SIMONE WEIL

# El arraigo



Preludio
a una
declaración
de deberes
para
con los seres
humanos

Alianza
editorial

Simone Weil

# El arraigo

## Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos

Traducción de
Elena M. Cano e Íñigo Sánchez-Paños

Prólogo de
Carmen Herrando Cugota

Alianza editorial

# Índice

Prólogo

El arraigo. Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos

- Las necesidades del alma
- I. El orden
- II. La libertad
- III. La obediencia
- IV. La responsabilidad
- V. La igualdad
- VI. La jerarquía
- VII. El honor
- VIII. El castigo
- IX. La libertad de opinión
- X. La seguridad
- XI. El riesgo
- XII. La propiedad privada
- XIII. La propiedad colectiva
- XIV. La verdad
- XV. El arraigo
- El desarraigo obrero
- Desarraigo campesino
- Desarraigo y nación

Estudio de una declaración de las obligaciones hacia los seres humanos

- Texto condensado que tal vez podría ser realmente el preámbulo de una declaración oficial

Profesión de fe
Exposición de las obligaciones
Aplicación práctica

Créditos

# Prólogo

> Solo estaba protegida contra la crueldad y la bajeza, que vienen a ser lo mismo. Nunca despreció otra cosa que no fuera el desprecio mismo. Al leerla, se diría que lo único de lo que era incapaz su sorprendente inteligencia era de frivolidad.
>
> A. CAMUS, Proyecto de prólogo a *L'Enracinement*

El libro que el lector tiene entre sus manos es un trabajo de pensamiento político, escrito para «insuflar inspiración a un pueblo» (p. 254): Francia y, por extensión, toda Europa. Tal inspiración no viene dada, sino que requiere un esfuerzo firme de atención y un ejercicio de reflexión riguroso, que crean tensión intelectual en quien los realiza. Así concibe Simone Weil la inspiración. Y con esa tensión en el alma y una atención excelsa emprende estas reflexiones sobre las raíces nutricias de Europa, todavía en guerra y con un porvenir incierto. Los diversos temas los aborda con mirada amplia y un trasfondo metafísico en cuyo centro sitúa el valor del ser humano, el respeto incondicional por todos y cada uno. Las páginas de *El arraigo* contienen recorridos históricos, inquietudes filosóficas y religiosas, consideraciones acerca de la política… Todo ello al calor de meditaciones de primer orden por las que la autora vuelve a las iluminaciones de sus *Cuadernos* de Marsella.

# Inglaterra

Tras casi cinco meses en Nueva York, adonde llegó con sus padres huyendo del nazismo —eran de origen judío—, Simone Weil

desembarca en Liverpool el 25 de noviembre de 1942. El tiempo pasado en América le resultó desasosegante; tenía el sentimiento de haber traicionado a su patria y a Europa entera, en guerra contra el mal nazi, y desde Nueva York hizo lo imposible por regresar a Francia; sin embargo, tuvo que conformarse con quedarse en Inglaterra. Los servicios de seguridad la retuvieron dieciocho días en Liverpool; llegaba a Londres el 14 de diciembre. En 1941, desde Marsella, cuando el Gobierno provisional de Francia se trasladó a Londres, había presentado una demanda formal para ser admitida en Inglaterra; el documento lo interceptó la policía y fue requerida varias veces en la comisaría.

«Francia libre» se transmutó en «Francia combatiente» en julio de 1942, merced al «viraje democrático» del general De Gaulle por el que quedaban unificadas la resistencia de la zona ocupada y la resistencia exterior. André Philip, profesor universitario y militante socialista, se incorporó en Londres al Gobierno provisional y se hizo cargo del Comisariado de interior. Philip fue activo resistente en la región de Lyon y, como cristiano convencido —de confesión protestante—, sabía del apoyo prestado a la resistencia por la revista *Cahiers de Témoignage chrétien*, en cuya difusión participó Simone Weil desde Marsella. Esta militancia y el conocimiento del rigor intelectual de la pensadora hicieron que Philip la admitiese en Francia combatiente. También influyó la petición de Maurice Schumann, antiguo compañero de estudios de la filósofa y portavoz de Francia libre, a quien ella pidió ayuda para llegar a Londres desde Nueva York. Philip escuchó a Schumann y comunicó por carta a Simone Weil su decisión de aceptarla en Inglaterra (carta del 14 de septiembre [*Œ* 1246]). En la misma carta le anunciaba que viajaría en breve a Nueva York, en donde tendrían ocasión de verse.

En Londres, Simone Weil trabajó en la sede del Comisariado de interior (17, Hill Street) bajo la dirección de Francis-Louis Closon, jurista, católico de izquierdas y conocido de André Weil. La familia Closon acogió con cariño a la filósofa: Madame Closon la acompañaría durante su enfermedad y fue una de las pocas

personas que, escasos meses después, asistieron a su entierro. Los Closon anunciaron a André Weil la muerte de su hermana.

Poco antes de la llegada de Simone Weil, en Londres, René Cassin, uno de los juristas que participaron en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, creaba cuatro comisiones para organizar la Francia de después de la guerra. Se interesó especialmente por la dedicada a asuntos de orden jurídico e intelectual y puso al frente a Félix Gouin, enviado personal de Léon Blum, encargándole, entre otras tareas, completar la Declaración de derechos de 1789 mediante un código de deberes hacia los seres humanos. En esta comisión trabajó la filósofa. Se empleó a fondo en pensar la Europa que habría de llegar tras la guerra. Revisó y escribió numerosos documentos e informes, pues estaba contratada como redactora. Trabajó en un ambiente enrarecido en el que diversas perspectivas e ideologías redefinían nociones como democracia, régimen parlamentario, constitución o partido político. Se trataba de ver cómo enfocar el régimen de la futura República francesa y, en él, las cuestiones económicas, políticas y sociales, con vistas también a edificar una nueva Europa.

Una carta de Simone Weil a su amigo el pensador político Boris Souvarine (1895-1984), enviada desde Nueva York en octubre de 1942, da luz sobre el ánimo con el que emprendería el trabajo en Londres:

> En este momento, solo me interesa la política en la medida en que esta guerra incluye factores políticos. Ahora se trata de ganar la guerra, pues podemos perderla. Las concepciones políticas y sus relaciones con lo que vendrá tras la guerra pueden ir madurando en silencio en el fondo de cada espíritu, o al menos en cada espíritu capaz de efectuar tal operación (OC V 1, 32).

No era posible para ella desligar cuestiones de carácter político de las nociones filosóficas sobre las que toman asiento. Por eso, en Londres, como a lo largo de su breve vida, pensó en profundidad la civilización, la condición humana, las sociedades, el fenómeno religioso, las organizaciones políticas y sociales, las constituciones, la tradición… Y lo hizo desde su visión esencial del hombre, partiendo

de «la exigencia de bien absoluto que se encuentra siempre en el centro de todo corazón humano» (p. 383) y su vinculación con una «realidad situada fuera del mundo y que escapa a todas las facultades humanas, salvo a la atención y al amor» (*ibid.*). El hacer político del final de su vida consistió en un denodado ejercicio de pensamiento que, amparado por su testimonio, daba cuenta de su concepción del ser humano y del mundo. En ningún caso pretendió exponer —y menos imponer— su filosofía; solo ofrecía los frutos de un pensamiento excepcionalmente comprometido con la verdad, eje firme de su trayectoria personal desde la vivencia que tuvo a los catorce años y describe así en su «Autobiografía espiritual»:

> Tras meses de tinieblas interiores, tuve de pronto y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun si sus facultades naturales son casi nulas, penetra en ese reino de verdad reservado al genio, tan solo deseando la verdad y haciendo un esfuerzo permanente de atención por alcanzarla (AD 38-39).

Con tal espíritu, y casi sin tomar aliento, redactó las páginas que siguen: un testamento intelectual y radicalmente ético, escrito con ardor a la luz de su cosmovisión metafísica y religiosa.

Al final de sus días, Simone Weil renegó de Francia combatiente. El 26 de julio de 1943, desde el hospital Middlesex, presentaba su dimisión mediante una carta dirigida a Francis-Louis Closon. Le decía: «No tengo, no puedo tener, no quiero tener ninguna relación directa o indirecta, ni siquiera muy indirecta, con la resistencia francesa». Entre otras razones, esgrimía esta: «Las inteligencias cedidas por entero a la verdad y dedicadas exclusivamente a ella no son utilizables por ningún ser humano, incluido aquel en quien residen» (OC V 1, 636). Llevó así hasta el límite su compromiso con la verdad. Se sentía «rota». Y, como consta en la misma carta, únicamente la compañía de sus padres habría podido reparar aquel estado de agotamiento. Le quedaba menos de un mes de vida.

## Camus y la colección Espoir

El 25 de marzo de 1946, Albert Camus desembarca en Nueva York. Allí le espera Nicola Chiaromonte, a quien había conocido en Orán cuando el italiano huía del régimen fascista de su país. Camus aprovechó el viaje por la costa este norteamericana y Canadá para ver a su amigo. Chiaromonte lo presentó a Dwight Macdonald, fundador de la revista *Politics*, con la que colaboraba, y a otros integrantes del círculo de la revista. *Politics* acababa de publicar dos textos de Simone Weil: «La Ilíada o el poema de la fuerza» y «Reflexiones sobre la guerra». Camus era entonces editorialista de *Combat*, publicación surgida en la clandestinidad durante la guerra; pero era, ante todo, el autor de *El extranjero* (1942), cuya traducción empezaba a circular por los Estados Unidos. En aquel contexto, el escritor escuchó hablar mucho de Simone Weil; apenas la había leído. Jacques Cabaud, primer biógrafo de Weil, sostiene que el pensamiento de la filósofa comenzó a pesar en Camus en 1948, poco antes de publicar *L'Enracinement* (Cabaud 294). Es posible que el escritor conociese «La Ilíada o el poema de la fuerza», publicado en *Cahiers du Sud* en dos entregas —finales de 1940 y comienzos de 1941—, pues *Nouvelle Revue Française*, vinculada a la editorial Gallimard, con la que Camus colaboraba desde 1942, rechazó el artículo un año antes. Sabemos por Guy Basset que Camus quedó deslumbrado al leer «Condición primera de un trabajo no servil», publicado en 1947 en *Le Cheval de Troie*, revista editada por los dominicos de Saint Maximin, en la región del Var, pero cuya administración se llevaba desde las oficinas de Gallimard en París (Basset 253).

Durante el periplo americano, Camus dictó varias conferencias. La pronunciada en la Universidad de Columbia el 28 de marzo —«La crisis del hombre»— ofrece concomitancias sorprendentes con el pensamiento de Simone Weil. Sirvan de ejemplo estas líneas:

> La decadencia del mundo griego empezó con el asesinato de Sócrates. Y se ha matado a muchos Sócrates en Europa desde hace algunos años. Es una indicación. La de que para las civilizaciones del crimen solo resulta peligroso el

> espíritu socrático de indulgencia con los demás y el de rigor para con uno mismo (Camus, OC II, 746).

Camus atravesaba entonces una etapa difícil. Chiaramonte lo describe «dolido, invadido por la tiniebla, misantrópico, con gran avidez de comunicar —un hombre que, al poner en cuestión el mundo, se ponía en cuestión a sí mismo y con esa actitud daba testimonio de su vocación—» (Doering 17). Es asombroso que en aquellas circunstancias escuchase hablar tan a menudo de Simone Weil, pero aún asombra más que tales cavilaciones y oscuridades se produjesen en el país que la filósofa abandonaba cuatro años atrás con pesadumbre similar en el alma. Fue un primer cruce de dos caminos que convergerían después en lo político y en su visión del ser humano.

Cuando Camus pasó por los Estados Unidos, los padres de Simone Weil se hallaban en Brasil; allí permanecieron un par de años junto a André y su familia. En 1947 llegaban a Suiza, desde donde regresaron a Francia al terminar 1948.

En 1946, Albert Camus inauguraba la colección Espoir en la editorial Gallimard. El nombre era un guiño a André Malraux y a su novela *L'Espoir* (la esperanza), en la que constan sus vivencias como aviador en la guerra de España. En la contracubierta de los primeros libros de la colección figuran estas palabras: «Reconozcamos, pues, que es el tiempo de la esperanza, aunque se trate de una esperanza difícil. Esta colección, de forma sencilla y desde un lugar modesto, puede ayudar a denunciar la tragedia y mostrar que ni esta es una solución ni la desesperanza una razón. De nosotros depende que estos sufrimientos se conviertan en promesas».

El manuscrito titulado por Simone Weil «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain» (Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos), conocido como *L'Enracinement* (que en la presente edición se traduce como *El arraigo*), se sometió a algunos vaivenes. Redactado en Londres, al morir Simone su madre lo reclamó a los Closon desde Nueva York, pero no lograría hacerse con él hasta 1948. El documento llegó a los

Estados Unidos en 1945, en donde permaneció hasta que André Weil pudo remitirlo a Francia en 1948. Una vez en Francia, un amigo de André lo custodió varios meses en Nancy, hasta que pudo enviarlo a Suiza a los padres Weil, cuando estaban a punto de regresar a Francia.

Boris Souvarine fue buen amigo de Simone Weil. De origen ruso, lo expulsaron del Partido Comunista y se instaló en Francia. Durante la guerra vivió un tiempo en Estados Unidos y volvía a Francia poco antes de que lo hicieran los padres de la filósofa, con quienes colaboró estrechamente para dar a conocer los trabajos de Simone. Souvarine se entrevistaba con Camus el 20 de noviembre de 1947, instado por Nicolas Lazarevitch y Brice Parain, que a la sazón preparaban un libro para la colección Espoir. Parain trabajaba desde 1927 en la editorial Gallimard; abandonó el Partido Comunista en 1933 y en 1939 apoyó la publicación de *Stalin*, la obra más conocida de Souvarine. Este entramado de relaciones y circunstancias hizo posible la publicación de *L'Enracinement*. El 7 de abril de 1948, Parain anunciaba por carta a Souvarine que Gaston Gallimard aceptaba editar el «Prélude» en la colección dirigida por Camus.

Albert Camus leyó «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain» en 1948, poco después de entregar al público su novela *La peste* (1947). Fue él quien cambió el largo título por *L'Enracinement*; tanto él como Parain veían difícil conservar el dado por su autora.

*L'Enracinement* está escrito con premura, pero con extraordinaria claridad mental. La autora no tuvo tiempo de releerlo y mucho menos de corregirlo. Aquellos pensamientos apremiados y de una integridad sorprendente se vieron interrumpidos a mediados de abril, cuando la hallaron yacente y sin sentido en su habitación. Se hospedaba en casa de Mrs. Francis, viuda con dos hijos, en un barrio humilde de Londres. Desde el 15 de abril hasta mediados de agosto estuvo ingresada en el hospital Middlesex con diagnóstico de tuberculosis. El 17 de agosto la trasladaron al Grosvenor Sanatorium de Ashford, en Kent. La enfermedad le produjo un grave

agotamiento, al que fueron a sumarse la desazón causada por la guerra y una gran tensión intelectual. Durante los últimos meses, siguió escribiendo a sus padres como si todo fuese bien, para no preocuparlos. Murió en Ashford el 24 de agosto de 1943 hacia las diez de la noche. Se consumió mientras dormía, como se extingue la luz de una candela.

*El arraigo* es el segundo libro publicado de Simone Weil. Sobre él escribía Camus en junio de 1949, en una reseña para el boletín de la *Nouvelle Revue Française*:

> [Es] uno de los libros más lúcidos, más elevados, más hermosos, que se han escrito desde hace mucho tiempo sobre nuestra civilización […]. Este libro austero, de una audacia a veces terrible, despiadado y al mismo tiempo admirablemente comedido, de un cristianismo auténtico y puro, es una lección a menudo amarga, pero de una rara elevación de pensamiento (Camus, *Essais*, 1700).

Y en un anterior «proyecto de prólogo» describía el texto como «auténtico tratado sobre la civilización» en el que la autora va, «con toda naturalidad, a lo esencial» (*ibid.*, 1701). Camus admiró profundamente a la filósofa; muestra de ello son estas palabras enviadas a Madame Weil en febrero de 1951: «Simone Weil es, ahora lo sé, el único gran espíritu de nuestro tiempo» (*Œ*, 90-91). El escritor recibió el Premio Nobel de Literatura en 1957. Antes de ir a Suecia a recoger el Premio, pidió a la madre de Simone Weil pasar unos momentos de recogimiento en la habitación que había sido la de su hija.

Las vidas de Albert Camus y Simone Weil fueron generosas, intensas, y animadas por una gran tensión creadora. Aunque con referentes muy distintos, el anhelo de lo absoluto alentó sus existencias como eco de fondo apenas perceptible desde fuera. Tal deseo concitó en ellos el valor de afrontar lo real con firmeza, generando auténtica sed de verdad y de justicia. Si en la vida de la filósofa hubo tensión entre la gravedad y la gracia, la desgracia y la alegría, la necesidad y el bien, la del escritor discurrió entre la rebeldía y el absurdo, el conocimiento de la aspereza del corazón

humano y la redención por el amor y la justicia. Ambos hicieron frente a exigencias apremiantes de su tiempo: luchar contra la fuerza, la miseria y la desdicha; denunciar las injusticias. A los dos les desazonaba el sufrimiento de los inocentes, y desde sensibilidades parejas combatieron el desarraigo para procurar enraizamiento, esa «necesidad del alma» sin la que no es posible hallar el impulso espiritual del que tan necesitada estaba Europa, devastada por la guerra.

Con su experiencia de la condición humana, Camus halló en Simone Weil el calor espiritual capaz de acoger su inquietud ante una justicia imposible de lograr sumando los anhelos de los justos. Entre ellos se tejió una auténtica «amistad espiritual»: sus almas se fundieron en un abrazo atemporal hecho de pasión por la verdad y la libertad. Ambos pusieron el intelecto y la vida a disposición de estas grandes dimensiones humanas, desenmascarando una cultura forjada con palabras, pero desvinculada de la vida. Coincidencias asombrosas marcan esta complicidad en lo espiritual: vivieron experiencias estéticas reveladoras en los mismos lugares de Italia en fechas próximas (1937) y admiraron la música de Mozart en el mismo periodo de tiempo[1]. Y personajes del teatro de Camus se asemejan a los de *Venecia salvada*, la obra dramática de Weil. A ambos los tachó de «cátaros» Czeslaw Milosz, observando ciertos rasgos que forjaron en ellos una pureza moral de miras altas.

