegaba a las 21, explicando que en París hay que prever siempre que a uno se le escapen uno o dos trenes de metro. Una decena de personas, un poco más, un poco menos, estaban previstas para cada discusión. Estas reuniones agrupaban generalmente a especialistas sobre los asuntos más diversos. Al proponerlos, Mounier se instruía de los problemas del día; se documentaba. Todo el arte consistía para él en elegir hombres al efecto. Aquellos que en dos horas de reloj fuesen capaces de perfilar una cuestión. Estábamos mal instalados, mal sentados, y mal iluminados. No había consumiciones, ni se distribuían rondas de cigarrillos. Ningún ambiente de club, de salón; solamente un ambiente de aula de clase. Dejando a un lado los simples testigos, los auditores del tipo "florero" como yo, los invitados eran de marca. Durante las sesiones he visto desfilar psiquiatras, cirujanos, físicos, ingenieros, artistas, escritores, filósofos, teólogos, juristas, periodistas, sindicalistas, etc, pero muy pocos hombres políticos...

Pero ¿qué hacía, qué decía Mounier en medio de su areópago? Quiero describir esto, pues también allí la actitud de Mounier me parecía ejemplar. Mounier presidía; presidía como presidente que preside, quiero decir que se esfumaba, que no hablaba más que para dar la palabra, más que para volver a centrar o relanzar la discusión. No solamente no se ponía en plan de vedette, sino que se abstenía de elevar la voz.

Intervenía con una palabra, con un gesto, con un parpadeo. Y tenía, pese a tan débiles medios, una autoridad total.

¿De dónde le venía? ¿De su reputación? Sin duda. ¿De su maestría? Con toda seguridad. Y más aún de su competencia, de su flexibilidad de espíritu -comprendía rápidamente, discernía inmediatamente lo esencial-, del estado de su preparación. Pienso que había debido reflexionar sobre cada tema debatido, que había orientado las lecturas, acumulado las notas, las informaciones, antes de cada sesión. Aparentemente no se servía, o poco, de todo ello: estaba muy resuelto a dejar explicarse a los especialistas y él se convertía en su alumno. Pero sabía lo bastante para dirigir la discusión, para presionar al interlocutor en orden a que aportase cosas nuevas, sólidas, y para hacer callar sin ofenderle a ese interlocutor que no para, que se escucha al hablar. Para dominar intercambios tan variados necesitaba una vasta cultura, luces de todo, antenas fijas y seguras. En ninguna circunstancia planteaba la cuestión que desentona, que hace sonreír. Y según creo es ya estar suficientemente informado el saber descartar lo que no hay que decir. Nos asombraremos menos de su éxito respecto de los que le rodeaban si tenemos en cuenta el número de libros, de revistas, incluso técnicas, también en lenguas extranjeras, que leía y de las que daba cuenta. Nunca siguió el camino de la facilidad. Sin un trabajo sostenido no habría estado al día, no se habría sentido a la altura. Para aprender de los otros, para enseñar a los otros, hay que constreñirse a aprender mucho por sí mismo.

Quiero señalar otra cosa de estos encuentros y coloquios. Al instituir este género de discusión Mounier no perseguía necesariamente un interés inmediato, un fin pragmático; por ejemplo, no se trataba de suministrar el material para su periódico. No, el encuentro tenía su valor en sí, el valor de encuentro. Se encontraban gentes que venían de todos los horizontes, de todos los ambientes, y que ejercían las profesiones y responsabilidades más diversas. Podían o no ponerse de acuerdo, pero se descubrían, se enseñaban mutuamente. En esta feria de ideas que es París he conocido otros círculos, otras capillas. Pero yo nunca he encontrado después de Mounier esa libertad de andadura, esa ausencia de prejuicios, esa insensibilidad para la tarjeta de visita. Numerosas son las casas editoriales en que conviene tener el espíritu "de la casa". Allí no había más que una regla: Cada uno, siendo lo que era, tenía que serlo, sin más. Nadie le pedía más. Esto es quizá el verdadero compañerismo.

Yo tuve también la oportunidad de conocer a Mounier de una manera más íntima; me había pedido que fuera a su casa algunos días antes de su muerte. Ignoro cómo habrían evolucionado nuestras relaciones. Ese domingo de febrero o marzo de 1950 en que yo era su invitado así como Jean Lacroix, conservó toda su serenidad a pesar de las primeras advertencias del mal que iba a llevárselo. Noté que en varias ocasiones se volvía hacia el pasado, que él desgranaba de recuerdos. En el parque de Châtenay-Malabry, en que acogía a Jean Lacroix, le había saludado con un "**Lugdunum forever**" ruidoso. Y me había explicado cómo debía a Lacroix el ser catedrático de filosofía. Lacroix había obtenido en Lyon una licenciatura de derecho, una licenciatura en letras clásicas y un diploma de estudios en la universidad. Había aprobado la cátedra con éxito. A todos los jóvenes deseosos de entregarse a las ideas y de actuar sobre sus contemporáneos, Jacques Chavalier, profesor en la Facultad de Letras de Grenoble, le citaba como ejemplo. Mounier había entendido la recomendación; la había seguido. Tras un año de preparación en París, se encontraba siendo catedrático de filosofía. Su alegría era inmensa, por haber marchado tras los pasos del pionero. Eso le había realizado.

Pero aquel día Mounier no hablaba solamente de su pasado universitario. Evocaba la fundación de Esprit, los primeros combates, el primer boquete. Relataba la continuación de preguerra, las dificultades durante la paz. Subrayaba los equívocos que pesan sobre el anticomunismo, las posibilidades que el marxismo tiene o no tiene de convertirse en escolástica. Contaba cómo había recibido la visita de una americana convertida al catolicismo, muy poderosa en la prensa, prometida para altas funciones diplomáticas. Aquella dama venía a persuadirle de que el deber de occidente era desencadenar una guerra preventiva, lanzar la bomba atómica antes de que el campo contrario hubiese creado su propio arsenal nuclear. La misma dama había ido a conversar con François Mauriac y con otras personalidades. A Mauriac, parecía, se le había cortado el aliento. Mounier simplemente había preguntado si esta dulce furia guerrera era compatible con los sentimientos cristianos. La dama había quedado muy contrariada. Se marchó con la convicción de que Mounier ya había traicionado, de que pactaba con el mal, de que ella debía luchar contra él y contra los suyos hasta la prueba de fuerza -pidiendo por él.

Tras estos golpes de sonda en el pasado más antiguo o más reciente, se declaró presto a escapar cada vez más a las fluctuaciones, a la dispersión de la actualidad. Deseaba que la parte de la filosofía y de los filósofos fuese mayor en su movimiento. Este deseo coincidía con el de Paul Ricoeur. Lacroix volvía precisamente de Estrasburgo, donde había visto a Ricoeur. Este le había encargado un mensaje oral para Mounier. Le recomendaba dar el paso al testimonio sobre la disposición a actuar, sobre la adhesión demasiado pronta a formas de acción donde el compromiso podía devenir complicidad. "Ya sé, ya sé", opinaba Mounier con un aire ensimismado. Es la última impresión que he conservado de nuestro amigo. Creo que se planteaba ante él un caso de conciencia. Lo había expresado por otra parte en una editorial de febrero de 1950.

Esta editorial, titulada **Fidelidad** (las malas lenguas insinuaban que la palabra "fidelidad" era un eufemismo, en lugar de la palabra **viraje**), es un testamento de hecho, pues una muerte prematura le ha conferido en el plano de la doctrina un carácter de **última verba**. Es un grito, un último grito, para estar del lado de los pobres y, al mismo tiempo, un esfuerzo por conservar la cabeza fría. La miseria, repetía Mounier, no debe ser explotada, sino sobrepasada. Visto desde el distrito XVI, el materialismo histórico es una "bestia horrible"; visto desde la Sorbona es un sistema discutible; visto desde el hotel Matignon es un "complot contra la seguridad del Estado". Pero visto "desde Montreuil o desde Clichy, escribía Mounier, es la armadura de los reprobados". Añadía: "Montreuil no es infalible, pero Montreuil está en el corazón del problema: rechazamos la abstracción que omite el punto de vista de Montreuil... No, nuestra filosofía no quiere renunciar a esas malas frecuentaciones, nada le hará romper su alianza con los reprobados". Recordaba asimismo el deber de un "discernimiento comba-

tivo", único medio de no pagar demasiado caro el precio de la eficacia, único medio también de sentir lo más viva "la mordedura de la injusticia".

Si no me engaño, Mounier murió con esta doble preocupación: La de la pureza, la de la eficacia. Esta antinomia constituía para él el problema esencial. Necesitaba inventar una fidelidad nueva: La que hace realmente algo por el proletariado y que, sin embargo, no amenaza a ninguno de los valores del hombre: la "seguridad", la "dignidad social", el "coraje cívico y democrático", la "honestidad intelectual", la "libertad espiritual". Estas preocupaciones agitaban ciertamente el pensamiento de Mounier en el instante en que Ricoeur insistía en la primacía del testimonio. Mounier buscaba -Ricoeur también, por lo demás- ser un testigo, no un testigo que paga con su persona, un testigo que toma parte.

Algunos días después Mounier moría de una parada cardíaca durante su sueño. Partía a los cuarenta y cinco años, a la edad en que otros esperan sus mejores años. El me había enseñado que por regla general, no absoluta, importa tener las ideas antes de los treinta años; después, se las pone a prueba. Partía y seguía permaneciendo. Pues dejaba, con su obra, con el ejemplo de su vida, un tipo de actitud que se ofrece a ser retomada. Creyentes y ateos han acompañado sus restos mortales. Por simpatía, con seguridad, pero también porque cada uno de los que estaban allí, en ese cortejo al que flanqueaba un sol primaveral, deseaba secretamente tener una existencia tan plena. Los hombres aparecen como grandes cuando se les admira. Pero no son verdaderamente grandes, no tocan lo profundo del alma, más que cuando uno se inclina, en uno o en otro aspecto, a imitarles.

II

Sólo me queda, mucho mas brevemente, al hilo de la biografía, extraer algunas lecciones fundamentales, extraer de alguna manera la moral de conjunto de esta historia.

Si se me permite esquematizar yo diría que Mounier nos ha dado una triple lección.

En primer lugar, nos ha dado lo que podríamos decir una lección de equilibrio. Julien Benda había denunciado la traición de los sabios, es decir, la dimisión de los intelectuales, de aquellos que teniendo que mantener y preservar el rigor del espíritu, prefieren confiarse a lo irracional del sentimiento, de la intuición o de la acción. Por simetría, por compensación, Mounier denunció desde 1932 la "traición de los activos". Condenó la acción que no es más que un expansionamiento de los nervios, una agitación. Toda acción de este género es ciega, vana o hacedora de mal. La verdadera acción lleva a cabo el pensamiento; a la energía del querer añade la claridad del juicio. Desde ese punto de vista -asumo la responsabilidad de la extrapolación- no es siempre bueno incitar a los jóvenes a actuar. También hay que enseñarles a frenar su actuación, es decir, a reflexionar... Todo es cuestión de medida, de equilibrio. Según

la fórmula de Bergson, hay que actuar como hombre de pensamiento y pensar como hombre de acción...

La segunda lección que yo destacaría es complementaria. Mounier ha preconizado un compromiso sincero, total, sin espíritu de vuelta. Pero no concebía compromiso (engagement) auténtico sin simultánea retracción (dégagement), es decir, en el fondo, sin posesión y retoma de sí en el seno de la acción. Este nexo antitético compromiso-retracción ¿no es acaso uno de esos juegos de palabras que hacen las delicias de los filósofos demasiado deteriorados, demasiado escuchados, quiero decir, demasiado parisinos? No lo creo. En primer lugar, Mounier ha tomado en serio su compromiso. Catedrático, dio un salto voluntario hacia la pobreza. Ni él ni su familia han vivido de otra cosa que de su enconado trabajo. Escritor, conferenciante, siempre cobró precariamente: la aventura fue hasta el final una aventura. Sus ideas le condujeron a la cárcel, incluida la huelga de hambre. Su actitud no era, pues, ni un bluff ni una fachada. Por otra parte, Mounier sabía que el compromiso al servicio de la justicia no autoriza ningún sobrevuelo de la condición humana, ningún espiritualismo desencarnado. El tuvo desde muy pronto el instinto y el sentido del espesor de lo social, el sentido del cuerpo, de la materia, de lo que llamaba el "mundo sólido", que habitualmente se denomina la naturaleza...

Mounier supo siempre que el individualismo es un error, porque el egoísmo es una falta. Y siempre supo que **persona y comunidad** están, como se dice en nuestros días, en reciprocidad de perspectivas. Mejor aún; cuando en un tono vengador escribía que "el espíritu esta harto de su exilio entre los sabios y los charlatanes" no era para quedar bien verbalmente, sino para hacer brotar una nueva poesía en el corazón de las cosas, en el corazón de un mundo saturado de técnicas pero cerrado al amor y por ende al expandirse de las personas. Las descripciones de Mounier del hombre y sus condicionamientos no olvidan nunca ningún elemento: la base material, las mediaciones económicas, jurídicas, sociales, políticas, culturales, axiológicas. Y sabe que una liberación del hombre por el hombre exige que se actúe sobre este conjunto de condiciones sin exceptuar ni siquiera una de ellas. Por eso comprometerse es siempre a sus ojos una decisión de trabajar tanto en lo más bajo como en lo más alto, de cambiar solidariamente el cuadro de la vida y el ideal de vida.

El compromiso debe ser, pues, integral. O más bien, como observa Mounier siguiendo a Pascal, es más justo decir que ya estamos comprometidos, embarcados, preembarcados... La abstención es una engañifa. Cada uno de nosotros, si pretende no hacer nada, ratifica pasivamente el sistema de las condiciones en que está cogido. Vale más tomar conciencia de ello y esforzarse por mejorar y refundar este sistema si es malo.

A eso responde la noción de compromiso cuando se le imprime un sentido de elección razonada, de opción voluntaria. Mounier cuidaba precisar que el compromiso no puede ser ni enrolamiento, ni arrebato, ni una caza con liga. Existe en cada persona un punto vivo, un centro de lucidez, un foco de libertad, que jamás debe ser alienado ni siquiera cuando el compromiso empuja a la inserción en las tareas de este mundo, en el haz de relaciones que teje toda comunidad humana. Hablando para nuestro tiem-

po, Mounier ha puesto a punto la fórmula de este compromiso plenario que deja intacto, más acá del compromiso (dégagé), la cumbre o el corazón de la persona... Digamos más simplemente que hay que darse, no dejarse coger.

La tercera lección corrobora las otras dos. Mounier recomienda la hospitalidad del espíritu, la disponibilidad permanente, el apresuramiento a recibir de manera benevolente y reconocedora las iniciativas del otro. En este punto no es menester consultar sus textos. Basta con citar algunos hechos. Mounier ha practicado la generosidad intelectual en grado muy alto. Cito dos ejemplos.

Al día siguiente de la Liberación, una bella mañana París se despertó existencialista; jamás tuvo la feliz inspiración de despertarse personalista. Es demasiado poco decir que Mounier nunca tuvo celos del éxito de los demás, sino que se alegró de ello. No tuvo la menor envidia, los menores celos, en el momento en que Sartre o Merleau-Ponty lanzaron los **Temps modernes**. Saludó a la nueva revista, comentó su mensaje con fuerza, lo que no excluyó en la amistad la distancia, en el respeto mútuo la clarividencia. El hecho de que Francis Janson (gerente de "Temps modernes") haya podido sentirse tan a gusto cerca de Mounier como de Sartre -cerca de Mounier que tenía una filosofía diferente- dice bastante, por sí mismo, del común desinterés de Sartre y de Mounier.

Hay algo aún más revelador. Georges Suffert, en 1950, fundó un periódico de la competencia, que por otra parte se desinfló pronto. Este periódico se titulaba, con un tono de desafío juvenil, los **Mal-Pensantes**. Suffert quería reeditar, en más joven, en más estruendoso, el golpe de Esprit. Mounier habría podido formalizarse, decirse a sí mismo que a los 45 años pasaba por viejo, por amortiguado, que ya no estaba en el viento. Por el contrario escribió a Suffert quince días antes de morir: "Usted me ha dado una verdadera alegría, sin reservas, sin astucias, sin segundas intenciones, se lo aseguro". E incluso añade: "Me gustan los adultos, los viejos que saben seguir siendo soldados de segunda clase hasta los ochenta años". Y concluye: "Cuento, pues, con usted, Suffert, para ayudarnos a madurar".

Este rasgo de desprendimiento en la gentileza, en el buen humor, lejos de todo paternalismo y de lo que Mounier llama la "facilidad patriarcal" es uno de los más bellos que conozco.

En todo caso Mounier no hace sino indicarnos el camino, poniendo dos condiciones para un partir leal y un progresar continuo.

La primera es no quedar nunca satisfechos mientras el mundo obrero, el universo de los menesterosos y de los sufrientes, no vea superada la humillación. Ese es "el punto de vista de Montreuil", de los reprobados, el que debe medir el avance o el retroceso.

La segunda condición es que se aprenda y discierna dónde está el verdadero poder de renovación, que no radica ni en la fogosidad ni en el celo, sino en una determinada actitud sapiencial que no desdeña el heroísmo sino que lo admite bajo disciplina. Pues el punto capital es definir dónde se quiere ir, no ir demasiado derecho hacia un fin que se ignora. A tal efecto Mounier tuvo una fórmula decisiva, una de esas fórmulas que engloban su prosa de militante, ese estilo nudoso e incisivo, a veces contraido y laborioso, y a veces recogido. Esta fórmula... reza: "No es la fuerza la que hace las revoluciones. Es la luz".

I. EL CONFLICTO DEL ANTROPOCENTRISMO Y DEL TEOCENTRISMO EN LA FILOSOFIA DE DESCARTES (extractos), 1927

(El 23 de junio de 1927 Emmanuel Mounier presentaba en la Facultad de Letras de Grenoble su diploma de estudios superiores de Filosofía con el trabajo titulado "El conflicto del antropocentrismo y del teocentrismo en la filosofía de Descartes".

