

CAPITULO SEXTO

DE LAS PROBABILIDADES HISTORICAS DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

Objeto de este capítulo

El ideal de que hemos tratado en el capítulo precedente corresponde a lo que hemos llamado las "constelaciones inteligibles que dominan la historia humana". Si hemos logrado precisar lo suficiente, debe aparecer como perteneciente al orden de las esencias o de las estructuras inteligibles *posibles* en sí mismas, es decir, en las que no concurre ninguna circunstancia que las haga incompatibles con la existencia — con la existencia, concretamente — en la edad en que entramos. Y basta que tal ideal sea *posible* para que la energía humana encuentre en él una orientación eficaz para un trabajo histórico útil. Pero no quedaría completo nuestro estudio si no considerásemos también, aunque sea brevemente, las condiciones de realización de este ideal; porque en buena doctrina la esencia misma se define, precisamente, en relación con la existencia: *potentia dicitur ad actum*.

Ya hemos hecho notar que dicho ideal, por lo mismo que se refiere a horizontes muy amplios de la filosofía de la cultura, afecta a un porvenir en cierto modo indeterminado. Pero tiene sus raíces en el presente; y

por ello debe desde ahora actuar con su fuerza dinámica y orientar la acción, aunque no haya de realizarse sino en un futuro remoto y de una manera más o menos deficiente o tenga un día que ceder su puesto, bajo un nuevo cielo histórico, hoy imprevisible, a otro ideal concreto.

I

LAS DIMENSIONES INTERNAS: LA ESPIRITUALIZACION DE LO SOCIAL

Una refracción de las verdades evangélicas en lo temporal

Pasemos, pues, al examen de las condiciones de realización del ideal histórico concreto cuyos caracteres típicos hemos indicado a grandes rasgos.

Esta cuestión tiene una gran importancia práctica en cuanto a la prudente disposición de la acción y a la medida del impulso con que se inicia. Especulativamente, podría parecer vana, en cuanto el resultado de aquélla depende no sólo de las condiciones y determinaciones materiales de la historia, sino también de la libertad humana, que puede aprovecharlas en sentidos diversos. Mas en este punto podríamos hacer nuestra la célebre fórmula de Karl Marx: "El hombre hace su propia historia, pero en condiciones determinadas" (1). El marxismo científico alemán olvidaba la primera parte de

(1) «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen libremente, en condiciones escogidas por ellos, sino en condiciones directamente establecidas, legadas por la tradición. La tradición de las generaciones muertas es sentida como una pesadilla en el cerebro de los vivos...»
«Le 18 Brumaire»; Trozos escogidos, p. 81.

esta fórmula. Pero el hecho es que las "condiciones determinadas" a que su segunda parte alude hacen posibles ciertas previsiones de probabilidad, por lo menos con un gran margen de indeterminación. Lo que en todo caso es cierto es que el tránsito a una nueva cristianidad supone cambios mucho más profundos que los que de ordinario sugiere la palabra revolución. Y aquí surge una cuestión muy importante: la de las *dimensiones internas* de estos cambios. Consisten, en una palabra, en producir una *refracción efectiva* del Evangelio en el orden cultural y temporal.

Son cambios en el régimen de la vida humana a la vez interiores y exteriores, que han de realizarse tanto en el corazón como en la ciudad y en sus instituciones, y que interesan al mismo tiempo, aunque por diferentes motivos, el dominio de lo social y visible y el dominio de lo espiritual, moral e invisible, pero sobre todo el dominio de lo espiritual. En el curso de los capítulos anteriores nos hemos referido ya muchas veces a éstos cambios, así como a la renovación en la escala de los valores que implican, al término de las disociaciones que imperaban en la época moderna y a la necesidad histórica en que nos hallamos de un nuevo impulso del espíritu y de la fe que eleve lo social-temporal. Ahora quisiéramos destacar un aspecto particular de la cuestión señalando la necesidad de superar no sólo el *economismo* sino también el *politicismo*.

El economismo superado

La idea de esta renovación cristiana de lo temporal se opone a la concepción *economista* del devenir social y de la propia economía, concepción según la cual las grandes transformaciones históricas no consisten esencialmente sino en la transformación de la técnica económica.

Esta concepción es falsa, incluso frente a una economía materialista como la economía capitalista. Como recientemente hacía observar Amintore Fanfani (2): el propio capitalismo es, ante todo, espíritu.

El politicismo superado

La idea de una renovación cristiana del orden temporal se opone también a la concepción *politicista*, que es, propiamente, la corrupción de la política. Con la palabra "politicista" quiero expresar una concepción que consiste, no sólo en considerar la conquista de los poderes públicos por un partido o la conquista del poder político por una clase como lo esencial de una "transformación substancial" del régimen de civilización, sino, penetrando más, en considerar lo político como puramente técnico; se estima, pues, la actividad política y social como una actividad amoral en sí misma; y los hechos sociales, como simples hechos físicos particulares a los que basta aplicar leyes puramente técnicas, puesto que nuestra conducta privada queda sometida a las reglas de la moral personal. En esta concepción el saber político viene a ser, en definitiva, pura y simplemente, un *arte*, una técnica; un arte subordinado quizás externamente, en algunos, a la moral, pero cuyos fines propios y cuya contextura propia son extraños a la moral: siendo estos fines, por ejemplo, no más que la existencia material, el poderío y la prosperidad material del Estado.

Para dar un nombre a esta concepción se podría, si se quisiera, enlazarla con el de un gran escritor político que es a la vez el gran heresiarca político de los tiempos modernos: Maquiavelo. Todo error encierra

(2) Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1934.

una verdad; la verdad del maquiavelismo es la reacción contra una falsa concepción de la ética, contra lo que se podría llamar el supermoralismo (entendiendo por tal las reivindicaciones quejumbrosas de una moral farisaica, puramente formal y geométrica, que negara la naturaleza y la vida). Es también, sobre todo, cierta actitud del alma, cierta fuerza y libertad metafísica en el juicio concreto de los acontecimientos y de los hombres; actitud de la que, a decir verdad, el estilo del Antiguo Testamento nos ofrece un ejemplo divino. Quien la hace suya comprende que Dios saca del mal el bien y da lo suyo a las debilidades y a las violencias de los hombres del mismo modo que a los dictados metafísicos de la naturaleza y de la historia en la serie de los acontecimientos y de los designios providenciales.

Pero este carácter, esta actitud del alma es cosa completamente diferente de una doctrina o de una filosofía inmoralista, como una actitud de alma purista y sentimentalista es cosa completamente diferente de una doctrina o de una filosofía que reconoce los derechos propios de la ética en todo el dominio de lo humano. Y es una desgracia que la primera actitud, que es buena, se traduzca a menudo en una filosofía amoralista, que es mala; se adorna a menudo con las verdades de la ética, que son buenas. En todo caso, se puede a la vez reconocer que los conquistadores de América sirvieron en cierto modo al progreso de la historia y condenar sus faltas, como lo hizo Las Casas. Se pueden comprender los deslices padecidos por un genio político fascinado por la grandeza de la obra que aspira a realizar y no aprobar ni excusar de igual modo esos deslices. Se puede comprender que la política absorbe y se asimila una parte enorme de arte y de técnica sin confundirla con una simple técnica y de este modo desnaturalizarla.

Resulta, pues, que el dominio de lo político y social es por sí mismo un dominio, no tan sólo técnico, sino ante todo y esencialmente humano, es decir, ético o moral. Las obras de arte que el hombre en él realiza

son en sí, intrínsecamente, humanas y morales. "Las virtudes políticas y sociales tienen un carácter esencialmente moral... La vida social, por su propia naturaleza, requiere ser urdida con arreglo a las mismas leyes de integridad, de justicia y de amor al prójimo que rigen la construcción moral de nuestra personalidad. Según se apliquen a la persona o a la sociedad, estas leyes revisten ciertamente modalidades diversas: su sustancia permanece la misma; y su rigor también" (3).

El bien político es un bien digno por sí mismo de servir de fin a la acción humana (*bonum honestum*)

Algunos espíritus se engañan en cuanto a esto, porque se engañan en cuanto al sentido mismo de la palabra *moral*, tal como se emplea al decir que el dominio de lo político es por sí un dominio moral.

Lo que ellos llaman *moral* es única, exclusivamente la moral *individual*, la que regula las relaciones privadas de persona a persona. Y se imaginan que pretendemos reducir la política a la moral *así entendida*, lo que evidentemente sería vaciar a la política de su contenido propio. No; no decimos, y no creo que nadie haya tenido nunca la candidez de decir, que la política se reduzca a la *moral individual* o no sea más que una aplicación de ésta; lo que decimos, y esto era ya lo que enseñaba Aristóteles, es que el saber político constituye una rama especial del saber moral, no la que se refiere al individuo, ni la que se refiere a la sociedad doméstica, sino precisamente la que se refiere de un modo específico al bien de los hombres reunidos en ciudad, al bien del todo social: este bien es un bien esencialmente

(3) Manifiesto «*Pour le Bien commun*», París, Desclée de Brouwer, 1934.

humano y por lo tanto se mide, ante todo, en relación con los fines del ser humano e interesa a las costumbres del hombre en cuanto ser libre que ha de usar de su libertad para sus verdaderos fines. Los antiguos la definían como la recta vida de la multitud reunida. No es un simple haz de *utilidades*, ventajas y prosperidades. Como en todo lo que es verdaderamente humano, lo útil se toma allí en relación con ciertos fines buenos en sí y por sí, que son: la vida en común, buena y digna, del hombre, de que acabo de hablar, una obra común, buena y digna, que el hombre tiene que realizar. Por eso una perfidia, el asesinato de un inocente, cualquier iniquidad que pueda parecer favorable a la *utilidad* del Estado va en realidad contra el *bien común* y tiende en sí misma a destruirlo, porque el bien común no es sólo la utilidad del Estado, sino la rectitud *supraútil* y buena en sí y por sí, de la vida de la multitud humana.

Para ser un buen político no *basta*, pues, con ser piadoso, justo, santo. Hace falta además el conocimiento de las técnicas útiles para el servicio del bien común; y hace falta sobre todo el conocimiento de los valores humanos y morales implícitos en ese bien común, el conocimiento del campo de realización social y política y, si así puede decirse, de la *faz política* de la justicia, de la amistad fraternal, del respeto de la persona humana y de las demás exigencias de la vida moral.