En aquella Europa destrozada, Weil y Camus se exiliaron en sus propios adentros. Sus personalidades hondas y comprometidas los hicieron extraños en una sociedad que se sometía a la tiranía o sucumbía ante la fuerza. Así escribía ella a su hermano: «El alma humana está exiliada en el tiempo y en el espacio, que la privan de su unidad; todos los procesos de purificación se reducen a librarla de los efectos del tiempo, de manera que llegue a sentirse casi en casa en el lugar de su exilio» (OC VII 1, 477). Él vivió igualmente el exilio como su propio hogar, como atestiguan sus escritos y muy especialmente *La peste* (1947) o *El exilio y el reino* (1957).

*El arraigo* sufrió un último vaivén. En una carta a sus padres, Simone les dice que está escribiendo una segunda «gran obra» (OC VII, 1, 280) —la «primera», *Reflexiones sobre las causas de la opresión social y la libertad*, data de 1934—. Cuando estaba ingresada en el hospital Middlesex, añadió once páginas al manuscrito. Se distinguen de las demás porque van sin numerar y la letra es más grande y espaciada. Fueron halladas en 1949, poco después de la publicación de *El arraigo*. Al comprobar que eran continuación del libro, los padres de la filósofa rogaron una segunda tirada a la editorial y esta se avino a editarlo de nuevo.

Camus publicó siete obras de Simone Weil en la colección Espoir de Gallimard; cuatro más aparecerían después de su trágica muerte en 1960. Tenía la intención de editar todos los escritos de la filósofa (Basset, 254). El escritor articuló su trabajo en torno a cuatro grandes líneas de pensamiento: la crisis de la civilización, lo sobrenatural, el mundo del trabajo y las fuentes griegas de Simone Weil. A *L'Enracinement* siguieron, en 1950, *La connaissance surnaturelle* (El conocimiento sobrenatural), y dos obras más en 1951: *Lettre à un religieux* (Carta a un religioso) y *La condition ouvrière* (La condición obrera). En 1953 apareció *La source grecque* (La fuente griega); en 1955, *Oppression et liberté* (Opresión y libertad) y *Venise sauvée* (Venecia salvada). En 1957, *Écrits de Londres et dernières lettres* (Escritos de Londres y últimas cartas). *Écrits historiques et politiques* (Escritos históricos y políticos), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios), *Sur la science* (Sobre la ciencia) y *Poèmes et Venise Sauvée* (Poemas y Venecia Salvada) son los libros publicados tras la muerte de Camus.

## Primeros ecos del libro

En el primer número de la revista *Esprit* de 1950, su fundador, Emmanuel Mounier (1905-1950), elogiaba la calidad «de primer

orden» de las páginas de *El arraigo*, refiriéndose a su autora como «una judía espiritual» frente a los judíos «carnales», cuyo empeño principal fue salvar sus vidas. Lo propio de los «judíos espirituales» es que transmitieron «una pasión absoluta por la verdad y la justicia». Observa Mounier que «no hay ninguna página indiferente» en el libro, cuyo contenido es un «análisis extraordinario de cómo la Francia obrera, rural o nacional ha llegado a perder su alma y su estabilidad». Estas consideraciones constituyen uno de los primeros comentarios a la «segunda gran obra» de Simone Weil.

El poeta y crítico de origen americano Thomas Stearns Eliot (1888-1965) editó *El arraigo* en Inglaterra en 1951. Había recibido el Premio Nobel de Literatura tres años antes. Eliot admiró el «alma grande» de la autora, a quien veía próxima a la santidad. Además de «clarividencia y madurez de juicio», en *El arraigo* halló errores y exageraciones que achaca a la impulsividad y juventud de la autora. Quedó asombrado por la centralidad de Cristo en la obra. En su prólogo invita a reparar en la personalidad de la joven filósofa, a quien considera «única», y destaca su forma particular de ser a la vez francesa, judía y cristiana. Como ella, fue lector y admirador de san Juan de la Cruz.

Mounier y Eliot criticaron, como Simone Weil, las sociedades modernas; sabían, como ella, que las contradicciones de este mundo se resuelven acaso más allá de las redes del tiempo y el espacio. Los dos invitaron a la confianza cristiana, cada cual a su modo: Mounier desde el pensamiento y la acción comunitaria y Eliot con un trabajo más callado, tratando de devolver al mundo el latido del misterio. Ambos se dejaron cuestionar por la filósofa en lo profundo.

## El arraigo

*El arraigo*, cuyo título original es, como se ha indicado, *Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos*, tiene tres partes establecidas por los primeros editores: una declaración

fundamental de principios, en la que figuran las «necesidades del alma»; un ensayo teórico sobre el desarraigo y la necesidad de un nuevo arraigo; y una tercera, poblada de pensamientos de raíz metafísica y religiosa con los que la autora vuelve a los grandes temas de sus *Cuadernos* y a su propia visión del mundo. Simone Weil no estableció divisiones en el contenido de la obra; la escribió sin interrupción, de un tirón. Únicamente anotó estos títulos al margen del texto manuscrito: «desarraigo obrero», «desarraigo campesino», «desarraigo y nación».

En la contraportada del libro, Camus puso estas palabras de un bosquejo suyo de prefacio: «Parece imposible imaginar un renacimiento para Europa que no tenga en cuenta las exigencias definidas por Simone Weil» (Camus, *Essais* 1701). En el mismo texto indica también que la obra es una suerte de «testamento espiritual» en donde la autora «examina la relación entre individuo y comunidad, muestra los defectos del mundo moderno, el desmoronamiento de la sociedad contemporánea, y esboza las condiciones para la integración armoniosa del hombre —especialmente el obrero— en un conjunto equilibrado» (*ibid.*).

## Incomprensión desconcertante

Si en 1934, a punto de emprender la experiencia de trabajo como obrera, Simone Weil decidía retirarse de la política activa, nueve años después volvía a ella desde la reflexión y el pensamiento. A aquella retirada siguió su primera «gran obra»: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, y fruto de este retorno será su segunda «gran obra»: *Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos*. Ambos trabajos contienen una suerte de «inventario de la civilización presente» (OC II, 2, 107) y exponen propuestas para reedificar las ruinas dejadas por la guerra, aunque la crisis europea venía de más atrás, como queda patente en las páginas de *El arraigo*. En el periodo de la guerra, a este ejercicio

intelectual de pensamiento político hay que añadir constantes demandas de acción por parte de Simone Weil: pidió servir en misiones peligrosas. Tanto en Nueva York como luego en Londres, rogó a Maurice Schumann participar personalmente en operaciones de sabotaje; se prestó, por ejemplo, a ser lanzada en paracaídas sobre suelo francés. Tal actitud puede interpretarse como una compensación del trabajo intelectual por medio de la acción. Los responsables de Francia combatiente no tuvieron en cuenta semejante iniciativa.

*El arraigo* comienza con un clamor ante algo que turbaba sobremanera a su autora: la proclamación de los derechos por delante de las obligaciones. Plantear así las cosas le parecía una salida en falso, un grave error de inicio. Su mirada atenta sobre lo real le mostraba la inconveniencia de partir de los derechos, porque estos solo tienen asiento en las obligaciones: sin obligaciones, los derechos quedan sin base. Lo propio, lo *real*, era referirse primero a obligaciones y deberes.

En uno de los textos de Londres, «La persona y lo sagrado», escrito a la par de *El arraigo*, Simone Weil se refiere a dos «nociones insuficientes», la de derecho y la de persona: «Amalgamar dos nociones insuficientes hablando de derechos de la persona humana no nos llevará lejos» (OC V 1, 213). Y subraya que la noción de derecho lanzada en 1789 ha resultado inútil, incapaz de llevar a cabo la misión que se le confió en su día; y lo mismo la noción de persona, fuertemente criticada en el mencionado escrito.

Simone Weil leyó *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Los derechos humanos y la ley natural), de Jacques Maritain (Nueva York, 1942), a poco de publicarse. Este libro inspiró en buena medida la conferencia dictada en Nueva York por André Philip el 7 de noviembre de 1942 —«Los fundamentos jurídicos y morales de la resistencia francesa»— e inspiraría igualmente una futura Declaración de derechos del hombre y el ciudadano en el seno de Francia combatiente. El general De Gaulle tuvo muy en cuenta el pensamiento de Maritain, pues era uno de los intelectuales franceses

con más autoridad en los Estados Unidos. Simone Weil se vio con Philip en Nueva York, pero no hay constancia de que asistiera a su conferencia. No obstante, aun cuando no hubiese acudido a escucharlo, tuvo que conocer el contenido del discurso y las referencias en él a la obra de Maritain, pues estaba a punto de incorporarse al equipo de Philip en Londres.

La filósofa coincidió con Maritain a los pocos días de llegar a Nueva York, en 1942, en la celebración del 14 de julio. Traía de Francia cartas para él e intercambiaron una breve correspondencia durante el verano. Pero no volvieron a verse. No estaba de acuerdo con el filósofo tomista en muchos aspectos, sobre todo en lo tocante a la noción de persona y a su visión de los derechos. Le reprocha además una mala lectura de Aristóteles cuando trata la esclavitud, como consta en las páginas de *El arraigo*. En «La persona y lo sagrado», la filósofa se refiere a la «singular confusión» provocada por Maritain. Y destaca, entre otros, este «error» de su compatriota: «Asimilar al derecho natural la ley no escrita de Antígona» (OC V 1, 222). El pensador francés veía en Antígona la «heroína eterna del derecho natural» (Maritain 78) y había escrito: «La noción de derecho es incluso más profunda que la de obligación moral» (Maritain 85). Estas ideas herían la inteligencia de Simone Weil en lo más hondo.

No obstante, a pesar de los desacuerdos con Maritain, en cuya doctrina sobre los derechos se inspiraba el equipo de Francia combatiente, Simone Weil quiso ir a Londres. Una vez allí, trabajó vivamente: a comienzos de 1943, su nombre figura en las actas de varias reuniones. Probablemente porque se empleó a fondo en la comisión presidida por Félix Gouin, encargada de completar la Declaración de 1789 con un código de deberes del hombre. Sin embargo, al constatar cómo ganaban terreno los derechos frente a los deberes, se determinó a combatir esta posición. Y su insistencia en destacar deberes y obligaciones por encima de los derechos se hizo más contundente, casi obstinada. Si el planteamiento de Philip le resultó relativamente aceptable al comienzo, su postura cambió en

Londres, tornándose más radical. En aquel clima no exento de tensiones, todavía en plena guerra, la filósofa generó desacuerdos y desencuentros con los dirigentes de Francia combatiente. Hizo lo imposible para que la comprendieran, pero no lo logró. Y terminó aislándose. Sus puntos de vista dejaron de contar entre sus compañeros de la Resistencia. Trabajaba sin descanso, pero encerrada en su despacho. Escribía de día y de noche. A solas. Quizás aspiraba muy alto al pretender que se entendiera el trasfondo sobrenatural de su pensamiento o buscando la prevalencia del valor sobre lo normativo. Lo cierto es que quedó desconcertada ante la incomprensión de personas en las que había confiado, especialmente Closon y Philip, y, como se ha indicado, presentó su dimisión. Así escribía a sus padres desde el hospital:

> Algunos sienten confusamente la presencia de algo. Pero les basta con lanzar epítetos elogiosos sobre mi inteligencia, y su conciencia queda satisfecha. Tras lo cual, cuando me escuchan o me leen, lo hacen con la misma atención apresurada que prestan a todo, decidiendo en su interior, de forma tajante, ante cada porción de idea que va apareciendo: «Estoy de acuerdo con esto», «no estoy de acuerdo con lo otro», «esto es increíble», «esto es una locura» (esta última antítesis es de mi jefe [A. Philip]). Y concluyen: «muy interesante», y pasan a otra cosa. No se cansan, desde luego (OC VII 1, 296-297).

El documento final de la Comisión de Gouin, «Declaración de derechos del hombre y del ciudadano», fue presentado oficialmente el 14 de agosto de 1943, diez días antes de la muerte de Simone Weil. Ella quedó al margen del trabajo del equipo. Lo más probable es que ni siquiera considerasen sus aportaciones para una declaración de obligaciones hacia los seres humanos, entre las que está el «Preludio». Con todo, se implicó en cuerpo y alma en un ejercicio de pensamiento tan intenso como elevado.

Con mirada retrospectiva, podemos preguntamos si Simone Weil no previó proféticamente las consecuencias de aquel error de partida en el que cayeron sus compañeros: dar primacía a los derechos sobre los deberes. Hoy, en el siglo XXI, sus advertencias son

indiscutibles, pues comprobamos —y muchos lamentan— las consecuencias de haber puesto el acento en los derechos y no en las obligaciones. Nuestro mundo sería diferente si se hubiese tenido en cuenta el enfoque weiliano sobre deberes y derechos. Se habría ganado, probablemente, en responsabilidad y en libertad. Pero en 1943 apenas la escucharon. Fue una «suplicante muda», igual que la verdad y la desgracia, ligadas, según ella, por una «alianza natural». Casi cien años después, verdad y desgracia siguen siendo «suplicantes mudas» (OC V, 1 228): importan poco, al margen de cierta función balsámica de las palabras.

## La gran exigencia del corazón

Las primeras frases de *El arraigo* son tajantes: «La noción de obligación prima sobre la noción de derecho, que está subordinada a ella y con ella se relaciona. Un derecho no es efectivo por sí mismo, sino únicamente por la obligación a la que corresponde» (p. 49). «Una obligación, aunque no fuera reconocida por nadie, no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa» (*ibid.*).

En la urgencia del momento, Simone Weil acomete una intensa labor de pensamiento en torno a una civilización subyugada por la violencia nazi. Reflexiona a la luz de quien ha salido de la caverna y se siente llamado a entrar de nuevo, como quería Platón. Cuando acabe el desastre, Europa florecerá, pero solo lo logrará plenamente si rebrotan las conciencias de sus habitantes; tendrá un alma nueva si sus gentes son capaces de transformar este mundo acogiéndose a la luz de lo alto, la única capaz de insuflar a Europa una inspiración renovada.

En la entraña del compendio de pensares que constituyen *El arraigo* está la concepción weiliana del ser humano. El libro, como vio Camus, es un tratado de civilización, pero las civilizaciones las integran personas; de ahí la centralidad de la antropología de

Simone Weil, de raíz metafísica. Su sentido de la sociedad y de la política y, por lo tanto, su visión de la civilización que urge edificar sobre cimientos nuevos lleva esa impronta. La autora parte de esta aseveración firme: «Existe obligación para con todo ser humano por el mero hecho de que es un ser humano, sin que tenga que intervenir ninguna otra condición y aunque él no reconociera ninguna» (p. 51). ¿Por qué afirma con tal radicalidad que los seres humanos están obligados hacia todos y cada uno de sus semejantes? Por su convencimiento de que tienen un «destino eterno» (*ibid.*). Además de en las páginas de *El arraigo*, lo subraya en «Texto condensado que tal vez podría ser realmente el preámbulo de una declaración oficial», incluido en este volumen, o en «Profesión de fe», también al final de estas páginas.

El «destino eterno» de los seres humanos tiene su razón de ser en «una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo el ámbito que las facultades humanas pueden alcanzar» (p. 383). Tal realidad es el soporte ontológico del bien, de igual manera que los acontecimientos —el humano hacer y deshacer a lo largo de la historia— y la necesidad son fundamento de los hechos. El ser humano está ligado de raíz a esa realidad exterior: «La exigencia de bien absoluto que habita en el centro del corazón y el poder, aunque virtual, de orientar la atención y el amor fuera del mundo y recibir bien, constituyen juntos un vínculo que une a todo hombre sin excepción con la otra realidad» (p. 386).

El trasfondo de *El arraigo* es el respeto hacia todos y cada uno de los seres humanos: «El hecho de que un ser humano tenga un destino eterno no impone más que una sola obligación, que es el respeto» (p. 52). Respetar a las personas es atender las «necesidades del alma», respuesta *real* a la exigencia de respeto. La filósofa presenta las *necesidades del alma* tomando como referencia uno de los textos milenarios en los que la conciencia de obligación hacia los seres humanos queda bien patente: el *Libro de los muertos* del antiguo Egipto. En él se indica como primera obligación hacia las

personas no dejarles sufrir hambre. Partiendo de este modelo, Simone Weil elabora una lista de deberes eternos hacia todos los seres humanos.

«Nacemos y crecemos en la mentira. La verdad nos viene de fuera, proviene siempre de Dios […]. Toda verdad que penetra en usted y usted acoge le ha sido personalmente destinada por Dios», escribe Simone Weil a Maurice Schumann (EL 202). Le traslada así su propia experiencia, consciente de albergar algunas verdades que reconoce como un «depósito de oro puro». Algo similar revelaba a su madre desde el hospital:

> Querida M[ime], crees que tengo algo que dar. Está mal formulado. Yo también tengo una especie de certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro para transmitir. Solo que la experiencia y lo que observo en mis contemporáneos me convencen cada vez más de que no hay nadie para recibirlo (*OC* VII 1, 296).

La persuasión de que no había nadie para acoger esas verdades generó en ella gran desasosiego. A él se sumaron la enfermedad —debilidad extrema y fiebre permanente— o el verse obligada a pasar varios meses en la cama de un hospital, del que salió para ir al sanatorio en el que murió. Tal estado de cosas propició mayor alejamiento aún del proyecto de Francia combatiente y de sus compañeros de Londres.

Parte del «oro puro» que alberga Simone Weil es la doctrina de Platón. «Lo real es trascendente; es la idea esencial de Platón» (OC VI 3, 179), anota en sus *Cuadernos*, y a continuación alude a un «orden providencial» en el mundo. En este último radica el respeto eterno hacia los seres humanos, y de él brota su planteamiento basado en la doctrina platónica sobre la necesidad y el bien: «Hay una gran distancia entre la naturaleza de la necesidad y la naturaleza del bien» (p. 321). El Bien solo está en Dios; en el mundo reina la necesidad. La autora interpreta la necesidad como el conjunto de leyes que rigen el universo y la vida, formando una suerte de pantalla entre Dios y el mundo. Tal visión procede de su singular concepción de la creación: Dios, al crear, se «descrea» a sí

mismo, se retira, y el mundo queda al albur de la necesidad, expuesto al despliegue de los mecanismos vitales en todos sus estratos y al ritmo del universo en su conjunto. Mecanismo frío solo en apariencia, pues —evocando el *Timeo* de Platón— una providencia divina «domina la necesidad ejerciendo sobre ella una sabia persuasión» (p. 365). Es, pues, preciso amar la necesidad como parte del orden del universo, pero sin perder de vista que el Bien solo en Dios reside, y de Él desciende el bien presente en el mundo.