Este trabajo permanece inédito salvo una parte de las conclusiones publicada en **les Etudes philosophiques**, 1966, número 3, julio-septiembre, pp. 310-324. Ahora presentamos algunas páginas de la Introducción y de las Conclusiones, dado su carácter más general que el cuerpo de doctrina centrada sobre el pensamiento de Descartes. Sin embargo, para situar el conjunto de este trabajo, reproducimos también su índice completo.

El lector encontrará en estos textos de Emmanuel Mounier un eco de sus lecturas y de las lecciones de su profesor Jacques Chevalier, así como también una fuente de los fundamentos de su antropología).

Introducción (Extracto)

No hay sino dos reglas para medir las cosas: el hombre y Dios. Parece que toda filosofía debe tomar partido y centrar su visión del universo sobre el hombre o sobre Dios, según que haga del uno o del otro "el principio, el fin y el medio de todo lo que es"(1).

Es **antropocéntrico** todo sistema que se esfuerza desde el punto de vista teórico por glorificar la naturaleza humana, y desde el punto de vista de la acción por reivindicar su libre y completo desarrollo. Cuando llegó Descartes esta doctrina acababa de tener una magnífica expansión en el "humanismo flamígero" (humanisme flamboyant) (2) del siglo XVI que renacía y cuyos discípulos tardíos, los libertinos, vivían aún.

(1) Platon, Leyes, IV, 715-716.

(2) H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment réligieux, t. I, p. 10.

Glorificación, decimos nosotros, de la naturaleza, pero **¿de qué naturaleza?** Lo que ellos exaltan, de hecho, es lo que hay de más exterior al hombre, a saber, por retomar una definición tomista, no la personalidad, fundada sobre la permanencia de la forma espiritual, sino la individualidad, que responde a las exigencias de la materia: la sensibilidad sin medida, la inteligencia en lo que tiene de más brillante y a la vez de más superficial, la voluntad sin la razón.

Una palabra resume la época: **cuyder**, "es decir, la confianza del hombre en sí... el sentido individual, el orgullo de vivir y de actuar, el sentimiento de que se es algo" (1).

Situados en esta pendiente que se desliza hacia sí no hay ya parada posible; detrás de la Humanidad, ese ser impersonal que no interesa a nadie, cada cual entiende su **yo** del día con sus apetitos y sus pasiones del momento; egoísmo metafísico más grave y más sutil que el otro egoísmo.

Filosofía del hombre separado de Dios, filosofía del hombre contra Dios, filosofía del **Hombre-Dios**: cuando ya no hay conciencia de ser una parte subordinada, el hombre, llevado por la exigencia de infinito que hay en él, se identifica con el todo; liberado de toda heteronomía pretende encontrar en él la luz necesaria para conocer y la fuerza necesaria para actuar. Apartado de Dios, vuelto hacia la naturaleza en que se baña, su espíritu, esa cumbre a que lo había elevado la Edad Media, redesciende sobre la tierra y se mueve en los límites indefinidamente extensibles de la razón.

Ya no busca lo Absoluto, y menos aún acepta que una autoridad se le imponga desde fuera: su filosofía no es sino una filosofía humana, o mejor aún, un búsqueda individual: Que cada cual parta, a modo de caballero solitario, a la conquista de **su universo**, o mejor (pues su pensamiento es la medida de ese universo y puede ser su fuente creadora) que, dilatando su yo, reabsorba en sí el universo. Allí es dueño absoluto, ningún límite le puede detener. **Humani nihil alienum**: Ese "nada humano me es ajeno" que otros interpretan en términos de caridad es para él "consigna de asalto, de esperanza, promesa o grito de victoria: nada de lo que pueden alcanzar las facultades del hombre es demasiado para nosotros" (2). Toda verdad es transparente a su razón, la posesión de la ciencia universal le dará la única inmortalidad posible, la inmortalidad de su nombre.

Si no hay límites a su inteligencia, tampoco puede haber trabas para su acción. La historia de la caída es de otra edad; todo lo que es de la naturaleza es bueno y digno de ser vivido; cercenar de ella lo que fuere es perjudicar la integridad o, como dirá más tarde Rousseau, la "sinceridad" del yo. El hombre queda liberado de toda regla y reivindica con la libertad de pensar a su antojo la libertad de vivir a su gusto. O, si conserva el sentido moral, proclama no solamente la eficacia, sino la suficiencia del mérito humano para llegar a la virtud sin el auxilio de la gracia. Doctrina de liberación cuyo principio es el **orgullo**.

(1) Hauser, De l'humanisme et de la Réforme en France, Revue historique, 1897, p.281.

(2) Bremond, op.cit, t. I, p.8

Por un singular vuelco, por otra parte, este individualismo extremo conduce históricamente al panteísmo más disolvente. Al buscarse en lo que no es ya él mismo, sino en lo que en la superficie de él mismo está anegado en los medios materiales (lo social, lo biológico, lo físico donde se sumerge), el hombre persigue una búsqueda vana, y ve a su individualidad disiparse bajo el imperio de las fuerzas ciegas en la universal homogeneidad del mecanismo. En su esfuerzo por convertirse en Dios, sólo logra divinizar la sociedad o el universo que le absorbe.

El **teocentrismo**, haciendo de Dios el centro de perspectiva del universo, opera como una revolución astronómica en el mundo del pensamiento. Para tener derecho a este título no basta que una filosofía coloque a Dios en el principio de las cosas como lo hace el espinozismo, a fin de que todo parta de Dios y todo desemboque en Dios (1). Si se admite, como Espinoza lo admite, que podríamos y deberíamos coincidir con Dios, entonces resulta completamente legítimo, dado que en el límite ya no existiría distinción entre Dios y el hombre, decir que el hombre o que Dios es el centro y el todo. Reservamos, pues, la designación de teocentrismo para las doctrinas que, distinguiendo los seres de Dios, **someten** las criaturas a Dios, lo finito a lo infinito, por oposición al antropocentrismo que somete todas las cosas al hombre.

Por una parte es una preocupación constante exaltar a Dios, un ardor elevarlo lo más alto posible. El es inefable: Todo lo que se puede decir es que es una fuente infinita de ser, de verdad, de bondad; incluso nuestro conocimiento es completamente negativo, pues resulta tan inconmensurable a nuestra razón como a nuestro amor. Su libertad es absoluta. Escuchemos a Gibieuf: "Los superlativos y las mayúsculas tienen en su obra el valor de un verdadero método. Allí donde santo Tomás declara tranquilamente que **in Deo est liberum arbitrium** (en Dios hay libre arbitrio) ...Gibieuf entona un himno a la divina libertad: **liber est Deus, immo liberrimus, et si quid liberrimo liberius esse potest**" (libre es Dios, o por mejor decir libérrimo, e incluso, si pudiese decirse, más libre aún que libérrimo) (2). Entre la criatura y Dios, la irreductible diferencia de naturaleza debe siempre ser presentada a nuestro pensamiento.

La tendencia a glorificar a Dios se acompaña de la tendencia a rebajar proporcionalmente el valor del hombre. Nosotros la encontramos en el extremo en Lutero: El hombre, viciado en su raíz, no puede nada por sí mismo, está según él suspendido en la Gracia divina que no permitiría subsistir en él ningún rasgo de libre arbitrio. Toda luz, como toda fuerza no puede el hombre adquirirla más que por la fe, que es la aceptación pasiva de la gracia. En fin, la moral teocéntrica subordina aquí el punto de vista subjetivo de nuestra felicidad humana al punto de vista objetivo de una vocación natural y sobrenatural del hombre, visto desde el lado de Dios y de su ley o de su voluntad. Dios es aquí considerado menos como nuestro bien que como nuestro dueño ante el cual debemos anonadar nuestra voluntad propia para adherirnos a la suya;

(1) "Cuanto más comprendemos los individuos, tanto más comprendemos a Dios" (Etica, V, p.24).

(2) Gilson, Doctrine cartésienne de la liberté et la Théologie, París, Alcan, 1913, p.196-197.

moral frecuentemente rigorista, en todo caso moral no de la salvación, sino de la perfección.

Parecería, pues, que hubiera una antinomia irreductible entre estos dos términos: el hombre y Dios. Si con esas premisas planteáis al hombre personal y libre ¿no significaría un límite a la omnipotencia del Absoluto? Si continuáis en esas premisas y partís del Absoluto ¿no aboliría a la persona humana absorbiéndola? Podríamos haber cortado el problema por supresión de uno de los dos términos, en dos direcciones extremas. Está claro que teocentrismo y antropocentrismo son entes de razón, fórmulas cómodas cada una de las cuales oculta una infinidad de matices. Y no son en menor medida dos polos del pensamiento, por lo que la cuestión a plantear es la de si acaso no habría un término medio.

Este término medio ha sido sostenido durante el siglo XVI y durante la primera mitad del XVII por el gran movimiento histórico del **humanismo cristiano**, al que se podría denominar mejor con el padre Bremond "humanismo eterno" (1) porque es un método y un espíritu mucho más que una doctrina.

El problema que se había planteado ya al final del paganismo se plantea de nuevo ahora que el paganismo recupera una nueva juventud con el Renacimiento: ¿puede -y en su caso cómo- concebirse un equilibrio justo (en el sentido adecuado, es decir, capaz de mantener la proporción, o, si se quiere la desproporción entre los términos) entre el hombre y Dios? Equilibrio ciertamente difícil y peligroso que el humanismo cristiano no llegará siempre a mantener; fuera de él, y en sus fronteras opuestas, circulan dos corrientes contrarias: la primera, librepensadora, que ese humanismo no llega a captar enteramente; la segunda, mística y fideista, que ha contribuido a extender (2). Pero tuvo al menos el mérito de buscar el equilibrio.

Posee el humanismo cristiano en común con el humanismo naturalista esa simpatía que le inclina hacia todas sus manifestaciones de la actividad humana. Pero la cuestión que planteamos aquí es: ¿qué exalta en el hombre?

Según dicho humanismo cristiano el renacimiento naturalista se ha equivocado al buscar al hombre en el exterior de él mismo, lugar en el que no se encuentra. El verdadero yo no es el yo de superficie, sino el hombre interior, o, por retomar los términos de un reciente proceso (3), no es **animus**, es **anima**, el yo profundo. El primero, el que se analiza con una delectación orgullosa y enfermiza, como un aislado, se agita en la superficie del alma. Evanescente y contradictorio, agresivo y celoso, con frecuencia comediante, se aturde con diversos hechos: Imágenes, sensaciones, sentimientos, ideas, silogismos. Es el yo quien busca todo para sí mismo por amor propio (muy diferente del amor de nosotros mismos (4), el único yo odioso, esa costra exterior de que hablara Bergson, en donde están solidificados nuestros automatismos, el velo espeso que se interpone entre nosotros y nosotros mismos. El segundo es el santuario silencioso en que la fina punta del alma toca las realidades y se une a ellas, el dominio de la inquietud sagrada de donde brota la inspiración si sabemos darle acogida haciendo callar nuestros sentidos y hasta nuestra misma inteligencia; en una palabra, es el alma indivisible que quiere, siente, y conoce por un mismo acto, que no se agota en ninguna de las manifestaciones cuya inadecuación siente ella siempre junto con las riquezas infinitas que ella misma madura (1)

(1) Op. cit, I, p.9

(2) Imbart de la Tour, Origines de la réforme, t.II

(3) Bremond, Prière et Poésie, Grasset, p.1121

(4) Según una distinción cara a Francisco de Sales, Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux, t.I, p.121, nota 1

LLegamos así a lo esencial: Es en esa intimidad donde, para nosotros los humanistas, reside, aunque oculta, la presencia divina. Si sabemos acceder a ella encontraremos en ella lo que en nosotros está creado a imagen de Dios y divinizado por la Redención (2), el vínculo que une el hombre a Dios por el interior y hacia lo alto (3). Antropocentrismo y teocentrismo absolutos planteaban el problema de este enlace en términos espaciales; la inmanencia no podía a sus ojos ser sino exclusiva de la trascendencia, y cada uno rechazaba uno de los términos, o más bien ambos les identificaban, ya absorbiendo al hombre en Dios, ya encerrando a Dios en el hombre.

A igual distancia de los dos errores, el humanismo concibe una unión sin confusión por la operación del amor. Por una parte, el Dios de la caridad irradia inagotablemente su fecundidad y la amplitud de su amor es la razón de toda cosa. El hombre, por su parte, se olvida de sí mismo para acceder al "puro amor" y se pierde para encontrarse desde el momento en que no se busca: en el contacto con un Dios personal y que ama toma conciencia por repercusión de su individualidad, del mismo modo que, mediante el contacto con el pensamiento de un maestro, los discípulos sienten que se revela su originalidad propia.

Ciertamente, el hombre que exalta el humanismo cristiano es también el hombre natural, con los dones que conserva del estado de pura naturaleza, más o menos herida después en su caída, pero no viciado en su esencia (4). Pero no la eleva nunca sino para acercarla a Dios, pues, como dice Osuna (5), "quo maior est creatura, eo amplius eget Deo" (cuanto mayor es la criatura, tanto más ampliamente necesita de Dios). Al mismo tiempo le acerca a sus prójimos, que el hombre reencuentra en Dios, en la comunión universal de las almas: el hombre es el camino que lleva del hombre a Dios. **Humani nihil alienum** no es ya un grito de conquista, sino "divisa de humil-

(1) La lista de sus apelaciones sería interminable. Noûs Katharos (Plotino), cor irrequietum (san Agustin), castillo interior (santa Teresa), corazón (Pascal), etc.

(2) Que es para ellos el dogma fundamental (y no el pecado original).

(3) Cfr. san Francisco de Sales, Bremond, op. cit, t. I, p.83, 100, 112

(4) Sobre la concepción humanista del pecado original, véase Masure, "L'humanisme chrétien", Revue apologétique, 1923, 1924.

(5) Citado por Bremond, Op. cit, t.I, p.12

dad, de compasión, de humanidad en el más tierno sentido de esta palabra" (1). Toda la perspectiva ha cambiado: el orgullo ha dejado su lugar a la **caridad**.

Bajo esta nueva luz todas las fórmulas del humanismo adquieren un sentido nuevo.

Conclusiones (Extractos)

El Descartes de la historia nos aparece notablemente diferente de este Descartes simbólico imaginado por dos siglos de filosofía que buscaban en el pasado títulos de nobleza para su "racionalismo": Se restablece ahora la continuidad entre este revolucionario y sus predecesores que, en definitiva, le proporcionan las grandes tesis que él va a renovar mediante su genio.

¡Cuántas ignorancias y deformaciones ha habido que acumular para hacer de Descartes, pese a él mismo, el héroe de este gran drama: el liberador del pensamiento humano! ¿Qué importan sus intenciones, su inspiración constante, qué importan los textos mismos? Ignorándolos, se dirá que continúa "**sin dudarlo** la obra de los panteístas y de los libertinos" (2); que "está inspirado por su espíritu, pero inspirado **sin saberlo**, ignora hasta el nombre de la mayor parte de ellos, o, si les conoce, es para renegar de ellos y maldecirles con la muchedumbre" (3).

¿Qué importa que Locke haya sido anticartesiano, y que el siglo XVIII, sobre todo Voltaire, no haya comprendido nada del pensamiento de Descartes, de quien no ha publicado ni una sola edición del **Discours**? (4) "El siglo XVIII derivó del Discurso del Método... Voltaire fue el sucesor de Descartes con el mismo título que Malebranche o Espinoza pudieron serlo en otras dimensiones" (5).

Quiénes así opinan no solamente tienen contra sí el sistema, sino también las declaraciones del propio Descartes. Desde luego, la táctica es simple, pero Descartes ya la había previsto: "Ex hoc enim quod nonnulli aliquando loquantur ut veri boni, qui tamen sunt improbissimi hypocritae...cum, ex scriptis meis appareat, me ab atheismi levissima etiam suspicione esse alienissimum, vultis, inde inferi me esse atheum, supponendo scilicet me esse hypocritam" (Ad Votium, VIII, p.174)' ("Algunos enormes hipócritas hablando como gente verdaderamente buena dicen que cuando de mis escritos se deduzca que soy ajenísimo a la más mínima sospecha de ateísmo debéis inferir que yo soy un ateo, suponiendo que soy un hipócrita").

(1) Bremond, op.cit, p.8

(2) V.Cousin, Fragment philosophique, III, p.175

(3) Bouillier, Histoire critique de la révolution cartésienne, París, 1868, p.81

(4) J. Chevalier, Préface à une édition du Discours de la Méthode, París, 1927

(5) Renouvier, Manuel de philosophie moderne, p.184

Desde el comienzo hemos tratado de poner muy rápidamente en su sitio estos asertos. Pero, en efecto, que generaciones de historiadores y de filósofos, al menos algunos de ellos completamente independientes de espíritu, hayan podido considerar a Descartes como el padre del racionalismo moderno, eso se deberá a alguna razón. Debe existir en el pensamiento cartesiano una ambigüedad que ha de ser puesta en claro. Una ambigüedad, o, mejor diríamos, un desequilibrio.

Cabe esquematizar siguiendo tres direcciones la representación que los filósofos se han hecho del Dios personal (1).

Se ha hablado del Dios naturaleza, acto puro considerado en oposición a la materia: Es el Dios de Aristóteles al que el hombre puede elevarse poco a poco desde la naturaleza por su inteligencia que, en esta operación, se desindividualiza poco a poco para ser absorbida en su objeto.

Se ha hablado en segundo lugar del Dios todopoderoso cuya trascendencia es absoluta y cuya voluntad arbitraria, misterio impenetrable para las almas creadas, que tendrían que experimentarle como una fuerza que les domina; **stat pro ratione voluntas**; es un soberano cuya acción, incluso si es muy buena, se impone desde fuera a los individuos porque entre ellos y el creador no existe común medida: la religión sería desde ese momento simple legalidad exterior.

La misma fosa que separa a Dios de la naturaleza le separa del hombre. Lo que se ha convenido en llamar problema del hombre o de la inquietud humana, ni siquiera se ha planteado. Como lo ha visto profundamente Delbos, a este respecto "entre Pascal y Descartes hay más que diferencias profundas de pensamiento atenuadas en ciertos puntos por algunos acuerdos y por una común participación en el espíritu de la ciencia. Hay una diferencia de estados de alma" (2).