No basta con ser justo para ser buen político, pero la justicia es condición *necesaria* de toda buena política como tal: hasta el punto de que, según Santo Tomás de Aquino (4), para que gobierne bien, es necesario que el príncipe sea pura y simplemente *bonus vir*, un hombre virtuoso en toda la línea.

(4) *Sum, theol.*, I-II, 92, 2.

Especificidad de la ética política

Existe todavía en este orden de ideas otro equívoco, u otra maniobra sofística, que debe señalarse.

Algunos se imaginan que la moral aprecia nuestros actos no según los justos fines humanos a que deben acomodarse en unas circunstancias determinadas, sino con arreglo a un bosque de fórmulas abstractas que la vida debería copiar como un libro. Es el supermoralismo o fariseísmo moral a que aludimos hace un momento. Y los partidarios del maquiavelismo son los primeros en atribuir a la moral este purismo impracticable, en hacer de ella algo así como el ceremonial de los sacrificios humanos exigidos por la fidelidad a unos principios tanto más puros cuanto más aislados de todo contacto con la vida y la acción y erigidos como ídolos o como teoremas. Buen motivo, en verdad, para que esta clase de espíritus declaren que la primera condición de existencia para la política es la de rechazar la moral.

En realidad los principios de la moral no son ni teoremas, ni ídolos, sino reglas supremas de una actividad concreta dirigida a una obra que ha de realizarse en circunstancias determinadas mediante reglas más inmediatas y, en definitiva, mediante las reglas de la virtud de la prudencia *nunca trazadas de antemano*, que aplican los preceptos éticos a los casos particulares en el medio ambiente de una voluntad concretamente recta. No pretenden devorar la vida humana; existen para construirla.

La política, en particular, tiende al bien común del cuerpo social: ésta es su medida. Ese bien común es, como indicábamos hace un instante, un bien principalmente moral; y por ello es incompatible con todo medio intrínsecamente malo. Mas, por lo mismo que representa la recta vida común de una multitud de seres

débiles y pecadores, exige también que para procurar lograrlo se sepa aplicar el principio del mal menor y tolerar ciertos males cuya prohibición acarrearía males mayores. En una palabra, la política no se ocupa de entes abstractos; el bien y el mal de que se ocupa se hallan encarnados en energías históricas de una intensidad, una duración y una amplitud concreta determinadas. Frente a las fuerzas que actúan en la escena de la historia, no tiene que apreciar tan sólo la verdad o la falsedad de los valores que representan *consideradas en sí mismas y en estado abstracto, en su significación intemporal*. Tiene que apreciar además la energía de *realización histórica* y el coeficiente de *porvenir* que aportan. Y esta apreciación puede conducir a conclusiones prácticas muy diferentes de aquellas a que hubiera conducido, por sí sola, una consideración puramente abstracta. La tendencia lógica o logicista del temperamento francés hace que sea necesario recordarle estas características propias de la política, quiero decir de la sabiduría política y de la ética política más auténticamente puras, tal como un San Luis podría entenderlas.

Ello muestra además que la subordinación de la política a la moral, a la verdadera moral —precisamente porque ella misma es moral— es una subordinación humana, práctica y practicable y no inhumana o antihumana, impracticable y geométrica.

Esencia y existencia en la política

A decir verdad, y para avanzar un poco más, las reflexiones que anteceden se reducen al viejo debate de la esencia y la existencia. Significan que la vida política y social se desenvuelve en el mundo de la existencia y de la contingencia, no en el de las esencias puras; y bien sabe Dios a qué aventuras están expuestas en

él las esencias, esas esencias que el filósofo considera aparte. Si la historia no fuera más que un encadenamiento de necesidades lógicas, bastaría, en definitiva, el automatismo de las esencias; y el gobierno de Dios, jefe libre de todos los agentes libres, resultaría superfluo. Nadie sabe esto mejor que la gran política eclesiástica. Una política ideológica, sea jacobina o clerical, no conoce más que las puras esencias (debidamente simplificadas), y se puede estar seguro de que su platonismo la llevará siempre, con precisión infalible, a la inexistencia. En la historia —lo recordábamos hace un instante— no se trata de tesis que se contraponen como en un libro o en una discusión académica en que todo termina en la última y merecida satisfacción del que tiene razón y lo demuestra; se trata de fuerzas concretas, cargadas de humanidad, preñadas de fatalidades y de contingencias, que nacen de un hecho y van a un hecho y cuya significación existencial tiene que medir el político.

Pero si es un error el olvidar que las esencias no actúan sino en la existencia, es decir, al dejar de ser puras esencias, si es un error el conducirse políticamente con la Gran Bretaña como se conduciría uno teológicamente con el Puritanismo, con Alemania como si fuera el Racismo, con la Rusia soviética como si fuera el Marxismo, es un error no menos grave el olvidar que la existencia es el lugar en que se realizan las esencias, y que en la medida en que allí se realizan desarrollan sus energías internas y su lógica, combinándose a la vez con otras formas y con todo el pasado histórico de la materia que las recibe.

Del empleo de la moral

Estas observaciones aún podrían ser profundizadas y desarrolladas. Las cosas buenas son de difícil manejo; nada hay más difícil de manejar que la moral, so-

bre todo desde que se ha vuelto kantiana en muchos espíritus que ni siquiera se dan cuenta de ello y se ha separado de la naturaleza (que tiene que regir por la razón y que, sin embargo, en cuanto deriva de la Ley eterna, rige ella misma a la razón). Puede causar grandes males si en vez de obrar como consubstancial al movimiento vital de realización de los fines de la vida humana trata de obrar sobre este movimiento desde fuera, es decir, imponiendo, en definitiva, a un movimiento de vida *amoral* reglas que están *fuera de la vida*. Puede causar grandes males en la vida de los pueblos si en vez de obrar como consubstancial a la política trata de obrar sobre ella desde fuera, es decir, imponiendo, en definitiva, a una política *amoral* reglas *morales apolíticas*.

La moral exige que antes que un hombre realice el mal hagamos todo lo posible por impedirlo; y después, por deshacerlo sin ocasionar un mal mayor; pero si esto es imposible, exige que reconozcamos el hecho: la existencia del mal que ese hombre ha realizado y que está ahí, que ha sido realizado y que, con el bien a que va unido, como un parásito, ocupa su lugar en la trama de los acontecimientos del mundo. Si está ahí, nosotros mismos somos quizás responsables de ello en cierta medida ignorada. Y lo que se nos pide ahora es que hagamos todo lo posible para sanarlo y repararlo y para enderezar en el sentido del bien las consecuencias del hecho consumado. En su esfera propia, la ética política procede lo mismo. Y así es también cómo la prescripción legítima en muchos casos la propiedad de los bienes de la tierra (muchas veces mal adquiridos). No borra el mal, que Dios retribuirá en esta vida o en la otra. Legítima un estado de hecho consiguiente al mal cuando a las conexiones de este estado de hecho con la mala acción de que procede se ha añadido tal red de relaciones con otros bienes humanos que la restitución ya no es posible sin ocasionar una injusticia mayor y que el bien primitivamente mal adquirido ha contraído

nuevas conexiones con acciones buenas en cantidad bastante para que ya se considere *cicatrizado* en la existencia.

Prosiguiendo esta serie de reflexiones se llegaría a comprender que hay otra solución para el debate entre la historia y la moral distinta de la hipocresía o el cinismo, o de una oscilación sin fin entre una y otro. Es la propia moral, son leyes y principios igual y esencialmente morales los que nos obligan a procurar con todas nuestras fuerzas el bien y la justicia en la historia y a no pretender imponérselos por la fuerza cuando con ello hubieren de causarse mayores males o hubiere de faltarse a deberes más altos; es de la entraña del mismo proceso intrínsecamente ético de donde nos viene el doble mandamiento: primero, de aplicar toda nuestra energía a aumentar sin cesar el haber de lo bueno y lo justo en la cuenta corriente de la historia: es decir, de dar en ella, activamente, testimonio de Dios; segundo, de no obrar como si para separar el trigo de la cizaña tuviéramos que *interrumpir la cuenta* y por tanto el movimiento mismo de esta existencia histórica en que vivimos: que tanto valdría como aplicar nosotros a cada instante el juicio de Dios sobre la historia.

En realidad los hombres suelen hacer mal uso del principio del mal menor, porque en él encuentran pretexto para no hacer nada en pro de la justicia. Sin embargo, este principio es un principio esencialmente ético, como lo es el principio de la justicia, que se ha de defender. Y también de éste puede hacerse mal uso sirviéndose de él en contra de la existencia en la que se aumenta con ello, aun sin quererlo, el peso del mal.

Finalmente, si los hombres con frecuencia hacen mal uso de la moral es también porque no tienen bastante en cuenta otra verdad moral que es una verdad de primer orden: que la moral exige que apliquemos sus reglas a nuestra propia conducta, pero no pide que las vengamos en la persona de otro cuando a ellas ha faltado: esta es misión del Juez eterno y, en cierta medida

muy imperfecta, de los jueces y de los educadores humanos; no es misión de cada uno de nosotros.

Hombre, tú no eres juez de tu hermano, tú eres pecador como él y él es tu hermano: he aquí, de un modo general, bien se trate de ética privada o de ética política, la norma fundamental de nuestro comportamiento con los demás. *Omnes quidem peccaverunt, et egent gloria Dei*. Debemos juzgar del valor moral de los actos realizados por los demás, no de las almas de los demás. No debemos callarnos, ¡debemos denunciar a voces la injusticia! Pero no somos los encargados de administrar la retribución divina. Cristo, que aborrecía el pecado, era amigo de los pecadores. Cuando alguien se ha hecho culpable de una falta, podemos tener que cambiar de conducta con él porque y no nos inspire confianza, porque ponga en peligro bienes de los que debemos cuidar, etc. Pero, *a menos que tengamos por cualquier título jurisdicción sobre él*, no estamos obligados a reflejar en nuestro comportamiento con él la reprobación de su falta. ¡Cómo si el no tratar a una persona como culpable y no manifestar así con un signo social la pureza de nuestra conciencia fuera hacerse cómplice de la falta cometida por ella! Esta especie de fariseísmo elemental corresponde a la "moral cerrada" del grupo social; tanto más desarrollado cuanto más primitiva es la sociedad en cuestión, no se justifica moralmente sino por consideraciones reflejas de pedagogía social y con referencia a un determinado bien, en sí mismo vital, que es la formación de la opinión común. Pero en modo alguno constituye una exigencia absoluta y sin condiciones de la moral: el Evangelio nos lo ha dicho de una vez para siempre: "Que aquel que esté limpio de pecado le tire la primera piedra".