Platón es un místico para Simone Weil. Otro místico viene a avalar esta concepción de raigambre platónica: san Juan de la Cruz, cuya obra leyó en Marsella: «Toda la obra de san Juan de la Cruz no es sino un estudio rigurosamente científico de los mecanismos sobrenaturales. Y la filosofía de Platón tampoco es otra cosa», leemos en *El arraigo* (p. 339). Para la filósofa, toda la mística converge. Su proyecto civilizador —*El arraigo*—, así como la acción política *real* sobre el mundo y los seres humanos se acogen a esta cosmovisión trascendente. Analiza así, por ejemplo, la situación de una Francia arruinada por la guerra, exponiéndola a la luz sobrenatural. Al modo del prisionero que ha logrado salir de la caverna y vuelve a ella alentado por la gracia:

> Dios se entrega al hombre libremente y por añadidura, pero el hombre no debe desear recibir. Debe entregarse totalmente, incondicionalmente y por la única razón de que, después de haber vagado de ilusión en ilusión en una búsqueda ininterrumpida del bien, tiene la certeza de haber discernido la verdad volviéndose hacia Dios (p. 321).

Simone Weil encarna esta actitud de entrega e invita a sus contemporáneos a un don similar de ellos mismos. Pero no la comprenden. Quizás por la radicalidad del don o tal vez por requerir un consentimiento previo, opción moral únicamente posible si desde el fondo del ser se asume la espera paciente de la gracia. Sin este «milagro», no puede haber fe incondicional en el destino eterno del hombre.

*El arraigo* contiene resonancias de otras páginas esenciales de Simone Weil, ya mencionadas, escritas también en Londres: «La persona y lo sagrado». Si el libro que presentamos encara lo relativo al decurso de la vida cotidiana y el funcionamiento de las sociedades: política, educación, cultura, ciencia, religión, etc., «La persona y lo sagrado» presenta la cosmovisión de la filósofa. Y tanto el paso de la vida como cuanto cae bajo el mecanismo de la necesidad quedan impregnados en ella de luz sobrenatural, como un árbol cuyas raíces se hunden en la tierra, pero ascienden al mismo tiempo hacia el cielo:

> Solo la luz que cae continuamente del cielo suministra la energía a un árbol que hunde profundamente sus potentes raíces en la tierra. Verdaderamente, el árbol está enraizado en el cielo (*OC* V 1 226).

## El alimento de la tierra y la luz celeste

Esta doble raíz del árbol alumbra las páginas de *El arraigo*.

«El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana» (p. 102). Una necesidad del alma «difícil de definir», que Simone Weil explica así: «Todo ser humano necesita tener múltiples raíces. Necesita recibir la práctica totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual a través de los medios a los que naturalmente pertenece» (*ibid.*). El desarraigo, al contrario, es «la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas» (p. 106). Quien sufre desarraigo provoca desarraigo. Para nuestra pensadora, Francia y Europa tienen las raíces carcomidas y es preciso revitalizarlas para recomponer una civilización rota. En las páginas de *El arraigo* se entretejen reflexiones que buscan nutrir unas raíces quebradas desde muy atrás. La autora examina lo que ha descompuesto las raíces de la civilización y lo que suministrará cimientos a la civilización futura. Para ello despliega su amplio mirar y su vasta cultura, acogiéndose al mencionado «depósito de oro puro». Las propuestas, de alcance universal, nunca pierden de vista

la «exigencia de bien absoluto que se encuentra siempre en el centro de todo corazón humano» (p. 383).

El arraigo hace el número xv de las necesidades del alma —cada necesidad la encabeza una cifra romana—. Es la última consignada, como si recogiera las precedentes para abrir a seguido una reflexión sobre lo que enraíza y lo que desarraiga, tal es la importancia del arraigo como germen civilizador. Simone Weil alienta cuanto produce arraigo y combate lo que desarraiga. Su invitación a rehacer la civilización desde el respeto a los seres humanos exige, ante todo, reconocer y hasta reverenciar la inteligencia en cada uno, pues el pensamiento es atributo de los individuos, nunca de las colectividades. Es imprescindible crear condiciones para un pensamiento libre y soberano: «Cuando la inteligencia está a disgusto, el alma toda está enferma» (p. 78). Años atrás, expresaba una idea similar al ingeniero responsable de los obreros de una fábrica: «Lo que rebaja la inteligencia degrada al hombre entero» (*CO* 132). Máximas indispensables para afrontar tiempos de «inteligencia oscurecida» (OC V 1, 224). Su vocación a la verdad, con la atención y la contemplación como valores centrales, engendró en ella una encomiable probidad intelectual, «virtud infinitamente valiosa que nos impide mentirnos a nosotros mismos para evitar todo desasosiego» (p. 273). A similar cultivo de la inteligencia sigue invitando hoy, en tiempos de inteligencia no menos enturbiada.

## Desarraigo

A Simone Weil, a quien la belleza de un paraje natural conmovía profundamente, no se le oculta la pérdida de vínculos de sus contemporáneos con el universo, fruto de sociedades cada vez más mecanizadas y artificiales. Estar lejos de la naturaleza merma la sensibilidad y produce desarraigo. Contemplar el firmamento o maravillarse ante la hermosura de una flor edifica el alma y devuelve a los seres humanos al universo. La filósofa insta a reconocer las

propias raíces en la naturaleza, a dejarse invadir por la belleza de la creación. Y encarga esta tarea a la religión, sobre todo al cristianismo, por la abundancia de imágenes agrícolas y de la vida en el campo presentes en los Evangelios. Comprender y admirar los símbolos sencillos de la vida natural crea arraigo. El cristianismo juega un papel central como raíz cultural de Europa y «tesoro del pensamiento humano» (p. 154). Ella misma, cuando se reconoce agnóstica, no deja de acogerse a sus raíces cristianas, que sitúa más allá de la fundación del cristianismo. Reflexionando sobre la formación de los ciudadanos de la futura Europa, alienta al estudio de la religión: «Una instrucción en la que nunca se habla de religión es una absurdidad» (*ibid.*). Desdeñar lo religioso o no tomarlo en cuenta genera desarraigo. Pero no se trata de salvaguardar la civilización cristiana y mucho menos de defender a la Iglesia. A esta última la compara con la antigua Roma, tan proclive al uso de la fuerza. Es cuestión más bien de preservar los principales valores cristianos para que la vida civil, la vida pública en general, quede impregnada de luz y abierta a lo universal, que es el significado de «católico». La filósofa critica el desarraigo gestado por el laicismo de la Tercera República.

La preeminencia de lo cuantitativo es un factor esencial de desarraigo. El mundo actual lo padece aún más que cuando Simone Weil lo denuncia; cifras y estadísticas invaden hoy cualquier rincón de la vida. Las encuestas, las constantes operaciones numéricas irritarían a nuestra pensadora, que ilustra lo cuantitativo con la figura de Níobe, personaje mitológico conocido por jactarse de engendrar gran número de hijos: «El pecado de Níobe consistió en ignorar que la cantidad no tiene nada que ver con la bondad» (p. 128). Estas palabras apenas se entienden en nuestro mundo, obsesionado con medirlo y calcularlo todo. ¿Qué diría la filósofa de la mal denominada «inteligencia artificial», tan en boga hoy? ¿Qué pensaría del sometimiento de tantas decisiones a cálculos algorítmicos de dimensiones inconcebibles? No se le ocultaría la pretensión de hacerse con las vidas de todos nosotros. Ella alertó

contra tales peligros: «Dinero, maquinismo, álgebra. Los tres monstruos de la civilización actual. Analogía completa» (OC VI, 1, 100).

Un ingrediente generador de civilización y arraigo es el amor al pasado. Olvidar el pasado desarraiga: «La destrucción del pasado es quizá el mayor de los crímenes» (p. 111), leemos en las páginas que siguen. La filósofa afirma que «la conservación de lo poco que queda debería convertirse casi en una idea fija» (*ibid.*). Con tal espíritu acomete la lectura de la historia de Francia, proponiendo medidas para fomentar el enraizamiento y reconstruir un país desfondado. Se refiere, por ejemplo, a facilitar «una vida local y regional autorizada, fomentada sin reservas por los poderes públicos en el marco de la nación francesa» (p. 231). Y afronta con singular mirada el patriotismo, el folclore o la cultura tradicional porque reconoce en ellos fuentes reales de arraigo. Propone igualmente separar nociones como patria y Estado, e invita a cultivar las tradiciones, argamasa elemental de la civilización. Al preguntarse por la misión de su país, persuadida de que Francia nada logrará sin un alma nueva, señala cuatro obstáculos que le impiden contribuir a la civilización: falsa concepción de la grandeza, degradación del sentimiento de justicia, idolatrar el dinero y poner trabas a una inspiración religiosa auténtica.

El dinero es ciertamente un veneno inductor de la enfermedad de desarraigo: «destruye las raíces allí donde penetra, sustituyendo todos los móviles por el deseo de ganar» (p. 103). Aunque pueda cambiar de manos, crea desigualdad y corrompe las relaciones sociales. La denuncia del dinero entra en la crítica de lo cuantitativo, en donde incluye también el crecimiento exponencial de la técnica. Lo técnico y lo contable —la manía de la medición y el cálculo— «solo puede corregirse mediante un desarrollo espiritual en el mismo ámbito, es decir, en el ámbito del trabajo» (p. 161). Simone Weil alienta una «espiritualidad del trabajo».

# Arraigo

La propuesta civilizatoria de *El arraigo* pasa por acoger lo sobrenatural como sostén de la dimensión espiritual en el ser humano y raíz de su destino eterno. Aunque la filósofa distingue entre «el lenguaje de la plaza pública» y el de la «cámara nupcial» (AD 57-58), en su visión integral de la vida vincula la civilización a un fundamento de carácter metafísico, apremiada quizás por la urgencia de la lucha contra la fuerza que el nazismo ejercía devastadoramente. Bien pudo ser tal fundamento el principal escollo con sus compañeros de Francia combatiente, pese a que muchos eran cristianos.

Procedente del agnosticismo, Simone Weil se topó inesperadamente con lo sobrenatural al abrirse, con un deseo infinito de verdad, a todas las dimensiones de lo real. No está de más señalar que, por rigor intelectual, tomó precauciones para evitar cualquier tipo de sugestión en este terreno, pues no quería llevarse a engaño. En sus últimos años, la dimensión sobrenatural se tornó en trasfondo de su vida: «No hay verdadera dignidad que no tenga una raíz espiritual y, por consiguiente, de orden sobrenatural» (p. 157). Y comprendió que, sin la gracia, el mundo no puede repararse: «Los hechos prueban que, salvo intervención sobrenatural de la gracia, no hay crueldad ni bajeza de la que no sean capaces las buenas gentes, en cuanto entran en juego los correspondientes mecanismos psicológicos» (p. 176). A pesar de conocer los aspectos más ruines de la condición humana, siguió creyendo en el destino eterno del hombre. Denuncia, así, como flagrante mentira, «admitir que hay uno o varios objetos aquí abajo que encierran ese absoluto, ese infinito, esa perfección, que están esencialmente ligados a la obligación como tal. Es la mentira de la idolatría» (p. 226). Idolatría que confunde los estratos de la realidad, deteriora los niveles de entendimiento, e impide ver, por ejemplo, que «la obligación es infinita, el objeto no lo es» (p. 225). Otro germen esencial de desarraigo.

Lo espiritual acrecienta el arraigo. El principal quehacer del hombre es *leer* en su propia vida y en el mundo alrededor, porque el universo está colmado de símbolos. En desentrañar su significado consiste el trabajo humano y la manera auténtica de estar en el mundo. Solo con atención suma es posible *leer*, adentrarse en la lectura reveladora del sentido inscrito en la materia y en la vida desde el origen: «Sería fácil descubrir, en la naturaleza de las cosas y desde toda la eternidad, muchos otros símbolos capaces de transfigurar no solo el trabajo en general, sino también cada tarea en su singularidad» (OC IV, 1, 424), escribe en Marsella.

> Por suerte para nosotros, la materia tiene una propiedad reflectante. Es un espejo empañado por nuestro aliento. Basta limpiarlo para leer en él los símbolos escritos en la materia desde toda la eternidad (OC IV, 1, 423).

En esta misión espiritual interviene la inteligencia, a la que es imposible renunciar si se busca la verdad. La verdad es un bien sobrenatural para Simone Weil (p. 292). Lo intelectual converge con la vida moral en los niveles más hondos, pues la raíz de la vida moral es la libertad, entendida desde su doble vertiente de don y tarea. La libertad interior es la auténtica libertad, pero, cuando domina la fuerza, hasta esta libertad sufre menoscabo, y las personas tienen aún mayor necesidad de luz. Cultivar lo espiritual alza un muro ante la fuerza: «La corriente idólatra del totalitarismo no puede encontrar obstáculo alguno sino en una auténtica vida espiritual», leemos más adelante (p. 153).

También la cultura refuerza las raíces humanas. Pero ha de dejar de ser cosa de especialistas. La filósofa denuncia el rebajamiento cultural de su tiempo. Qué no diría hoy al respecto. Comprende que, si la cultura fuese más elevada, rebosaría, se transmitiría sin esfuerzo a quienes no han tenido acceso a ella. Por respeto a la inteligencia en las personas, deplora el intento de transmitir bienes culturales a través de la mera divulgación. Apuesta por «traducir» y «transponer» las verdades esenciales para que todos, pero

especialmente los obreros y los desfavorecidos, tengan acceso real a ellas:

> No se trata de recoger las verdades, ya de por sí demasiado pobres, contenidas en la cultura de los intelectuales, para degradarlas, mutilarlas, vaciarlas de su sabor; sino simplemente de expresarlas en su plenitud, mediante un lenguaje que, en palabras de Pascal, las haga sensibles al corazón, para gente cuya sensibilidad se encuentra modelada por la condición obrera (p. 129).

En 1936 participó en *Entre nous*, revista de los trabajadores de la fundición Rosières, publicando las tragedias de Sófocles *Antígona* y *Electra*. Estaba convencida del bien que estas lecturas procurarían a los obreros. No presentó resúmenes: tradujo los textos del griego y los comentó cuidadosamente para ellos.

Simone Weil ve en la familia otro germen de arraigo, más fecundo en periodos difíciles; en la guerra, por ejemplo, destaca su «calor vivo, en medio del frío glacial que había caído de repente» (p. 163). En su concepción sociopolítica, la familia queda integrada en la organización de la vida social, para la que adopta el modelo de la tradición anarquista: los ciudadanos tendrán casa en propiedad, un taller y algo de tierra, organizarán en común el trabajo y la formación y participarán en las tradiciones y los ritmos estacionales. Soñaba con comunidades de tamaño humano en las que la alegría sencilla de vivir fuese el principal motor. Estaba convencida de que vivir así ensancharía las raíces de las personas, las haría más hondas, por más que las dificultades no faltasen. Concebía tal organización sin fábricas enormes y con talleres trabajando en coordinación, con una infraestructura comunitaria real.

La belleza es otra fuente primordial de arraigo: «es un alimento» (p. 156). Cohesiona, además, múltiples dimensiones de la vida (arte, ciencia, justicia…) en preciosa integración: «La ciencia como investigación sobre la belleza del mundo, el arte como imitación de la belleza del mundo, la justicia como equivalente de la belleza del mundo entre las cosas humanas, y el amor a Dios como autor de la belleza del mundo» (OC V 2, 390).

La política, en su sentido más genuino, es asimismo generadora de arraigo. Pero ha de estar orientada hacia el bien y centrada en las personas, favoreciendo el cuidado de sus almas. Su misión principal es desterrar la fuerza. Simone Weil invita a reparar en un principio distinto de la fuerza obrando junto a ella en el universo, pues afortunadamente la fuerza no siempre es la regidora de las relaciones humanas. Si la fuerza fuese soberana, la justicia no tendría cabida. Pero la justicia existe, al menos en el interior de los seres humanos: «La estructura de un corazón humano es una realidad entre las realidades de este universo, al igual que la trayectoria de una estrella» (p. 315).

Las páginas de *El arraigo* abordan estos y otros muchos temas, con el rigor intelectual que caracteriza a su autora. Y, aunque las circunstancias de Londres no favorecían el trabajo sistemático y ordenado, la obra entera abriga el ánimo de esta reflexión:

> Ocurre en ocasiones que un pensamiento, a veces formulado interiormente, a veces no formulado, obra en silencio el alma y, sin embargo, solo actúa débilmente sobre ella.
>
> Si se oye formular este pensamiento fuera de uno mismo, por otra persona y por alguien a cuyas palabras se les presta atención, recibe el alma una fuerza centuplicada y puede a veces producir una transformación interior (p. 259).

A transformación semejante expone la lectura de *El arraigo* y la obra entera de Simone Weil. Leer pide detenimiento y atención; ambas facultades propician la contemplación, punto de unión entre trabajo intelectual y trabajo manual para nuestra pensadora (OC IV 1, 427). Atención y contemplación constituyen el método para acoger la realidad y escudriñar en ella las «verdades eternamente inscritas en la naturaleza de las cosas» (p. 289). Incluso «las leyes de la mecánica que derivan de la geometría y rigen nuestras máquinas contienen verdades sobrenaturales» (OC IV 1, 425). Este trasfondo sobrenatural preside también el ensamblaje de verdad y realidad contenido en *El arraigo*: «la verdad es el resplandor de la realidad» leemos en la página 327, al punto de que «el objeto del amor no es la verdad, sino la realidad. Desear la verdad es desear

un contacto directo con la realidad» (*ibid.*). El contacto con lo real es, para la autora, alegría, necesidad del alma que no figura como tal en *El arraigo*, pero sí en otro escrito coetáneo:

> La alegría es una necesidad esencial del alma. La falta de alegría, debida a la desgracia o simplemente al aburrimiento, es un estado de enfermedad en el que la inteligencia, el valor o la generosidad se apagan. Es una asfixia. El pensamiento humano se nutre de alegría (EL 168).