Toda la reflexión de Descartes se concentra alrededor de la idea de orden y del cuidado de salvaguardar la infinita trascendencia de Dios, pero, por eso mismo, de poner muy exactamente al hombre **en su lugar**, y de concederle **todo su lugar**, delante de Dios. Su imperfección le permite sin embargo aún una parte indefinida de progreso. No piensa demasiado ni en el pecado, ni en el sacrificio, ni en la muerte. Quiere ante todo sentirse en casa; nada le impide (puesto que Dios se lo confirma) en él y fuera de él una seguridad mediante la cual pueda contemplarle a gusto, adorarle, y darle gracias en su beatitud.

Toda la meditación de Pascal, por el contrario, se dirige a mostrar un desequilibrio esencial en las cosas de este mundo. Para él, como para Newman, **to be at ease is to be unsafe** (estar tranquilo es estar inseguro). El infinito no es ya una visión serena, sino un precipicio en nosotros y una como llamada desde lo alto. Ya no se trata de ser sí mismo, se trata de mostrar precisamente que el hombre no está en ninguna parte cabe sí, ni en el universo que le aplasta, ni siquiera en él mismo, donde pese a su grandeza no encuentra más que contradicción e inquietud.

(1) Bulletin de la Société de philosophie. París, junio de 1914, intervención de P. Laberthonnière.

(2) Delbos, La Philosophie française, París, Plon, 1921, p.49.

Para el uno, Descartes, el hombre, aunque creado por Dios y por hallarse radicalmente separado de Él, se solaza en lo finito porque rinde homenaje a lo infinito por la creación pero participando en el infinito por la Redención; para el otro, Pascal, el hombre, en su doble naturaleza, finito es una inestabilidad perpetua. Para el primero, el hombre es un fiel vasallo que acepta un contrato espiritual con su Señor para asegurar sus derechos, aceptando completamente su sumisión.

Para el segundo, hay una "oposición invencible entre Dios y nosotros, y, sin un Mediador, no puede darse allí comercio alguno" (1): todo lo que el hombre se atribuye de poder y de felicidad le sustrae de Dios: no puede hallarse sino renunciando a ello en Dios.

Y está, finalmente, el Dios de Caridad (2), de vida y de acción, que no ha creado el mundo para él y para no se sabe qué "egoísmo divino", sino por amor a las criaturas, a las que hace participar en su vida. No es ya una fuerza extranjera, sino una voluntad que ama, que alcanza los corazones. Los individuos siguen siendo distintos de Él. Pero no están brutalmente separados. Pueden unirse a Él no como una inteligencia que se absorbería en su objeto en una unidad de muerte, sino con una sumisión consentida de su voluntad que constituye con la voluntad de Dios una **comunión** en la cual, lejos de perderse, se encuentran.

El primer punto de vista fue el de la Edad Media, que Descartes rechaza. Pero ignora casi totalmente todo lo concerniente al tercero, para profesar en lo que se refiere a las relaciones entre Dios y la creatura lo que nosotros llamaríamos hoy un "extrinsecismo" casi absoluto.

Por una parte, como hemos visto, Dios está en el centro de su filosofía, que él sostiene en toda su medida: toda la filosofía regresiva es un ascenso hacia Dios, toda la filosofía progresiva se sostiene en Dios. Para Descartes, como para Platón, si Dios no existe nada existe: ni ciencia, ni existencia. Centro de impulsión, dijimos incluso, y no centro de convergencia, principio y no fin. Eso es verdad, pero no impide que Dios esté en el centro del sistema, ni que nos haga falta explicar cómo se ha podido olvidar eso después.

He aquí, según nos parece, la razón: A los ojos de Descartes la potencia de Dios y su infinidad son tales, que ha creído deber **situarle tan alto y tan lejos de la criatura como sea posible**, a una distancia inaccesible, concepción espacial y en eso muy cartesiana, que quiere que el ser infinitamente trascendente esté infinitamente alejado, es decir, absolutamente separado del mundo, como si en la realidad ideal lo infinitamente lejano no pudiese coincidir con lo infinitamente cercano. De ese Dios tenemos certeza en lo más íntimo de nosotros mismos, pero es la certeza de un hecho que se impone a nosotros: queda desconocido en su naturaleza y en sus intenciones; su revelación nos apremia sin desvelar el misterio. Apenas si se ha tratado de Él a no ser desde un punto de vista positivista, como autor de toda existencia y garante de todo conocimiento, sin que la filosofía tenga que conocerle en Él mismo y por Él mismo.

(1) Pensées, Pascal, 470

(2) San Pablo, Deus caritas est

Por una parte, en efecto, al rechazar del universo toda finalidad, todo poder, todo misterio, Descartes no ha tenido ni siquiera en el más mínimo grado el sentimiento de la inserción, o mejor de la presencia real de lo infinito en las cosas creadas. En este mundo en que todo es actual, claro, taylorizado (es decir, medido científicamente), del que desaparece esa poderosa agitación de toda una jerarquía de formas que llevaba hacia Dios en el universo aristotélico, no hay nada inacabado, y por ende ninguna aspiración.

A su imagen, la frase misma de Descartes "especie de geometría bidimensional de la que está ausente la tercera dimensión", sin perspectiva de profundidades, se hace presente demasiado fácilmente. Se comprende que toda esta ciencia serena y sin más allá haya parecido a Pascal inútil e incierta y penosa, "así como indigna de una hora de pena".

No es, pues, completamente justo hablar de una doble tendencia en la filosofía de Descartes, una tendente a referir todas las cosas a Dios, la otra a hacerlas converger hacia las exigencias del hombre. La antinomia solo puede ser aparente en un pensamiento que, como habíamos dicho desde el principio, sintético por método, no sabría tolerar una metafísica de doble dimensión. **Estos dos aspectos de la metafísica cartesiana no son sino anverso y reverso de una misma doctrina central, la doctrina de la trascendencia absoluta de Dios**.

Dios es la infinita perfección, y por esta misma razón una distancia infinita le separa de sus criaturas, separación tal que el hombre, en esta vida, debe renunciar a franquear. De ahí que, como consecuencia natural de esta impotencia, se vea llevado a bajar su mirada hacia el horizonte humano, el único que le resulta accesible. El maestro está demasiado alto y demasiado lejos, el servidor tiende a olvidar su subordinación. Olvido tanto más peligroso por cuanto que, asegurándole Dios la seguridad de todos sus pensamientos y de todas sus investigaciones, tiende a atribuirse el poder que le es delegado y a remitir a sus propias fuerzas la confianza que tenía en Dios. En una palabra, **la filosofía de Descartes es un antropocentrismo porque es un teocentrismo y en la medida en que este teocentrismo es excesivo**.

Pero, por otro lado, porque ningún vínculo religa al hombre con Dios desde el interior, ni por una parte aparece una irradiación de caridad ni por otra la aspiración de un ser inacabado sin Dios, Descartes, para mantener la subordinación de las criaturas a Dios, ha debido unir las primeras al segundo, esta vez desde lo exterior, y por consiguiente de la manera más estrecha, no sin violencia ni arbitrariedad: De un universo que es inconmensurable a su amor lo mismo que su poder, de un mundo y de pensamientos que aparecen como máquinas tanto más perfectas cuanto que ellas podrían atribuirse el mérito de su perfección, es preciso que Dios, para salvaguardar su soberanía, sea el amo absoluto. Con otras palabras, **el teocentrismo de Descartes es solidario de su antropocentrismo y es su indispensable contrapeso**.

Esta solidaridad de los dos puntos de vista constituye a la vez la fuerza y la debilidad de la filosofía de Descartes. Su fuerza, puesto que este equilibrio, por inestable que sea, excluye toda interpretación de la filosofía de Descartes que tendiera a suprimir uno de los dos términos. Su debilidad, porque este principio interno de división debía, un día u otro, entrañar la ruptura del sistema.

Indice de la obra

Introducción: Las dos doctrinas y su síntesis: hacia el cartesianismo por el humanismo cristiano.

Antropocentrismo. -Teocentrismo. -Humanismo cristiano. -Hacia el cartesianismo.

Capítulo I: Las intenciones de Descartes y el espíritu de su investigación.

El humanista. -El sabio. -El metafísico y el cristiano. -El punto de vista central y la unidad de inspiración.

Capítulo II: La dialéctica cartesiana del hombre respecto a Dios.

1. El recogimiento: del mundo al yo, a la búsqueda del ser.
2. La ascesis: del yo a Dios, a la búsqueda del Ser necesario. -La actitud. -Los principios. -La amplificación. -El sentido de la dialéctica cartesiana.

Capítulo III: Dios centro. La realidad individual del hombre y el vínculo del hombre a Dios.

Dios causa eficiente total: de El mismo, de las existencias, de las esencias.

- La realidad del hombre frente a la infinidad de Dios: contra la tesis del "panteísmo de Descartes".
- La realidad del compuesto humano: la libertad, fundamento de la individualidad para el hombre en Dios.
- El vínculo del hombre con Dios: La absoluta trascendencia de Dios y el problema que ella plantea.

Capítulo IV: Dios y el conocimiento humano

Inteligibilidad divina e inteligibilidad humana.

1. El conocimiento de Dios: de su existencia a su esencia.
2. El conocimiento de las verdades de fe: las verdades de fe propiamente dichas. -Las cuestiones mixtas.
3. La ciencia del mundo. Un teocentrismo de principio. -Una antropología del hecho. -Dios, fundamento del orden de las cosas. -Del orden de nuestro pensamiento. -Del acuerdo de los dos órdenes.
4. Vuelta al antropocentrismo.

Capítulo V: Dios y la acción humana.

La moral humana: provisional, científica, racional.

La moral teocéntrica: los principios. -El conflicto de la naturaleza y de la gracia.

Conclusiones.

II. FRAGILIDAD Y AMBICION DE ESPRIT (1932-1935)

1. PANORAMA

Diario interior de los amigos de Esprit, 1 de noviembre de 1935 (1)

"...Si se busca el primer germen de nuestros grupos se le encontrará en ese núcleo de cuatro chavales (quatre garçons) que durante un año, de la primavera de 1931 a octubre de 1932, prepararon **Esprit** (que debía aparecer antes y no lo hizo por falta de fondos, en abril de 1932, y que iba a llamarse a la sazón, tras laboriosas discusiones, **Universo**) : Déléage, Galey, Izard y Mounier. Déléage había venido el tercero, Galey el cuarto. Déléage representaba la poesía -sólo publicaba poemas de cincuenta páginas-, Izard la política, Mounier la doctrina, y Galey a Montparnasse, donde difundía su último descubrimiento: la **secunda secundae** (de santo Tomás). En el curso del año 1932 los cuatro se convirtieron en cinco con Ulmann, luego en siete, luego en ocho, luego en diez. Mounier llegaba cada semana desde Saint-Omer donde enseñaba, en la ciudad más anacrónica de Francia, y no podía dispensarse bajo ninguna excusa de las tardes de trabajo. Una quincena se encontraron en Font-Romeu en agosto de 1932, y durante ocho días trabajaron desde las nueve de la mañana hasta las ocho de la tarde sin interrupción. Hay que añadir que los cuatro continuaban desde las nueve de la noche hasta la una o las dos de la madrugada redactando los resultados del día (todo se cuestionaba por una simple coma). Mounier había pensado desde ese momento agrupar a los lectores en un movimiento con el que los redactores de la revista estarían en contacto permanente. Izard, por vocación, veía sobre todo este movimiento como un movimiento político. Hubo un tiempo de fluctuación; finalmente la polarización se hizo como debía hacerse: La **Tercera fuerza** y los **Amigos de Esprit** (cuya constitución tuvo lugar en el número 10, julio de 1933) se crearon en el mismo año, pasando la Tercera Fuerza a convertirse en un movimiento netamente independiente de Esprit..."

(1) Extracto de una carta de Mounier dirigida a los amigos de la revista. Como todo lo contenido en este epígrafe titulado "Fragilidad y ambición de Esprit", luego retomado en el Bulletin des Amis d'E.Mounier, número 36, París octubre de 1970, reproducido por nosotros ahora.

2. TRABAJAR EN UN DOBLE CAMPO

Advertencia, Esprit, 1 de julio de 1933.

"Después de dos años esta revista es la historia de nuestra amistad y de nuestra juventud común. No sabemos bien qué parte corresponde allí a la decisión, a la elaboración, o a la orientación. El privilegio de nuestra amistad lo constituye el haberse anudado sobre una obra. Tal privilegio le confiere el deber de servir, por encima de sus mismas preferencias, a las exigencias espirituales de esta obra.

Desde el comienzo hemos trabajado en un doble campo. En el mundo moderno había a la vez que rehacer un alma e imponer un cuerpo. Toda la acción sería impotente, pensábamos nosotros, si no se apoyaba en una elaboración doctrinal y sobre todo en una preparación espiritual continuas. De lo contrario, habríamos creído comprometernos incompletamente si no hubiésemos entablado una lucha directa contra el mundo que condenábamos.

De esta doble convicción han nacido, casi al mismo tiempo, una revista, hogar de meditación, de investigaciones técnicas y de creación, **Esprit**, y un movimiento de acción militante: la **Tercera Fuerza**. Ellos no se confunden. La Tercera Fuerza ha partido de los mismos principios espirituales que esta revista. Algunos de los colaboradores de esta revista, a su vez, reconocen en la Tercera Fuerza el movimiento de acción que responde lo más posible a sus deseos. Libre intercambio de amistades individuales y de convergencias doctrinales sin servidumbres.

Sin embargo, a medida que una obra madura y empuja sus organismos en planos diversos, se impone una distinción más precisa de las tareas, para el bien y la pureza de cada uno.

La preocupación política no agota nuestro corazón.

Esa preocupación pesará fuertemente en los años venideros, durante la inmensa muda, ya comenzada, de los regímenes políticos y sociales. Razón de más para que algunos velen por el destino del hombre entero y se consagren a madurar esa revolución espiritual sin la cual ninguna otra revolución tiene interés para nosotros. Que no haya, una vez más, confusión en este punto. Todos nosotros queremos realizar hasta el final lo que pide el espíritu. Pero los principios de la revolución espiritual no dependen de las parcialidades y simplificaciones necesarias de la acción; deben desembocar en la acción, aunque no pueden subordinarse a ella. La acción, por su parte, en la medida en que se reclama del espíritu, debe someter sus medios a una purificación constante, aunque pueda sentir la necesidad de tácticas, de consignas, y de adaptaciones que no proceden de la misma competencia que la búsqueda de los principios y de los estatutos.

A fin de que no haya ninguna confusión entre estos dos dominios, es bueno afirmar una vez más que Esprit no es el órgano de expresión de ningún movimiento político, y que si en cada país está en condiciones de mostrar su preferencia por alguno de ellos, eso es en la medida en que son fieles a la línea espiritual que la revista se ha trazado. Preferir no es excluir, y en este laboratorio en que se intenta definir las posiciones fundamentales del orden de mañana es indispensable que tanto las amistades vecinas en Francia como los movimientos paralelos en el extranjero encuentren aquí un foco de investigación y de unión.

Esprit es una conversación dirigida. Allí solamente interpelamos a una cierta familia de hombres, pero nos atenemos a la variedad de sus voces. Por razones de claridad política la Tercera Fuerza puede rechazar las tácticas y alianzas de alguna de entre ellas. Por razones de pureza doctrinal, Esprit puede ejercer una distinción parecida entre los elementos inevitablemente muy diversos de un movimiento de acción. La revista como tal no está comprometida más que a través de sus colaboradores, más en concreto por lo que publican en ella, y no más allá de lo que publican. La revista puede desaprobar colaboraciones que ellos tengan por otras partes, no teniendo que responder por lo mismo.

Tuvimos presente todo esto desde el comienzo. Habíamos decidido que la revista y el movimiento de acción permaneciesen durante algún tiempo mezcladas para prestarse apoyo entre sí en su partida, y que Georges Izard, organizador de la Tercera Fuerza, abandonara su título de redactor jefe de Esprit el día en que su movimiento gozara de una existencia oficial y de una vida lo suficientemente fuerte como para ser autónoma.

Y hoy lo ratificamos con esta declaración conjunta. Aunque hoy no se crea del todo que se puedan tomar, mantener y aplicar decisiones por exclusivas razones de jerarquías espirituales. Se quiere que haya por debajo cosas inconfesables. Tanto peor, empero, para los espíritus deformados. Para convencerles, nosotros solamente podemos ofrecerles el tono de amistad, y solo nos interesan aquellos a quienes ese espíritu no engaña".

Enmanuel Mounier
Director de Esprit

Georges Izard
Delegado general de la Tercera Fuerza.

3. CONSTITUCION DE LOS AMIGOS DE ESPRIT

Esprit, 1 de julio de 1933

"El grupo de amigos de Esprit se crea para asegurar una doble colaboración, espiritual y material, entre la revista, sus redactores, sus abonados, sus lectores, y sus simpatizantes.

I. Colaboración espiritual.

1. Este grupo expresa su inspiración fundante: Esprit no es un círculo de cultura, sino un hogar de amistad: no aspira a amueblar ocios, sino a comprometer vidas.

Acostumbra por lo general a llamarse revista a la propiedad privada e impresa de un pequeño número de hombres aislados en una capital, parapetada en una especialidad que ellos disponen para seres anónimos llamados lectores, en un compartimen-

to de distracciones situado completamente aparte de las actividades esenciales de éstos.

Esprit no es una propiedad, Esprit no es un papel impreso, Esprit no es una capilla, Esprit no es urbanita, Esprit no es entretenida. Esprit no es una revista.

Esprit es una comunidad. Como las comunidades cuya imagen quiere proponer, debe vivir de los vínculos de la amistad personal y de los valores de la vida privada.

Nuestra agrupación no se desarrollará, pues, siguiendo las leyes de la propaganda o del trabajo de masas. Tratará por doquier de anudar colaboraciones y amistades de persona a persona, a fin de suscitar focos donde la cualidad de la devoción será un título por lo menos igual a la competencia.

2. La vida de los grupos Esprit se organizará según las posibilidades y el fervor de cada cual.

Como mínimo, consistirá en poner en relación, en una misma ciudad y en su vecindad, a aquellos que tienen en común al menos una simpatía firme por las ideas que nosotros defendemos.