La política y la providencia de Dios

Aun falta por tratar un problema que podría presentar dificultades y cuya solución, a decir verdad, depende inevitablemente de una posición religiosa.

Todo lo que hay en nosotros de humano nos dice que la política, por grande que de hecho sea en ella la parte del arte y de la técnica, es, como recordábamos hace poco, una cosa intrínsecamente moral: una perfidia, una iniquidad, aun realizada a pretexto del interés del Estado, es una *falta política*. La primera condición política de una buena política es que sea justa.

Pero fácil es ver que la justicia y la virtud no llevan consigo de ordinario el triunfo en esta tierra; y, por otra parte, para la ciudad no hay una vida eterna en la que pueda hallar compensación, como el pobre Lázaro, de las injusticias sufridas en ésta, de los fracasos inmerecidos, de la muerte causada por los malvados; la ciudad no posee más que un bien temporal.

¿Habrá, pues, que reconocer la existencia de un conflicto inevitable entre la prosperidad de las ciudades a que tiende en sí misma, como parte integrante del bien común, la sabiduría política y esta misma sabiduría política en cuanto tiene como condición primera la justicia?

No cabría, a nuestro juicio, dar solución aceptable a esta cuestión si no se admite la existencia de un gobierno político soberano del universo, que es propiamente y en ese mismo orden de cosas un gobierno divino (puesto que Dios es la causa primera de ese mismo orden particular que es el orden moral) y que hace que para los pueblos, las ciudades, las naciones el bien y el mal den su fruto *aquí abajo*. En este caso habrá que admitir que el ejercicio político de la justicia y de las demás virtudes morales, aunque pueda ocasionar mo-

mentáneamente sufrimientos y pérdidas, tiene en definitiva que conducir al bien común de la ciudad, que normalmente implica cierta prosperidad en ella.

Pero ésta es una consideración *supraempírica* y la solución ha de quedar en el misterio, porque el bien en que fructifica la justicia de la ciudad nada tiene que ver con el resultado inmediato visible; hay que tener en cuenta la *duración*; y precisamente porque quien actúa en ello es el gobierno de la causa primera, el bien temporal en que fructifica la justicia de una ciudad y el mal temporal en que fructifica su iniquidad pueden ser muy distintos de los resultados inmediatos que podría esperar el espíritu humano. Sería como querer distinguir en la desembocadura de un río de qué nieves o de qué afluentes provienen sus aguas.

Los pseudorealismos

Hay, pues, una separación inevitable entre una concepción cristiana y una concepción no cristiana de la política. Y es lamentable tener que añadir que muchos cristianos reniegan hasta de la idea de una política cristiana. Se llaman realistas. En general, como el "hombre práctico" es la víctima por excelencia de todas las utopías, el que se proclama "realista" con cierto tono de firmeza y de sombría satisfacción se llama así porque la realidad suele serle contraria. No creyendo más que en la fuerza, pero no creyendo tampoco más que en aquello que a primera vista se aprecia, cualquier grandeza le deslumbra, pero a condición de que no tenga fundamento ni arraigo firme. Muchos que se creen "realistas" no son en realidad más que empiristas y nominalistas que piensan por lugares comunes dialécticos.

Toda su política está circunscrita por cortes instantáneos hechos en el tiempo, se desenvuelve en ins-

tantes separados, se basa en abstracciones; por perfecta que sea su estimación de las probabilidades, les falta el elemento esencial, que supone la continuidad del tiempo real y lo que se podría llamar la "fisiología del desarrollo" de la historia. Para que fuera justa haría falta que la política no fuera sino una partida de naipes o el arte de sacar el mejor provecho posible de una serie discontinua de casualidades, sin pasado real ni principio interno de evolución. Cuando aciertan son, los suyos, triunfos sin raíces, engañosos, que hacen pesar sobre la causa que defienden una deuda histórica aún más pesada y le preparan una quiebra aún más dolorosa.

Este pseudorealismo es trivial y sin fuerza; pero hay otro, muy distinto de él, más consistente y más profundo. Sus triunfos son más duraderos, podrían escandalizar hasta a los justos, que de ellos se lamentan ante Dios; es que Dios juega limpio, y a quien escoge abiertamente el camino de la injusticia le da tiempo de agotar los beneficios de ella y el poder de sus energías. Cuando llegue el desastre para esos triunfadores, los ojos de los justos estarán ya hace tiempo comidos por la tierra y los hombres no acertarán a descubrir el origen lejano de él.

El pseudorealismo de que hablo ahora es el realismo maquiavélico. Por ser un puro empirismo en una ciencia, la política, que dirige la vida de las criaturas humanas, el maquiavelismo implica una especie de ateísmo en la existencia temporal. Niega prácticamente que el hombre haya salido de las manos de Dios y que conserve en sí, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de tal origen. Su pesimismo, que invoca verdades empíricas indiscutibles, convierte esas verdades en mentiras ontológicas, porque no tiene en cuenta el hecho de que el hombre procede de Dios. Por eso desespera del hombre en provecho del Estado. El Estado es quien, en lugar de Dios, creará al hombre; él es quien

por su coacción le obligará a salir del vacío de la anarquía de las pasiones y a llevar una vida recta y hasta heroica. En su *Preludio al Príncipe*, Mussolini, que parece sentir una oscura embriaguez en el "pesimismo agudo de Maquiavelo respecto de la naturaleza humana", cita diversos textos en que aparece el "juicio negativo" de Maquiavelo sobre el hombre, su "comprobación justificada y desolada", y añade: "Maquiavelo no se forja ilusiones y no se las hace concebir al príncipe. La antítesis entre el príncipe y el pueblo, entre el Estado y el individuo es fatal en la concepción de Maquiavelo. Lo que se ha llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, deriva lógicamente de esta concepción inicial". Y escribe también: "Afirmo que la doctrina de Maquiavelo está más viva hoy que hace cuatro siglos".

Hay todavía, por último, una tercera especie de pseudorealismo, tan profundo y vigoroso, tan dañino como el anterior. Es el de los idealistas convertidos en cínicos, el del idealismo al revés, el de la utopía hecha "ciencia" y "dialéctica". Sus orígenes metafísicos no son pesimistas, sino optimistas; no se encuentran en Maquiavelo ni en Mandeville, sino en Rousseau. Niega prácticamente también que el hombre sea hechura de Dios, pero es porque no quiere reconocer lo que en el hombre viene de la nada; si el hombre no goza de la condición divina es porque hay en el mundo una abominación que le encadena; y contra esta abominación, llámese como se quiera, todos los medios son buenos; los hombres que la sirven son ciertamente instrumentos irresponsables; sin duda no son peores que los demás; pero desde el momento que son aliados de las tinieblas y que han abdicado de la naturaleza humana, es decir, de la exigencia de una existencia divina, les son ajenos los valores que encierra el nombre de hombre. Desprecio por desprecio: si para el rico el pobre no es un hombre, para el proletariado consciente no

lo es el burgués, ni el kulak, ni el herético de la revolución. Hay que tratarlo en consecuencia. Así, en nombre de la fraternidad universal, se desarrolla frente a una categoría de hombres descalificada o desgraciada, una dureza despiadada para con la persona humana y un desprecio absoluto de su destino, y un pragmatismo, un utilitarismo, un cinismo simétricos a los que se derivan de la "posición inicial de Maquiavelo".

En definitiva, y para presentar ciertas actitudes típicas en su estado puro, hay un positivismo de derecha, que obra como si no fuera verdad que el hombre viene de Dios y participa de Dios; suprime a Dios, a fuerza de despreciar al hombre. Hay un idealismo de izquierda que obra como si no fuera verdad que el hombre viene de la nada y participa de la nada; excluye al creador, para divinizar al hombre (5). Las tendencias opuestas, cuya dirección indican estos dos límites ideales, explican no pocas contradicciones de la historia moderna; el fascismo deriva de la primera; el comunismo, de la segunda. Uno y otro, por lo demás, se llaman realistas y no hay duda de que su poder de realización política es grandioso. Pero es trágico; y no tiene en sí mismo salida. Un realismo que no tiene en cuenta sino a pesar suyo lo que hay de más profundo en el hombre, no puede ser en definitiva sino un pseudorealismo. Para sostener esta verdad a pesar de la falsa evidencia de los prestigios, y para concebir otro realismo, esta vez auténtico, el hombre necesita que la fe le inspire la sabiduría y le enseñe a contar el tiempo no por días y por horas, sino por semanas de años.

(5) Si se prosiguiera este análisis se vería sin duda que el nacional-socialismo participa a la vez de estos dos ateísmos prácticos. Desprecia a la persona humana, se niega a tratarla como una criatura de Dios; pero hace servir al hombre para la apoteosis del elemento telúrico, primitivo y divino (demoníaco) que se desarrolla en él y por él; es decir, en la sangre y por la sangre predestinada.

II

LAS DIMENSIONES INTERNAS: LA REINTEGRACION DE LAS MASAS

La simbiosis de lo verdadero y lo falso

¿A qué pueden conducir las consideraciones anteriores sino a la conclusión de que el porvenir de una nueva cristiandad depende ante todo de la realización interior y completa de cierta vocación profana cristiana en cierto número de corazones?

Tal porvenir depende además de que se produzca un gran renacimiento cristiano, no sólo entre un grupo selecto de intelectuales, sino en la masa popular.

Estas observaciones nos llevan a otra consideración complementaria. Si la idea de una renovación temporal cristiana —que nos haga salir de la edad humanista antropocéntrica y en particular de la época capitalista y burguesa para introducirnos en un mundo nuevo— implica unas dimensiones internas incomparablemente más elevadas, más amplias y más profundas que la idea de cualquier otra revolución, es porque también está enlazada a un vasto proceso histórico de *integración y reintegración*.