## Ver y pensar lo esencial

La civilización que Simone Weil alienta, como expresaba Camus, pide volver a una tradición «que consiste solo en pensar, solo en ver» (NRF junio 1949). Pensar y ver lo esencial, leyendo el mundo como un gran texto: «El universo entero no es sino una gran metáfora» (OC VI 4, 126), escribe la filósofa en Nueva York. Vivir es aventurarse a tal lectura, velando por vaciar el alma para dejar «que penetren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna» (p. 369). Esta tarea hermenéutica es animada por un «infinitamente pequeño» que se oculta en la entraña de la vida, y es, además de contrapeso de la fuerza, fermento de lo sobrenatural en el mundo. Simone Weil insta a asumir este quehacer con atención denodada, convencida de que «quien no es capaz de tal atención algún día alcanzará la capacidad necesaria, si se empeña con humildad, perseverancia y paciencia, y si lo impulsa un deseo inalterable y violento» (p. 287). Para ella, no hay más salvación que una humanidad capaz de «leer» la vida a la luz de lo sobrenatural.

*El arraigo* es un libro luminoso para este tiempo de desvinculación de lo real, uno de los síntomas más inquietantes del presente. El proyecto civilizador que contiene devuelve a lo más esencial: el cultivo de la dimensión espiritual, en donde naturalmente quedan incluidos la atención y el cuidado del otro, desde un respeto casi reverencial.

A las páginas de *El arraigo* se añaden aquí un par de textos pertenecientes a una de las versiones del *Estudio de una declaración de las obligaciones hacia los seres humanos*: «Texto condensado que tal vez pudiera ser el preámbulo a una declaración oficial» y «Profesión de fe», primera parte del documento mecanografiado que recoge una primera versión amplificada de dicho *Estudio*.

## Bibliografía


Obras completas editadas hasta la fecha:

WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, tome I, Premiers écrits philosophiques, Gallimard, París, 1988.

—, *Œuvres complètes*, tome II, vol. 1, Écrits historiques et politiques, Gallimard, París, 1988.

—, *Œuvres complètes*, tome II, vol. 2, Écrits historiques et politiques, Gallimard, París, 1991.

—, *Œuvres complètes*, tome II, vol. 3, Écrits historiques et politiques, Gallimard, París, 1989.

—, *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 1, Écrits de Marseille (1940-1942), Gallimard, París, 2008.

—, *Œuvres complètes*, tome IV, vol. 2, Écrits de Marseille (1941-1942). Gallimard, París, 2009.

—, *Œuvres complètes*, tome V, vol. 1, Écrits de New York et de Londres, Gallimard, París, 2019.

—, *Œuvres complètes*, tome V, vol. 2, *L'Enracinement*, Gallimard, París, 2013.

—, *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 1, Cahiers (1933 - septembre 1941), Gallimard, París, 1994.

—, *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 2, Cahiers (septembre 1941-février 1942) Gallimard, París, 1997.

—, *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 3 (février 1942 - juin 1942), Gallimard, París, 2002.

—, *Œuvres complètes*, tome VI, vol. 4 (juillet 1942 - juillet 1943), *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 2006.

—, *Œuvres complètes*, tome VII, vol. 1, Correspondance familiale, Gallimard, París, 2012.
—, *Œuvres*, collection Quarto, Gallimard, París, 1999.
—, *L'Enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Flammarion, Champs classiques, París, 2014.
—, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.
—, *The Needs for Roots*, trad. al inglés de Arthur Wills, Routledge, Londres/Nueva York, 1952. Prólogo de T. S. Eliot.

Otras obras:

Basset, Guy, «Camus, éditeur de Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, tome XXIX n.º 3 (septembre 2006), pp. 249-263.
Cabaud, Jacques, «Albert Camus et Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, tome VIII n.º 3 (septembre 1985), pp. 293-303.
Camus, Albert, Bulletin de la *Nouvelle Revue Française*, juin 1949.
—, *Œuvres complètes*, tomo II, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), París, 2006.
—, Projet de préface à *L'Enracinement*, *Essais*, Gallimard (bibliothèque de La Pléiade), París, 1965.
Doering, Jane, «Convergence d'idées à New York. Albert Camus et Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, tome XXIX n.º 1 (mars 2006), pp. 13-25.
Maritain, Jacques, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, Nueva York, 1942.
Milosz, Czeslaw, «L'importance de Simone Weil», dans *Empereur de la terre*, Fayard, París, 1987. En español, en: Simone Weil, *Ensayo sobre la supresión de los partidos políticos*, Confluencias, Almería, 2015. Traducción de José Miguel Parra.
Mounier, Emmanuel, *Esprit* (enero de 1950), sección «Les Livres», pp. 172-174.
Pétrement, Simone, *La vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1997.

---

1. Hay constancia de sus visitas a Italia en 1937: Camus (Carnet I, mai 1935-septembre 1937, *Œuvres complètes*, t. 2, París, Gallimard, Bibliothèque de La

Pléiade, 2006, pp. 829 y 831); Simone Weil (Cartas a Jean Posternak, *Œuvres*, p. 644 ss).

# El arraigo
## Preludio a una declaración de deberes para con los seres humanos

# Las necesidades del alma

La noción de obligación prima sobre la noción de derecho, que está subordinada a ella y con ella se relaciona. Un derecho no es efectivo por sí mismo, sino únicamente por la obligación a la que corresponde; el cumplimiento efectivo de un derecho no proviene de la persona que lo posee, sino de los demás hombres que se reconocen obligados a algo con respecto a él. La obligación es efectiva desde el momento en que se reconoce. Una obligación, aunque no fuera reconocida por nadie, no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa.

Carece de sentido decir que los hombres tienen derechos por una parte y deberes por otra. Esas palabras tan solo expresan diferencias de punto de vista. La relación entre ellas es la de objeto y sujeto. Un hombre, considerado en sí mismo, solo tiene deberes, entre los cuales se encuentran algunos deberes para consigo mismo. Los demás hombres, considerados desde el punto de vista de ese hombre uno, solo tienen derechos. Este, a su vez, tiene derechos cuando viene a ser considerado desde el punto de vista de los demás, que se reconocen obligaciones para con él. Un hombre que se encontrara solo en el universo no tendría ningún derecho, pero sí tendría obligaciones.

La noción de derecho, al ser de naturaleza objetiva, no puede separarse de las nociones de existencia y de realidad. Aparece cuando la obligación desciende al ámbito de los hechos; por consiguiente, siempre encierra en cierta medida la consideración de los estados de hecho y de las situaciones particulares. Los derechos siempre aparecen vinculados a determinadas condiciones. La obligación sola puede ser incondicionada. Se sitúa en un ámbito que

está por encima de toda condición, porque está por encima de este mundo.

Los hombres de 1789 no reconocían la realidad de tal ámbito. Solo reconocían la realidad de las cosas humanas. Por eso empezaron con la noción de derecho. Pero, al mismo tiempo, quisieron plantear principios absolutos. Esa contradicción los llevó a caer en una confusión de lenguaje y de ideas que es, en gran parte, responsable de la actual confusión política y social. El ámbito de lo que es eterno, universal e incondicionado es diferente del ámbito de las condiciones fácticas, y está habitado por diferentes nociones que se encuentran vinculadas a la parte más secreta del alma humana.

La obligación solo es vinculante para el ser humano. No existen obligaciones para las colectividades como tales. Pero sí existen para todos los seres humanos, que componen una colectividad, la sirven, mandan en ella o la representan, tanto en la parte de su vida ligada a la colectividad como en la parte que es independiente de ella.

Obligaciones idénticas vinculan a todos los seres humanos, aunque correspondan a actos diferentes según las situaciones. Ningún ser humano, quienquiera que sea, en ninguna circunstancia, puede eludirlas sin incurrir en crimen; salvo en los casos en que, siendo de hecho incompatibles dos obligaciones reales, un hombre se ve obligado a abandonar una de ellas.

La imperfección de un orden social se mide por el número de situaciones de ese tipo que encierra.

Pero incluso en ese caso hay crimen si la obligación abandonada no solo se abandona de hecho, sino que además se niega.

El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el ser humano como tal. Existe obligación para con todo ser humano por el mero hecho de que es un ser humano, sin que tenga que intervenir ninguna otra condición y aunque él no reconociera ninguna.

Esa obligación no se basa en ninguna situación de hecho, ni en la jurisprudencia, ni en las costumbres, ni en la estructura social, ni en las relaciones de fuerza, ni en la herencia del pasado, ni en la

orientación supuesta de la historia. Porque ninguna situación de hecho puede dar lugar a una obligación.

Esa obligación no se basa en ninguna convención. Porque todas las convenciones pueden modificarse según la voluntad de las partes, mientras que en esta ningún cambio en la voluntad de los hombres puede modificar nada de nada.

Esa obligación es eterna. Responde al destino eterno del ser humano. Solo el ser humano tiene un destino eterno. Las colectividades humanas no lo tienen. Así pues, en lo que a estas últimas se refiere, no hay obligaciones directas que sean eternas. Solo es eterno el deber para con el ser humano como tal.

Esa obligación es incondicionada. Si se basa en algo, ese algo no pertenece a nuestro mundo. En nuestro mundo, no se basa en nada. Es la única obligación relativa a las cosas humanas que no está sometida a ninguna condición.

Esa obligación tiene no un fundamento, sino una verificación en el acuerdo de la conciencia universal. Viene expresada en algunos de los textos escritos más antiguos que han llegado hasta nuestros días. Está reconocida por todos en todos los casos particulares en los que no se le oponen los intereses o las pasiones. En relación con ella es como se mide el progreso.

El reconocimiento de esa obligación se expresa de un modo confuso e imperfecto, aunque más o menos imperfecto según los casos, mediante los llamados derechos positivos. En la medida en que los derechos positivos están en contradicción con ella, en esa exacta medida llevan marchamo de ilegitimidad.

Aunque esa obligación eterna responda al destino eterno del ser humano, no tiene ese destino como objeto directo. El destino eterno de un ser humano no puede ser objeto de ninguna obligación, porque no está subordinado a acciones externas.

El hecho de que un ser humano tenga un destino eterno no impone más que una sola obligación, que es el respeto. La obligación se cumple únicamente si el respeto se expresa de verdad,

de un modo real y no ficticio; solo puede expresarse a través de las necesidades terrenales del hombre.

La conciencia humana nunca ha variado en este punto. Hace miles de años, los egipcios creían que un alma no puede justificarse después de la muerte si no puede decir: «No dejé que nadie pasara hambre». Todos los cristianos saben que están expuestos a que un día Cristo mismo les diga: «Tuve hambre y no me diste de comer». Todo el mundo imagina el progreso ante todo como la transición a un estado de la sociedad humana en el que la gente no pasará hambre. Si se plantea la pregunta en términos generales a cualquiera, nadie piensa que un hombre es inocente si, teniendo comida de sobra, se encuentra a alguien medio muerto de hambre en la puerta de su casa y pasa de largo sin darle nada.

Es, por lo tanto, una obligación eterna hacia el ser humano no dejar que pase hambre cuando tenemos la oportunidad de socorrerlo. Dado que esa obligación es la más obvia, debe servir de modelo para elaborar la lista de los deberes eternos para con todo ser humano. Para establecerla con total exactitud, la lista debe proceder de ese primer ejemplo por vía de analogía.

En consecuencia, la lista de obligaciones para con el ser humano debe corresponder a la lista de aquellas necesidades humanas que son vitales, análogas al hambre.

De esas necesidades, algunas son físicas, como la propia hambre. Son bastante fáciles de enumerar. Se refieren a la protección frente a la violencia, la vivienda, la ropa, el calor, la higiene, los cuidados en caso de enfermedad.

Otras de esas necesidades no guardan relación con la vida física, sino con la vida moral. Sin embargo, al igual que las primeras, son terrenales y no tienen ninguna relación directa que sea accesible para nuestra inteligencia con el destino eterno del hombre. Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida en esta tierra. Es decir que, si no se satisfacen, el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida puramente vegetativa.

Son mucho más difíciles de reconocer y de enumerar que las necesidades del cuerpo. Pero todo el mundo reconoce que existen. Todas las crueldades que un conquistador puede infligir a las poblaciones sometidas —masacres, mutilaciones, hambruna organizada, esclavitud o deportaciones masivas— suelen considerarse medidas de la misma especie, aunque la libertad o el país de nacimiento no sean necesidades físicas. Todo el mundo tiene conciencia de que hay crueldades que dañan la vida del hombre sin dañar el cuerpo. Son aquellas que privan al hombre de cierto alimento necesario para la vida del alma.

Las obligaciones, ya sean incondicionadas o relativas, eternas o cambiantes, directas o indirectas con respecto a las cosas humanas, derivan todas, sin excepción, de las necesidades vitales del ser humano. Las que no conciernen directamente a tal, a tal o a tal otro ser humano en concreto tienen todas por objeto cosas que desempeñan, con respecto a los seres humanos, un papel similar al alimento.

Le debemos respeto a un campo de trigo, no por sí mismo, sino porque es alimento para los hombres.

Del mismo modo, le debemos respeto a una colectividad, sea cual sea —patria, familia o cualquier otra—, no por sí misma, sino como alimento de cierto número de almas humanas.

Esa obligación impone, en realidad, actitudes y actos diferentes según las distintas situaciones. Pero considerada en sí misma, es absolutamente idéntica para todos.

En especial, es absolutamente idéntica para los que están en el exterior.

El grado de respeto que se les debe a las colectividades humanas es muy elevado, por varias consideraciones.

En primer lugar, cada una de ellas es única y, si se destruye, no se sustituye. Un saco de trigo siempre puede sustituirse por otro saco de trigo. El alimento que una colectividad proporciona al alma de quienes la componen no tiene equivalente en todo el universo.

Además, debido a su duración, la colectividad ya se adentra en el futuro. Contiene alimento, no solo para las almas de los vivos, sino también para las almas de los seres por nacer, que vendrán al mundo a lo largo de los próximos siglos.

Por último, debido a esa misma duración, la colectividad tiene sus raíces en el pasado. Constituye el único órgano de conservación para los tesoros espirituales acumulados por los muertos, el único órgano de transmisión a través del cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única cosa terrestre que tiene un vínculo directo con el destino eterno del hombre es el esplendor de quienes supieron adquirir plena conciencia de ese destino, transmitido de generación en generación.

Por todo ello, puede ocurrir que la obligación hacia una colectividad en peligro llegue hasta el sacrificio total. Pero de ello no se desprende que la colectividad esté por encima del ser humano. También ocurre que la obligación de socorrer a un ser humano en apuros deba llegar hasta el sacrificio total, sin que ello implique superioridad alguna por parte de aquel que recibe socorro.

En determinadas circunstancias, un campesino, para cultivar su trozo de tierra, puede tener que exponerse al agotamiento, a la enfermedad o incluso a la muerte. Pero siempre tiene presente que se trata tan solo de pan.

De modo similar, incluso en el momento del sacrificio total, a ninguna colectividad se le debe otra cosa sino un respeto análogo al que se le debe al alimento.

Sucede con mucha frecuencia que se invierten los papeles. Algunas colectividades, muy al contrario, en lugar de servir de alimento, se comen las almas. En tales casos, existe enfermedad social, y la primera obligación es intentar un tratamiento; en determinadas circunstancias, puede ser necesario inspirarse en métodos quirúrgicos.

También en este punto, la obligación es idéntica para los que están dentro y para los que están fuera de la colectividad.

Ocurre asimismo que una colectividad proporcione a las almas de sus miembros un alimento insuficiente. En ese caso hay que mejorarlo.

Por último, hay colectividades muertas que, sin devorar las almas, tampoco las alimentan. Si es absolutamente seguro que están muertas, que no se trata solo de un letargo pasajero, entonces y solo entonces, hay que destruirlas.

El primer estudio que hay que hacer es el de las necesidades que son para la vida del alma lo que las necesidades de alimento, sueño y calor son para la vida del cuerpo. Hay que intentar enumerarlas y definirlas.

Nunca deben confundirse con los deseos, los caprichos, las fantasías o los vicios. También hay que discernir lo esencial y lo accidental. El hombre no necesita arroz o patatas, sino alimento; no necesita leña o carbón, sino calor. Del mismo modo, para las necesidades del alma, hay que reconocer las satisfacciones diferentes pero equivalentes que responden a las mismas necesidades. También hay que apartar de los alimentos del alma los venenos que, durante un tiempo, pueden dar la ilusión de servir de alimento.

La ausencia de un estudio de ese tipo obliga a los Gobiernos, cuando tienen buenas intenciones, a proceder al azar.

# I. El orden

La primera necesidad del alma, la que está más cerca de su destino eterno, es el orden, es decir, un tejido de relaciones sociales tal que nadie se vea obligado a violar obligaciones estrictas para cumplir otras obligaciones. El alma no sufre una violencia espiritual por parte de las circunstancias externas sino en ese caso. Porque únicamente quien se encuentra detenido en el cumplimiento de una obligación por amenaza de muerte o de sufrimiento puede incumplirla, y solo se verá herido en su cuerpo. Pero aquel a quien las circunstancias hacen de hecho incompatibles los actos ordenados por varias obligaciones estrictas, ese, sin que pueda defenderse, queda herido en su amor al bien.

Hoy en día existe un grado muy elevado de desorden e incompatibilidad entre las obligaciones.

Quienquiera que actúe de forma que aumente esa incompatibilidad es un agitador. Quienquiera que actúe de forma que la reduzca es un factor de orden. Quienquiera que, para simplificar los problemas, reniegue de ciertas obligaciones, es que ha pactado en su corazón una alianza con el crimen.

Por desgracia, no disponemos de ningún método para reducir esa incompatibilidad. Ni siquiera tenemos la certeza de que la idea de un orden en el que todas las obligaciones fueran compatibles no sea una ficción. Cuando el deber baja al nivel de los hechos, entran en juego tantas relaciones independientes que la incompatibilidad parece mucho más probable que la compatibilidad.

Pero cada día tenemos ante nuestros ojos el ejemplo del universo, donde concurre un número infinito de acciones mecánicas independientes para constituir un orden que, a pesar de las variaciones, permanece fijo. Y amamos la belleza del mundo porque

intuimos por detrás de ella la presencia de algo análogo a la sabiduría que nos gustaría poseer para satisfacer nuestro deseo del bien.

En menor medida, las obras de arte verdaderamente bellas ofrecen ejemplos de conjuntos en los que factores independientes concurren, de un modo imposible de comprender, para constituir una belleza única.