Lo más que se pueda, se constituirán en grupos de estudio con reuniones regulares. Los temas de estudio se dejan a la libre vocación de cada grupo. En todo caso interesaría que supusieran una colaboración directa con el trabajo de la revista mediante: un estudio crítico de los números aparecidos, la preparación de los números venideros, sobre todo de los números especiales cuyos temas serán indicados con anterioridad, la búsqueda de colaboraciones nuevas.

3. Los amigos de Esprit no constituyen un partido intelectual destinado a la elaboración de un dogma común. Tratarán de reunir en una conversación dirigida, pero abierta, a los aislados y a los representantes de los diversos grupos que trabajan paralelamente a nuestro esfuerzo y que continúan, fuera de este cauce, su propia obra.

Se reencontrarán en un reconocimiento muy general de la primacía de lo espiritual, a saber, de la primacía de los valores de bondad sobre los valores de cultura, de los valores de cultura sobre los valores biológicos, y de todos estos sobre los valores materiales, jerarquía que para algunos se remontaría a lo alto de los valores religiosos, sin que los otros se vean por ello molestados.

Se prestará la mayor atención a que la composición de un grupo no le haga aparecer como el patrimonio de una formación existente. Por el contrario, se verá allí más bien la ocasión de reunir hombres hasta entonces retraídos, a pesar de estar próximos. Cada cual aportará al grupo lo que es, sin disimulos. Lucharemos así contra la dispersión de los esfuerzos sin prestarse a la confusión.

Siendo la satisfacción y la facilidad los peligros permanentes del pensamiento de un grupo cerrado, será bueno convocar frecuentemente a título de invitados a adversarios caracterizados de nuestras posiciones, con el fin de limpiar nuestras discusiones de los lugares comunes y de los prejuicios, para centrarlas en los debates esenciales.

A condición de respetar lo antementado, sobre todo en su composición, grupos de estudio ya existentes podrán convertirse, por atribución sobreimpresa, en grupos Esprit.

4. En fin, los Amigos de Esprit se mantendrán en estrecho contacto con los grupos políticos, sociales, profesionales o económicos que trabajan en nuestro sentido, a fin de irradiar allí nuestro espíritu. De ahí beberán, por lo demás, este sentido concreto de los hombres, de la vida y de la historia, sin que su actividad se arriesgue a deslizarse insensiblemente desde el plano espiritual y humano en que nosotros nos colocamos al plano estrictamente doctrinario y cultural que, aislado del primero, sería una desviación.

II. Colaboración material.

Los amigos de Esprit asumen la tarea de asegurar la difusión que la revista no podría obtener de los maestros de la propaganda y de los servidores del Dinero. Trabajarán en ello cada uno por su cuenta, o preferentemente con una técnica concertada, con los medios siguientes:

1. Reclutamiento de los abonados.

Los miembros del grupo buscan en sus respectivos ambientes y relaciones posibles abonados en su región. A tal efecto nos piden aquellos números que mejor concuerden con las preocupaciones de sus destinatarios.

Nos comunican los nombres y direcciones de las personas a quienes ellos no pueden llegar directamente, sea en su región, sea en sus relaciones lejanas, recordando siempre la superioridad de una presentación personal, por carta o mediante visita, sobre el envío anónimo.

Se encargan eventualmente de cobrar y enviarnos los abonos.

2. Organización de los abonos.

Nuestros amigos persuaden a nuestros lectores que no se abonan por simple negligencia de la importante ventaja que sería para nosotros tenerles como abonados, reduciendo así nuestros gastos de comisión y previendo con más seguridad nuestra tirada.

3. Colaboración financiera permanente.

Ninguna revista de opinión puede subsistir sin recursos suplementarios a los abonos y ventas por cada número: mediante una casa editorial que la sostenga, subvenciones, suscripción, etc. Sin embargo Esprit se edita por sí misma. Está libre de toda comandita. Por ende, cada año una suma importante debe completar su presupuesto.

Un fondo de mantenimiento está asegurado por el capital social. Esprit queda constituida, de acuerdo con sus doctrinas sociales, como sociedad cooperativa. Pueden suscribirse en todo momento acciones de cien francos cada una (pedidnos los estatutos).

Además está abierta una suscripción permanente, destinada a marcar sensiblemente la vocación de pobreza y de precariedad que es la del trabajo del espíritu; a enjugar el déficit anual hasta que la revista haya alcanzado el techo normal de sus abonados; posteriormente, a extender su radio de acción.

Los grupos locales se encargarán de suscitar y recoger las colectas y las suscripciones individuales.

4. Búsqueda de publicidad

Esprit acepta toda publicidad comercial e industrial honesta. Nuestros amigos tendrán a bien darnos una parte de la suya, u obtenerla mediante sus relaciones.

5. Propaganda en prensa y oral.

Con la máxima frecuencia posible, hablarán o harán hablar de la revista en la prensa y en las revistas locales. Organizarán sobre nuestro movimiento charlas amistosas o conferencias de más envergadura para las que podrán pedirnos conferenciantes cuando ellos no se encarguen al respecto personalmente.

III. Organización de los grupos.

1. Los grupos franceses se forman alrededor de los responsables de departamento y de las ciudades principales. Los aislados se unirán al grupo de la ciudad más próxima. Un correspondiente local dirige la vida y los trabajos del grupo.

En el extranjero, un correspondiente general por cada país organiza los grupos de su país con la máxima autonomía. Los grupos locales están en relación con él, y él sirve de enlace entre ellos y la revista.

Una misma ciudad puede albergar varios grupos con preocupaciones diferentes.

2. Para ser admitido en un grupo Esprit basta con ser presentado por dos miembros del grupo y aceptado por el correspondiente local, presidente del grupo.

Esprit se reserva la desautorización de los grupos o de los correspondientes cuya actividad juzgue contradictoria con sus posiciones.

Los nombres de los nuevos miembros serán inmediatamente transmitidos a París en el caso de Francia, y al correspondiente general en el del extranjero.

Los grupos son mixtos".

4. LOS PROBLEMAS FINANCIEROS

Llamada a nuestros amigos

(Esprit, 1 de marzo de 1935)

"...A todos aquellos que esperan imponernos su usura mediante el dinero de que disponen y nos hurtan, responderemos:

La revolución espiritual **fora da se**. Habéis creído, afirmado, probado que un órgano libre no podría durar más que concediéndoos un día al menos ese favor mínimo

del silencio y de la conciliación. Nosotros vamos a demostraros que sabremos constituir la economía cerrada de la revolución espiritual. Nosotros no somos ricos, apenas somos numerosos, pero tenemos una metafísica del dinero más fuerte que los móviles del miedo. Nosotros sabemos que somos meros depositarios de nuestro tener. Y todo lo que no es necesario para nuestra vida y para nuestro estado debe hoy -en periodo heroico- ir hacia la comunidad, y especialmente a las empresas que tratan de elaborar la comunidad según nuestro corazón. Sabemos que el óbolo, mañana olvidado, no basta, pero que **el deber estricto comienza aquí con el sacrificio experimentado, con la privación sobrellevada. Los pobres nos dan el ejemplo en su miseria. Tratamos de ser dignos de los pobres. Opondremos un muro al muro de dinero. No somos lectores de revista, amantes de posiciones extremas o de teorías excitantes. Somos cruzados en alerta de guerra contra el mundo del dinero y sus mentiras. Llevaremos nuestra guerra hasta el límite de nuestra resistencia.**

Y la llevaremos desde el primero hasta el último. Los colaboradores parisinos más habituales de vuestra revista se ponen a vuestra cabeza. A continuación leeréis su participación en este esfuerzo excepcional. La mayoría de ellos nos dan una colaboración gratuita. Pero han querido hacer más. Y han querido hacerlo anónimamente para resaltar que sus contribuciones son indistintas y que los más modestos de entre ellos, puedo decirlo, no son los menos heroicos.

A todos nuestros amigos, a todos nuestros lectores, les pedimos que nos envien lo antes posible durante el mes esa nueva contribución voluntaria sacada incluso de lo que les resulta necesario, para afirmar su fe..."

5. UNA SUSCRIPCION TRIUNFAL

(Esprit, 1 de abril de 1935)

"El mes último pedíamos a nuestros amigos 20000 francos para liquidar de una vez, tal y como lo decidimos a final de marzo, las deudas de nuestra tesorería. El 17 los 20000 francos estaban cubiertos. **Quince días** habían bastado. Al cierre alcanzábamos 22682 francos, y las suscripciones continúan llegando.

Yo no sé si hay que agradecer a nuestros amigos, agrupados o aislados, este espléndido esfuerzo en plena crisis, más que las cartas que nos han enviado y que ciertos gestos. De un grupo nos han escrito que algunas suscripciones demasiado generosas han debido ser rechazadas para que las familias no se privasen de lo necesario a fin de mes; en otro sitio nuestro correspondiente nos adelanta más de la mitad de su sueldo y se hace cargo del posible riesgo de su recuperación. Una familia de siete personas nos envía el dinero de la jornada de trabajo...

La prueba está hecha: Formamos ya una comunidad lo bastante numerosa y unida como para soportar cualquier golpe duro. Una revista, deficitaria como todas las revistas, puede sin embargo asegurar su equilibrio sin subvenciones, casi sin publicidad, por el mantenimiento de un verdadero orden de sus lectores, decididos a soste-

nerla con **sus mismas fuerzas vitales** contra la competencia comercial del mundo del dinero.

Y ahora:

– Pedimos primero a todos nuestros lectores, a todos nuestros grupos que pensaban participar en esta suscripción y no lo han hecho aún, que lo hagan pese a los resultados obtenidos ya. La demostración debe ser completa.

– En segundo lugar, llamamos la atención de todos, y sobre todo de nuestros grupos, sobre la necesidad de regularizar estos ingresos excepcionales.

Deben multiplicar sus esfuerzos en su ciudad o entre sus relaciones lejanas a fin de lograr continuamente para la revista nuevos abonados. **Pedimos un mínimo de quinientos nuevos abonados de aquí a julio**. Que cada grupo, que cada individuo se ponga a ello desde hoy..."

6. NUESTRA ACCION

Diario interior de los Amigos de Esprit, 1 de noviembre de 1935.

"...La cuestión de saber si los amigos de Esprit debían conservar la forma actual o firmar un pacto de colaboración permanente con grupos políticos determinados ha sido planteada en Villeneuve (-periferia de París donde se reunió el congreso de Esprit de 1935-). No ha sido difícil constatar que nuestra acción propia desbordaría considerablemente en el plano espiritual y cultural la finalidad de cualquier grupo político, y que por tanto exige métodos, una atmósfera de amistad, un trabajo en profundidad diferentes de los métodos y de la atmósfera que mueven la acción política como tal.

Se ha decidido por ello conservar el carácter original de nuestros grupos. La suya es una acción "concreta" y "realista" completamente distinta a la acción política. Aquellos de nuestros amigos que a veces se ven desconcertados cuando se les pregunta: "¿Qué hacéis vosotros en concreto?" deben comprender la obra considerable de testimonio, de formación espiritual y de educación que han de realizar fuera de las acciones de masa y de fuerza. La discusión de Villeneuve ha contribuido a precisarlo notablemente.

I. Acción propia de los amigos de Esprit

Estableciéndose en varios planos, se moldea de entrada sobre la constitución íntima del grupo mismo.

A. ¿Qué es un grupo Esprit?

Un grupo Esprit es ante todo una **amistad**, fundada sobre un maximun de exigencias comunes entre gentes de formaciones, confesiones y obediencias diversas, pero de acuerdo con un cierto clima espiritual y en una línea de realizaciones temporales, condiciones radicales de toda ciudad humana. Este clima y estas posiciones están definidas por la declaración colectiva 'Nuestro humanismo' (Esprit, octubre de 1935) y en la primera obra de la colección Esprit, 'Revolución personalista y comunitaria'.

Así centrado, un grupo Esprit no se forma por reclutamiento difuso y unión inorgánica, sino por irradiación de un núcleo sólido, y por conquista, alrededor de él, de persona a persona.

En Villeneuve hemos pasado revista a las primeras experiencias, los escollos, los fracasos, las decepciones tipo de los grupos. Las desviaciones -parloteos sin compromisos precisos, obstrucción por parte de los charlatanes, los parásitos, los arrivistas- sobrevienen generalmente cuando se ha omitido formar o consolidar ese núcleo central. Dos, tres, cuatro, seis amigos agrupados por una inclinación espontánea, pero tratando de profundizar sin cesar la intimidad de su colaboración, viéndose frecuentemente fuera de las reuniones organizadas y tomando en las manos, con un desinterés completo, la vida del grupo.

Este núcleo, es obvio, no debe cerrarse en ningún particularismo, sino abrirse a toda profunda amistad nueva. Alrededor de él debe agrupar por cooptación a aquellos que participan efectivamente en las reuniones y en la actividad regular del grupo, vinculándoseles también al grupo por la máxima amistad personal posible. El correspondiente debe adivinar las afinidades entre los diversos miembros del grupo, poner en relación a los que pueden familiarizarse más asiduamente entre sí, discernir sin bruscas indiscreciones lo que cada cual pide sin expresarlo siempre, facilitar todos los contactos que desarrollarán la vida interior del grupo. Distribuirá servicios materiales en que cada uno demostrará su afecto a todos. Una selección flexible de formación y de trabajo se operará así en las reuniones privadas. Parloteadores, arrivistas, o bellos actores se marcharán por sí mismos cuando se les pidan servicios humildes y contrarios a sus "facilidades". El tono mismo de la reunión es importante. Ninguna reunión mundana, es evidente, deberá hacerse bajo el signo de grupo. La misma reunión regular deberá ser lo menos posible una taza de té; hay que ir del trabajo sólido directamente a la franca camaradería sin constricción.

Recordemos que teniendo por misión el grupo, como la revista, preparar en un receptáculo común el renacimiento interior y la reagrupación de las diversas familias espirituales, culturales y políticas, no debe negar su carácter "pluralista": evitando presentar en el azar del primer reclutamiento un solo rostro político, confesional o social, asumirá como deber muy estricto el de penetrar, y sin demora, todos los medios en que podamos tener amigos, asegurar una libertad de expresión muy grande de cada uno, sin pudor, sin constricción, a fin de que ninguno se sienta disminuido allí; en el mismo espíritu, no estorbar o despreciar la acción ambiental que cada uno pueda tener fuera del grupo en la medida en que pueda proyectar allí nuestro espíritu común, multiplique así nuestra acción real, y satisfaga su exigencia de un cumplimiento personal; no cerrar el grupo sobre sí mismo y tener siempre voluntad de airearlo, renovarlo, flexibilizarlo.

Insisto en esta renovación. No permanece vivo más que lo que se recrea sin cesar. Cada grupo pasará, como pasamos nosotros mismos, por periodos de languidez, o de inercia, o de crisis. Cada recomienzo debe conocer entre los miembros del gru-

po una voluntad joven de restaurarle desde la base, como hacen quiénes piensan verdaderamente y cuestionan cada pensamiento en toda ocasión. Se prestará atención particular al contacto con los jóvenes, a guiarles pero también a escucharles: cuando ellos no quedan satisfechos puede estarse seguro de que alguna cosa ensencial no va bien.

El núcleo sostiene al grupo, el núcleo a su vez irradia sobre el exterior. La división de las reuniones regulares en dos categorías, cerradas y abiertas, permite la difusión, el reclutamiento de los elementos nuevos, y la crítica exterior, siempre fecunda, sin por ello desvertebrar el grupo. Esta reunión, abierta a condición de estar bien preparada por los trabajos interiores del grupo, que debe enviar allí responsables suficientemente formados, tendrá un valor de testimonio que no puede ofrecer una perpetua tribuna libre. Será anunciada por la prensa, por avisos en diversos lugares públicos, por las relaciones personales, etc.

B. Compromisos y acción

Los grupos han sido unánimes al afirmar que para evitar todo peligro de inconsistencia los miembros activos del grupo deben comprometerse en actos no ilusorios, como a veces las palabras y los enstusiasmos. No menos unánimemente han decidido que si tal debe ser la preocupación primordial del grupo, todo aparato definitorio de deberes y todo formalismo distinguiendo los puros, los menos puros, y los impuros, deben ser evitados como el fuego. Se piden personas que se comprometan; sólo una atmósfera de libertad, de holgura y de confianza, así como un respeto de las vías singulares, asegurarán que la persona se compromete realmente y no se evade en la buena conciencia de algunos gestos.

Cuatro formas de compromiso se ofrecen a un Amigo de Esprit como tal:

1. **El acuerdó cada vez más estrecho entre su vida personal y sus convicciones**. Como es natural, cada cual juzga al respecto de sí propio. Y debe emplearse el máximo tacto en las sugestiones mutuas: sólo una amistad avanzada lo autoriza como regla general, en el bien entendido de que un desacuerdo flagrante y escandaloso entrañaría automáticamente la exclusión del grupo. Los grupos han rechazado sabiamente darse reglas impersonales al respecto, y el estudio en común de los múltiples casos concretos, mucho más numerosos que los fácilmente resolubles, debe ser un elemento importante en las discusiones del grupo.

2. **La acción de formación**. Toda acción languidece hoy por culpa de dos formas incompletas de adhesión.

Están aquellos, los más numerosos, que se adhieren por adherirse, sin saber a qué se adhieren, sin interesarse profundamente en ello, fuera de algunas palabras ruidosas o algunos mitos simplistas. Es uno de los componentes del hecho fascista. Para luchar contra él, tengamos en nuestros grupos una **formación doctrinal contínua, jamás satisfecha, jamás acabada**. Tendremos que llevar a las reuniones, para darles cuerpo, estudios precisos, trabajados, pidiendo a cada uno en la medida de lo posible hablar de aquello de lo que tiene experiencia concreta, a fin de evitar las fantasías ideológicas.