Es un hecho cierto que en el curso del siglo XIX la clase obrera, en su mayor parte, se ha alejado del cristianismo. Ya hemos dicho algo sobre las causas de ello y las responsabilidades del mundo cristiano (6). Estas indicaciones se referían al pasado; ahora se plantea otro problema que atañe al porvenir: el problema de la reintegración de la clase obrera y de las masas.

(6) Véase, anteriormente, capítulo III; cf. también «*Du Régime temporel et de la Liberté*».

Tratemos de indicar a grandes rasgos cómo se plantea, a nuestro juicio, para el cristiano.

Uno de los capítulos más instructivos de una filosofía cristiana de la historia sería el relativo a lo que podríamos llamar la confusión de las máscaras y de los papeles. No sólo se desempeñan papeles de iniquidad bajo la máscara o la apariencia de la justicia, sino que, a veces, papeles de justicia son desempeñados (y estropeados) bajo máscaras de iniquidad. No sólo quienes enarbolan estandartes de verdad realizan un mal trabajo histórico, un trabajo inútil, sino que el trabajo bueno, el trabajo útil lo realizan (y lo estropean), a veces, los adversarios de esos estandartes de verdad. Sucede así porque la plena verdad es carga excesiva para la flaqueza humana; ésta, excepto en los santos, necesita la atenuación que supone el error. De este modo, ciertos procesos históricos, normales y providenciales en sí mismos, y que debían haberse desarrollado en un sentido cristiano, han sido, en el curso de la Edad Moderna, y tanto por culpa de los propios cristianos como de sus adversarios, acaparados, falseados y disfrazados por las fuerzas anticristianas.

Lo mismo que en el orden intelectual, a partir del siglo XVI, el racionalismo y las filosofías más falsas han activado y deformado a la vez, por una especie de parasitismo o simbiosis, una cosa en sí misma buena y normal como era el desarrollo admirable de las ciencias experimentales de la naturaleza, así, en el orden social, el crecimiento del socialismo en el curso del siglo pasado —automáticamente provocado por los excesos del capitalismo, pero que constituía una reacción nueva y típica, frente a males que se agitaban desde siglos atrás en el subsuelo de la historia, y que venía a articular en una voz potente la inmensa queja anónima de los pobres—, el crecimiento del socialismo, digo, ha activado, deformado y disfrazado ciertas adquisiciones históricas, en sí mismas buenas y normales.

En ambos casos el fenómeno histórico se hallaba enlazado a esa tendencia hacia la rehabilitación de la criatura que hemos señalado como característica de la edad moderna.

El nacimiento de la conciencia de la dignidad y de la solidaridad obreras.

Ahora bien; en el caso del fenómeno socialista, ¿de qué adquisición, de qué progreso histórico se trata en primer término?

No es de la reivindicación, de la conquista de condiciones más ventajosas de vida material; de mejorar, como suelen decir, la situación de las clases laboriosas.

No; esa reivindicación y esa conquista, por justas que sean, no afectan en sí mismas sino a cierta materia económica, y son tan poco típicas en el socialismo que se encuentran lo mismo en otras concepciones, reformistas o paternalistas, que, en el caso de que fueran posibles dentro del régimen actual, conducirían más bien a un aburguesamiento del proletariado.

Por el contrario, lo que ha permitido al proletariado realizar, bajo las banderas de sistemas ilusorios, incluso, y sobre todo, cuando pretendían ser científicos, ese progreso de que hablamos es más bien la miseria y la *inexistencia social* en que ha sido tenido durante lo que podría llamarse la edad de oro del individualismo liberal y del capitalismo. Aunque afecte al orden de la civilización terrestre y de lo temporal, ese progreso es de orden espiritual y esto es lo que hace que sea tan importante. Es un *descubrimiento*, el descubrimiento de una dignidad humana ofendida y humillada y de una misión histórica. El marxismo estaba destinado a activar ese descubrimiento y a deformarlo. Y este fenómeno es, a mi juicio, de la mayor importancia, porque

todos los grandes progresos de la Edad Moderna, ya se trate del arte, de la ciencia, de la filosofía, de la poesía o, incluso, de la vida espiritual, tienen el aspecto de pertenecer también a ese orden de cosas, de ser igualmente descubrimientos.

Al descubrimiento en cuestión se le ha dado un nombre en el vocabulario socialista: es la adquisición por el proletariado de la *conciencia de clase*.

En la noción socialista o comunista de la *conciencia de clase* pueden advertirse dos errores, por una parte, un error de origen liberal y *burgués* (en esto es en lo que primeramente se ve que Proudhon no ha dejado de ser un pequeño burgués; ¡ni Marx tampoco!), que consiste en considerar la liberación de la clase obrera como el último episodio de la lucha de la libertad contra el cristianismo y la Iglesia, mirados como poderes de esclavizamiento y oscurantismo. Por otro lado, un error de origen revolucionario-escatológico, que es la concepción marxista de la lucha de clases (7) y el papel mesiánico atribuido al proletariado.

(7) Como hace poco escribíamos, «la existencia, en la sociedad moderna, de dos formaciones de intereses opuestos es un hecho histórico que, como todos los hechos de la historia, presupone, a la vez que determinadas condiciones independientes de la voluntad humana, la existencia anterior de una larga serie de acontecimientos contingentes y de actos de libertad que en ese momento producen su fruto; la estructura económica y social de que el ser procede, una vez impresa en él, no desaparece sino cuando es sustituida por otra totalmente diferente.

«Ya en la pendiente de las disposiciones así creadas, una nueva ola de acontecimientos contingentes y de actos de libertad tenía que dar una interpretación teórica y práctica particular a esta existencia del conflicto de clases, enlazadas a la estructura de la economía capitalista: la interpretación socialista. Con arreglo a esta interpretación no sólo se considera como un progreso normal la accesión del proletariado a la «conciencia de clase» sino que se juzga que ésta ha de ser al mismo tiempo la conciencia de una escisión moral plenamente consentida y ha de llevar consigo la voluntad de perseguir ciertos fines propios, que repugnan subordinarse al bien común de la ciudad, como lo exigiría la propia naturaleza de la sociedad política. Y como nos movemos en la esfera de las cosas humanas,

Pero, libre de esos errores y considerado en sí mismo, el descubrimiento de que se trata representa un progreso histórico considerable: significa la ascensión hacia la libertad y la personalidad, en su realidad interior y en su expresión social, de una comunidad de personas, la comunidad más próxima a las bases materiales de la vida humana y al mismo tiempo más sacrifi-

donde los signos modelan a su vez a las realidades que significan, esta interpretación no sólo era una interpretación del hecho del antagonismo de clases, sino que contribuía a dar a éste cierta configuración real y ciertos caracteres típicos.

Según la justa observación a menudo recordada por M. E. Jourd'heuil, la división de la sociedad en «clases» es cosa muy distinta de la división de la sociedad en «órdenes» y era preciso que los órdenes fueran abolidos para que las clases apareciesen; cada uno de los órdenes del antiguo régimen representaba una función definida en la sociedad, destinada a procurar, en su lugar jerárquico, un bien común, que era el de la sociedad entera; el proletariado moderno tiende por el contrario a constituir un todo independiente, que se niega a reconocer la existencia de un bien que sea común a él y a la clase opuesta.

«Y en realidad, para que no fuera así, es decir, para que el proletariado, al adquirir la conciencia de sí mismo, se sobrepusiera desde luego *en espíritu* al conflicto de que sufre y se esforzara por transformar radicalmente la economía moderna de otra manera que exasperando ese conflicto, haría falta en él una tensión de las energías de libertad capaz de dominar las inclinaciones y disposiciones engendradas por la materia histórica —tensión en cierto modo heroica y de que el hombre es ciertamente capaz, pero que no cabe esperar de él si no va unida a una fe viva en las realidades eternas, que exalte su naturaleza por encima de sí misma». (Prefacio a la traducción francesa de Goetz Briefs, *Le Proletariat industriel*.)

La concepción *secesionista* del antagonismo de clases, a que Proudhon había llegado por su parte, aunque a su pesar y de un modo mucho menos decisivo, ha sido desde el punto de vista de la eficacia revolucionaria, el rasgo genial de Marx. En sí misma era, sin embargo, gravemente errónea; no sólo porque desconocía los vínculos naturales y las indestructibles aspiraciones humanas, de orden nacional y moral, que unían todavía a los proletarios al conjunto de la comunidad política, a pesar de las fisuras producidas por ese antagonismo económico y a pesar de la condición así forjada al proletariado al que una *libertad sin propiedad* reducía a una servidumbre especialmente inhumana; sino porque buscaba el medio de salir de ese mal en una solución de desesperación, en la separación moral, plena y decididamente consentida por el proletariado, del bien co-

cada, la comunidad del trabajo manual, la comunidad de las personas humanas consagradas a ese trabajo.

Me refiero, naturalmente, a un hecho típico de esa comunidad como tal; no a un hecho que se dé, necesariamente, en cada uno de los individuos que la componen. Se puede pensar con Aristóteles que siempre habrá hombres que constitucionalmente sean ineptos para trabajar de otro modo que al servicio de otro hombre o

mún de la ciudad política, *Acheronta movebo*. En lo sucesivo los «condenados de la tierra» se atrincherarán en esa misma condición de réprobos que les ha sido impuesta y no querrán saber de otro bien común que el de su propia clase de desheredados; y del exceso mismo del mal es de donde surgirá, merced a su «lucha final» y a su guerra de Titanes, la liberación del género humano.

Esta concepción apocalíptica, que en vez de llamar simplemente a los trabajadores de todos los países a una solidaridad de clase, justa en sí, pero subordinada, los constituye en Ciudad mística en guerra interior con las ciudades políticas existentes, está implícita en todo el aparato científico construido por Marx. Se dirá quizá que es la ceguera de las clases opuestas la que ha precipitado en ella, en el siglo XIX, a grandes masas proletarias; podían éstas pensar que no les quedaba otro recurso y su conducta tenía excusas sobradas. Sin embargo, adolecía del defecto y de la ilusión esenciales a toda política catastrófica; condenaba al mundo a un cisma desastroso y al propio socialismo, a conflictos sin solución; porque, o bien las estructuras nacionales y el sentido de la ciudad política habían de prevalecer sobre el «bien común proletario», como ha sucedido en la última guerra —y de aquí derivan, en buena parte, las catástrofes que el socialismo ha sufrido en Europa—; o bien, como ha sucedido en Rusia, su propio triunfo en un Estado había de obligarle muy pronto a elegir —por lo menos en ese Estado—, entre el (supuesto) «bien común» del proletariado universal y el «bien común» de aquella ciudad política («socialismo de un país»); y en favor de éste contra aquél.