Por último, el sentimiento de las diversas obligaciones procede siempre de un deseo del bien que es único, fijo, idéntico a sí mismo para todo hombre, desde la cuna hasta la tumba. Ese deseo, que actúa perpetuamente en el fondo de nosotros mismos, nos impide que podamos resignarnos jamás a las situaciones en que las obligaciones son incompatibles. O recurrimos a la mentira para olvidar que existen, o nos debatimos ciegamente para zafarnos de ellas.

La contemplación de las obras de arte auténticas y, mucho más aún, la contemplación de la belleza del mundo y, mucho más aún, la contemplación del bien desconocido al que aspiramos, pueden ayudarnos en el esfuerzo de pensar continuamente en el orden humano, que debe ser nuestro primer objeto.

Los grandes perpetradores de violencia se han animado a sí mismos al observar cómo la fuerza mecánica, ciega, es soberana en todo el universo.

Mirando el mundo mejor de como ellos lo hacen, encontraremos mayor estímulo si consideramos de qué modo las innumerables fuerzas ciegas están limitadas, combinadas en un equilibrio, empujadas a concurrir hacia una unidad, por algo que no comprendemos, pero que amamos y que llamamos belleza.

Si mantenemos constantemente presente en nuestra mente el pensamiento de un verdadero orden humano, si pensamos en él como en un objeto al que debemos sacrificio total cuando se presenta la ocasión, nos encontraremos en la situación de un hombre que camina de noche, sin guía, pero sin dejar de pensar en

el rumbo que quiere seguir. Para tal viajero existe una gran esperanza.

Ese orden es la primera de las necesidades, está incluso por encima de las necesidades propiamente dichas. Para poder pensarlo, hace falta conocer las demás necesidades.

El primer rasgo que distingue las necesidades de los deseos, de las fantasías o de los vicios, y los alimentos de las golosinas o de los venenos, es que las necesidades son limitadas, al igual que los alimentos que les corresponden. Un avaro nunca tiene suficiente oro, pero cualquier hombre, si le dan pan a discreción, llegará un momento en que tendrá suficiente. La comida sacia. Lo mismo ocurre con los alimentos del alma.

El segundo rasgo, ligado al primero, es que las necesidades se disponen en pares de contrarios y deben combinarse en un equilibrio. El hombre necesita alimento, pero también necesita un intervalo entre las comidas; necesita calor y frescor, descanso y ejercicio. Lo mismo ocurre con las necesidades del alma.

Lo que llamamos el justo medio consiste en realidad en no satisfacer ni una ni otra de las necesidades contrarias. Es una caricatura del verdadero equilibrio, por el cual las necesidades contrarias se satisfacen una y otra en su plenitud.

# II. La libertad

Un alimento indispensable para el alma humana es la libertad. La libertad, en el sentido concreto de la palabra, consiste en una posibilidad de elección. Se trata, por supuesto, de una posibilidad real. Dondequiera que haya vida en común, es inevitable que unas normas, impuestas por la utilidad común, limiten la elección.

Pero la libertad no es mayor o menor en función de que los límites sean más estrechos o más amplios: alcanza su plenitud en condiciones menos fácilmente mensurables.

Es preciso que las normas sean lo suficientemente razonables y sencillas para que quienquiera que lo desee y disponga de una facultad media de atención pueda comprender, por una parte, la utilidad a la que corresponden y, por otra, las necesidades de hecho que las han impuesto. Es preciso que emanen de una autoridad que no se considere extranjera o enemiga, que se ame como perteneciente a aquellos a quienes dirige. Es preciso que sean bastante estables, bastante poco numerosas, bastante generales, para que el pensamiento pueda asimilarlas de una vez por todas y no toparse con ellas cada vez que haya que tomar una decisión.

En esas condiciones, la libertad de los hombres de buena voluntad, aunque limitada en la práctica, es total en la conciencia. A partir de que las normas se han incorporado a su propio ser, las posibilidades prohibidas no se presentan en su mente y no es necesario rechazarlas. Del mismo modo, el hábito, inculcado por la educación, de no comer cosas repulsivas o peligrosas no lo siente un hombre normal como un límite a la libertad en el ámbito de la alimentación. Tan solo el niño siente ese límite.

Quienes carecen de buena voluntad o siguen siendo pueriles nunca son libres en ningún estamento de la sociedad.

Cuando las posibilidades de elección son tan amplias que van en detrimento de la utilidad común, los hombres no gozan de libertad. Porque se ven obligados bien a recurrir al refugio de la irresponsabilidad, de la puerilidad, de la indiferencia, refugio en el que solo pueden encontrar hastío, bien a sentirse cargados de responsabilidad en toda circunstancia, por el miedo a perjudicar a los demás. En semejante caso, los hombres, creyendo erróneamente que poseen la libertad y sintiendo que no disfrutan de ella, llegan a pensar que la libertad no es un bien.

# III. La obediencia

La obediencia es una necesidad vital del alma humana. Es de dos tipos: obediencia a reglas establecidas y obediencia a seres humanos considerados jefes. Supone el consentimiento, no a todas y cada una de las órdenes recibidas, sino un consentimiento dado de una sola vez, a reserva únicamente, en su caso, de las exigencias de la conciencia. Es necesario que se reconozca de modo general y, en primer lugar, por parte de los jefes, que el consentimiento —no el miedo al castigo o el señuelo de la recompensa— constituye de hecho el resorte principal de la obediencia, de modo que la sumisión nunca sea sospechosa de servilismo. Debe saberse asimismo que los que mandan también obedecen a su vez; y hace falta que toda la jerarquía se oriente hacia un objetivo cuyo valor y cuya grandeza incluso puedan percibirlos todos, desde el que está más arriba hasta el que está más abajo.

Al ser la obediencia un alimento necesario para el alma, quienquiera que se halle definitivamente privado de ella está enfermo. Así pues, toda colectividad gobernada por un jefe soberano que no rinde cuentas ante nadie está en manos de un enfermo.

Por eso, donde un hombre está colocado de por vida a la cabeza de la organización social, es necesario que ese hombre sea un símbolo y no un jefe, como es el caso del Rey de Inglaterra; también es necesario que el decoro limite su libertad más estrechamente que la de cualquier hombre del pueblo. De ese modo, los jefes eficaces, aun siendo jefes, tienen a alguien por encima de ellos; por otra parte, pueden, sin que se rompa la continuidad, sustituirse unos a otros y, en consecuencia, recibir cada uno su parte indispensable de obediencia.

Quienes someten a las masas humanas mediante la coerción y la crueldad las privan al mismo tiempo de dos alimentos vitales: libertad y obediencia; porque ya no está en poder de esas masas dar su consentimiento interno a la autoridad a la que están sometidas. Quienes favorecen un estado de cosas en el que el señuelo de la ganancia es el móvil principal sustraen a los hombres la obediencia, porque el consentimiento, que es el principio de la obediencia, no es algo que pueda venderse.

Mil indicios muestran que los hombres de nuestro tiempo estaban hambrientos de obediencia desde hacía mucho. Pero se aprovechó para darles la esclavitud.

# IV. La responsabilidad

La iniciativa y la responsabilidad, el sentimiento de ser útil e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana.

La privación total a ese respecto es el caso del desempleado, aunque reciba ayudas para poder comer, vestirse y alojarse. No es nada en la vida económica, y la papeleta electoral que constituye su participación en la vida política no tiene ningún sentido para él.

El peón se encuentra en una situación apenas mejor.

La satisfacción de esa necesidad exige que un hombre deba tomar a menudo decisiones sobre problemas, grandes o pequeños, que afectan a intereses distintos de los suyos personales, pero con los que se siente comprometido. Es necesario asimismo que tenga que realizar continuamente esfuerzos. Y hace falta, por último, que sea capaz de apropiarse con el pensamiento del conjunto de la obra de la colectividad de la que es miembro, incluidos aquellos ámbitos en los que nunca tiene que tomar una decisión ni dar una opinión. Para ello, hace falta que le den a conocer esa obra, que le pidan que se interese por ella, que lo sensibilicen sobre el valor y la utilidad que tiene y, si ha lugar, sobre su grandeza, y que le hagan comprender con claridad el papel que en ella él representa.

Toda colectividad, sea del tipo que sea, que no proporciona esas satisfacciones a sus miembros está tarada y debe transformarse.

En cualquiera que tenga una personalidad algo fuerte, la necesidad de iniciativa se extiende hasta la necesidad de mando. Una vida local y regional intensa, una multitud de obras educativas y de movimientos juveniles, deben darle a todo el que no sea incapaz de hacerlo la oportunidad de mandar durante algunos periodos de su vida.

# V. La igualdad

La igualdad es una necesidad vital del alma humana. Consiste en el reconocimiento público, general y efectivo, expresado realmente por las instituciones y las costumbres, de que a todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y de consideraciones, porque el respeto se le debe al ser humano como tal y no tiene grados.

Por consiguiente, las diferencias inevitables entre los hombres nunca deben llevar aparejada una diferencia en el grado de respeto. Para que no se perciba que tienen ese significado, es necesario que haya cierto equilibrio entre la igualdad y la desigualdad.

Cierta combinación de la igualdad y la desigualdad está constituida por la igualdad de oportunidades. Si cualquiera puede alcanzar el rango social que corresponde a la función que es capaz de desempeñar, y si la educación está suficientemente extendida para que nadie se vea privado de ninguna capacidad por el mero hecho de su nacimiento, la esperanza es la misma para todos los niños. Así pues, todo hombre es igual en esperanza a cualquier otro hombre, en su propio nombre cuando es joven, en nombre de sus hijos más adelante.

Pero esa combinación, cuando actúa sola y no como un factor más entre otros, no constituye un equilibrio y encierra grandes peligros.

En primer lugar, para un hombre que se encuentra en una situación inferior y que sufre por ello, saber que su incapacidad es la causa de la situación en que se encuentra, y saber que todo el mundo lo sabe, no es un consuelo, sino una amargura redoblada; según el carácter de cada uno, unos pueden sentirse abrumados; otros, empujados al crimen.

Eso crea, además, inevitablemente, en la vida social una especie de bomba de succión ascendente. El resultado es una enfermedad social si un movimiento descendente no viene a equilibrar el movimiento ascendente. En la medida en que sea realmente posible que un niño, hijo de un peón de granja, sea un día ministro, en esa medida, debe ser realmente posible que un niño, hijo de ministro, sea un día peón de granja. El grado de esta segunda posibilidad no puede ser considerable sin un grado muy peligroso de presión social.

Ese tipo de igualdad, si actúa sola y sin límites, confiere a la vida social un grado de fluidez que la descompone.

Hay métodos menos burdos para combinar igualdad y diferencia. El primero es la proporción. La proporción se define como la combinación de igualdad y de desigualdad, y en cualquier punto del universo es el único factor del equilibrio.

Aplicado al equilibrio social, impondría a cada hombre cargas correspondientes al poder, al bienestar que posee, y riesgos correspondientes en caso de incapacidad o de falta. Por ejemplo, sería necesario que un jefe incapaz o culpable de una falta para con sus obreros tuviera que sufrir mucho más, en su alma y en su carne, que un peón incapaz o culpable de una falta para con el patrón. Además, sería preciso que todos los peones supieran que es así. Eso implica, por una parte, cierta organización de los riesgos y, por otra, en Derecho Penal, una noción del castigo en la que el rango social, como circunstancia agravante, tiene siempre un peso importante en la determinación de la pena. Con mayor razón, el ejercicio de altos cargos públicos debe implicar graves riesgos personales.

Otra forma de hacer compatible la igualdad con la diferencia consiste en eliminar, en la medida de lo posible, todo carácter cuantitativo de las diferencias. Donde solo hay diferencias de naturaleza, no de grado, no hay ninguna desigualdad.

Al convertir el dinero en el único o casi único móvil de todos los actos, la única o casi única medida de todas las cosas, hemos llevado a todas partes el veneno de la desigualdad. Es cierto que esa

desigualdad es móvil; no está ligada a las personas, porque el dinero se gana y se pierde; pero no por ello la desigualdad es menos real.

Hay dos tipos de desigualdades, a los que corresponden dos estímulos diferentes. La desigualdad más o menos estable, como la de la antigua Francia, suscita la idolatría de los superiores —no sin una mezcla de odio reprimido— y la sumisión a sus órdenes. La desigualdad móvil, fluida, suscita el deseo de elevarse. No está más cerca de la igualdad que la desigualdad estable y es igual de insana. La Revolución de 1789, al poner el énfasis en la igualdad, lo único que hizo en realidad fue consagrar la sustitución de una forma de desigualdad por otra.

Cuanta más igualdad hay en una sociedad, menor es la acción de los dos estímulos ligados a las dos formas de desigualdad y, en consecuencia, hacen falta otros.

La igualdad es aún mayor por el hecho de que no se considera que las diferentes condiciones humanas sean unas más o menos que otras, sino simplemente otras. Que la profesión de minero y la de ministro sean simplemente dos vocaciones diferentes, como las de poeta y de matemático. Que los rigores materiales asociados a la condición de minero se cuenten en beneficio de quienes las sufren.

En tiempos de guerra, si un ejército tiene el espíritu adecuado, un soldado se siente feliz y orgulloso de estar bajo el fuego enemigo y no en el cuartel general; un general se siente feliz y orgulloso de que el destino de la batalla repose en su cabeza; y al mismo tiempo el soldado admira al general y el general admira al soldado. Tal equilibrio constituye una igualdad. Habría igualdad en las condiciones sociales si en ellas se hallara ese equilibrio.

Eso implica para cada condición marcas de consideración propias y que no sean mentiras.

# VI. La jerarquía

La jerarquía es una necesidad vital del alma humana. Está constituida por cierta veneración, cierta abnegación para con los superiores, considerados no en cuanto que personas ni en cuanto al poder que ejercen, sino como símbolos. Aquello de lo que son símbolos es ese ámbito que se encuentra por encima de todo hombre y cuya expresión en este mundo está constituida por las obligaciones de todo hombre para con sus semejantes. Una verdadera jerarquía supone que los superiores tengan conciencia de esa función de símbolo y sepan que es el único objeto legítimo de la abnegación de sus subordinados. La verdadera jerarquía tiene por efecto llevar a cada cual a que se instale moralmente en el lugar que ocupa.

# VII. El honor

El honor es una necesidad vital del alma humana. El respeto debido a cada ser humano como tal, aunque esté efectivamente concedido, no basta para satisfacer esa necesidad, porque es idéntica para todos e inmutable; el honor se refiere, en cambio, a un ser humano considerado, no simplemente como tal, sino en su entorno social. Esa necesidad queda plenamente satisfecha si cada una de las colectividades de las que es miembro un ser humano le brinda una parte en la tradición de grandeza encerrada en su pasado y públicamente reconocida fuera.

Por ejemplo, para que la necesidad de honor quede satisfecha en la vida profesional, es preciso que a cada profesión le corresponda una colectividad realmente capaz de mantener vivo el recuerdo de los tesoros de grandeza, de heroísmo, de probidad, de generosidad y de genio invertidos en el ejercicio de la profesión.

Toda opresión crea un hambre con respecto a la necesidad de honor, porque las tradiciones de grandeza que poseen los oprimidos no están reconocidas, por falta de prestigio social.

En eso es donde siempre está el efecto de la conquista. Vercingetórix no era un héroe para los romanos. Si los ingleses hubieran conquistado Francia en el siglo xv, Juana de Arco habría caído en el olvido, incluso en gran medida para nosotros, franceses. En la actualidad, les hablamos de ella a los anamitas y a los árabes; pero estos saben que en nuestro país no oímos hablar de sus héroes ni de sus santos; de modo que el estado en que los mantenemos es un atentado contra el honor.

La opresión social tiene los mismos efectos. Guynemer y Mermoz han pasado a la conciencia pública gracias al prestigio social de la aviación; el heroísmo, a veces increíble, derrochado por mineros o

pescadores apenas tiene eco en los círculos de mineros o de pescadores.

El grado extremo de la privación del honor es la privación total de consideración infligida a determinadas categorías de seres humanos. Así están en Francia, con modalidades varias, las prostitutas, los expresidiarios, los policías, el subproletariado de inmigrantes y de indígenas de las colonias… Tales categorías no deben existir.

Solo el crimen debe apartar de la consideración social al ser que lo cometió, y el castigo debe reintegrarlo a ella.

# VIII. El castigo

El castigo es una necesidad vital del alma humana. Lo hay de dos tipos: disciplinario y penal. Los del primer tipo ofrecen seguridad frente a los incumplimientos, contra los cuales la lucha sería demasiado agotadora sin un apoyo de fuera. Pero el castigo más indispensable para el alma es el del crimen. Por el crimen, un hombre se sitúa a sí mismo fuera de la red de obligaciones eternas que vincula a cada ser humano con todos los demás. Solo puede reintegrarse mediante el castigo, totalmente si hay consentimiento por su parte; si no, imperfectamente. Al igual que la única manera de mostrar respeto a quien tiene hambre es darle algo de comer, la única manera de mostrar respeto a quien se ha puesto fuera de la ley es devolverlo a ella sometiéndolo al castigo que la propia ley prescribe.

La necesidad de castigo no queda satisfecha cuando, como suele ser el caso, el código penal es un mero medio coercitivo a través del terror.

La satisfacción de esa necesidad exige en primer lugar que todo lo relacionado con el derecho penal tenga carácter solemne y sagrado; que la majestad de la ley se comunique al tribunal, a la policía, al acusado y al condenado, incluso en los casos de poca monta, siempre que puedan acarrear la privación de libertad. Es necesario que el castigo sea un honor, que no solo borre la vergüenza del crimen, sino que sea visto como una educación adicional que obligue a un mayor grado de entrega al bien público. Es preciso asimismo que la dureza de las penas responda a la naturaleza de las obligaciones vulneradas y no a los intereses de la seguridad social.

La desconsideración de la policía, la ligereza de los magistrados, el régimen penitenciario, la degradación definitiva de los exconvictos, la escala de penas que prevé un castigo mucho más cruel para diez pequeños hurtos que para una violación o para ciertos asesinatos, y que incluso prevé castigos por la simple desgracia, todo ello impide que entre nosotros exista algo que merezca el nombre de castigo.