Pero aquí nos acecha un segundo peligro. Se logran buenas adherencias a un contenido intelectual, a un orden de pensamientos, pero en medio de desviaciones racionalistas propias de técnicos o de ideólogos, separándose de la vida al querer imponerle planes, y so pretexto de integralidad doctrinal (léase: de fidelidad a un esquema lógico), haciendo difícil de encarnar una posición teórica en compromisos inmediatos. Por eso esta formación doctrinal deviene a su vez un peligro **si no está subordinada a una formación humana.** Guardémonos de quienes muestran más fervor por los sistemas que amor e interés por los hombres. Y no olvidemos, como decía Péguy, que sufrimos un "modernismo de la caridad" más aún que un "modernismo de la inteligencia'. Por ello, paralelamente a los estudios del grupo, todo deberá centrarse en orden a la educación humana de sus miembros saliendo cada cual de los particularismos de su ambiente o educación, haciendo conocer a todos directamente la miseria, suscitando en todos una presencia atenta a la vida, una voluntad activa de vida interior y de servicio. Algunos de nuestros grupos incluso han reservado en sus reuniones una parte al testimonio personal: delicado en su forma, el método no es en absoluto tan malo. Acostumbra a nuestros amigos a no refugiarse tras las doctrinas, a conceder tanto interés a la línea de una experiencia personal como a cualquier proyecto teórico y, no lo olvidemos, el fin es para nosotros despertar personas que puedan meditar y vivir su vocación de hombres; el resto no es sino preparación para este fin.

3. **Técnicas de acción exterior**. Son lo que hemos llamado "técnicas de los medios espirituales". A pesar de todo, no hemos avanzado mucho en este aspecto. Empero, los grupos ganarían mucho si se tematizasen concretamente estos problemas que alguna vez hemos resuelto empíricamente. Todos los problemas concernientes a la defensa pasiva legal contra el desorden deberían tratarse **técnicamente** con la voluntad de llegar a soluciones a la par generalizables y de tener aplicaciones locales inmediatas. Por ejemplo ¿cómo luchar contra la mentira de la prensa? ¿Qué abstenciones son posibles para un trabajador, un pensionista, un patrón, un funcionario, etc., respecto al desorden capitalista?...

4. **Contribución voluntaria y prestación de servicios**. El sacrificio material sentido como privación es la única prueba de adhesión. Ni las palabras, ni el entusiasmo, ni la adhesión intelectual son por sí solos formadores y reveladores del compromiso de la persona.

Todo Amigo de Esprit procederá por ello a una reconsideración de su contribución económica, y sabiendo que ella lleva a una acción que no puede darse sino por medios heroicos, y que esta acción debe extenderse cada día por sus propios recursos, asignará al movimiento una contribución voluntaria que constituirá para él un sacrificio real. La contribución mínima es evidentemente el abono a la revista...

II. Colaboración con los grupos comunmente conocidos como grupos de acción.

Se acostumbra a reservar el nombre de grupos de acción a los grupos que se proponen directa y exclusivamente la acción política. Nuestros amigos saben cuantas for-

mas de acción les son ofrecidas, supuestamente más profundas auténticas y duraderas. Deberán reaccionar contra este estrechamiento moderno del sentido de la acción.

Empero, la urgencia de la miseria y la dureza de la opresión convierten hoy a la acción política en especialmente necesaria: no se trata de luchar por el poder, sino, mediante las varias vías necesarias, de salvar al hombre. Las reglas siguientes nos parecen poder constituir una base común a todas las tendencias de nuestros grupos:

1. **Subordinación de la actividad política a las actividades más esenciales del hombre**: vida personal, comunión concreta con los hombres, cultura. Si el destino mismo del hombre reclama que en un momento dado su atención y sus energías sean acaparadas por un acto político, que ese acto sea guiado por su finalidad y por el mañana del hombre personal, no por el juego propio de la actividad política.

2. **Lucha contra los procedimientos tradicionales de la política moderna**, que son: expulsión de la vida privada por la pública, o ruptura entre ambas; uso sistemático de la mentira, del odio, de la violencia sumaria y de la corrupción; mantenimiento del facilismo mediante adhesiones sin compromisos, entusiasmos sin pruebas, opiniones no maduradas, formas todas de evadirse en la buena conciencia colectiva de un partido.

3. **Decisión de no apoyar en ningún caso los hombres o los partidos que, conscientemente o no, están al servicio del mundo del dinero**. Cuando defienden valores espirituales, la caricatura que conscientemente o no encarnan, la confusión que crean, son peores que la hostilidad. Y por otra parte, sin que tengamos que hacernos los instrumentos de lo peor, sabemos que los valores espirituales se viven, en general, mejor perseguidos que protegidos por los poderes. Tales hombres, tales partidos, sólo podrían ser apoyados en razón misma del destino espiritual si se presentase con evidencia un mal peor que el que ellos alimentan.

4. **Desconfianza de toda formación y de todo partido político que no preste atención a aquellos que están en la miseria** (lo que no implica en modo alguno la adhesión a los partidos o a las ideologías que, en un momento dado, parecen tener la confianza del pueblo); compromiso subsiguiente de no servir jamás a aquellos que, sean cuales fueren, se aprovechen de la miseria.

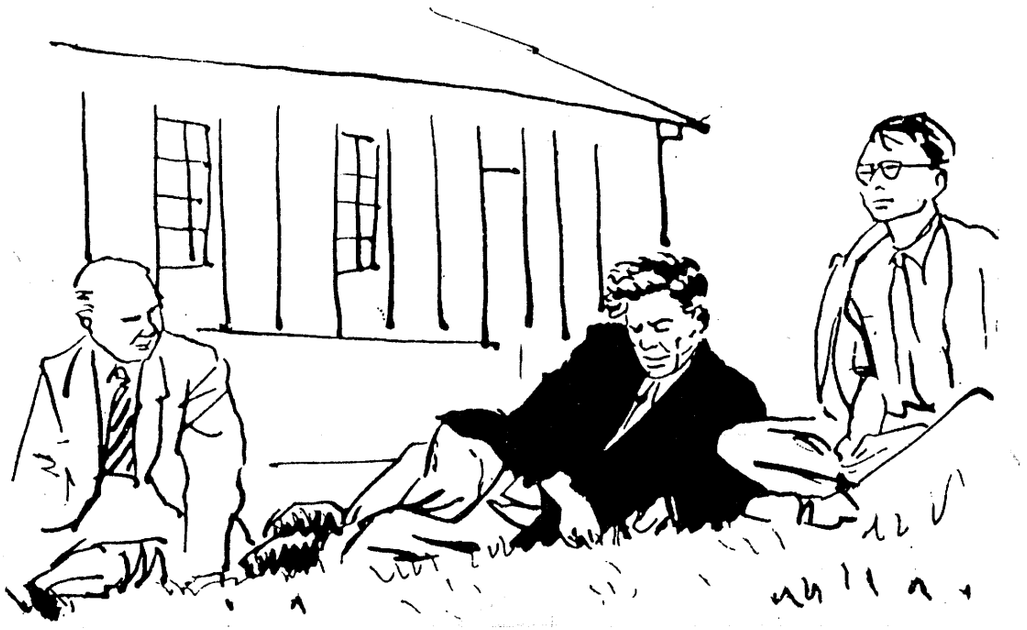
5. **Respecto a los viejos partidos que perpetúen una división de los métodos, ideología difunta o condenable, abstención preferible**. Aquellos de nuestros amigos que creen poder regenerarlos desde el interior pueden intentarlo libremente, pero su acción deberá ser una acción valerosa, si no eficaz, de autocrítica y de restablecimiento.

6. **Respecto a las agrupaciones defensivas y ofensivas en orden a objetivos limitados, colaboración en los fines correspondientes a nuestras posiciones** (Por ejemplo: lucha contra el fascismo, la guerra, los trusts; defensa de una comunidad internacional, de la idea europea, etc.). Pero aquellos de nuestros miembros que se adhieran a estas formaciones deberán guardarse del arrastre frecuentemente peligroso y falaz de las místicas colectivas (por ejemplo, el antifascismo), de la facilidad de las posiciones puramente negativas (mismo ejemplo), y sobre todo de las confusiones que encubre. Los fines deberán ser precisos, sin ambigüedad ni doble fondo, y en caso

contrario nuestros amigos deberán trabajar para que lo sean. No abdicarán nada, en fin, de la perspectiva propia en que estamos y centrarán todo su esfuerzo en hacerla prevalecer en las formaciones dichas. Política de presencia sí, pero política de testimonio y de responsabilidad.

7. Sin por ello distinguir en nuestros grupos entre miembros menores y mayores, **preferimos con mucho como es obvio ver a nuestros amigos darse órganos más estrechamente adaptados a nuestras posiciones**, jóvenes, flexibles, sin pasado y sin bagage que defender.

¿Por qué, diréis entonces, no tiene Esprit su movimiento político propio? Lo sabéis. No se crea un movimiento político con todas las piezas, y quienes los crean no son los mismos que quienes se dan a las obras menos inmediatamente visibles que conciernen a la espiritualidad, la cultura y la civilización. El problema político central es el problema de la miseria. Un movimiento político nuevo corre todos los riesgos de desviación hoy si no cuenta con la adhesión del pueblo auténtico, el de los oprimidos. A este movimiento que deseamos (porque, sobre todo en Francia, rechazamos los dos bloques existentes) tenemos que prepararle ya una filosofía, un espíritu, una doctrina, y cuadros en todas las 'élites', incluidas las élites obreras y campesinas...".



Mounier en la reunión de Font-Romeau

III. VERDAD Y MENTIRA DEL COMPROMISO POLITICO.

1. 1789-1939

(Esprit, 1 de septiembre de 1939)

"No hay un mito, hay dos mitos del 1789, señor Daniel Halévy, el que usted denuncia, el mito de la parusía política, el de la Revolución punto de partida de la Era humana, y el que usted no denuncia, el mito catastrófico, que cifra en el 1789 todas las miserias de nuestra herencia, las que se habían acumulado después de dos siglos de poder central, las que nos vienen de Philippe le Bel, y, a partir de él, mezcladas con gran tradición feudal y real de cinco siglos de "realismo político", las que nos llegan tangencialmente con la era capitalista y con la sociedad burguesa, sin omitir aquellas otras, muy reales, que debemos a las Luces y a su Revolución, que no es toda la Revolución.

De estos dos mitos, de estas dos mentiras o de estos dos simplismos no queremos saber nada aquí. Este verano ha habido ceremonias para los dos gustos, rituales y contra-rituales. Los gritos de los sin-Dios de la calle Boccador han respondido a los cultos oficiales de la plaza del Ayuntamiento. No habríamos participado en el sacrificio de este rito colectivo que también afecta a las revistas dedicándole por nuestra parte el número especial sobre el 1789, si no nos hubiese dado ocasión para plantear a esos falsos dioses algunas cuestiones muy actuales.

Esta ocasión de despejar los mitos y de liberar de ellos nuestros comportamientos próximos no ha sido aprovechada casi por nadie.... Incluso, mientras hemos escuchado hace algunas semanas al cardenal de París vincular fuera de los partidos y más allá de ellos la tradición cristiana a la de los derechos del hombre, también hemos oído al cardenal de Madrid considerar esos derechos del hombre como sus enemigos de primera linea -los Pirineos no han muerto, oh Pascal...

La Revolución no es un bloque, como es natural. Es uno de esos desfiladeros, una de esas "puertas" por donde pasan tumultuosamente agitadas todas las aguas de la historia, las puras junto con las turbulentas, las corrientes de superficie mezcladas con las corrientes de fondo. Plantear la cuestión en términos de por o de contra cuando se trata de la Revolución de 1789 históricamente considerada es dejarse engañar por varias aberraciones mezcladas.

Es confundir en primer lugar la historia y la ideología. Dice así la mentira de los radicales: La Revolución madre de la libertad, del respeto a la persona, y del progreso humano. La mentira bien pensante dice por su parte: La Revolución, prolongación de la Reforma, matriz del individualismo liberal, del racionalismo ateo, de la decadencia democrática. Y es muy cierto que, visto desde ciertas perspectivas, la Revolución es a la vez todo eso. Pero volvamos, y pronto veremos surgir los contrarios. La embriaguez racionalista, el culto de la unificación y de las luces salen de una fermentación de la virtud y de la sensibilidad que prepara la fiebre romántica. Y nosotros hemos elegido poner de relieve un aspecto particularmente desatendido de esta Revolución "individualista", el que anuncia las revoluciones totalitarias modernas (hemos señalado, por lo demás, frecuentemente el parentesco existente entre cierto individualismo y su conclusión totalitaria).

Una crítica más exigente que la de las tomas de posición previas tendría aquí ocasión de aplicar a la historia los conocimientos de la psicología. Ella substituiría una concepción formalista y más o menos monista por la observación de una pluralidad de fuerzas en conflicto, cada una de las cuales por su camino, justificando por su parte el humanismo de los unos y el pesimismo de los otros. En ciertos momentos culminares, ella debería usar la noción -tan fecunda, aunque tan peligrosa en su uso- de ambivalencia, especialmente aplicable a esa raíz de los tiempos modernos de donde han salido a la vez la anarquía liberal y el espíritu de tiranía. Ella tendría que distinguir, en fin, en ese vasto sueño humano o divino en que se desarrolla la historia, el contenido aparente del contenido latente, las fuerzas profundas de su expresión constituida. No solo encontraría lo mejor y lo peor estrechamente mezclados en cada momento de la historia, lo que basta para descalificar todos los mitos explicativos así como todos los mitos de acción, sino que mostraría cómo una fuerza profunda de progreso puede adquirir, en la materia histórica de que está hecha y en la que se expresa, una deformación que la continuación de la historia endurecerá aún más, y que enmascara lo esencial de su aportación. Tal nos parece finalmente el diseño de la Revolución francesa. En su lado malo, todo lo que nosotros combatimos; racionalismo (malo porque pobre, y no porque racional), ideología, totalitarismo latente e individualismo patente. Pero, por encima de eso, por el lado muy bueno señalamos: una aportación vital de nuestra historia y de la de Occidente, adquisiciones irreversibles, un eslabón indisolublemente ligado a nuestra tradición nacional, a nuestra tradición real, y, no dudo en decirlo en este preciso punto, a nuestra tradición cristiana. Solo que todos estos nacimientos históricos han tenido la desgracia de hacerse en un mundo agotado por las últimas contorsiones de una razón enclenque, de un individualismo corto e inflado de elocuencia. Todo lo que hubiese sido liberador ha sido transcrito en lenguaje de época y ha dado frutos de época, mezclados a los de savias profundas. Esto es lo que nos permite tan frecuentemente ser revolucionarios con la intención (en el sentido más sólido de la palabra: con la dirección de fondo) contra la Revolución realmente expresada".

2. REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA (1)

(Abril de 1949)

Ambigüedad, abuso y conflictos normativos del término.

"De entrada sería útil fijar el vocabulario sobre las dos formas de democracia, o al menos sus tipos extremos. La distinción democracia **oriental/occidental** ha de ser proscrita, a pesar de los elementos de verdad históricos que contiene, pues en primer lugar introduce desde el comienzo, en las circunstancias actuales, un elemento pasional dañino para la elucidación; en segundo lugar, enturbia los problemas precisos que están sobre el tapete junto con todas las asociaciones históricas y afectivas de la oposición Oriente-Occidente; en tercer lugar, fija en una especie de esencia o de fatalidad geográfica una localización histórica contingente y sin duda muy provisional. Por fijarnos solamente en Francia, la democracia definida por la Constitución de 1793, la II República en su comienzo, la Comuna, y en algunos aspectos los republicanos cesaristas de los dos Napoleones, tenían parecidos más o menos fuertes con los demócratas hoy llamados "orientales". Proudhon y los anarquistas franceses han denunciado siempre el peligro de una "república regalista" que respondiese también a algunos de sus caracteres.

Las designaciones **democracia popular, democracia burguesa** definen por su parte un aspecto de la realidad, pero no todo, y solamente son aceptadas por los marxistas.

La mejor fórmula me parece ser la de **democracia de masas, democracia liberal**, respondiendo sobre todo la primera al advenimiento de las masas y queriendo organizar el poder de las masas, mientras que la segunda respondería de entrada a la exigencia de libertad queriendo asimismo asegurar las garantías de las libertades públicas.

En la democracia de masas yo distinguiría entre la **democracia totalitaria** realizada por los estados fascistas, y la **democracia popular**, de la que hay diversos tipos en diversos estados del Este europeo, de los que no cabe decir que constituyan estados totalitarios propiamente hablando (partido único, supresión de toda expresión no estatal, supresión de las instituciones representativas, etc.), aunque difieren estructuralmente de la democracia liberal y conservan ciertos rasgos, al menos en su forma, de la democracia totalitaria.

En la democracia liberal yo distinguiría la **democracia parlamentaria** cuyo tipo han descubierto los estados europeos desde antes del 1922, y la **democracia socialista** que algunos de ellos han inaugurado tras la liberación de 1945, antes de recaer en amalgamas indefinibles de diversos géneros. La segunda se acerca a las democracias populares por sus fines, pero no cambia completamente las formas de representación, las relaciones de las clases y la estructura del Estado.

---

(1) Respuesta a la encuesta filosófica sobre "los conflictos actuales de las ideologías" llevada a cabo por la Unesco en Cahiers de l'Unesco, P.H.S.W, 6-20 de abril de 1949.

Los debates modernos sobre la democracia embrollan inextricablemente los argumentos que expresan un ideal filosófico y aquellos que se reducen con evidencia (pero no siempre a los ojos de sus autores) a la simple transcripción en términos de valor de una situación histórica dada. La claridad de la investigación quiere que se aislen cuidadosamente las motivaciones filosóficas o morales que la democracia se ha dado ella misma. Haciéndolas "posar", en el sentido químico del término, aparecerán los juegos de las fuerzas históricas que ellas vienen a enmascarar sin provecho propio; se las verá reducirse a algunas direcciones básicas susceptibles de aclarar el conjunto del debate; se probará más seguramente su valor, habiéndole desgajado de las circunstancias; en fin, se medirá más rigurosamente su relación con las situaciones históricas en que habitualmente van a amalgamarse.

Entonces se apercibirá que no reina menos confusión en la fe democrática de un liberal que en la de un antiliberal. La incapacidad en que ha vivido la democracia moderna para encontrar una filosofía coherente no es propia del pensamiento político. Ella es un aspecto de la incapacidad en que aún está el hombre moderno para encontrar una expresión satisfactoria y suficientemente unánime de su condición después de que se ha dislocado la unanimidad de la cristiandad. Se habla comunmente de la democracia, como si en Occidente no despertase más que una categoría de sentimientos, de fuerzas y de valores, aquellos que afirman la autonomía y la libertad individual del ciudadano ante los poderes. Ahora bien, es evidente que la filosofía de la democracia, desde hace dos siglos, oscila entre tres polos; el uno se refiere ciertamente al conjunto de valores (y con ellos de ideas, de sentimientos y de fuerzas) que expresa la palabra liberalismo, pero los otros dos tienen poca cosa que ver con él.