Obsérvese, finalmente, que si las disposiciones nacionales manifestadas actualmente por los comunistas constituyen, desde el punto de vista del proceso histórico analizado en esta nota, una paradoja, representan también un cambio que puede ser de extrema importancia en la evolución interna del socialismo y preparar por donde menos se esperaba, y por lejanas que aparezcan, ciertas condiciones previas para una solución del conflicto entre el bien común político y el bien común proletario. Parece, sin embargo, poco probable que la lógica interna del comunismo deje de producir alguna reacción secesionista, de la que la IV Internacional es quizá un prodromo.

de un grupo de hombres y, hasta cierto punto, como órganos de éste. Basta con que la conciencia colectiva de que venimos hablando reclame para la comunidad del trabajo (cuya expresión más típica es actualmente la clase proletaria) una especie de mayoría de edad social y una condición concretamente libre.

En una palabra, el progreso histórico de que hablamos es el descubrimiento de la dignidad del trabajo y de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el trabajador, en cuanto tal. Esto es lo que interesa más que nada a la aristocracia obrera que se da ya cuenta de las realidades sociales. Para conservar el sentido de esta dignidad y los derechos que lleva anejos, está dispuesta a afrontar toda clase de males y también a sacrificarse a las ideologías más mortíferas.

La tragedia de nuestro tiempo estriba en que un progreso, como éste, principalmente de orden espiritual, parezca solidario de un sistema ateo, como el marxismo.

El papel histórico del proletariado

Nótese, sin embargo, una de las consecuencias de este descubrimiento. Si el proletariado ha de ser tratado como una persona mayor, no cabe que sea socorrido, *mejorado* o salvado por otra clase social. A él mismo por el contrario, y a su movimiento de ascensión histórica corresponde el papel principal en la próxima fase de la evolución.

Conocida es la energía con que ha insistido el marxismo sobre esta consecuencia; pero incorporándola a su metafísica social errónea y no limitándose a proclamar que la emancipación del proletariado ha de ser obra del proletariado mismo, sino afirmando que ha de ser obra del proletariado sólo y rechazando cualquier comunidad que no sea la simple comunidad de

clase; mientras de hecho convertía a ese mismo proletariado en instrumento pasivo de un partido, del "pensador revolucionario", que juega entre los marxistas un papel tan exorbitante como el del *legislador* en Juan Jacobo Rousseau.

Un cristiano puede, sin embargo, sin caer en el mesianismo marxista, reconocer que encierra una visión profunda la idea de que el proletariado, por lo mismo que en la civilización capitalista ha estado en posición de víctima y no se ha aprovechado de ella para explotar las fuerzas del hombre como una mercancía, contiene en sí reservas morales intactas que le confieren una misión propia en el mundo nuevo; misión que será (o sería) realmente una misión de liberación si su conciencia de ella no es (o no fuera) falseada por una filosofía errónea.

El cristiano reprocha al marxista una concepción falsa, a la vez materialista y mística, del trabajo; le reprocha el no ver en el trabajo más que el esfuerzo productivo, transformador de la materia y creador de valores económicos y el hacer de él, por otro lado, no sólo una alta dignidad, lo que es muy cierto, sino la más alta dignidad del ser humano; su esencia misma. Le reprocha también una concepción falsa del conflicto de clases. Que las clases existen, y existen sin unidad orgánica entre ellas; que están, por tal causa, en conflicto (es un hecho debido a la estructura capitalista); y que es preciso resolver este conflicto: son cosas en que el cristiano y el marxista están de acuerdo (8). Pero, ¿cómo resolver este conflicto? Para el marxista, por una guerra material que haga del proletariado una potencia militar, una Jerusalén de la Revolución, voluntariamente apartada de la comunión con el resto de los hombres, que aplaste y aniquile a la otra clase.

Para el cristiano, por una guerra espiritual, por una lucha social y temporal en que han de participar

(8) Cf. la nota anterior.

todos aquellos a quienes une un mismo ideal humano y que en sí misma ya implica la superación del conflicto planteado.

Para el cristiano, lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en una renovación temporal del mundo es, ante todo —sean cuales fueren la clase, la raza o la nación a que pertenezcan—, una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión de una obra común por realizar; comunidad, no material-biológica, como la de la raza, o material-sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado queda así superada.

Sin embargo, precisamente porque el hombre es a la vez carne y espíritu, porque toda gran obra histórica temporal tiene bases materiales biológico-sociológicas en que va envuelta y es exaltada la misma animalidad del hombre y todo un capital irracional, es natural que en la transformación de un régimen como el capitalista sea la clase obrera la que proporcione esta base sociológica, y en este sentido puede hablarse de su misión histórica y puede pensarse que de su comportamiento dependen actualmente, en gran parte, los destinos de la humanidad.

La crisis del socialismo

Pero, en definitiva, ¿con qué objeto? Esta es otra cuestión, que depende, ante todo, de la filosofía —a mística que inspire a las masas.

A este respecto es interesante el testimonio de autores socialistas independientes, considerados sin duda por el partido marxista como no ortodoxos; pero cuya opinión es, sin embargo, muy representativa, porque han profundizado más que los otros en la reflexión sobre la historia y los principios de los movimientos re-

volucionarios. Me refiero al pequeño grupo de los discípulos de Georges Sorel que figuran entre los "sindicalistas revolucionarios".

Recientemente se ha publicado un libro significativo de Edouard Berth bajo el título: "Del *Capital* a las *Reflexiones sobre la violencia*" (9). En él se encuentran algunas páginas interesantes para nuestro objeto. Aun permaneciendo apegada a los dos errores antes señalados (confusión del progreso social con la lucha contra la religión y concepción marxista de la lucha de clases), la escuela de Sorel había desbrozado bastante su camino al elemento de verdad de que ya hemos hablado. Para ella se trata ante todo de pasar, según su expresión, "del polo de la fatalidad capitalista al polo de la libertad obrera". Considera el socialismo como "una metafísica de la libertad obrera e incluso de la libertad, pura y simple, de la libertad humana". "En último término, escribe Edouard Berth, lo que importa es el factor humano, es el hombre, su energía, su firmeza de carácter, su capacidad de sacrificio y de elevación; en una palabra, su libertad." Por ello esta escuela pensaba que la transformación revolucionaria del mundo había de venir del manantial creador del pensamiento y de la acción del proletariado mismo en los sindicatos obreros.

Pues bien; el momento de la decepción y la desilusión ha llegado para estos socialistas sorelianos; lo reconocen lealmente, y hasta cándidamente, porque ni siquiera se preguntan si sus propias premisas no son, en parte, causa de las conclusiones que deploran.

No es sólo que la proletarización de las clases medias, por una parte, y por otra, la disminución de su eficiencia social que los progresos del maquinismo han hecho sufrir a la clase obrera den como resultado el que ésta no pueda ya creerse la única llamada a exprimir el limón; sino que además se está produciendo una cri-

sis interna en el socialismo y en esa misma conciencia obrera de que hemos hablado. La misma idea de libertad y de autonomía parece afectada por ella. En lugar de un proletariado en marcha hacia la mayoría de edad social y la personalidad, Edouard Berth nos describe "un proletariado en parte plutocratizado y dispuesto a aceptar el puesto más o menos dorado que le deja una burguesía americanizante, y en parte encanallado (lumpen-proletarizado) y en vías de acogerse a la bandera de un comunismo demagógico, fanático y sectario" conducido bajo la férula burocrática; y la esperanza de Sorel en la personalidad creadora del proletariado revolucionario (Sorel consideraba el proletariado como "el héroe de un drama cuyo desenlace feliz depende enteramente de su energía, de su celo, y de su capacidad de sacrificio y de elevación", y quería que sus violencias fuesen *actos de guerra*, de guerra noble y pura, casi de guerra santa), esa esperanza, digo, parece ahora bien comprometida.

Fácilmente se aprecia todo lo que semejante tragedia puede despertar en el pensamiento de un cristiano. Conciencia de la dignidad de la persona humana en el trabajador, conquista de una libertad y una personalidad sociales que sean reflejo externo de una verdadera libertad y una verdadera personalidad interiores, misión libertadora de los pobres y los desheredados llegados a cierta mayoría de edad histórica; ¿no tiene todo esto resonancias cristianas o, más exactamente, una significación originariamente cristiana?

"La clase obrera, pregunta Berth, ¿es realmente capaz de hacerse *persona*?" Sí, sin duda; pero con una condición previa: ningún hombre, ninguna nación, ninguna clase se salvan por el simple esfuerzo del hombre; y si el proletariado hace suyo y exalta el pelagianismo y el ateísmo práctico de la burguesía, será su quiebra histórica. Los triunfos aparentes que pueda conocer no servirán sino para agravar su servidumbre. El hombre conquista su propia libertad, su personalidad, pero

(9) París, Riviére, 1934.

sólo abriéndose a la vida que recibe de la fuente del ser. Tal vez, a pesar del pesimismo de Edouard Berth, el sindicalismo sea hoy la fuerza más seria de renovación social y la más rica en promesas (10). Pero no las verá realizadas, si no rechaza el ateísmo de algunos de sus iniciadores.

La opción es, pues, a nuestro juicio, inevitable: o las masas populares se aferran cada vez más al materialismo y a los errores metafísicos que desde hace casi un siglo acompañan a su movimiento de progreso histórico (y en este caso ese movimiento se desenvolverá en formas en definitiva engañosas); o ha de ser de los principios de que el cristianismo es depositario entre nosotros de donde extraigan su filosofía del mundo y de la vida, y mediante la formación de un humanismo teocéntrico (cuyo valor universal sea capaz de reconciliar entre sí, incluso en el dominio de lo temporal y cultural, a los hombres de todas las condiciones) realizarán su voluntad de renovación social y alcanzarán la libertad de persona mayor; libertad y personalidad que no son las de la clase que absorbe al hombre para aplastar a otra clase, sino las del hombre que comunica a la clase su propia dignidad humana para la obra común de instaurar una sociedad en la que habrá desaparecido, ya que no toda diferenciación y toda jerarquía, sí, por lo menos, la división actual en clases.