El grado de impunidad tanto para las faltas como para los crímenes debe aumentar no a medida que se asciende sino a medida que se desciende en la escala social. De lo contrario, los sufrimientos infligidos se sienten como coacciones o incluso como abusos de poder, y no constituyen castigos. Solo existe castigo si el sufrimiento va acompañado en algún momento, aunque fuera *a posteriori,* en la memoria, de un sentimiento de justicia. Al igual que el músico despierta el sentimiento de lo bello por medio de los sonidos, el sistema penal debe ser capaz de despertar el sentimiento de la justicia en el delincuente por medio del dolor o incluso, en su caso, de la muerte. Del mismo modo que se dice del aprendiz que se ha herido que está entrándole el oficio en el cuerpo, el castigo es un método de hacer que entre la justicia en el alma del criminal por medio del sufrimiento de la carne.

La cuestión del mejor procedimiento para impedir que se establezca desde arriba una conspiración con vistas a obtener impunidad es uno de los problemas políticos más difíciles de resolver. Solo puede resolverse si uno o varios hombres se encargan de impedir esa conspiración, y se encuentran en una posición tal que no se vean tentados de entrar ellos mismos a formar parte de la conspiración.

# IX. La libertad de opinión

La libertad de opinión y la libertad de asociación suelen mencionarse juntas. Es un error. Salvo en el caso de los agrupamientos naturales, la asociación no es una necesidad, sino un recurso de la vida práctica.

Por el contrario, la libertad total, ilimitada, para expresar cualquier opinión, sea cual sea, sin restricción ni reserva alguna, es una necesidad absoluta para la inteligencia. Por consiguiente, es una necesidad del alma, porque cuando la inteligencia está a disgusto, el alma toda está enferma. La naturaleza y los límites de la satisfacción que corresponden a esa necesidad están inscritos en la estructura misma de las diferentes facultades del alma. Porque una misma cosa puede ser limitada e ilimitada, del mismo modo que el largo de un rectángulo puede extenderse indefinidamente sin que deje de ser limitado en el ancho.

En un ser humano, la inteligencia puede ejercerse de tres maneras. Puede trabajar sobre problemas técnicos, es decir, buscando la manera de alcanzar un objetivo ya planteado. Puede arrojar luz cuando se lleva a cabo la deliberación de la voluntad en la elección de una orientación. Puede, por último, actuar por su cuenta, separada de las demás facultades, en una especulación puramente teórica de la que se ha eliminado temporalmente toda preocupación por la acción.

En un alma sana, va ejerciéndose sucesivamente de esas tres maneras, con diferentes grados de libertad. En la primera función, es una sirviente. En la segunda función, es destructora y debe ser reducida al silencio en cuanto empieza a proporcionar argumentos a esa parte del alma que, en cualquiera que no esté en estado de perfección, siempre se pone del lado del mal. Pero cuando actúa

sola y separada, tiene que disponer de una libertad soberana. De lo contrario, al ser humano le falta algo esencial.

Lo mismo sucede en una sociedad sana. Por ello, sería deseable constituir una reserva de libertad absoluta en el ámbito de la publicación, pero de forma que se entienda que las obras publicadas no comprometen en ningún grado a los autores y no contienen ningún consejo para los lectores. Podrían exponerse entonces, con toda su fuerza, todos los argumentos a favor de las causas malas. Es bueno y saludable que se expongan. Cualquiera podría cantar las alabanzas de lo que más reprueba. Sería de notoriedad pública que la finalidad de tales obras no estaría en definir la posición de los autores ante los problemas de la vida, sino en contribuir, mediante investigaciones preliminares, en la enumeración completa y correcta de los datos relativos a cada problema. La ley impediría que su publicación supusiera riesgo alguno, de ninguna especie, para el autor.

Por el contrario, las publicaciones destinadas a influir en lo que llamamos opinión, es decir, de hecho, en la conducta de la vida, constituyen actos y deben estar sometidas a las mismas restricciones que todos los actos. En otras palabras, no deben causar ningún perjuicio ilegítimo a ningún ser humano y, sobre todo, nunca deben contener ninguna negación, explícita o implícita, de las obligaciones eternas hacia el ser humano, una vez que tales obligaciones han quedado solemnemente reconocidas por la ley.

La distinción de los dos ámbitos, el que está fuera de la acción y el que forma parte de ella, es imposible de formular sobre el papel en lenguaje jurídico. Pero eso no impide que esté perfectamente clara. La separación de esas áreas es fácil de establecer de hecho, con tal de que la voluntad de lograrlo sea suficientemente fuerte.

Está claro, por ejemplo, que toda la prensa diaria y semanal pertenece a la segunda categoría. Las revistas también, porque constituyen todas ellas un foco de proyección para una forma determinada de pensar; únicamente las que renunciaran a esa función podrían aspirar a la libertad total.

Lo mismo ocurre con la literatura. Sería una solución para el reciente debate suscitado a propósito de la moral y la literatura, que se ha visto oscurecido por el hecho de que toda la gente de talento, por solidaridad profesional, estaba en un bando, y solo imbéciles y cobardes en el otro.

Pero, a pesar de todo, la postura de los imbéciles y de los cobardes no era en menor medida ampliamente conforme a la razón. Los escritores tienen una forma inadmisible de jugar a dos bandas. Nunca como en nuestra época han reclamado el papel de directores de conciencia y lo han ejercido. De hecho, en los años anteriores a la guerra, nadie se lo disputó, excepto los sabios. El lugar que antes ocupaban los sacerdotes en la vida moral del país lo ocupaban físicos y novelistas, cosa que basta para medir el valor de nuestro progreso. Pero si alguien les pedía cuentas a los escritores por la orientación de su influencia, se escudaban indignados en el privilegio sagrado del arte por el arte.

Sin lugar a duda, por ejemplo, Gide siempre supo que libros como *Los alimentos terrenales* o *Los sótanos del Vaticano* influyeron en la conducta práctica de la vida de cientos de jóvenes, y estaba orgulloso de ello. Por lo tanto, no hay ningún motivo para poner tales libros tras la intocable barrera del arte por el arte, ni para encarcelar a un muchacho que arroja a alguien de un tren en marcha. Podríamos igual de fácilmente reivindicar los privilegios del arte por el arte en favor del crimen. Hace unos años, los surrealistas no andaban muy lejos. Todo lo que tantos imbéciles repitieron una y otra vez sobre la responsabilidad de los escritores en nuestra derrota es, por desgracia, probablemente verdad.

Si un escritor, aprovechando la total libertad concedida a la inteligencia pura, publica escritos contrarios a los principios de moral reconocidos por la ley, y si, más tarde, se convierte en un foco de influencia de notoriedad pública, es fácil preguntarle si está dispuesto a hacer saber públicamente que esos escritos no expresan su posición. En caso contrario, es fácil castigarlo. Si miente, es fácil desprestigiarlo. Además, hay que reconocer que una vez que un

escritor ocupa un lugar entre las influencias que dirigen la opinión pública, no puede pretender gozar de una libertad ilimitada. También en ese caso es imposible una definición jurídica, pero los hechos no son realmente difíciles de discernir. No hay ninguna razón para limitar la soberanía de la ley al ámbito de las cosas que pueden expresarse en fórmulas jurídicas, puesto que esa soberanía también se ejerce mediante juicios de equidad.

Además, la propia necesidad de libertad, tan esencial para la inteligencia, exige protección contra la sugestión, la propaganda y la influencia obsesiva. Son modos de coacción, una coacción particular, que no va acompañada de miedo o de dolor físico, pero que no deja de ser una violencia. La técnica moderna le proporciona herramientas extremadamente eficaces. Esa coacción, por su naturaleza, es colectiva, y las almas humanas son sus víctimas.

El Estado, por supuesto, comete un delito si lo utiliza él mismo, salvo en caso de necesidad imperiosa de seguridad pública. Pero debe, además, impedir su uso. La publicidad, por ejemplo, debe estar rigurosamente limitada por la ley; su cantidad debe reducirse muy considerablemente; debe prohibírsele terminantemente tocar jamás temas que pertenecen al ámbito del pensamiento.

Del mismo modo, puede haber represión contra la prensa, las emisiones radiofónicas y otras similares, no solo por ofensas contra los principios de moralidad públicamente reconocidos, sino también por la bajeza del tono y del pensamiento, el mal gusto, la vulgaridad, por una atmósfera moral taimadamente corruptora. Una represión de ese tipo puede ejercerse sin afectar lo más mínimo a la libertad de opinión. Por ejemplo, se puede cerrar un periódico sin que los miembros de la redacción pierdan el derecho a publicar donde mejor les parezca, o incluso, en casos menos graves, a permanecer juntos para continuar el mismo periódico con otro nombre. Aunque habrá quedado públicamente marcado de infamia y puede que así siga. La libertad de opinión se debe únicamente, y con reservas, al periodista, no al periódico; porque tan solo el periodista tiene capacidad para formar una opinión.

En general, todos los problemas relativos a la libertad de expresión se aclaran si partimos de la base de que esa libertad es una necesidad de la inteligencia, y que la inteligencia reside únicamente en el ser humano considerado solo. No hay ejercicio colectivo de la inteligencia. Por consiguiente, ningún grupo puede aspirar legítimamente a la libertad de expresión, porque ningún grupo tiene la más mínima necesidad de ella.

Muy al contrario, la protección de la libertad de pensar exige que esté prohibido por ley que una agrupación exprese una opinión. Porque cuando una agrupación se pone a tener opiniones, tiende inevitablemente a imponerlas a sus miembros. Tarde o temprano los individuos se encuentran impedidos, con mayor o menor grado de rigor, para, en una cantidad de problemas más o menos considerables, expresar opiniones opuestas a las de la agrupación, salvo que se salgan de ella. Pero la ruptura con una agrupación de la que se es miembro siempre conlleva sufrimientos, al menos un sufrimiento sentimental. Y así como el riesgo y la posibilidad de sufrimiento son elementos sanos y necesarios de la acción, así también son elementos malsanos en el ejercicio de la inteligencia. Un temor, por leve que sea, provoca siempre que nos dobleguemos o que nos mantengamos firmes, según nuestro grado de coraje, y no hace falta más para distorsionar el delicadísimo y frágil instrumento de precisión que nuestra inteligencia constituye. Incluso la amistad a este respecto es un gran peligro. La inteligencia queda derrotada en cuanto la expresión de los pensamientos va precedida, explícita o implícitamente, de la simple palabra «nosotros». Y cuando la luz de la inteligencia se oscurece, el amor al bien, al cabo de un tiempo bastante corto, se extravía.

La solución práctica inmediata es la abolición de los partidos políticos. La lucha de partidos, tal como existía en la III República, es intolerable; el partido único, que, por otra parte, es inevitablemente el resultado, es el grado extremo del mal; no queda otra posibilidad más que la vida pública sin partidos. Hoy en día, semejante idea suena como algo nuevo y audaz. Tanto mejor,

puesto que hace falta algo nuevo. Pero de hecho es simplemente la tradición de 1789. A los ojos de la gente de 1789, no había siquiera ninguna otra posibilidad; una vida pública como la nuestra durante el último medio siglo les habría parecido una pesadilla espantosa; nunca habrían creído posible que un representante del pueblo pudiera abdicar de su dignidad hasta el punto de convertirse en el miembro disciplinado de un partido.

Además, Rousseau había demostrado con toda claridad que la lucha de partidos mata automáticamente la República. Había vaticinado sus efectos. Sería una buena idea en este momento animar a leer *El contrato social*. De hecho, hoy en día, dondequiera que había partidos políticos, la democracia ha muerto. Todo el mundo sabe que los partidos ingleses tienen unas tradiciones, un espíritu y una función tales que no son comparables con ninguna otra cosa. Todo el mundo sabe asimismo que los equipos que concurren en Estados Unidos no son partidos políticos. Una democracia en la que la vida pública está constituida por la lucha de los partidos políticos es incapaz de impedir la formación de un partido cuyo objetivo declarado es destruirla. Si dicta leyes de excepción, se asfixia a sí misma. Si no lo hace, estará tan a salvo como un pájaro frente a una serpiente.

Habría que distinguir entre dos clases de agrupamientos: los agrupamientos por intereses, en los que la organización y la disciplina estarían en cierta medida permitidas; y los agrupamientos por ideas, en los que estarían rigurosamente prohibidas. En la situación actual, es bueno permitir que la gente se agrupe para defender sus intereses, es decir, el dinero y cosas por el estilo, y dejar que esos agrupamientos actúen dentro de límites muy estrechos y bajo la supervisión permanente de los poderes públicos. Pero no hay que permitirles que toquen las ideas. Los agrupamientos donde se mueven pensamientos deben ser en menor medida agrupamientos que entornos más o menos fluidos. Cuando una acción toma forma en un agrupamiento, no hay razón para que la ejecute nadie más que quienes la aprueban.

En el movimiento obrero, por ejemplo, tal distinción pondría fin a una confusión inextricable. En el periodo que precedió a la guerra, todos los obreros se vieron constantemente empujados y arrastrados en tres direcciones. Primero, la lucha por el ganar más; después, los restos, cada vez más débiles, pero todavía algo vivos, del viejo espíritu sindicalista de antaño, idealista y más o menos libertario; por último, los partidos políticos. Con frecuencia, durante una huelga, los obreros que estaban sufriendo y luchando habrían sido perfectamente incapaces de ver si se trataba de una cuestión de salarios, o de un resurgimiento del viejo espíritu sindical, o de una operación política dirigida por un partido; y tampoco nadie podía verlo desde fuera.

Tal situación es imposible. Cuando estalló la guerra, los sindicatos en Francia estaban muertos o casi muertos, a pesar de sus millones de afiliados o por culpa de ellos. Recuperaron un embrión de vida, después de un prolongado letargo, durante la resistencia contra el invasor. Eso no prueba que sean viables. Está perfectamente claro que los habían matado, o casi, dos venenos, cada uno de ellos mortal por separado.

Los sindicatos no pueden vivir si los obreros están obsesionados con el dinero en la misma medida que lo están en la fábrica, durante el destajo. En primer lugar, porque el resultado es la especie de muerte moral que siempre provoca la obsesión por el dinero. Luego porque, en las condiciones sociales actuales, el sindicato, siendo un factor permanentemente activo en la vida económica del país, acaba inevitablemente por transformarse en una organización profesional única y obligatoria, alineada con la vida oficial. Y entonces ha pasado al estado de cadáver.

Por otra parte, no es menos claro que el sindicato no puede vivir al lado de los partidos políticos. Se da una imposibilidad que es del orden de las leyes mecánicas. Por una razón análoga, además, el Partido Socialista no puede vivir al lado del Partido Comunista, porque este último posee la cualidad de partido, por así decirlo, en un grado muy superior.

Además, la obsesión por los salarios refuerza la influencia comunista, porque los asuntos de dinero, por mucho que afecten a casi todos los hombres, provocan al mismo tiempo en todos los hombres un aburrimiento tan mortal que la perspectiva apocalíptica de la revolución, según la versión comunista, es indispensable para compensar. Si los burgueses no están en la misma necesidad de apocalipsis, es porque las cifras elevadas tienen una poesía, un prestigio que atempera un poco el aburrimiento asociado al dinero, mientras que, cuando el dinero se cuenta en céntimos, el aburrimiento se da en estado puro. Por otra parte, el gusto de los burgueses, grandes y pequeños, por el fascismo prueba que, a pesar de todo, ellos también se aburren.

El Gobierno de Vichy ha creado en Francia para los obreros organizaciones profesionales únicas y obligatorias. Es lamentable que se les haya dado, según la moda moderna, el nombre de corporación, que en realidad designa algo tan diferente y tan bello. Pero es una suerte que esas organizaciones muertas estén ahí para asumir la parte muerta de la actividad sindical. Sería peligroso suprimirlas. Es mucho mejor que se encarguen del día a día por el dinero y de las reivindicaciones llamadas inmediatas. En cuanto a los partidos políticos, si todos ellos estuvieran estrictamente prohibidos en un clima general de libertad, hay que presuponer que su existencia clandestina sería por lo menos difícil.

En ese caso, los sindicatos obreros, si aún les queda una chispa de vida verdadera, podrían volver a ser poco a poco la expresión del pensamiento obrero, el órgano del honor obrero. En la tradición del movimiento obrero francés, que siempre se ha visto a sí mismo como responsable de todo el universo, se interesarían por todo lo que tuviera que ver con la justicia —incluidos, en su caso, los asuntos de dinero, pero solo de vez en cuando y para salvar a los seres humanos de la miseria—. Por supuesto, deberían poder ejercer su influencia en las organizaciones profesionales, con arreglo a las modalidades definidas por la ley.

Solo habría quizá ventajas en prohibir a las organizaciones profesionales que declararan una huelga y en permitírselo a los sindicatos, con reservas, haciendo que a esa responsabilidad le correspondieran riesgos, prohibiendo toda coacción y protegiendo la continuidad de la vida económica.

En cuanto a los cierres patronales, no existe motivo para no prohibirlos por completo.

La autorización de los agrupamientos por ideas podría estar sujeta a dos condiciones. Una es que no exista execración. El reclutamiento se haría libremente por vía de afinidad, sin que pudiera pedírsele a nadie que se adhiriera a un conjunto de afirmaciones cristalizadas en fórmulas escritas; pero, una vez admitido, un miembro solo podría ser expulsado por una falta contra el honor o un delito de entrismo; delito que, por otra parte, implicaría una organización ilegal y, por tanto, expondría al miembro a un castigo más grave.

Sería realmente una medida de salvación pública, puesto que la experiencia ha demostrado que los Estados totalitarios los establecen los partidos totalitarios, y que los partidos totalitarios se forjan a base de exclusiones por delitos de opinión.

La otra condición podría ser que haya una circulación real de ideas y pruebas tangibles de esa circulación, en forma de folletos, revistas o boletines mecanografiados en los que se estudien problemas de carácter general. Demasiada uniformidad de opiniones convertiría en sospechoso un agrupamiento.

Además, todos los agrupamientos por ideas quedarían autorizados a actuar como considerasen oportuno, a condición de no infringir la ley y de no presionar a sus miembros con ninguna disciplina.