I

En lo que concierne al **polo libertad**, los espíritus se habituan cada vez más en Occidente a pensar la libertad como centralmente definida por una actitud de rechazo, de **protesta**, una oposición al poder, cualquiera que sea el poder y cualquiera que sea la forma de oposición. Se podrá ir a buscar bastante alto la formación de esta sensibilidad. No se remontará a César (querellándose ante los galos) ni a Cicerón (gimiendo en latín), pues inmediatamente Tácito nos presentaría a un germano tan ferozmente independiente como sus émulos. Pero es cierto que habría que buscar cómo las constituciones del siglo XVIII han venido a conceder tanta cancha en su concepción de la libertad a la defensa contra la **usurpación**, y no habría que olvidar la gran tradición anarquista que informa los comienzos del movimiento socialista, igual que el liberalismo impregnó los comienzos de la democracia. Alain, que fue el filósofo de la Francia radical, definió la democracia como el régimen del "ciudadano contra los poderes". "Todo lo que limita y controla los poderes, escribía Alain, es democrático". El **control**, es decir, la desconfianza organizada era para él la única estructura que la democracia poseía en propiedad. Hoy vemos a Sartre definir el comportamiento fundamental como un **desgarramiento**, una huida ante las amenazas del ser, y comprometerse políticamente en una oposición muy clásicamente liberal frente a todos los totalitarismos, a todos los poderes excesivos, apareciendo su concepción positiva del vínculo social menos netamente. La palabra libertad ha desaparecido frecuentemente en Francia del lenguaje de la izquierda al que perteneció durante mucho tiempo. Sin embargo la vemos aparecer en todos los movimientos que **se oponen** a una forma cualquiera de socialización (partido republicano de la libertad: derecho conservador. **La liberté de l'esprit**: revista gaulista, etc). Contra la centralización técnica, contra la pesantez administrativa, contra la economía dirigida, contra el Estado, contra los controles, por doquier, siempre, en este tipo de demócratas, la libertad está **contra**.

El carácter negativo y estéril de esta actitud está quizá menos marcado en un país como los EEUU, aún en pleno lance de una economía expansiva y conquistadora como lo fue la del siglo XIX europeo. Esta economía no ha tenido que romper, como la economía europea moderna, las pesadas constricciones del aparato feudal y corporativo. El ciudadano americano tampoco ha encontrado ante sí viejos estados constituidos, toda la empresa ha partido en una especie de espacio vacío. Tampoco arrastran los americanos en el fondo de ellos mismos los complejos infantiles de revuelta de que los europeos están aún poseídos. Hay allí sin duda, a través del Océano, una importante diferencia de acento respecto de la palabra libertad.

Pero en Europa, en el espesor mismo de su historia, libertad significa hoy demasiado frecuentemente acrimonia, paso atrás, rechazo del porvenir volviendo a tomar las buenas viejas costumbres, manos libres para la carrera individual del provecho o de los puestos. Detrás de esta especie de reivindicación anárquica que para una clase de hombres señala dimisión de sus responsabilidades colectivas se tiene frecuentemente el sentimiento difuso de que todo lo que viene de la sociedad o de la colectividad no puede hacer más que introducir el desasosiego en la feliz armonía que nace de los individuos, o, como decía un jurista francés, que "la ley es siempre un mal".

El lado positivo de este estado de espíritu se expresa entre aquellos que definen sobre todo la democracia por la existencia y el respeto de una oposición. Pero de allí al fetichismo de la oposición y a la fobia de la unanimidad hay un paso, o más bien un salto. Alain le definía cuando escribe: "Lo más claro del espíritu democrático es tal vez que es antisocial" (1). Del espíritu "democrático" así concebido y desgraciadamente muy extendido no hay que esperar sino el desorden, la guerra y, en última instancia, la servidumbre por lasitud del desorden.

Del mismo modo que el pacifismo se corrompe apelando demasiado exclusivamente al miedo a arriesgar y a morir, se corrompe la democracia si se deja que en ella se desarrolle peligrosamente esta identificación de la libertad para el rechazo. Los regímenes totalitarios han introducido ciertamente otra mistificación en el lenguaje político reemplazando la pretendida armonía automática de las libertades por la pretendida armonía automática del todo como todo. Pero han sucedido a la juventud sobre todo en la medida en que a los valores de protesta han substituido los valores de **adhesión**, visto que la libertad consiste en **insertarse**, en darse después de **haberse**

(1) Eléments d'une doctrine radicale p.139

situado, no solamente en oponerse. Puede decirse que no hay civismo sin democracia real (exudando y alentando la pseudodemocracia el incivismo generalizado), pero también que no hay democracia fuera del civismo. La libertad es una de las dimensiones de la democracia. Si se quiere hacer de ella la única dimensión, la democracia explota: hay que añadirle **la exigencia de una colectividad organizada y la de un orden de justicia**.

II

Muy malo sería que se creyese que la idea democrática no representa históricamente más que la exigencia de la libertad individual. Desde su origen es en su corazón mismo una **preocupación por la sociedad como un todo**, al mismo tiempo que los derechos del individuo. No es menester evocar a Rousseau, que con su teoría de la voluntad general puede pasar con toda justicia no sólo por uno de los primeros animadores de la sensibilidad colectivista moderna, sino, en el límite y sobre la pendiente peligrosa de sus fórmulas, como el temible explorador del camino que puede conducir de la democracia masiva a la democracia totalitaria. La idea de **igualdad**, que domina al siglo XVIII republicano, matizada por la idea de **fraternidad** y de **concordia** (retomo el lenguaje de la época) no es, como a veces se ha aceptado, una idea anarquizante sino una idea social en una primera caracterización. El signo "igual a" une dos términos, no es concebible a través de un término aislado. Como máximo, la idea de igualdad implica al menos tanto la reivindicación de quien quiere igualar (o no ser sobrepasado), cuanto una afirmación de la unidad de la humanidad que empuja hacia la reducción de las diferencias individuales excesivas o demasiado parapetadas: la igualdad tiende a la formación de las masas. Para tener un sentido más vivo de la diversidad de los individuos que la tenida por los "igualitarios", la tradición política anarquista ha hecho olvidar, bajo las asociaciones llevadas a cabo por su nombre, que esa diversidad era profundamente antiindividualista, con la única excepción de Stirner. Kropotkin veía en el individualismo una "enfermedad infantil" de la anarquía, aportada por algunos jóvenes rebeldes burgueses, de la que la anarquía se había liberado pronto implantándose en el movimiento obrero. "La libertad de los individuos, escribía Bakunin, no es en absoluto un hecho individual, es un hecho, un producto colectivo" (1). Y añadía: "Yo no soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres...Sólo me hago libre por la libertad de los demás" (2). Al menos tanto como sobre la dignidad humana, la emancipación, y el espíritu de revolución, los anarquistas tenían fijo su pensamiento en la búsqueda de una "ciudad armoniosa", como dirá más tarde, en contacto con ellos, Péguy. El pueblo no es para Proudhon solamente un ente de razón o una construc-

(1) "Conferencias a los obreros", Oeuvres, V,318

(2) Dieu et l'Etat, 281

ción del derecho como para el liberalismo, "sino más bien un ser verdadero que tiene su realidad, su individualidad, su esencia, su vida, su razón propia" (1).

Es porque creían en esta realidad por lo que niegan la del estado. Sólo que ellos no la conciben como un organismo descentralizado. Ellos temen que esta sociedad viva, móvil, disponible, sea reducida por los prestigios del poder, y como "apresada en su rigidez". No es la autonomía del individuo aislado la que les interesa, sino la autonomía de la colectividad como tal: "La emancipación de los trabajadores debe ser cosa de los trabajadores mismos". Podría decirse que para ellos la democracia es la libertad colectiva, hallándose la libertad individual y no teniendo sentido sino en la libertad colectiva.

En ciertos medios se sorprenden a veces cuando escuchan a los hombres de esta tradición, muy alejados de la sensibilidad "de derecha" (por ejemplo en ciertos ambientes socialistas o federalistas proudhonianos), hacer una crítica de la democracia que recuerda en todos sus puntos a la de los políticos más conservadores, ¿Por qué? Es que no basta con hablar del pueblo, de la colectividad. El representante de una democracia "occidental" se llama "representante del pueblo", un ministro soviético "comisario del pueblo", un tribunal nazi "tribunal del pueblo". Se ve que la misma palabra puede encubrir realidades muy diferentes. De hecho, la corriente colectivista de la democracia se divide en dos ramas.

Una de ellas es lo que se podría denominar el **colectivismo liberal**. La preocupación por la libertad es la misma que entre los liberales, pero derivada del individuo a la masa. Hay que vivir y promover una masa libre, viviente, disponible, cuya fuerza creadora sufre con cualquier organización demasiado cristalizada, con todos los excesos de pesadez del poder, aunque fuese el poder del conjunto. Proudhon era radicalmente hostil a la idea misma de voluntad general o de voluntad popular, pues quien dice voluntad dice, según él, afirmación bruta de poder, por ende ceguera y opresión. La democracia de la voluntad general, escribía, es ciega de nacimiento. Nadie ha visto mejor que esos demócratas "antidemócratas" la continuidad que **puede** establecerse entre voluntad del pueblo, omnipotencia de la mayoría, y tiranía colectiva en el jacobinismo, en los fascismos, y en el comunismo modernos. A esta deformación oponían ellos su fórmula federalista, aun hoy muy aceptada en los ambientes de centro y de izquierda del movimiento por la federación europea. En el fondo, diríamos en lenguaje más moderno, la colectividad democrática, si es para ellos una realidad indiscutible e independiente de los individuos que la componen, no es en menor medida una colectividad de las personas que ni pueden ni deben jamás aceptar transformarse en masa monolítica.

Las democracias de masas en estado puro, o al menos en su estado límite nos son dadas en los estados fascistas. Si la democracia no es más que la libre elección de un régimen por el pueblo (aunque fuese un régimen de servidumbre) no podrían negarse a la Alemania y la Italia fascistas el calificativo de regímenes democráticos. No sin ironía los jefes de estos dos países restregaban por la cara a los partidos democráticos occidentales sus mayorías mucho más aplastantes que las de esos partidos, y tam-

(1) Idée générale de la révolution". Oeuvres Completes, 206

poco dudamos de que, en algunos grados más, hubiesen seguido arrasando en elecciones libres en el momento de su apogeo. Pero la experiencia de la democracia nos ha enseñado que si los hombres pueden ser demócratas de corazón oprimiendo a su prójimo (en las semi-democracias occidentales), los pueblos pueden darse democráticamente regímenes antidemocráticos. ¿En nombre de qué les llamaríamos "antidemocráticos"? No tendríamos derecho alguno a hacerlo si la democracia es solamente la afirmación de la **fuerza** popular, el derecho del número, mayoría o unanimidad. Un pueblo, como un individuo, puede alienarse en otro, puede también alienarse en sí mismo, darse a sí mismo su propia servidumbre (lo que, por ejemplo, ha mostrado bien Laun). Se ve la ambigüedad de las fórmulas "gobierno de todos por todos", "soberanía del pueblo". Hay que analizar lo que se entiende cuando se dice **todos**. En el pensamiento de lo que hemos llamado colectivismo liberal, **todos** significa **todos sin excepción**, vinculada la idea de **uno a uno** a la de un conjunto articulado. En la democracia de tendencia totalitaria todos quiere decir **todos en un solo bloque**, no todos a una, sino **todos en una**. Desde esta perspectiva un opositor no es un hombre que toma más distancia que otros respecto a la opinión común, es propiamente un secesionario, un cáncer amputable. El ideal es anulación de toda distancia, de la distancia entre gobernantes y gobernados, entre el Estado y la nación, deviniendo todo el mundo gobernante (inquisidor, policía, rectificador de su prójimo) de la distancia entre los gobernados por la generalización del conformismo y la solidaridad en el terror político.

Hemos tomado la "democracia" fascista como tipo extremo de este endurecimiento del organismo democrático. El error de los críticos conservadores es creer que la democracia se precipita fatalmente y por naturaleza a ese extremo. ¿Un crítico político del siglo VII habría dicho que la feudalidad naciente conducía fatalmente y por naturaleza a la anarquía? ¿Hubiese persistido en su opinión si se le hubiese descubierto el reino de san Luis, o de Luis XIV? En el momento en que el hombre contemporáneo debía aprender el dominio completamente nuevo de las sociedades masivas, la época de las grandes guerras mundiales venía a mecanizar a estos seres nuevos hasta el punto de quitarles a veces la figura humana. Hay que ver más allá de esta terrible prueba los comienzos de la democracia. Pero también hay que ver que esta petrificación de la democracia revela una pesadez constitucional de las sociedades y una fatalidad de las grandes guerras mecánicas, de su preparación y de sus secuencias. Las democracias que han permanecido protegidas por los efectos más masivos de estas guerras harían mal creyéndose invulnerables: los mismos procesos, si les alcanzan, conducirán a los mismos efectos.

III

Proceso de disolución o proceso de unificación, vemos a la democracia volverse contra el hombre cuando se apoya en las solas exigencias de la autonomía individual o del orden colectivo. Pero la crítica de la voluntad de poder individual nos lleva a descubrir el **valor** de la colectividad, la crítica de la fuerza colectiva ciega nos lleva a reencontrar el valor de la persona. De hecho, no hay apologética de uno o de otro campo que no apele a un juego de valores que la democracia tendría por fin realizar. Entonces no se trata ya solamente para la democracia de defender al individuo contra la sociedad, o de instaurar un orden colectivo contra la jungla individualista, sino de llevar a los individuos y las sociedades hacia un **estado** juzgado mejor o más digno del hombre. Los unos dirán: la democracia es el reino de la **felicidad**, "la mayor felicidad para el mayor número", o incluso "el reino de la **seguridad**". " La libertad, escribía Montesquieu, consiste en la seguridad de cada ciudadano y en la conciencia de que ella existe". Lo que se traducía así en Francia tras la guerra: "la democracia es que cuando llaman a las siete de la mañana es el lechero". Para otros es el reino de la **justicia** social y económica (Marx); de la **razón** por oposición a las voluntades pasionales, individuales o colectivas (Proudhon); del **derecho** y de la **ley**, por oposición a la fuerza y al poder (Gurvitch). Elíjase una perspectiva y otra, para nuestro propósito nos parece de primera importancia que la opción democrática implica siempre una elección de valor, por tanto más que un combate decisivo o que un sistema de organización. La experiencia indica que al egocentrismo del individuo y a la pesadez de las colectividades sólo le hace contrapeso suficiente el movimiento del hombre hacia un mundo de valores en donde estén implicados el perfeccionamiento del individuo, la realización de la comunidad de los hombres, y el señorío de la naturaleza, en el hombre y fuera del hombre, condición de las otras dos tareas.

Descubrimos aquí un triángulo dialéctico que es la armadura de una democracia viable como de una humanidad equilibrada. La filosofía política se da cita y apoya en la filosofía del hombre. Cada cumbre (**persona, comunidad, valor**) es solidaria de los otros dos. Se genera un delirio político si se rompe esta solidaridad. Hemos evocado dos de entre ellos, individualismo y totalitarismo. Si el valor a su vez se inmoviliza y deifica, como por otra parte el individuo o la organización, entonces se hace opresivo. El Gran Inquisidor de Dostoyeski, lo mismo que probablemente lo hubiese hecho el fascismo si hubiera podido salir airoso económicamente, o como hará mañana una tecnocracia autoritaria que puede venir de la derecha o de la izquierda, instala una sociedad en donde la posesión de la felicidad natural ha anulado el gusto por la libertad. Las democracias de 1939 no han estado lejos de vender su honor a su seguridad. La pasión por establecer la justicia puede entrañar no sólo la suspensión sino a veces el desprecio de los derechos del hombre distintos al derecho al bienestar. El legalismo puede matar la vida. Aquí, como en materia social, vemos que una de las grandes tentaciones de la actividad humana es el sueño masivo de objetividad, y que ninguna organización puede olvidar cuando se trata de hombres la extraña especie de seres que le es dado organizar, y sus exigencias terriblemente irritantes para las almas de los ingenieros.

IV

No cabe prescindir de concepciones más modestas que las precedentes, que agruparemos con el nombre de **relativismo democrático**. Más modestas por cuanto no se reclaman de ningún valor de conquista e incluso se manifiestan adversarias de todo dogmatismo político. Y sin embargo, tampoco se adhieren a las convicciones de algunos de los hombres más afectos a las formas de la democracia liberal, aunque muy abiertos a sus transformaciones, en la medida en que ella no avanza sino con moderación. Ellos definen la democracia como el régimen mismo del relativismo político

(Kelsen, Le Fur), el que permite la coexistencia fecunda simplemente inevitable de los contrarios, el régimen del pluralismo, de las vías medias (Duhamel), una policía amable de los destinos solitarios e incoherentes (existencialistas). En un lenguaje más literario, Camus ha hecho un elogio de la "modestia política", que es otra manera de expresar la misma actitud. Parece que estas concepciones no pueden ser ni las de un proletariado que siente duramente la lucha de clases, ni las de una burguesía en expansión, que prefiere temas de conquista, sino, si se puede decir, la penillanura ideológica de un fin de época y de las clases medias que expresan el equilibrio relativo, a cubierto, escéptico, en que son abandonadas entre los grandes remolinos las regiones calmadas del campo de batalla político y social".

3. LLAMADA A LA UNION EN FAVOR DE UNA DEMOCRACIA PERSONALISTA

(Esprit, 1 de diciembre de 1938)

"Respondiendo a algunos amigos que quisieran vernos a la cabeza de una acción política militante y limitarnos a ese papel, hemos recordado atrás (1) la función que debe corresponder a una revista como la nuestra. Una revista no pretende el poder, pretensión que sería ridícula; por otra parte el poder no es sino un aspecto de nuestros problemas, el más urgente aunque el menos esencial. Una revista guía la reflexión, arma las voluntades para que el espíritu emprendedor nazca de esta doble influencia bajo el toque imprevisible de las vocaciones. Para respetar este juego libre y frecuentemente caprichoso de la fecundación espiritual debemos mantener alrededor de nuestra revista amistades y colaboraciones bastante amplias, a fin de que puedan prepararse en ella sin constricción encuentros, fusiones, confrontaciones, y particiones.