(10) En todo caso, el filósofo no puede prescindir de los estudios de los teóricos del sindicalismo de origen socialista y prudoniano, de Georges Gurvitch por ejemplo, ni del trabajo de sus militantes (conviene señalar un artículo de Raymond Bouyere. *Les Féodaux du tantième*, en *L'Homme réel*, agosto-septiembre 1935). Por su parte, la escuela social católica ha establecido ya hace tiempo una doctrina del sindicalismo. El sindicalismo cristiano y el movimiento de los trabajadores cristianos pueden representar en ciertos países, de igual modo que el sindicalismo de tendencias socialistas, un papel histórico importante. En el orden de las reivindicaciones profesionales y de las reformas técnicas hay, por lo demás, no pocas coincidencias entre estas dos formas de sindicalismo. Algunas muy notables han sido señaladas entre el «plan» de la C. G. T. y el de la C. F. T. C.

Una evolución histórica

Inútil es insistir sobre la magnitud de la evolución histórica que implica semejante hipótesis. Por una parte, sería preciso que se formaran en las masas núcleos poderosos de renovación espiritual y religiosa. Por otra, los cristianos tendrían que desprenderse de no pocos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes; y el pensamiento cristiano debería hacer suyas (purificándolas de los errores anticristianos entre los que han nacido) las verdades entrevistas o presentidas en el esfuerzo por la emancipación social realizado en el curso de toda la Edad Moderna; una acción social y política inspirada en este pensamiento tendría, además, que desenvolverse en amplias proporciones.

Más que a una simple inversión de las alianzas, esa perspectiva lleva a pensar en una redistribución general de las fuerzas históricas.

Podría ocurrir que entonces este enigma, tan irritante para el espíritu, de la oposición transitoria, que llena los siglos modernos y sobre todo el XIX, entre un mundo cristiano cada vez más separado de su propia fuente de vida y un esfuerzo de transformación del régimen temporal orientado hacia la justicia social y alimentado por las más falsas metafísicas; podría ocurrir, repito, que ese escándalo del siglo XIX de que hablaba en cierta ocasión el papa Pío XI encontrase alguna explicación al incorporarse a un misterio incomparablemente más vasto y más elevado. Al hablar de la repudiación transitoria y la reintegración final del pueblo judío, ¿no nos dice San Pablo que Dios lo ha envuelto todo en el pecado para hacer obra de misericordia con todos? (11). Pensando que un nuevo orden temporal

(11) «Conclusit enim Deus omnia (texto griego: *tous pantas*) in incredulitate: ut omnium misereatur» (*Rom.*, XI, 32); «Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato...» (*Gal.*, III, 22).

cris­tiano no ha de surgir de un modo plenario y duradero sino cuando la "desobediencia" y el "pecado" en que se ha "envuelto" el mundo cris­tiano de los tiempos antropocéntricos hayan provocado una nueva efusión de "misericordia", se tendría quizás una idea de grandeza adecuada a la de la peripecia histórica a que va enlazada la instauración de una nueva cristiandad.

III

LAS DIMENSIONES CRONOLÓGICAS

De la filosofía de la historia

La cuestión de la magnitud de las *dimensiones internas* de las mudanzas que supone la idea de una renovación cris­tiana del orden temporal nos lleva así a tratar de otra: la de la magnitud de las *dimensiones cronológicas* que supone esta misma idea.

Ante todo conviene tratar de la cuestión de la posibilidad de una filosofía de la historia. A nuestro juicio, la filosofía de la historia, en manos de un filósofo puro, que no reconoce otras luces que las de la razón natural, o se reduce a muy poca cosa o está inevitablemente expuesta a la mixtificación; puesto que inevitablemente supone ciertos elementos proféticos que el filósofo puro no tiene dónde hallar.

Esta cuestión no tiene, a nuestro juicio, solución positiva más que admitiendo la noción de una filosofía del hombre en que un saber más elevado, recibido de la fe y de la teología (12) ilumine a la filosofía y a los conocimientos de orden natural. Sólo así puede concebirse una filosofía de la historia que, aunque en muchos

(12) Cf. nuestra obra «Science et Sagesse», pp. 288-346.

puntos tenga, naturalmente, que conservar el carácter de mera conjetura, merezca el nombre de filosofía o de sabiduría.

Las edades de la historia cris­tiana

Es evidente que una filosofía cris­tiana de la historia puede aportar algunas indicaciones sobre el tema que nos preocupa.

La primera, como lo apuntaba hace un instante, es que el desenlace inevitable del drama interior que se desarrolla en la civilización occidental desde la conjunción del mensaje evangélico con el mundo greco-romano y cuyo sentido trágico ha comenzado a revelarse en el siglo XVI, tiene que ser, lógicamente, un acontecimiento histórico de proporciones mundiales. Lo que hemos expuesto en el primer capítulo sobre la tragedia del humanismo basta para ilustrar esta afirmación.

Las fatalidades acumuladas por la economía capitalista, la desorbitación de la vida humana arrastrada por la conquista industrial del universo y, por otro lado, el desarrollo secular de las fuerzas anticristianas, unido a las omisiones en materia social del mundo cris­tiano, antes señaladas, hacen, especialmente, que la instauración de una nueva cristiandad, que consideramos *posible* en sí, deba, a nuestro juicio, estimarse como muy *improbable*, por los menos con carácter estable y general, antes de producirse el acontecimiento de que hablamos. Pues los actos y los conflictos de las energías de la historia tienen que dar su fruto en el tiempo. Y es inconcebible que la sumisión religiosa del hombre a la materia, bajo formas científicas o bajo formas estatales, no venga a terminar en un supremo esfuerzo —inevitablemente catastrófico— de la iniciativa humana para salvar ella sola a un mundo sin Dios.

La segunda indicación que puede ofrecernos una filosofía cristiana de la historia es que el fin de un mundo, aunque alcance proporciones realmente universales, no es el fin del mundo ni el fin de la historia. Al contrario, quien relacione la historia humana con el gobierno de una sabiduría providencial habrá de mirar el desenlace de que hablamos como la apertura de una nueva edad histórica.

Por una parte (y esto concierne únicamente al cristiano), el estado de cultura de los pueblos cristianos, ¿no es todavía sumamente atrasado si se considera en relación con las posibilidades sociales del cristianismo y con la conciencia plena de lo que la ley evangélica exige de las estructuras temporales de la ciudad? Desde el punto de vista de una realización o refracción efectiva del Evangelio en lo social-temporal estamos todavía en una edad prehistórica.

Por otro lado (y esto ya va dirigido al filósofo como tal), ¿acaso no se llega necesariamente a una conclusión semejante en lo que se refiere a las posibilidades naturales del desarrollo intelectual y cultural de la humanidad? En lo que toca, especialmente, a las cosas del hombre y por tanto en aquello que más nos interesa, no sería difícil demostrar que nuestros conocimientos especulativos y prácticos y nuestra conducta ordinaria —me refiero a un conocimiento, no materialista-ilusorio, sino propiamente espiritual, y a una conducta correspondiente— son todavía sumamente primitivos.

¿Estará la humanidad próxima a su ocaso definitivo, próxima al final de la historia? Sería un final prematuro, un relato truncado.

La edad en cuyo umbral nos encontramos ha merecido ser llamada "una nueva Edad Media". Pero este calificativo puede inducir a error. Sería preferible denominarla una tercera edad, considerando como primera edad la antigüedad cristiana, que dura cerca de ocho siglos, y caracterizando la Edad Media como el

tiempo de formación y de educación, de maduración histórica (en el bien y en el mal) de la Europa cristiana; los tiempos modernos aparecerían entonces, ante todo, como disolución brillante, con una formidable irradiación de energía, del largo período anterior; y de la tercera edad de nuestra era de civilización, apenas se podría decir que comenzaba, más bien que asistíamos a los prodromos, a los preparativos lejanos que la anuncian. Esta división en tres edades es la misma que Santo Tomás (o el autor que ha escrito bajo su nombre, si el comentario de que se trata, contra la opinión de Mandonnet, es apócrifo), en el segundo comentario del Cantar de los Cantares, (13), acepta para la historia de la Iglesia; la Iglesia del siglo XII es ya para él "la Iglesia moderna" y en la reintegración de Israel ve el signo característico de la tercera edad de la Iglesia y de la cristiandad.

En nuestra perspectiva actual se puede pensar que esta tercera edad vería primero la liquidación general de la humanidad post-medieval, pero nadie sabe cuántos siglos duraría después. No la imaginamos en modo alguno como una edad de oro, según ciertos ensueños milenaristas. El hombre seguiría siendo lo que es, pero se hallaría colocado bajo un régimen temporal, bajo un cielo histórico nuevo, destinado a declinar también finalmente para dejar paso a otras auroras, porque todo lo que pertenece al tiempo se gasta; y únicamente bajo ese régimen comenzaría a florecer el humanismo integral, el humanismo de la Encarnación, de que hemos tratado en los capítulos precedentes, y que no implicaría otra teocracia que la del divino amor.

(13) *Comment. in cant. Cantic.*, (1264-1269), cap. VI. y sig.

Un primer momento cronológico

¿Qué consecuencias se pueden deducir de estas observaciones en cuanto al tema de nuestra presente investigación, es decir, en cuanto a las condiciones de realización de una renovación cristiana del orden temporal o a las probabilidades históricas de una nueva cristiandad?

En nuestra opinión, sería preciso distinguir, a este respecto, dos tiempos diferentes.