En cuanto a los agrupamientos por intereses, su supervisión debería implicar en primer lugar una distinción: es que la palabra interés expresa a veces necesidad y a veces algo muy distinto. Si se trata de un obrero pobre, el interés significa comida, vivienda y calefacción. Para un patrón, significa otra cosa. Cuando la palabra se

toma en el primer sentido, la acción de los poderes públicos debería consistir principalmente en estimular, apoyar y proteger la defensa de los intereses. En caso contrario, la actividad de los agrupamientos por intereses debe estar continuamente controlada, limitada y, cada vez que haya lugar a ello, reprimida por los poderes públicos. Huelga decir que los límites más estrechos y los castigos más dolorosos resultan apropiados para aquellas actividades que, por naturaleza, son las más poderosas.

Lo que se ha llamado libertad de asociación ha sido hasta ahora, de hecho, la libertad de las asociaciones. Ahora bien, las asociaciones no tienen por qué ser libres; son instrumentos, deben estar sometidas. La libertad solo es válida para el ser humano.

En cuanto a la libertad de pensamiento, se está en gran medida en lo cierto cuando se dice que sin ella no hay pensamiento. Pero es aún más cierto decir que cuando el pensamiento no existe, tampoco es libre. Hubo mucha libertad de pensamiento durante los últimos años, pero no había pensamiento. Es más o menos la misma situación que la del niño que, no teniendo carne, pide sal para echarle un poco.

# X. La seguridad

La seguridad es una necesidad esencial del alma. La seguridad significa que el alma no está sometida al peso del miedo o del terror, salvo por efecto de un concurso de circunstancias accidentales y por algunos momentos poco frecuentes y breves. El miedo o el terror, como estados de ánimo duraderos, son venenos casi letales, ya sea por causa de la posibilidad del desempleo, o de la represión policial, o de la presencia de un conquistador extranjero, o de la expectativa de una probable invasión, o de cualquier otra desgracia que parezca superar las fuerzas humanas.

Los amos romanos ponían un látigo en el vestíbulo para que lo vieran los esclavos: sabían que aquel espectáculo ponía a las almas en un estado de semimuerte, indispensable para la esclavitud. Por otra parte, según los egipcios, el justo debe poder decir después de la muerte: «No le he causado miedo a nadie».

Incluso si el miedo permanente constituye tan solo un estado larvado, de modo que rara vez se siente como un sufrimiento, no deja de ser una enfermedad. Es una semiparálisis del alma.

# XI. El riesgo

El riesgo es una necesidad esencial del alma. La ausencia de riesgo da lugar a una especie de aburrimiento que paraliza de forma distinta a como lo hace el miedo, pero casi tanto como este. Además, hay situaciones que implican una ansiedad difusa, sin riesgos específicos, y comunican ambas enfermedades a la vez.

El riesgo es un peligro que provoca una reacción reflexionada, es decir, que no desborda los recursos del alma hasta el punto de aplastarla bajo el miedo. En algunos casos, encierra una parte de juego; en otros, cuando una obligación concreta empuja al hombre a hacerle frente, constituye el mayor estímulo posible.

La protección de los hombres contra el miedo y el terror no implica la supresión del riesgo; al contrario, implica la presencia permanente de cierta cantidad de riesgo en todos los aspectos de la vida social; porque la ausencia de riesgo debilita el valor hasta tal punto que, llegado el caso, deja al alma sin la más mínima protección interior contra el miedo. Es preciso, no obstante, que el riesgo se presente en condiciones tales que no se transforme en un sentimiento de fatalidad.

# XII. La propiedad privada

La propiedad privada es una necesidad vital del alma. El alma está aislada, perdida, si no se encuentra en un entorno de objetos que sean para ella como una prolongación de los miembros del cuerpo. Todo hombre se siente invenciblemente inclinado a apropiarse con el pensamiento de todo lo que ha utilizado prolongada y continuamente para el trabajo, el placer o las necesidades de la vida. De modo que, al cabo de cierto tiempo, un jardinero siente que el jardín es suyo. Pero donde el sentido de apropiación no coincide con la propiedad legal, el hombre está continuamente amenazado por desgarros muy dolorosos.

Si la propiedad privada se reconoce como una necesidad, eso implica para todos la posibilidad de poseer algo más que objetos de consumo corriente. Las modalidades de esa necesidad varían mucho según las circunstancias, pero es deseable que la mayoría de la gente sea propietaria de su vivienda y de un poco de tierra a su alrededor y, cuando eso no sea técnicamente imposible, de sus propias herramientas de trabajo. La tierra y el ganado figuran entre las herramientas de trabajo del campesino.

El principio de propiedad privada se viola en el caso de una tierra trabajada por obreros agrícolas y sirvientes de granja bajo las órdenes de un encargado, de la que son dueños ciudadanos que reciben los ingresos. Porque de todos los que tienen alguna relación con esa tierra, no hay nadie que, de un modo u otro, no sea en ella extranjero. Es una tierra que se desperdicia, no desde el punto de vista del trigo, sino desde el punto de vista de la satisfacción que podría proporcionar a la necesidad de propiedad.

Entre ese caso extremo y el otro caso límite del campesino que cultiva con su familia la tierra que posee, hay muchos casos

intermedios en los que, en mayor o menor medida, se ignora la necesidad que tienen los hombres de la apropiación.

# XIII. La propiedad colectiva

La participación en los bienes colectivos, participación que no consiste en el disfrute material, sino en un sentimiento de propiedad, es una necesidad no menos importante. Se trata de un estado de ánimo más que de una disposición jurídica. Donde existe de verdad una vida cívica, cada cual se siente personalmente propietario de los monumentos públicos, de los jardines, de la magnificencia desplegada en las ceremonias, y el lujo que casi todos los seres humanos desean se concede así incluso a los más pobres. Pero no es solo el Estado el que tiene que proporcionar esa satisfacción, sino todo tipo de colectividad.

Una gran fábrica moderna es un desperdicio en lo que concierne a la necesidad de propiedad. Ni los obreros, ni el director que está al servicio de un consejo de administración, ni los miembros del consejo que nunca la ven, ni los accionistas que desconocen su existencia, pueden encontrar en ella la más mínima satisfacción a esa necesidad.

Cuando las modalidades de intercambio y de adquisición conllevan el despilfarro de alimentos materiales y morales, lo que hay que hacer es transformarlas.

No existe un vínculo natural entre la propiedad y el dinero. El vínculo establecido hoy es únicamente el resultado de un sistema que ha concentrado la fuerza de todos los móviles posibles en el dinero. Como el sistema es insano, es necesario proceder a la disociación inversa.

El verdadero criterio relativo a la propiedad está en que es legítima en la medida en que es real. O más exactamente, las leyes relativas a la propiedad son mejores cuanto más partido obtienen de las posibilidades que encierran los bienes de este mundo para la

satisfacción de la necesidad de propiedad, común a todos los hombres.

Por consiguiente, las modalidades actuales de adquisición y de posesión deben transformarse en nombre del principio de propiedad. Todo tipo de posesión que no satisface en nadie la necesidad de propiedad privada o colectiva puede razonablemente entenderse como nula.

Eso no significa que haya que transferirla al Estado, sino más bien intentar convertirla en una verdadera propiedad.

# XIV. La verdad

La necesidad de verdad es más sagrada que ninguna otra. Sin embargo, nunca se menciona. Tiene uno miedo de leer cuando se ha dado cuenta una vez de la cantidad y de la enormidad de falsedades materiales que se exponen sin pudor, incluso en los libros de los autores más respetables. Se lee entonces como si se bebiera agua de un pozo dudoso.

Hay hombres que trabajan ocho horas diarias y hacen el gran esfuerzo de leer por la noche para instruirse. No pueden dedicarse a comprobaciones en las grandes bibliotecas. Creen sin más lo que dice el libro. No hay derecho a darles de comer nada falso. ¿Qué sentido tiene alegar que los autores actúan de buena fe? No trabajan físicamente ocho horas diarias. La sociedad los alimenta para que tengan tiempo libre y se tomen la molestia de evitar los errores. A un guardavía que provoca un descarrilamiento no le admitirían que afirmara que actuó de buena fe.

Con más razón aún es una vergüenza tolerar la existencia de periódicos de los que todo el mundo sabe que ningún colaborador podría quedarse si no alterara a veces la verdad a sabiendas.

El público desconfía de los periódicos, pero su desconfianza no lo protege. Sabe a grandes rasgos que un periódico contiene verdades y mentiras; reparte entonces las noticias que lee entre esas dos rúbricas, pero al azar, a tenor de sus preferencias. Eso lo deja expuesto al error.

Todo el mundo sabe que el periodismo, cuando se confunde con la organización de la mentira, constituye un crimen. Pero la gente cree que es un crimen no castigable. ¿Qué es lo que puede impedir que se castigue una actividad, una vez que se ha reconocido como criminal? ¿De dónde vendrá esa extraña idea de crímenes no

castigables? Es una de las distorsiones más monstruosas del pensamiento jurídico.

¿No sería hora ya de proclamar que todo crimen discernible es castigable, y que estamos decididos, si se da el caso, a castigar todos los crímenes?

Unas sencillas medidas de higiene pública protegerían a la población contra los ataques a la verdad.

Para llegar a esa protección, la primera medida consistiría en instaurar tribunales especiales, muy honorables, compuestos por magistrados especialmente seleccionados y formados. Tendrían que castigar con la reprobación pública cualquier error evitable, y podrían imponer penas de prisión y de presidio en caso de reincidencia frecuente, agravada por una probada mala fe.

Por ejemplo, un amante de la Grecia antigua, al leer en el último libro de Jacques Maritain: «A los más grandes pensadores de la Antigüedad no se les ocurrió condenar la esclavitud», llevaría a Maritain ante uno de esos tribunales. Aportaría el único texto importante que nos ha llegado sobre la esclavitud, el de Aristóteles. Haría que los magistrados leyeran la frase: «Hay quienes afirman que la esclavitud es absolutamente contraria a la naturaleza y a la razón». Señalaría que nada permite suponer que esos pocos no figuraran entre los más grandes pensadores de la Antigüedad. El tribunal reprocharía a Maritain haber divulgado, cuando le resultaba tan fácil evitar el error, una afirmación falsa que constituye, aunque involuntariamente, una calumnia atroz contra toda una civilización. Todos los diarios, semanarios y demás periódicos, todas las revistas y todas las emisoras de radio tendrían la obligación de hacer pública la amonestación del tribunal y, si procediera, la respuesta de Maritain. En este caso concreto, difícilmente podría tener alguna.

El día en que el semanario *Gringoire* publicó *in extenso* un discurso atribuido a un anarquista español que había sido anunciado como orador en una reunión de París, pero que, en realidad, en el último momento no había podido salir de España, semejante tribunal no habría estado de más. Dado que la mala fe es más evidente en

un caso así que dos y dos son cuatro, la prisión o el presidio no habrían sido quizá demasiado severos.

Con ese sistema, cualquiera que encontrara un error evitable en un texto impreso o en una emisión de radio podría presentar una acusación ante esos tribunales.

La segunda medida sería prohibir absolutamente toda propaganda, de cualquier tipo, en la radio o en la prensa diaria. Esos dos instrumentos solo podrían servir para la información no tendenciosa.

Los tribunales de los que acabamos de hablar velarían por que la información no fuera tendenciosa.

En lo que se refiere a los órganos de información, esos tribunales podrían tener que juzgar no solo las afirmaciones erróneas, sino también las omisiones deliberadas y tendenciosas.

Los medios en los que circulan ideas y que desean darlas a conocer tendrían derecho únicamente a publicaciones semanales, quincenales o mensuales. No es en modo alguno necesaria mayor frecuencia si lo que se quiere es hacer pensar en lugar de idiotizar.

La corrección de los medios de persuasión estaría asegurada por la supervisión de esos mismos tribunales, que podrían clausurar una publicación en caso de alteración demasiado frecuente de la verdad. Pero sus redactores podrían recuperarla con otro nombre.

En todo ello no habría la más mínima vulneración de las libertades públicas. Quedaría satisfecha así la necesidad más sagrada del alma humana, la necesidad de protección contra la sugestión y el error.

Pero ¿quién garantiza la imparcialidad de los jueces?, podrá objetarse. La única garantía, al margen de su total independencia, es que procedan de medios sociales muy diferentes, que estén dotados por naturaleza de una inteligencia amplia, clara y precisa, y que se hayan formado en una escuela donde reciban una educación no jurídica, sino ante todo espiritual y, en segundo lugar, intelectual. En esa escuela es donde deben acostumbrarse a amar la verdad.

No hay ninguna posibilidad de satisfacer en un pueblo la necesidad de verdad si no pueden encontrarse a tal fin hombres que

amen la verdad.

# XV. El arraigo

El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que mantiene vivos ciertos tesoros del pasado y algunos presentimientos de futuro. Participación natural, es decir, generada automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. Todo ser humano necesita tener múltiples raíces. Necesita recibir la práctica totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual a través de los medios a los que naturalmente pertenece.

Los intercambios de influencias entre medios muy diferentes no son menos indispensables que el arraigo en el entorno natural. Pero un medio determinado debe recibir una influencia externa, no como una contribución, sino como un estímulo que haga más intensa su vida propia. Ese medio debe alimentarse de las aportaciones externas solo después de haberlas digerido, y los individuos que lo componen solo deben recibirlas a través de él. Cuando la obra de un pintor de verdadero valor llega a un museo, se confirma su originalidad. Lo mismo debe suceder con las diversas poblaciones de la tierra y los diferentes medios sociales.

Hay desarraigo cada vez que hay conquista militar, y en ese sentido la conquista es casi siempre un mal. El desarraigo es mínimo cuando los conquistadores son migrantes que se asientan en el país conquistado, se mezclan con la población y se arraigan a su vez. Tal fue el caso de los helenos en Grecia, de los celtas en la Galia, de los moros en España. Pero cuando el conquistador sigue siendo un extraño en el territorio del que se ha apoderado, el desarraigo es una enfermedad casi mortal para las poblaciones sometidas. Alcanza

su punto álgido cuando se producen deportaciones masivas, como en la Europa ocupada por los alemanes o en la curva del río Níger, o cuando se produce una supresión brutal de todas las tradiciones locales, como en las posesiones francesas de Oceanía (según Gauguin y Alain Gerbault).

Incluso sin conquista militar, el poder del dinero y la supremacía económica pueden imponer una influencia extranjera hasta tal punto que provoca la enfermedad del desarraigo.

Por último, las relaciones sociales en el interior de un mismo país pueden ser factores muy peligrosos de desarraigo. En nuestras comarcas existen hoy en día, dejando a un lado la conquista, dos venenos que propagan esa enfermedad. Uno es el dinero. El dinero destruye las raíces allí donde penetra, sustituyendo todos los móviles por el deseo de ganar. Triunfa fácilmente sobre los demás móviles porque requiere muchísimo menos esfuerzo de atención. No hay nada tan claro ni tan sencillo como un número.

## El desarraigo obrero

Hay una condición social que depende total y eternamente del dinero, y es el trabajo asalariado, sobre todo desde que el salario a destajo obliga a cada obrero a estar siempre con la atención puesta en contar el céntimo. En esa condición social es donde la enfermedad del desarraigo es más aguda. Georges Bernanos escribió que nuestros obreros, en cualquier caso, no son inmigrantes, como los de Henry Ford. La principal dificultad social de nuestro tiempo es que, en cierto sentido, sí lo son. Aunque se han mantenido geográficamente en el mismo lugar, fueron moralmente desarraigados, exiliados y admitidos de nuevo, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. El desempleo es, por supuesto, un desarraigo elevado a la segunda potencia. No se sienten en su casa ni en las fábricas, ni donde están alojados, ni en los partidos y

sindicatos supuestamente hechos para ellos, ni en los lugares de ocio, ni en la cultura intelectual si es que intentan asimilarla.

Porque el segundo factor de desarraigo es la instrucción tal como se concibe hoy en día. El Renacimiento provocó en todas partes una fractura entre la gente culta y las masas; pero, al separar la cultura de la tradición nacional, la sumergía al menos en la tradición griega. Desde entonces, no se han reanudado los vínculos con las tradiciones nacionales, pero Grecia ha caído en el olvido. El resultado es una cultura que ha ido desarrollándose en un círculo muy reducido, separada del mundo, en una atmósfera confinada, una cultura considerablemente orientada hacia la técnica e influida por ella, muy teñida de pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización, completamente desprovista tanto de contacto con este universo como de apertura al otro mundo.

En nuestros días, un hombre puede pertenecer a los medios llamados cultos, por un lado, sin llegar a ninguna concepción acerca del destino humano y, por otro, sin saber, por ejemplo, que no todas las constelaciones son visibles en todas las estaciones. Suele creerse que un modesto campesino de hoy, educado en la escuela primaria, sabe más que Pitágoras, porque repite dócilmente que la Tierra gira alrededor del Sol. Pero en realidad ha dejado de mirar las estrellas. El Sol del que oye hablar en clase no tiene nada que ver con el sol que ve. Lo apartamos del universo que lo rodea, igual que apartamos a los pequeños polinesios de su pasado obligándolos a repetir: «Nuestros antepasados los galos tenían el pelo rubio».

Lo que hoy llamamos instruir a las masas es tomar la cultura moderna, desarrollada en un entorno tan cerrado, tan tarado, tan indiferente a la verdad, despojarla de todo el oro puro que aún pueda contener —operación que llamamos vulgarización—, y embutir el residuo tal cual en la memoria de los desdichados que quieren aprender, como se les da de comer en el pico a los pájaros.

Además, el deseo de aprender por aprender, el deseo de alcanzar la verdad, se ha hecho muy raro. El prestigio de la cultura ha pasado a ser casi exclusivamente social, tanto para el campesino que sueña

con tener un hijo maestro de escuela o para el maestro de escuela que sueña con tener un hijo con estudios superiores, como para los pueblos del mundo que adulan a los sabios y a los escritores de renombre. Los exámenes tienen el mismo poder obsesivo sobre los jóvenes escolares que los céntimos sobre los obreros a destajo. Un sistema social está profundamente enfermo cuando un campesino trabaja la tierra con la idea de que, si es campesino, es porque no era suficientemente inteligente para llegar a ser maestro de escuela.

La mezcolanza de ideas confusas y más o menos falsas conocida con el nombre de marxismo, mezcolanza en la que, desde Marx, solo han participado mediocres intelectuales burgueses, es también para los obreros una aportación completamente ajena, inasimilable y, además, carente de valor nutritivo en sí misma, puesto que ha sido vaciada de casi toda la verdad contenida en los escritos de Marx. A veces incluso se le añade una vulgarización científica de calidad aún más baja. Todo ello solo puede servir para llevar al colmo el desarraigo de los obreros.