Este papel nos impide restringirnos a un solo programa, a una sola táctica, a un solo ambiente. Sin embargo, no disminuye el rigor de nuestras responsabilidades. Estamos llevados por una corriente cuya dirección no entraña duda para nosotros aun-

(1) En el mismo número de Esprit (1 de diciembre de 1938) escribe también Mounier otro artículo, "Las dos fuentes del prefascismo", donde dice: "en nuestras crónicas tratamos de decir tanto lo que de menos malo nos parece que deben decidir los hombres del poder, dado lo que son y lo que tienen entre manos, cuanto aquello hacia lo que podrían o deberían orientarse los hombres de nuestro espíritu si ocupasen el poder. En el primer caso cumplimos una función secundaria ralentizando tal vez (tal vez) con nuestra parte de influencia una carrera que lleva hacia el abismo; en el segundo caso, orientamos una acción, pero sin eficacia gubernamental inmediata, pues es bien cierto que siendo lo que son los equipos dirigentes, no hay ninguna posibilidad de verles realizar lo que nosotros quisiéramos de ellos. En cuanto a las soluciones técnicas de detalle, dado el lugar que ocupamos, escapando a las sugestiones y a la prueba que nacen del solo ejercicio de las funciones de gobierno, ellas no serían más que juego de intelectuales en los cuales es más sano no perder nuestro tiempo.
Que quede bien claro: La única acción eficaz e inmediata de una revista de opinión como la nuestra es la de formar espíritus y voluntades, aumentar la lucidez y la decisión de aquellos que nos leen, a fin de que así fortalecidos ellos **emprendan".**

que ignoremos aún todos los paisajes que nos enseñará, y aunque no nos vea siempre unánimes en la apreciación de esos paisajes que pasan. Fuera de los partidos y de las sectas no nos da ningún apuro reconocer en cualquier lugar a los que aceptan con otras palabras las mismas exigencias de civilización que afirmamos aquí. **Nosotros tenemos como deber hacer que ellos se reconozcan entre sí, y que reconozcan el principio de su unidad**. Es en este sentido en el que entendemos que trabajamos aquí por una unión, fuera de toda confusión y de todo interés personal.

Está fuera de duda que la conmoción política de septiembre, si bien ha levantado ciertas barreras, ha hecho caer también en muchas otras. De una parte a otra, de un ambiente a otro, los hombres se sienten súbitamente solidarios de la misma causa, que rebasa sus querellas de la víspera. De todas partes se concitan desde hace dos meses, en favor de múltiples iniciativas. En ellas se descubre que esta Francia descompuesta está llena de hombres sólidos, honestos, dispuestos a entregarse a una obra revolucionaria, aun cuando esta palabra les asombre. Pero veo no sin ansiedad a esta buena voluntad, perjudicada por una especie de desfallecimiento profundo de la voluntad, perderse en una lúcida impotencia, o carecer de la fuerza de imaginación que acompaña a los comienzos creadores. Si tantos ímpetus se ven frenados, hay que acusar mucho más a esta debilidad interna de la voluntad francesa, que al espíritu de capilla, donde las resistencias ceden por doquier...Es preciso, pues, que los hombres de buena voluntad den entrada lo antes posible a los hombres de voluntad. De lo contrario, algunas hileras de alambre espino realizarán un día próximo la coalición de sus añoranzas.

La unión a que debemos consagrarnos no es **una unión de masas, sino una unión de equipo, sobre todo de equipo representativo**. No se zarandea a la historia. Sólo alguna coacción frenética podría hoy unir en un movimiento conjunto a los obreros que ocupan las fábricas y a las clases medias a las que ellos espantan. Lo que es menester es que un pequeño número de hombres decididos, centralmente situados en los cuadros vitales de la nación, y resueltos a poner entre paréntesis durante el tiempo de salvación pública toda ortodoxia, todo particularismo, toda susceptibilidad al margen de la salvaguarda de las garantías esenciales de la persona y de la dignidad humana, se reencuentren y colaboren.

Se excluyen a sí mismos de tal encuentro:

Todos aquellos que por escepticismo o por miedo se hacen cómplices de una lenta sumisión interior a los regímenes totalitarios (señalemos una vez más que con ello no designamos una acción para la paz, sino una dimisión espiritual sistemática).

Todos los conservadores de los desórdenes establecidos que sostienen las oligarquías financieras, las arrogancias de clase, del arrivismo político, de las demagogias democráticas.

Removidos estos obstáculos, hay que añadir aún algunas notas a fin de prevenir errores de ruta:

1. La unión que preconizamos no se hará entre los partidos. Los partidos ya no representan a Francia. Lo que en ellos aún la expresa les desorganiza, como la madera viva hace estallar la corteza. Una unión no se hará más que entre hombres, fragmentos de partidos, grupos libres, por el mismo movimiento que a los unos les habrá puesto en guardia contra los partidos, y a los otros les habrá empujado fuera del par-

tido al que se adherían. Al retardar el derrumbamiento de los grandes partidos se comprime otro tanto las fuerzas de resurrección.

2. Esta unión no se constituirá por el acercamiento simbólico de algunos aislados, intelectuales o militantes criticones, ni por la solidificación de un centrismo. Al principio puede tener escasas fuerzas, pero en todo caso debe contar con una fracción notable de todas las fuerzas sanas del país, sin ninguna exclusiva, y de las fuerzas vivas existentes entre ellas.

3. La condición previa para esta unión es una voluntad inflexible de realizarla, sin esperar a que esté madura. Ello comporta que se quiera fuertemente rehallar la unidad de la ciudad rota, que se oponga una coraza de impermeabilidad a toda tentación fascista, que se esté presto a un valeroso esfuerzo de liberación respecto a las formas establecidas. Ninguna "conversación" es útil fuera de estas tres resoluciones.

Falta por saber cuál sería el posible eje de este equipo.

Se nos pregunta si estamos por o contra la democracia, nosotros respondemos: Estamos por la democracia que está por hacer, estamos contra la democracia que se deshace.

No debemos disimular que el encuentro aparente de aquellos que defienden hoy la democracia contra los fascismos encubre una profunda división de espíritu y de táctica. **El combate está abierto, y si no lo está lo abrimos aquí mismo, entre los conservadores de la democracia liberal, parlamentaria y plutocrática, y los creadores de una democracia sincera y eficaz**. Entre la democracia burguesa cosmopolita y la democracia popular nacional y universalista. Entre la caricatura y la realidad. La caricatura de la democracia despierta hoy en Francia y fuera de Francia un inmenso desengaño, un vago disgusto. **Nuestro sentido mismo de la democracia debe hacernos participar en este disgusto y orientarle en la dirección de una democracia verdadera, o de lo contrario, una vez más, hará madurar a un fascismo**. Toda timidez al respecto debe ser denunciada como proveedora de fascismo. **Hacer soplar el espíritu republicano, de acuerdo, pero hacerlo soplar primero entre los fariseos de la República**.

A fin de que nuestra posición sea clara respecto a la voluntad política francesa, la resumiremos en algunos puntos con la máxima netedad posible.

Llamamos democracia a **todo régimen que pone la preocupación por la persona humana en la base de todas las instituciones públicas**.

Consecuencias:

1. Un régimen tal coloca a la cabeza de su Constitución un **estatuto de la persona** definiendo sus derechos y garantías esenciales contra toda arbitrariedad. A diferencia de la "Declaración de los derechos del hombre", que es un primer esbozo de este estatuto, no toma a la persona del ciudadano como una individualidad aislada, sino como una realidad concreta comprometida en un cierto número de situaciones y de lugares comunitarios debiendo dar nacimiento a otros tantos estatutos jurídicos concretos. Se opone así a la vez a una Constitución individualista y a una Constitución totalitaria, y escapa a las exigencias colectivas defendidas por el socialismo o por los fascismos .

2. Diseña sus instituciones, distribuye sus recursos, ordena sus iniciativas con la preocupación constante de dar a **todas** las personas que componen la comunidad nacional o cualquier otra comunidad pública los mejores medios de expresión y de desarrollo, el máximum de responsabilidad, sobre la base del estatuto constitucional.

3. Para satisfacer a la primera exigencia se crea el **Consejo supremo**, organismo consagrado a la guardia y a la jurisprudencia del estatuto constitucional defendiendo a la nación contra los abusos de poder que vengan del ejecutivo, del legislativo, o de cualquier otro origen.

4. Para satisfacer a la segunda exigencia:

– En el dominio cívico, en el que tiene competencia (política, social, económica), da a los ciudadanos los instrumentos de una **representación integral y eficaz**; integral, porque tiene en cuenta todas las fuerzas vivas de la nación y de todas las actividades de cada uno; eficaz, porque lucha contra la desviación o la traición de las voluntades públicas de sus mandatarios.

– En los dominios restantes, no sólo permite sino que **fomenta lo más posible la iniciativa, el juego, y la libertad que sea posible**, sin lesionar el bien público.

Tomad vuestro antiparlamentarismo y toda esa desconfianza que se despierta en vosotros después de varios años ante la decadencia progresiva de las democracias existentes; confrontadlas a esas exigencias esenciales: si permanecen sólidas, podemos trabajar juntos en construir esta democracia aún embrionaria a la que llamaremos, para fijar las ideas, democracia personalista. Si se tambalean estáis ya ganados para el espíritu totalitario.

Estamos ahora suficientemente armados como para hacer en nuestra democracia desfalleciente la operación quirúrgica necesaria sin estremecer los cimientos de la democracia verdadera. Por eso tenemos que liberarnos, sin temer esta vez afectar a las obras vivas, de un cierto número de vetusteces.

1. La democracia personalista no es el parlamentarismo tal y como funciona hoy.

Un diputado francés debe a la vez representar un programa ideológico cien veces traicionado, los intereses de un partido, y además los interese generales de la nación, los intereses locales que con máxima frecuencia no conoce sino de lejos, y una clientela electoral cada vez más exigente: O sea, que no representa a nadie, sino a una especie de sórdida complicidad entre lo menos bueno de sí mismo y lo menos bueno del país. **Nuestras democracias necesitan una representación real, diversificada en los intereses, garantía contra la corrupción y la mentira**.

Por otra parte, el Parlamento ha desbordado su poder sobre todos los poderes orgánicos de la Nación, creando una hipertrofia tan mortal como la del Poder central, el Poder financiero, o el Poder militar. **Hay que restaurar el equilibrio de los poderes en el Estado, la firmeza y la autonomía de los poderes extraparlamentarios** (ejecutivo, judicial, económico, educativo) **que deben recibir estatutos nuevos**.

En este sentido el antiparlamentarismo no es libertad en menor grado, es una libertad efectiva y una garantía; no es una representación menor, es una representación sincera y multiplicada. Es hacia la creación de esto hacia donde hay que dirigir la cólera antiparlamentaria, que es, a pesar de tantas confusiones, una de las fuerzas morales de nuestra hora. O de lo contrario se precipitará hacia la servidumbre.

2. La democracia no es la tiranía de la mayoría. No debemos disimular más que cabe ser radicalsocialista o librepensador y "fascista", según la manera en que se entienda imponer su concepción de la República o del pensamiento libre; que los partidos obreros y el sindicalismo, que nos aparecían en su realidad orgánica como uno de los pilares populares esenciales del estado de mañana, se dejan ir hacia una singular concepción del absolutismo mayoritario; que el número puede ser también tiránico, y no es más racional que la arbitrariedad de uno solo. **La democracia es el régimen de la mayoría, pero de la nación que ha tomado conciencia del interés general de la nación y sobre todo de las libertades minoritarias. Si no, la sedicente democracia no es más que un fascismo enmascarado y vergonzoso.**

3. La democracia personalista no es la anarquía individualista y liberal, el derecho a hacer todo, el reino del desorden y de la incompetencia, el libre campo para todas las oligarquías. Nuestra democracia no es neutra, está al servicio de la persona. Es decir, que debe intervenir por métodos normales en periodos normales, por métodos excepcionales y dictatoriales si el peligro la amenaza:

a)**Cada vez que un individuo o un grupo amenace la independencia material o la libertad espiritual de uno o varios ciudadanos**; así le reconocemos el derecho a desmantelar la autoridad de los poderes financieros opresivos, de imponer a los partidos o a la prensa un estatuto interior conforme al estatuto de la persona, etc.

b) **Cada vez que un individuo o un grupo, cediendo a su anarquía natural, rehusa las disciplinas juzgadas necesarias por los cuerpos organizados de la nación para asegurar esta independencia material o esta libertad espiritual**; por ejemplo, para regular la prestación de trabajo, la exportación de los capitales, el control del impuesto, o bien una propaganda no solamente contraria a la política actual del gobierno (que es legítima), sino contraria al estatuto fundamental del Estado.

4. La democracia personalista no es la negación **de las funciones de autoridad**. La democracia ha nacido contra el autoritarismo y arrastra una enfermedad de juventud: la desconfianza respecto de la función de autoridad. Ahora bien, cualquiera que haya tenido que organizar un trabajo de la naturaleza que sea sabe que **una delegación de autoridad de alguna duración está a la base de todas las empresas que salgan bien**.

El hombre es un animal creador, necesita tener ante sí, en todos los grados del trabajo, un campo de empresa, un margen de ensayo y error, con un riesgo pagado con una responsabilidad rigurosa. El control es indispensable para garantizar el poder contra su propio arrastre: no debe impedir, como lo hace hoy, el ejercicio del poder. **Nosotros tenemos que luchar con toda nuestra energía contra la mística del jefe, pero debemos restaurar en la democracia, so pena de su acabamiento, la función del jefe, que es un elemento esencial de una actividad eficaz**. La democracia no consiste en descorazonar a los jefes, en decapitar la nación, sino en generar **en todas las capas sociales** élites de poder, y en vigilar, primero, para que no se atribuyan **un poder arbitrario sobre las personas** apoyándose en el poder de que ellas disponen por su servicio social; segundo, para que no cristalicen en clases cerradas.

La democracia que se nos ofrece defender es una aleación heterogénea en que concurren junto con algunos elementos de democracia real las tiranías financieras, las dictaduras de comités y de mayorías, los imperialismos autónomos en el Estado, el

desprecio de la competencia y la huida de las responsabilidades. **Esta alianza, que se descompone de día en día, tiene a otros para que la defiendan**.

Franceses que queréis salvar en la democracia un sentido esencial de la libertad y que teméis también secundar una "democracia" moribunda porque hasta el presente no la veis atacada más que por los enemigos de la libertad, ¡luchad contra vuestras timideces, pues ellas podrían resultaros fatales!

Franceses a quienes las concesiones, las lasitudes y la ineficacia de la democracia liberal empujaban ya a dudar de los cimientos mismos de una democracia real,¡paráos al borde de este entrenamiento!

4. LOS COMBATIENTES DEL ESPIRITU
(A propósito de una "conjuración de los pesimistas" contra el mundo)

(Marzo de 1948) (1)

"La felicidad, decía Saint-Just en un impulso de exaltación histórica, es una idea nueva en Europa". La felicidad había de ser, en efecto, durante algunos siglos, el gran mito de la edad liberal, así como la armonía fue el mito del mundo griego, y la santidad el mito de la Edad Media cristiana. Quien dice felicidad no habla de aventuras ni de una fuerte tensión vital, sino que evoca la calma, el feliz equilibrio de los sentimientos medios, la seguridad. La democracia naciente pensaba asegurar, en fin, la seguridad política; ella se proponía, con una buena voluntad por otra parte más optimista que realmente generosa, asegurar la seguridad económica, "la mayor felicidad para el mayor número", según la fórmula de sus moralistas y de sus economistas.

Al final de esta primera mitad del siglo veinte, el observador que quisiera caracterizar la sensibilidad europea diría más bien: "La desesperación es una idea nueva en Europa". El existencialismo, al menos aquel del que más se habla (y que no es el único existente), ha sumergido al pensamiento en una vasta lámina de pesimismo. Habiendo coincidido la crisis de las ciencias, la crisis de la fe religiosa, la crisis del racionalismo, la crisis de las estructuras políticas y económicas para estremecer el viejo edificio de nuestra civilización, todos los asideros han resultado oscilantes. De ahí, en aquellos que carecen de la armadura de una fe sólida, sea religiosa o política, el sentimiento cada vez más extendido de que el mundo es absurdo, de que no tiene nada que decirnos y nada que respondernos, de que la historia no tiene sentido y nuestras existencias carecen de finalidad. No es solamente un asunto de los filósofos. Los pueblos están decepcionados después de tantas esperanzas de paz que se resuelven en guerras mundiales sucesivas, de tantas devociones por la revolución que se frustran de crisis en crisis, o se hunden o se desvían. Nunca las circunstancias -cambios de régimen, procesos políticos- han puesto sobre la escena pública tantos hombres que

(1) Aparecido en Polonia en la revista Odrodzeine, Varsovia 1948, número 19-180. Retomado en Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier, número 41, mayo de 1973.

ayer pensaban blanco y hoy profesan negro, dando una idea ruin de la solidez de ciertas convicciones. El sentimiento de que grandes fuerzas que escapan al control de los individuos y a veces incluso de los Estados conducen la historia del mundo hace pesar sobre cada conciencia la sombra de esa fatalidad que atormentaba ya al pueblo griego, y que la clara razón de los filósofos parecía haber disipado.

Si subrayo tantas condiciones exteriores al escepticismo, al hastío, al terror difuso del porvenir que reinan hoy largamente en los pueblos de Europa, es porque sería injusto no ver en todo ello más que signos de decadencia. Pocos siglos han sido tan abrumadores para el hombre medio, ese que no manifiesta vocación especial por el heroísmo, ni gusto particular por las grandes aventuras del poder. No cabe ejemplificar mejor esta nueva condición que evocando la imagen del combatiente guerrero para un caballero de Luis XI, por ejemplo, y para un soldado de infantería de 1948. El primero, como lo dice muy bien la expresión, combate "a pecho descubierto", "hace frente" al enemigo que está delante de él, ante su mirada, teniendo el cielo raso por encima de su cabeza mientras el campo que se extiende tras de él, a su derecha y a su izquierda, es un campo unido. Pero hoy la aviación y la diversidad hostil de los proyectiles de toda índole han fatigado el cielo enemigo. La técnica de las cincuenta columnas infiltra el adversario en todos los lugares. El guerrero moderno es un guerrero acorralado. El hombre europeo moderno se siente un hombre acorralado.