Antes de la liquidación de la época presente, creemos que para la nueva cristiandad no cabe razonablemente esperar sino realizaciones momentáneas o esbozos parciales trazados en el seno de civilizaciones de forma no cristiana. Sin mencionar las demás circunstancias que hacen actualmente difícil y relativamente poco probable la instauración general y duradera de una nueva vida cristiana del mundo y que emanan ante todo del poderoso desarrollo de energías colectivas de muy otra inspiración, la primera condición, por parte del propio mundo cristiano (no hablo aquí, naturalmente, de la Iglesia, que nunca ha estado ligada ni sometida a ningún régimen temporal, fuera el que fuera; hablo del mundo cristiano, que es cosa temporal) sería, en efecto: que el mundo cristiano de hoy, en su totalidad, rompiera con un régimen de civilización fundado espiritualmente en el humanismo burgués y económicamente en la fecundidad del dinero; manteniéndose, sin embargo, indemne de los errores totalitarios o comunistas a que ese mismo régimen conduce como a su catástrofe lógica. En realidad, por lo mismo que el mundo cristiano es una parte del mundo sometido actualmente a la ley de los intereses de clase que han venido a ser predominantes en la civilización moderna, la realización general de esa condición parece cosa muy lejana.

Pues si es cierto que nada perjudica más al progreso del cristianismo, y es más contrario a su espíritu que los prejuicios y la ceguera de clase o de raza entre los cristianos, también lo es que nada hay más extendido en el mundo cristiano. Lo social-terrestre ahoga así al espíritu del Evangelio, en vez de ser el espíritu del Evangelio el que vivifique lo social-terrestre.

Otra condición sería que un número suficiente de cristianos comprendiera que la instauración temporal de una nueva cristiandad exige medios proporcionados a tal fin.

La cuestión de los medios

Ya hemos aludido varias veces a esta cuestión de los medios (14); no insistiremos, pues, aquí sino para desvanecer algunos equívocos. Comprende, en realidad, tres cuestiones distintas, a las que trataremos de responder brevemente: la cuestión de la moralidad del medio en sí mismo, la de la moralidad del contexto y la de la jerarquía de los medios. A esta última cuestión es a la que principalmente nos referíamos al hablar de la *purificación de los medios*. Algunas personas han creído que condenábamos como impuros en sí, es decir, como intrínsecamente malos, aquellos medios que no son malos en sí, pero sí de categoría inferior y cuyo uso exclusivo o predominante al servicio de un fin superior da cierto carácter de impureza a nuestra acción. Son dos cosas muy diferentes.

En lo que se refiere a la *moralidad del medio* es evidente que la fuerza y, en general, los que hemos llamado medios carnales de guerra (15), no son intrínsecamente malos, puesto que pueden ser justos. Los teólogos y los moralistas nos explican las condiciones re-

(14) Cf. «Religion et Culture»; «Du Régime temporel et de la Liberté».

(15) Du «Régime temporel et de la Liberté», pp. 196-208.

queridas para que sean justos y con ello hacen obra de misericordia, porque nos permiten vivir en este mundo. Ellos no se anticipan, ni es su misión, a abrir nuevas puertas a la violencia; pero una vez abiertas esas puertas justifican lo que es justificable y nos suministran una luz que nos guía en los desfiladeros tenebrosos de la historia. Fuerza es también la violencia, y también el terror, y el empleo de todos los medios de destrucción. Todo ello puede asimismo ser justo en determinadas condiciones (16). Y ocurre que, de una parte, por los progresos de la ciencia y de la técnica, y de otra, por la importancia creciente del papel de las masas en los conflictos políticos, los medios carnales de guerra inventados por los hombres son cada vez, no diré que más crueles, porque los antiguos ya eran maestros en crueldad, pero sí más grandiosos, y como astronómicos. El ejemplo más claro es el de los medios modernos de guerra; de la guerra en sentido estricto, de la guerra militar (17); porque también hay otras (18). La angustia mayor para el cristiano consiste precisamente en saber que puede haber justicia en el empleo de medios horribles.

(16) En ese caso debe entenderse por violencia «no como se hace a menudo, el uso injusto de la fuerza, sino todo uso de la fuerza que no tenga el carácter de ser instrumento de una ley positiva; una guerra justa, una huelga justa, una insurrección justa, son, en este sentido, actos de violencia». Yves Simon, *La Campagne d'Ethiopie et la Pensée politique française*, Lille, 1936, p. 123.

(17) Sobre la cuestión de la guerra vamos a reproducir en esta nota una página de un manual católico de carácter oficial que nos parece resume de manera perfecta cuanto hay que decir a este propósito. ¿Puede ser legítima la guerra?— La guerra en sí es un gran Mal. Es, en efecto, la violencia organizada, que tiene como efecto inevitable el destruir vidas humanas y acumular sobre los pueblos las peores catástrofes.

«De hecho, no sirve, además, ni para mostrar el derecho, ni para vindicarlo. En efecto, de ella no se deriva necesariamente el triunfo de la inocencia y la derrota de la injusticia. La victoria es más bien del más hábil, del más fuerte y, a veces, incluso de aquel a quien favorece el azar.

La cuestión que llamamos de la *moralidad del contexto* no se refiere al medio en sí mismo, sino a las conexiones accidentales que contrae en el curso de la historia humana. La historia es impura y nocturna; es la historia del mal mezclado al bien y más frecuente que el bien, la historia de una humanidad desgraciada en marcha hacia una liberación sumamente misteriosa

«Como el duelo, es un acto «estúpido o irrazonable», porque no puede dar de sí lo que se le pide: declarar o vengar el derecho.

«Aun ha llegado a ser un mal mayor desde que las invenciones científicas y la magnitud de las luchas modernas han aumentado casi hasta el infinito su poder destructor.

«Más que nunca también debemos, pues, decir que la guerra no puede ser legítima más que en un sólo caso: el *caso de legítima defensa*.

«Y para encontrarse en el caso de legítima defensa es menester:

a) Que un país sea injustamente atacado;

b) Que este ataque injusto tenga por objeto un bien proporcionado, es decir un bien cuya pérdida equivaldría para una nación a una verdadera mutilación física o moral;

c) Que no tenga ningún otro medio de defensa.

«Un país, lo mismo que un individuo, tiene, en efecto, derecho a la vida, a lo que la constituye y la integra. Y cuando este derecho es atacado, o violado, o se ve impedido de realizarse, un pueblo puede, y aun debe defenderse.

«Pero los males de todas las guerras son tan espantosos y, sobre todo, la lucha puede hoy extenderse tan fácilmente que los demás pueblos tienen el deber de caridad y de prudencia de evitar cuanto puedan la guerra y *si pueden*, de imponer, pero por medios dignos, una solución pacífica del conflicto». (*Petit manuel des questions contemporaines*, t. I, p. 57, París, Office des Oeuvres, 1935).

En lo que se refiere a la resistencia a las leyes injustas y a la sedición, el mismo manual enseña también: «La sedición es una lucha colectiva violenta contra un Gobierno. Esta lucha paraliza o tiende a paralizar totalmente la acción gubernamental misma. Si teóricamente puede ser legítima contra un Gobierno cuya tiranía sea tal que todos y cada uno de los ciudadanos puedan considerarse en peligro muy grave, hay que reconocer que, en la práctica y de un modo general, toda sedición propiamente dicha es ilegítima, porque la anarquía y los trastornos que habitualmente engendra son peores de ordinario que los males que se trata de remediar».

(18) Nos referimos, en particular, a las medidas que un régimen, legítimo o no, nacido de una revolución emplea para defenderse contra sus adversarios.

y de los avances hacia el bien que se realizan a través del mal y de los malos medios.

El cristiano está en la historia; por lo mismo que está llamado a dar allí testimonio de un mundo supra-histórico al cual pertenece, no quiere servirse sino de medios buenos: he aquí ya medios buenos arrastrados a un contexto en que los medios malos predominan y en riesgo de arrastrar ellos mismos tras sí, por accidente, a ese contexto. Pues en cuanto un hombre ha puesto en el mundo una acción, sabe, sin duda, lo que ha querido hacer, pero ya no sabe ni lo que ha hecho ni para qué ha servido.

Ese hombre, si teme a Dios, no debe servirse sino de medios buenos en sí mismos; debe además preocuparse del contexto para procurar que tenga posibilidades de ser lo menos malo posible. Pero después de esto, ¡quédese tranquilo! El resto es cosa de Dios.

El temor de mancharse por entrar en el contexto de la historia es un temor farisaico. No es posible tocar la carne del hombre sin ensuciarse los dedos. Ensuciarse los dedos no es ensuciarse el corazón. La Iglesia católica nunca ha tenido miedo de dejar de ser pura por tocar nuestras impurezas. Cuando la pureza, en vez de estar en el corazón, se sube a la cabeza, hace sectarios y herejes. Hay quienes parece que creen que poner la mano en la realidad, en este universo concreto de las cosas humanas y de las relaciones humanas donde el pecado existe y por donde circula, es tanto como contagiarse del pecado, como si el pecado viniera de fuera y no de dentro (19). Pretenden por ello prohibir a las conciencias el empleo de todos aquellos medios a los que, no siendo malos en sí mismos, los hombres les han creado

(19) «Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem. . . . Quæ autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquant hominem; de corde enim exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemias. Hæc sunt, quæ coinquant hominem. . . » Math., XV, 11, 18-20.

un contexto impuro (prohibición a un escritor de publicar, porque la publicidad moderna es impura; a un ciudadano, de votar, porque el Parlamento es impuro); exigen que se nieguen a cooperar a la obra común de los hombres cuando en ella se mezclan, por accidente, medios impuros (como ocurre siempre) (20); prohibición a los cruzados de partir para Tierra Santa, porque la cruzada era ocasión de crueldades y rapiñas. Esto es un purismo farisaico; no es la doctrina de la purificación de los medios.

Tal doctrina se relaciona, sobre todo, con la cuestión de la jerarquía de los medios. Se basa en el axioma de que el orden de los medios corresponde al orden de los fines. Exige que un fin digno del hombre se realice por medios dignos del hombre. No da tanta importancia a la negativa a emplear ciertos medios, como a la voluntad positiva de servirse de medios, no sólo buenos en general, sino verdaderamente proporcionados a su fin, que en sí lleven realmente la imagen y la huella de su fin: medios en que se encarnen aquella santidad y aquella santificación del profano de que se trató en un capítulo precedente. De que tales medios puedan y deban ser empleados para fines temporales y por hombres que combaten en el terreno mismo de lo temporal, de esta aparente paradoja, no se asombrarán sino aquellos que desconocen la dependencia intrínseca esencial de lo político y de lo social con relación a lo moral, de lo temporal con relación a lo espiritual; sin haber aún comprendido que los males de que hoy sufren las cosas temporales son incurables si no se llevan las cosas divinas hasta las profundidades de lo humano, de lo secular, de lo profano" (21).

(20) Esa negativa sería forzosa si para la obra común en cuestión fueran precisos, esencialmente, o hubieran de emplearse de modo principal, medios malos (como sucedería en una asociación de bandidos). La distinción, por lo demás, es difícil a veces, cuando no se trata de una asociación de bandidos, sino, por ejemplo, de financieros o políticos.

(21) «Du Régime temporel et de la Liberté», p. 176-177.

Estas preocupaciones no son aplicables a la gran masa humana, que no se preocupa de la santidad. Interesan tan sólo al corto número de aquellos que se consagran a dirigir social y políticamente esa masa: una futura hermandad política que sintiera, en cuanto a la instauración de una nueva cristiandad, esa *vocation of leadership* de que hemos hablado en otro capítulo (22). ¿Cómo purificaría sus medios esa hermandad?

Antes (23) se trató ya del empleo de los medios humanos e hicimos observar que en cierta época de nuestra civilización tuvieron preferencia incluso para la defensa de las cosas divinas, y que era bueno que esa experiencia se hubiera hecho. Fracasó. Ahora llega otro tiempo. Pretender renunciar a los medios humanos, a las energías humanas, sería un absurdo. Lo que, en nuestra opinión, hace falta no es abandonarlos, ni apartarse de ellos, ni tampoco superponerles de una manera estática, por así decirlo, otros medios de orden superior; es dar entrada en ellos a ese gran movimiento del advenimiento entre los hombres del Amor increado, que es la consecuencia misma de la Encarnación.

Cuando distinguíamos los medios de la paciencia, o sea del valor de sufrir, de los de la agresividad, o sea del valor de atacar, y anteponíamos los primeros a los segundos, no es —y ya lo hemos dicho entonces— que pretendiéramos condenar, como Gandhi, todo empleo de la fuerza (fuerza carnal, fuerza de coacción). De lo que se trataba para nosotros no era de excluir una categoría de medios, sino de establecer un orden entre los medios. “La fuerza es la partera de las sociedades”: esta observación no planteaba para Karl Marx otro problema que el de adquirir la fuerza. Para el cristiano, plantea un problema tanto más grande cuanto que la fuerza, aun siendo justa, es de todos los medios huma-

(22) Cf. cap. V. p. I.

(23) Cf. cap. IV, p. IV.

nos el que lleva consigo un contexto histórico más cargado de dolor y de pecado, y que siempre, aun siendo justa, ha implicado la eventualidad de esas horribles necesidades y esos horribles medios de que antes hablábamos y cuya justicia misma es tenebrosa.

Pues bien; creemos que el cristiano no debe negarse a usar la fuerza *justa* cuando es absolutamente necesario. Pero estos medios, por consubstanciales que sean con nuestra naturaleza carnal y dañada, son *contra natural* respecto al *pneuma* que nos eleva a los usos divinos; el cristiano tiembla ante la necesidad de recurrir a ellos. Los hombres a quienes corresponde la iniciativa de recurrir a la fuerza, si son cristianos y aspiran a una transformación realmente humanista del mundo y a la instauración de una nueva cristiandad, no pueden limitarse a imponer con voluntad inquebrantable el freno de la justicia a aquellos medios que vienen del mundo de las fieras y a rechazar de un modo absoluto el empleo de la fuerza como medio de persuasión o por razón de comodidad. Tienen además que hacer violencia a la propia fuerza para compensar la violencia que ella impone al espíritu, o sea, dicho de otro modo, subordinar de tal manera la fuerza al amor que en sus manos venga a ser realmente el instrumento del amor en acción y que en la acción que ellos dirijan no se llegue realmente al justo empleo de los medios carnales de guerra sino en último término y en caso de verdadera necesidad.

Y es preciso también —y aquí es donde interviene la inversión propiamente cristiana de los valores— que antes que la fuerza y que los medios de agresividad o de coacción, que son los únicos que conocen los hombres de sangre, se admita y se emplee todo un mundo de otros medios y entre ellos los que hemos llamado medios de edificación y medios espirituales de guerra: los medios de la paciencia y del sufrimiento voluntario que son por excelencia los medios del amor y la verdad.

Sólo así puede ser compensada y transformada en victoria la inferioridad que en el orden de los medios carnales de guerra resulta para el cristiano del hecho de obligarse a regularlos según la justicia y de que chocan en él con los instintos del espíritu. La situación de un mundo en que todas las violencias están desatadas reduciría bien pronto a la impotencia o a la abdicación de sí mismos, como ya hemos tratado de hacerlo comprender, a aquellos cristianos que, queriendo obrar en el terreno de lo temporal, no pusieran, en ese mismo terreno, la locura del amor a la cabeza de sus medios de acción.

Todo esto supone, en realidad, una especie de "inversión copernicense" en la concepción de la actividad política: no contentarse con obrar en este orden con arreglo al estilo del mundo para extraer del mundo una mecánica exterior y aparentemente cristiana, sino empezar por *sí mismo*, empezar por pensar, vivir y obrar uno mismo políticamente con arreglo al estilo cristiano para llevar al mundo una vida intrínsecamente cristiana. Tal inversión ya se está preparando quizá; aun limitada a los grupos restringidos capaces de ejercer la acción animadora, ha de pasar algún tiempo antes de que efectivamente se realice...

Un segundo momento cronológico

Parece, pues, probable que la nueva cristiandad que esperamos haya de formarse y prepararse lentamente. Aunque el primer tiempo de que hablamos no se realizara, en efecto, sino de un modo parcial, inicial y virtual y en el seno de las civilizaciones de forma e inspiración no cristianas, no dejarían, sin embargo, esos inicios y esas virtualidades de tener un gran valor y de demostrar que los hombres que trabajan por la instauración de una nueva cristiandad se consagran a la vez,

en cooperación generosa, a hacer más humano y más justo el mundo en que se mueven.

Y hay todavía la posibilidad de que hagan algo más y, desempeñando un papel quizá decisivo en un porvenir próximo, hagan posible el que la liquidación histórica de que acabamos de hablar se realice sin catástrofes, como una simple crisis de crecimiento que nos conduzca a un mundo nuevo sin hacer pasar los hombres por experiencias demasiado crueles.

En todo caso, en un segundo período, después de esta liquidación histórica, hay derecho, a nuestro juicio, a esperar una realización completa (no digo que perfecta) del ideal histórico de una nueva cristiandad. Pero por caminos que no es fácil prever ni imaginar y mediante una "revolución" que requiere, como acabamos de indicar, mucho *más* de lo que generalmente implica esta palabra.

De cualquier manera, un esfuerzo cristiano de renovación social-temporal encuentra así —y esto es cosa importante— una escala y puntos de referencia con relación a los cuales puede ser definido. Y ya se trate de una realización más o menos precaria en un porvenir próximo, ya de una realización completa en un porvenir lejano, es en el tiempo mismo y en la historia terrestre donde tiene su punto de mira y de aplicación, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que tiende directamente a la vida eterna; y es ahora ya cuando el ideal histórico a que corresponde debe ejercitar su fuerza dinámica y orientar la acción.

Segundo aspecto de la noción de nueva cristiandad

Acabamos de hablar de dos tiempos distintos en cuanto a la instauración de una nueva cristiandad.

Hasta ahora hemos empleado la expresión "nueva cristiandad" en un sentido cultural muy amplio, pero

puede tomarse también en otro sentido, un sentido limitado. En efecto, si se recuerda la distinción que hicimos en otro capítulo, entre el *fin intermedio*, que, aun siendo medio, es un fin en sí mismo, y el simple medio o simple *instrumento*, se verá que en el ideal de una cristiandad nueva hay que distinguir dos aspectos o instancias diferentes, según que ese ideal afecte a formaciones profanas o temporales que tengan, en su orden, categoría de *fin* (o sea lo que hemos llamado un Estado laico vitalmente cristiano y una civilización profana cristiana, una nueva cristiandad en el sentido en que hasta ahora hemos tomado esta palabra) o que afecte, por el contrario, a formaciones temporales que sean tan sólo *instrumentos*, de lo espiritual.

Si se considera esta segunda instancia o segundo aspecto, la idea de una nueva cristiandad, aunque afecte al dominio de lo temporal o cultural, se espiritualiza en cierto modo. Lo que en este caso designa es una especie de diáspora cristiana, una cristiandad, no agrupada y reunida en un cuerpo de civilización homogéneo, sino extendida por toda la superficie del globo como una red de núcleos de vida cristiana diseminados por las naciones. Los medios temporales de esa cristiandad son, esencialmente, medios pobres; pueden reducirse cuanto se quiera; ello no le impedirá salvar todos los obstáculos. Aun cuando el esfuerzo profano cristiano estuviera llamado a fracasar, por lo menos mientras no se realice la liquidación de los tiempos modernos, en la empresa de instaurar, incluso de un modo parcial o momentáneo, una nueva vida cristiana del mundo y de renovar la estructura visible del mundo, no fracasará en lo que a esta diáspora de civilización cristiana se refiere.

Podría suceder que hasta la suprema reintegración de que hemos hablado, no conozca, de hecho, el mundo, más que una época de terror y de amor, uno frente a otro. Podría suceder que todo el esfuerzo de los cristia-

nos en el orden temporal hubiera de limitarse a hacer menos malos unos sistemas de civilización concebidos más para Behemoth o Leviathán que para la persona humana. Podría suceder que la comunidad cristiana, después de haber sido perseguida por los paganos, y de perseguir ella a los herejes, hubiera de volver a ser perseguida. Siempre serviría para demostrar, en medio de las vicisitudes de la historia, que todo lo que no es amor está llamado a perecer.

Y, por otro lado, si, como creemos, el período histórico que ha de seguir a la liquidación del humanismo antropocéntrico ha de ver un completo florecimiento temporal cristiano (en las condiciones de imperfección y deficiencia propias de esta vida), ha de ser como fruto de todo el trabajo oscuro que se haya hecho en tal sentido y para el cual se pide a los cristianos de este tiempo que se consagren con santa energía y con paciencia grande. ¿Acaso no es una proposición evidente por sí misma o por el simple examen de sus términos que, en definitiva, quien vence es el más paciente?