También hemos visto florecer después de la Liberación una especie nueva y bastante buscada: la especie de los profetas negros. Ellos mismos gustan autodenominarse apocalípticos. Curiosa idea, siendo el Apocalipsis un canto de triunfo y de certeza. Yo pienso que podrían encontrarse en todos los países después de Koestler y de su "conjuración de los pesimistas", incluso entre ese pequeño grupo de sombríos jóvenes, muy serios como todo italiano ligero, que en Florencia vaticina alrededor de Papini. Sólo mencionaré aquí a nuestras Casandras francesas. Los unos tienen un uniforme bien conocido, aunque un poco pasado de moda, por todos aquellos que han vivido el periodo de entreguerras, son los semisoldados del maurrasismo. Ellos retoman el mito de las tres Erres. Renacimiento, Reforma, Revolución son para ellos las tres etapas de la decadencia continua e infalible de una sociedad que ha abandonado sus cuarenta reyes y su corporativismo. Los unos, políticos y violentos, desenfrenados contra la IV República como lo estuvieron contra la III; los otros, nostálgicos y conmovedores, perdidos en un sueño azul que les permitirían sus rentas, sus ocios, y su complexión. Los terceros son más filósofos, así el señor René Guénon que hace dos años denunciaba en nuestra civilización el reino mortal de la Cantidad, peligro que el Señor Guénon nos parece en verdad subestimar cuando -él olvida decírnoslo- los sabios de toda laya reconocen cada vez más en el universo una textura matemática. Los cuartos incluso son más teólogos aunque se trate de teólogos amateurs, como esos dos politécnicos que en 1943, en un libro que causó sensación, pretendían fijar científicamente la fecha del pecado original, y mostrar que después no solamente el hombre, sino las especies animales mismas, están en regresión continua. Este gran ruido que escucháis es Georges Bernanos anunciando con su propia voz de tempestad que la civilización francesa toda entera está amenazada por los robots, es decir, por el mundo salido del maquinismo. Un poeta que vivió en la India, Lanza del Vasto, forma en

pleno París una especie de comunidad gandhista, enseña que el hombre no tiene más que cuatro necesidades a las que puede subvenir por sí mismo, pero se entrega a las peores catástrofes cuando se abandona a la civilización. La tribulación despertada por el descubrimiento de la bomba atómica, la descripción por los resucitados de los campos de exterminio de lo que David Rousset ha llamado el universo concentracionario han alimentado largamente después de tres años esta conciencia amarga de Europa. ¿Pero va Europa a abandonarse a esta conciencia amarga?

Una pequeña revista francesa, perdida en un rincón de provincia, publica este invierno, ciertamente con gran dificultad, un número especial: "Contra el espíritu de catástrofe". ¡Bravo, pequeña revista! ¡Brote primaveral en pleno invierno! ¡Insolencia de la juventud! Su signo no es el único. En el momento en que todo parece cegado ante nosotros, en este invierno interminable de Europa, tan largo que los hombres comienzan a dudar de que esta vez llegue la primavera bien, la primavera modesta de un poco de paz, de un poco de esperanza, y de días más largos favorables a las grandes tareas, tenemos que organizar, yo no diría la conjuración de los optimistas, pues no conozco nada tan triste como un optimista y frecuentemente tan peligroso, sino la red de los hombres que esperan, o, más precisamente aún, puesto que no se trata de soñar, el cuerpo franco de los combatientes del espíritu.

La primera regla de mi cofradía será que llevaremos en nosotros, sin evasión alguna, toda la desolación de nuestro mundo. Pues el combatiente del espíritu, para estar presto a luchar como un salvaje, debe estar quemado por la desesperación de aquellos a los que él quiere arrancar de su desesperación. Por ello decía yo hace un momento que no hay que minimizar la angustia de los hombres de nuestro tiempo. Si ella es un signo de debilidad, si algunos se complacen en ella de manera morbosa, si está en efecto entretenida por una cierta manera de ponerse al margen de las preocupaciones y de los trabajos de los hombres, ella no es solamente esta enfermedad social. No confundamos los verdaderos combatientes del espíritu con aquellos que son incapaces de participar en la miseria de los hombres, de sentir la fragilidad de toda vida, de ser atravesados por las grandes inquietudes del hombre. Uno de los más bellos cantos de esperanza que hayan sido escritos en lengua francesa es el **Porche du Mystère de la deuxième vertu** de Péguy, y ahora sabemos que lo escribió en el colmo del sufrimiento y de la prueba.

Nuestra segunda regla ante la dificultad debe ser, como decía Descartes, dividirla para resolverla mejor, en lugar de pintarrajearla con colores horrorosos para enloquecer de miedo a nuestros vecinos y enloquecernos a nosotros mismos. Recientemente he hecho una experiencia involuntaria. El azar que yuxtapone sobre nuestras mesas (libros en sufrimiento) me ha hecho leer uno tras otro el panfleto de Bernanos contra el mundo de la máquina, y un libro de Georges Friedmann consagrado a los métodos de humanización del trabajo industrial que se elaboran en el mundo entero y en todos los regímenes. La fatiga, la opresión, la monotonía, la mecanización, en suma todas las amenazas que le vienen al hombre de la máquina, están tomadas por Friedmann en un mundo real, con la voluntad de comprender y de triunfar, en lugar de blandir el sable y de espantar. Bernanos ha escrito libros inolvidables y no es cuestión de que lo olvidemos por el mero hecho de que escriba tantas tonterías desde hace tres años.

Pero yo debo dejar bien claro que había un contraste sorprendente entre los gritos inútiles del panfletario, junto con los argumentos pueriles con que trataba de justificarlos, por una parte, y, frente a ellos, este cuadro de lento y calmo afrontamiento de la razón que, escuchando los clamores, pregunta: ¿De qué se trata? Y comienza su tarea paciente, analiza los problemas, ensaya los remedios, exorciza el horror. Cuando veo a un hombre echarse a la selva para huir del mundo horrible de la técnica le grito: "¡Atención, lleva usted consigo la más sabia, la más complicada de todas nuestras máquinas!" Y aunque se da la vuelta para oir, no comprende que yo le esté hablando de su cuerpo.

Nuestra tercera regla...Pero para comprenderla traeré a colación un recuerdo militar. Cuando nuestras tropas en 1940 hubieron de padecer los primeros ataque en picado, terribles para la moral del soldado impotente, vimos llegar a nuestras unidades una circular del estado mayor en la que yo reconocía (por primera vez) la marca de una psicología segura, y que decía aproximadamente: "Nada es peor para un hombre atacado que no hacer nada. Eso rompe sus resortes. Hay que hacer tirar a cualquier precio a vuestros hombres contra los aviones que arremeten contra ellos. A los aviones eso no les hará nada, salvo por azar una vez entre diez mil. Pero a vuestros hombres eso les hará soportar el golpe". Ese es el hecho. Se cita frecuentemente este apotegma histórico: "No hay necesidad de esperar para emprender". Tal vez, pero es emprender lo que hace esperar, y no hacer nada es lo que hace desesperar. ¿Quiénes son aquellos que mantienen el sentido de la esperanza hoy en el mundo? Casi exclusivamente, aquellos de entre los socialistas (o comunistas) y cristianos que tienen una fe actuante. Para ellos el mundo tiene un sentido, y un sentido que depende del esfuerzo del hombre. Ellos tienen algo que hacer, algo que no es el mirar o el gemir. De ello les será pedida cuenta, y ellos se piden cuenta ya ante su conciencia. Y porque responden al mundo, el mundo les responde: no están solos, en la medida en que un hombre pueda estarlo. Han sanado el mal del siglo porque han cogido con las manos el mal del siglo y han jurado expurgarlo. Aquí el libro de Friedmann abona nuestro argumento: El maquinismo no es ya una amenaza cuando, efecto por efecto, se emprende su doma. Tal es el valor purificador del trabajo: demasiados libros desesperados son libros improductivos.

Se comprende que las sociedades ascendentes sean rebeldes a las crisis de amargura colectiva. Encontramos desengañados entre los romanos del Bajo Imperio, entre los libertinos de la monarquía decadente, entre los románticos o los escépticos de la burguesía declinante, pero no les encontramos entre los primeros cristianos, ni entre los burgueses de la alta época, ni en las jóvenes masas socialistas. Al lado de estas últimas hay que notar que una fuerte corriente se desarrolla actualmente en el pensamiento católico para reaccionar contra el profetismo moroso que estigmatizábamos atrás. Se vuelve a poner en vigor, en Francia sobre todo, a los Padres de la Iglesia primitiva, su sentido triunfante del hombre, su visión generosa de la historia, se recuerdan las parábolas sobre el Reino de Dios que crece lentamente entre nosotros, y que excluyen que este mundo sea un asunto truncado que se deshace en su desencanto. Un renuevo de optimismo cósmico e histórico atraviesa numerosos trabajos teológicos. Si los cristianos pueden ser llevados por ellos a no alimentar una tentación romántica de las catacumbas, a no poner cara larga a su tarea humana, pueden entonces darse entre ellos grandes mañanas para la conjuración del espíritu".

5. TESTIMONIO Y EFICACIA

(Temps Présent, 3 de agosto de 1945) (1)

"...Cuando se insiste sobre el valor ético de la preocupación por la eficacia, cuando se denuncian la acción debilitadora de un cierto "purismo" y todas las desviaciones que contienen en germen, desde la incapacidad política hasta una especie perniciosa de individualismo y de fariseismo espirituales, se hacen necesarias algunas precisiones.

Romper el divorcio entre el idealismo y el realismo

Siendo limitadora de cualquier verdad toda expresión, importa recordar siempre - precisamente para salvar lo absoluto de la verdad- que no hay verdad **expresada** más que en una perspectiva dada, en una cierta orientación del diálogo. No conviene, ciertamente, reprochar al mundo contemporáneo en su conjunto el haber preferido una pureza abstracta a la eficacia histórica, sino precisamente a los hombres que tienen la preocupación habitual y dominante de los destinos de lo espiritual. En el momento en que se preparan decisiones históricas de la más extrema gravedad es urgente reorientarlas hacia el espíritu de decisión y de compromiso, hacia la idea de que, como decía (y lo siento por ello) Hitler, en toda hipótesis vale más la verdad imperfecta que ninguna decisión en absoluto. Sin embargo, es muy evidente que, si bien desde esta perspectiva tenemos que lanzarnos hacia un sentido al que el temperamento no nos lanza todavía, tenemos el deber correlativo ante la inmensa ola de "realismo" que por doquier sumerge al mundo contemporáneo de denunciar la barbarie de la eficacia a todo precio. Lanzándonos aquí y allá en sentido inverso para la misma obra: Romper el divorcio mortal entre el idealismo y el realismo.

Una rectificación de actitud

Lo que deseamos promover en el fondo, en esta parte de la opinión en que las mistificaciones idealistas han invadido la preocupación espiritual, es una rectificación de actitud. Es menester que la preocupación por conseguir y escuchar inteligentemente las vías de la historia reemplace las ingenuidades políticas o la huida devota de la acción. Con esta actitud nada se simplifica, al contrario. Pues, en fin, la solución más eficaz no se lee inmediatamente en los datos, como la suma de una adición de dos cifras. Las cosas serían demasiado simples si ser eficaz consistiese siempre en seguir la historia desde el lado en que parece inclinarse... El cálculo de eficacia comporta un cálculo de vencimientos de los plazos: Lo que es eficaz para un resultado final visto con voluntad tal vez no lo sea para los resultados inmediatos de la acción emprendida. El cálculo de eficacia comporta una elección de perspectivas. No hay eficacia más que si es eficacia **para**: lo que es eficaz para los fines de una política partisana puede no serlo para los destinos de la nación o para el porvenir de toda una era de civilización. Hay que optar.

La preocupación por la eficacia tal como la entendemos no es pues el resultado a todo precio sin que importe el resultado. Este es uno de los precios que el hombre no

(1) Ahora en Bulletin des Amis d'E. Mounier, 29, marzo de 1967.

tiene derecho a pagar. Está entre los triunfos mortales. La preocupación por la eficacia, unida a la preocupación por lo absoluto, pide al hombre de acción más seriedad, más lucidez, más acción dramática y coraje que ninguna otra actitud parcial. Se opone a la gran facilidad de los realismos políticos así como a la de las utopías y las evasiones sentimentales...

Restaurar el campo de la política.

No se olvidará que estas reflexiones tienden a restaurar el campo de lo **político** que, en reacción contra la **Action Française** ayer y contra el comunismo hoy, ha sido desconsiderado y alterado por doquier. Es en la política, y en la medida en que (y solo en que) goza de una relación autónoma, donde la eficacia es el criterio decisivo de la acción comprometida. El error de muchos es creer que no hay otra acción que la política, lo que les lleva a hacer mala política con buenos sentimientos, como al joven escritor que, no viendo género noble más que en la novela, desacredita escribiendo malas novelas un talento que encontraría en otra parte su justo empleo. Fuera de la política hay numerosos ámbitos en que el compromiso es juzgado por criterios completamente distintos al de la eficacia. Sería desmochar el cristianismo olvidar que ciertos actos entre los más grandes tienen que llevar el testimonio del fracaso transfigurado. Ciertamente hay que separar con cuidado esta vocación de gran mística respecto de todas las falsificaciones semimórbidas que la imitan y que a veces se mezclan con ella desagradablemente. Pero ella existe, y tal vez es la vocación suprema de la humanidad como todo. Para volver a zonas menos abruptas, al margen mismo de lo político, hay lugar para los que yo llamaría los **profetas de la política** -un Bernanos, por ejemplo- que podrán y deberán hablar a tiempo y a **destiempo**, sin ninguna consideración respecto de la oportunidad y del lugar, puesto que la política se pierde si no sabe escuchar ciertas verdades con el filo de lo absoluto. Pero el profeta deberá también tener cuidado de delimitar su terreno, que es el de las exigencias y no el de las soluciones.

Testimonio y eficacia

Pero raros son los casos en que el deber de eficacia o el deber de testimonio mandan de manera aparentemente tan exclusiva. De hecho no hay testimonio válido que no testimonie más que vaguedades o verdades sin época ni consecuencias. No se muere por lo inactual, y los profetas acaban generalmente de manera más violenta que los políticos. Lo que ocurre es que, pareciendo ver o viendo lo Absoluto hieren a sus contemporáneos en lo más vivo. Del mismo modo, para adoptar su perspectiva auténtica y no sacrificar nada esencial, la preocupación por la eficacia debe saber claramente qué medida se da, qué audacias se permite y qué límites se asigna. Por lo demás, no existen decisiones que no comporten un testimonio, y cuanto más difícil, desgarradora, e interiormente incierta es la decisión, tanto más rico es el testimonio padecido por todo este drama viviente.

Evitemos, pues, lanzar perezosamente uno contra otro, una conducta del testimonio y una conducta de la eficacia. Todo lo que la dialéctica ardiente de estas dos solicitaciones mantiene en nosotros de fervor creador se perdería en conformismos satisfechos. Dialéctica incómoda, ciertamente. Pero no se sale impunemente de lo incómodo, nuestro lugar natural".

6. PERSONALISMO Y SOCIALISMO

(Cité-Soir, 4 de agosto de 1945) (1)

"...Imagino que cuando un viejo militante oye hablar de Personalismo se sorprende. Yo quisiera explicarle en dos palabras que personalismo y socialismo han nacido de la misma cepa, y lo que pueden darse una al otro.

Hay dos fuentes en el socialismo: De un lado un vivo sentimiento de justicia, una preocupación por la dignidad del hombre; luego, un análisis científico de la evolución económica contemporánea hecha por Marx en 1850. Se sabe que en el socialismo francés de Proudhon a Jaurès es particularmente influyente, como se dice.

El nombre de personalismo nació hacia 1930 en jóvenes movimientos de pensamiento que tomaron conciencia aguda de las fuerzas que amenazaban al hombre en la conjunción del capitalismo y del fascismo. En el siglo pasado nuestros padres decían socialismo porque frente a ellos no tenían sino las fuerzas anárquicas y los intereses privados del capitalismo liberal. Nosotros hemos llegado a decir personalismo porque el adversario había cambiado de figura: eran los trusts y los estados totalitarios; parecía entonces que podía existir un colectivismo opresivo al lado de un colectivismo liberador, y teníamos que poner el acento en esta dignidad del hombre que es una de las reivindicaciones permanentes del socialismo.

Pero las dos palabras, las dos exigencias no se oponen, son complementarias. Antes de que se haga fuera de nosotros un mal uso del segundo término -socialismo- siempre hemos afirmado en Esprit que la revolución debe ser a la vez personalista y comunitaria, o, si se prefiere, personalista y socialista, siendo ambos términos casi sinónimos en la gran tradición francesa.

Ciertamente, habiendo nacido los dos movimientos en épocas y ambientes diferentes, tienen sin embargo diferencias de acento. El personalismo desea que se rejuvenezca el análisis económico y social de Marx para volver a ponerle al día respecto de las novedades; pero aún no ha hecho en este terreno ningún trabajo comparable al del marxismo. Por el contrario, el personalismo ha hecho mucho por sobrepasar la vieja y estéril oposición entre materialistas y espiritualistas. A su frecuentación de los marxistas debe la preocupación por el rigor técnico y el irremplazable contacto popular sin el que toda búsqueda se inclina hacia el fascismo. El socialismo puede a cambio encontrar en el personalismo nuevas fuerzas espirituales.

Deseemos que los dos movimientos se mezclen cada vez más para la edificación de una ciudad plenamente humana".

---

(1) Cfr. Bulletin des Amis d'E. Mounier, 29, marzo de 1967. (Obviamente el socialismo de que hablaba Mounier no tiene nada que ver con el actual "socialismo" europeo, tipo PSOE. Además, a nuestra altura histórica sabemos que Mounier concedió también demasiado al influjo "científico" del socialismo marxista. Mounier, pese a todo, lo que deseaba en el fondo era un socialismo "metaizquierdista", un socialismo "místico") (N. del T.)