El desarraigo es, con mucho, la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, porque se multiplica a sí mismo. Los seres verdaderamente desarraigados apenas tienen dos únicos comportamientos posibles: o bien caen en una inercia del alma casi equivalente a la muerte, como la mayoría de los esclavos en tiempos del Imperio romano, o bien se lanzan a una actividad siempre tendente a desarraigar, a menudo por los métodos más violentos, a quienes aún no están desarraigados o solo lo están en parte.

Los romanos eran un puñado de fugitivos que se amalgamaron artificialmente en una ciudad; y privaron a las poblaciones mediterráneas de su propia vida, de su patria, de su tradición, de su pasado, hasta tal punto que la posteridad dio por bueno, aceptando sin más lo que ellos mismos dijeron, que fueron los fundadores de la civilización en aquellos territorios. Los hebreos eran unos esclavos fugitivos, y exterminaron o redujeron a la servidumbre a todas las poblaciones de Palestina. Los alemanes, en el momento en que Hitler se apoderó de ellos, eran realmente, como el propio Hitler no

dejaba de repetir, una nación de proletarios, es decir, de desarraigados; la humillación de 1918, la inflación, la industrialización a ultranza y, sobre todo, la extrema gravedad de la crisis del desempleo, les habían llevado la enfermedad moral a un grado de intensidad que arrastra a la irresponsabilidad. Los españoles y los ingleses que, a partir del siglo XVI, masacraron o esclavizaron a poblaciones de color eran aventureros sin apenas contacto con la vida profunda de su país. Lo mismo puede decirse de una parte del Imperio francés, que se creó, además, en un momento en que la tradición francesa estaba con la vitalidad disminuida. Quien está desarraigado desarraiga. Quien está arraigado no desarraiga.

Con el mismo nombre de revolución y, a menudo, con idénticas consignas e idénticos temas propagandísticos, se ocultan dos ideas absolutamente opuestas. Una consiste en transformar la sociedad para que los obreros puedan echar raíces en ella; la otra consiste en extender a toda la sociedad la enfermedad del desarraigo que se les ha infligido a los obreros. No hay que decir ni pensar que la segunda operación pueda nunca ser un preludio de la primera: eso es falso. Son dos direcciones opuestas, que no se tocan.

La segunda idea es hoy mucho más frecuente que la primera, tanto entre los militantes como entre la masa de los obreros. Ni que decir tiene que tiende a imponerse cada vez más, a medida que el desarraigo se prolonga y multiplica sus estragos. Es fácil comprender que, de un día para otro, el mal puede llegar a ser irreparable.

En el lado de los conservadores, se da un equívoco similar. Hay entre ellos unos pocos que desean realmente el rearraigo de los obreros: tal deseo va acompañado de imágenes y la mayoría de ellas, en lugar de referirse al futuro, se toman de un pasado que, por lo demás, es en parte ficticio. Los demás se limitan a querer mantener o empeorar la condición de materia humana a la que se ha visto reducido el proletariado.

De modo que aquellos que realmente desean el bien, que ya son escasos, se debilitan aún más al quedar divididos entre dos bandos

hostiles con los que no tienen nada en común.

El súbito hundimiento de Francia, que sorprendió a todo el mundo, puso simplemente de manifiesto hasta qué punto llegaba el desarraigo del país. Un árbol cuyas raíces están casi completamente carcomidas se derrumba con el primer impacto. Si Francia ofreció un espectáculo más penoso que cualquier otro país de Europa, es porque la civilización moderna, con sus venenos, estaba aquí establecida más intensamente que en ninguna otra parte, con excepción de Alemania. Pero en Alemania el desarraigo había adoptado la forma agresiva, mientras que en Francia adoptó la forma del letargo y el estupor. La diferencia se debe a causas más o menos ocultas, pero podríamos sin duda encontrar algunas si las buscásemos. A la inversa, el país que mejor resistió la primera oleada de terror alemán fue aquel en el que la tradición se encuentra más viva y mejor conservada, es decir, Inglaterra.

En Francia, el desarraigo de la condición proletaria había reducido a gran parte de los obreros a un estado de estupor inerte y arrojado a otra parte de ellos a una actitud de guerra contra la sociedad. El mismo dinero que había cortado brutalmente las raíces en los círculos obreros, las había carcomido en los círculos burgueses, porque la riqueza es cosmopolita; el débil apego a la patria que podía permanecer intacto entre estos últimos quedó superado con creces, sobre todo desde 1936, por el miedo y el odio con respecto a los obreros. También los campesinos, casi desarraigados desde la guerra de 1914, estaban desmoralizados por el papel que habían desempeñado como carne de cañón, por el dinero, que ocupaba cada vez más espacio en sus vidas, y por contactos demasiado frecuentes con la corrupción de las ciudades. En cuanto a la inteligencia, estaba prácticamente apagada.

Esa enfermedad general del país tomó la forma de una especie de letargo, que fue lo único que impidió la guerra civil. Francia odió la guerra que amenazaba con quitarle el sueño. Medio aturdida por el terrible golpe de mayo y junio de 1940, se echó en los brazos de Pétain para poder seguir durmiendo con un remedo de seguridad. A

partir de ese momento, la opresión enemiga ha ido transformando el letargo en una pesadilla tan dolorosa que se muestra inquieta y espera ansiosa la ayuda exterior que la despierte.

Por efecto de la guerra, la enfermedad del desarraigo se ha agudizado de tal manera en toda Europa que podemos sentirnos legítimamente horrorizados. El único indicio que permite albergar alguna esperanza es que el sufrimiento ha devuelto cierto grado de vida a recuerdos que antes estaban casi muertos, como los de 1789 en Francia.

En cuanto a los países de Oriente, donde desde hace varios siglos y, sobre todo, desde hace cincuenta años, los blancos han llevado la enfermedad del desarraigo que padecen, Japón manifiesta suficientemente la agudeza que reviste entre ellos la forma activa de la enfermedad. Indochina es un ejemplo de la forma pasiva. La India, donde aún existe una tradición viva, está suficientemente contaminada como para que las mismas personas que hablan públicamente en nombre de esa tradición sueñen con establecer en su territorio una nación de tipo occidental y moderno. China es muy misteriosa. Rusia, que ha sido siempre mitad europea, mitad oriental, sigue siéndolo en igual medida: es imposible saber si la energía que la cubre de gloria procede, como en el caso de los alemanes, de un desarraigo de tipo activo —cosa que la historia de los últimos veinticinco años nos haría creer, en un primer momento— o si se trata sobre todo de la vida profunda del pueblo, que procede de tiempos inmemoriales y permanece subterráneamente casi intacta.

En cuanto al continente americano, dado que su población se basa principalmente, desde hace varios siglos, en la inmigración, la influencia dominante que probablemente va a ejercer agrava mucho el peligro.

En esa situación casi desesperada, únicamente podemos encontrar ayuda aquí abajo en los islotes de pasado que todavía siguen vivos sobre la faz de la tierra. No es que haya que aprobar el alboroto que armó Mussolini en torno al Imperio romano e intentar

utilizar a Luis XIV de la misma manera. Las conquistas no son vida, son muerte en el momento en que se producen. Son las gotas de pasado vivo lo que hay que preservar celosamente, en todas partes, en París o en Tahití indistintamente, porque no hay demasiadas en todo el globo.

Sería vano dar la espalda al pasado y pensar solo en el porvenir. Es una ilusión peligrosa creer que en eso exista siquiera una posibilidad. La oposición entre el porvenir y el pasado es absurda. El porvenir no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para construirlo, hemos de darle todo, darle nuestra propia vida. Pero para dar, hay que poseer, y no poseemos otra vida, otra savia, más que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados y recreados por nosotros. De todas las necesidades del alma humana, no hay ninguna más vital que el pasado.

El amor al pasado no tiene nada que ver con una orientación política reaccionaria. Como todas las actividades humanas, la revolución extrae toda su savia de la tradición. Marx lo intuyó tan bien que se obstinó en remontar esa tradición hasta los tiempos más remotos, haciendo de la lucha de clases el único principio de explicación histórica. Todavía a comienzos de este siglo, pocas cosas en Europa estaban más cerca de la Edad Media que el sindicalismo francés, único reflejo entre nosotros del espíritu de los gremios. Los débiles restos de ese sindicalismo se encuentran entre las brasas que es más urgente avivar.

Desde hace varios siglos, los hombres de raza blanca han destruido el pasado en todas partes, estúpidamente, ciegamente, en su tierra y fuera de su tierra. Si en algunos aspectos ha habido, no obstante, verdaderos progresos a lo largo de ese periodo, no ha sido a causa de tal rabia, sino a pesar de ella, bajo el impulso del poco pasado que ha quedado vivo.

El pasado destruido no regresa nunca más. La destrucción del pasado es quizá el mayor de los crímenes. Hoy la conservación de lo poco que queda debería convertirse casi en una idea fija. Es preciso detener el desarraigo terrible que siguen provocando los métodos

coloniales de los europeos, incluso en sus formas menos crueles. Después de la victoria, hay que abstenerse de castigar al enemigo vencido desarraigándolo aún más; a partir del momento en que no es ni posible ni deseable exterminarlo, agravar su locura sería estar más loco de lo que ese enemigo está. En toda innovación política, jurídica o técnica susceptible de tener repercusiones sociales, hay que pensar también, ante todo, en un acomodamiento que permita a los seres humanos volver a echar raíces.

Eso no significa confinarlos. La aireación, por el contrario, nunca ha sido tan indispensable. El arraigo y la multiplicación de los contactos son complementarios. Por ejemplo, si, siempre que la técnica lo permita —y a costa de un ligero esfuerzo en esa dirección lo permitiría ampliamente—, los obreros estuvieran diseminados y fuera cada uno propietario de una casa, un trozo de tierra y alguna maquinaria; y si, por otra parte, se resucitara el *Tour de France* de antaño —ese aprendizaje itinerante que hacían los jóvenes para llegar a maestros artesanos—, a escala internacional si fuera necesario; si los obreros tuvieran a menudo la oportunidad de hacer prácticas en el taller de montaje, donde las piezas que fabrican se combinan con todas las demás, o de ayudar a aprendices en su formación; todo ello, con una protección salarial efectiva por añadidura, la desdicha de la condición proletaria desaparecería.

No se destruirá la condición proletaria con medidas jurídicas, ya se trate de la nacionalización de las industrias clave, o de la abolición de la propiedad privada, o de la concesión de poderes a los sindicatos para concluir convenios colectivos, o de delegados de fábricas, o del control de la contratación. Todas las medidas que se proponen, ya sean etiquetadas de revolucionarias o de reformistas, son puramente jurídicas, y no es en el plano jurídico donde se sitúan la desgracia de los obreros y el remedio para esa desgracia. Marx lo habría entendido perfectamente si hubiera tenido probidad con respecto a su propio pensamiento, porque es una evidencia manifiesta en las mejores páginas de *El capital*.

No podemos buscar en las reivindicaciones de los obreros el remedio a su desgracia. Inmersos en la desgracia en cuerpo y alma, incluida la imaginación, ¿cómo podrían imaginar algo que no llevara la huella de esa desgracia? Si hacen un esfuerzo violento por liberarse de ella, caen en ensueños apocalípticos, o buscan una compensación en un imperialismo obrero que no es más digno de aliento que el imperialismo nacional.

Lo que puede buscarse en sus reivindicaciones es la marca de sus sufrimientos. Ahora bien, todas las reivindicaciones o casi todas expresan el sufrimiento del desarraigo. Si quieren el control de la contratación y la nacionalización, es porque están obsesionados por el miedo al desarraigo total, al desempleo. Si quieren abolir la propiedad privada es porque están hartos de que los admitan en el lugar de trabajo como a inmigrantes a los que se deja entrar por concederles un favor. Es también el principal detonante psicológico de las ocupaciones de fábricas de junio de 1936. Durante unos cuantos días, experimentaron una alegría pura, sin mezcla de ninguna clase, la alegría de estar en casa en esos mismos lugares, la alegría de un niño que no quiere pensar en el mañana. Nadie podía creer razonablemente que el mañana sería bueno.

El movimiento obrero francés surgido de la Revolución fue esencialmente un grito, no tanto de revuelta como de protesta, frente a la dureza inmisericorde del destino para con todos los oprimidos. En comparación con lo que cabe esperar de un movimiento colectivo, había en aquel mucha pureza. Terminó en 1914; desde entonces, solo han quedado ecos; los venenos de la sociedad circundante han corrompido incluso el significado de la desgracia. Es necesario intentar redescubrir la tradición, pero no podemos pretender resucitarla. Por hermosa que pueda ser la entonación de un grito de dolor, no podemos desear volver a oírlo; es más humano desear curar el dolor.

La lista concreta de los dolores de los obreros proporciona la lista de las cosas que hay que cambiar. En primer lugar, hay que eliminar el choque que experimenta el chico que, con doce o trece años, deja

la escuela y empieza a trabajar en la fábrica. Algunos obreros serían perfectamente felices si ese choque no les hubiera dejado una herida que sigue siendo dolorosa; pero ni siquiera ellos saben que su sufrimiento viene del pasado. El niño en la escuela, ya fuera buen o mal alumno, era un ser que existía de verdad, que se intentaba que creciera, en el que se apelaba a los mejores sentimientos. De un día para otro se convierte en un suplemento de la máquina, poco menos que una cosa, y no importa en absoluto que obedezca por impulso de los móviles más bajos, con tal de que obedezca. Al menos en ese momento de su vida, la mayoría de los obreros han experimentado esa sensación de haber dejado de existir, acompañada de una especie de vértigo interior, que los intelectuales o los burgueses, incluso en medio de los mayores sufrimientos, muy rara vez tienen la oportunidad de experimentar. Ese primer choque, recibido tan pronto, suele dejar una huella indeleble. Puede hacer que el amor al trabajo sea definitivamente imposible.

Es preciso cambiar el régimen de la atención a lo largo de las horas de trabajo, la naturaleza de los incentivos que empujan a superar la pereza o el agotamiento —incentivos que hoy no son más que el miedo y el dinero—, la naturaleza de la obediencia, la insuficiente dosis de iniciativa, de destreza y de reflexión que se les exige a los obreros, la imposibilidad en que se encuentran de participar con el pensamiento y el sentimiento en el conjunto del trabajo de la empresa, la ignorancia a veces completa del valor, de la utilidad social y del destino de las cosas que fabrican, la separación completa de la vida laboral y de la vida familiar. La lista podría ampliarse.

Dejando a un lado el deseo de reformas, hay tres tipos de factores que intervienen en el régimen de la producción: técnicos, económicos y militares. Hoy en día, la importancia de los factores militares en la producción se corresponde con la importancia de la producción en la gestión de la guerra; en otras palabras, es muy considerable.

Desde el punto de vista militar, el hacinamiento de miles de obreros en inmensos penales industriales, donde escasean los obreros realmente cualificados, es una absurdidad por partida doble. Las condiciones militares actuales exigen, por una parte, que la producción industrial esté repartida y, por otra, que el mayor número de obreros en tiempo de paz consista en profesionales instruidos, bajo cuyas órdenes, en caso de crisis internacional o de guerra, pueda ponerse a una multitud de mujeres, de muchachos jóvenes y de hombres maduros para aumentar inmediatamente el volumen de la producción. Nada ha contribuido más a paralizar por tanto tiempo la producción bélica inglesa como la falta de obreros cualificados.

Pero como no puede hacerse que profesionales altamente cualificados desempeñen la tarea de operadores de máquinas, esa tarea debe suprimirse, salvo en caso de guerra.

Es tan raro que las necesidades militares estén de acuerdo —y no en contradicción— con las mejores aspiraciones humanas que hay que aprovecharlas.

Desde un punto de vista técnico, la relativa facilidad de transporte de la energía en forma de electricidad permite sin duda un alto grado de descentralización.

En cuanto a las máquinas, no están preparadas para una transformación del régimen de producción; pero las indicaciones que se encuentran en las máquinas automáticas regulables actualmente en uso permitirían sin duda conseguirlo a costa de esfuerzo, si es que se hiciera un esfuerzo.

En líneas generales, una reforma de una importancia social infinitamente mayor que todas las medidas clasificadas bajo la etiqueta de socialismo sería una transformación en la propia concepción de la investigación técnica. Hasta ahora nunca se ha imaginado que un ingeniero dedicado a la investigación técnica de nuevos tipos de maquinaria pudiera tener en mente otra cosa que un objetivo doble: por una parte, aumentar los beneficios de la empresa que le encargó la investigación y, por otra, servir a los intereses de los consumidores. Porque en tal caso, cuando hablamos

de los intereses de la producción, se trata de producir más y más barato; es decir, que esos intereses son en realidad los del consumo. Esas dos palabras se emplean constantemente la una por la otra.

En cuanto a los obreros que aportarán sus fuerzas a esa máquina, nadie piensa en ellos. Nadie piensa siquiera que sea posible pensar en ellos. A lo sumo, se ofrecen de vez en cuando vagos dispositivos de seguridad, aunque de hecho sean tan frecuentes los dedos amputados y las escaleras de las fábricas salpicadas a diario de sangre fresca.

Pero esa endeble muestra de atención es la única. No solo no se piensa en el bienestar moral de los obreros, cosa que exigiría un esfuerzo de imaginación demasiado grande, sino que ni siquiera se piensa en no magullarles la carne. De lo contrario, podríamos haber encontrado quizá otra cosa para las minas que no fuera ese espantoso picador neumático, de aire comprimido, que estremece con sacudidas ininterrumpidas, durante ocho horas, al hombre que lo sufre.

Tampoco se piensa si la nueva máquina, al aumentar la inmovilización del capital y la rigidez de la producción, no va a agravar el peligro general de desempleo.

¿De qué les sirve a los obreros luchar denodadamente por conseguir salarios más altos y una disciplina menos estricta, si mientras tanto los ingenieros de unas cuantas oficinas de estudios inventan máquinas, sin ninguna mala intención, que agotan sus cuerpos y sus almas o agravan las dificultades económicas? ¿De qué les serviría la nacionalización parcial o total de la economía, si el enfoque de esas oficinas de estudios no ha cambiado? Y hasta ahora, que sepamos, no ha cambiado donde ya se ha producido una nacionalización. Ni siquiera la propaganda soviética afirmó nunca que Rusia hubiera encontrado un tipo radicalmente nuevo de máquina, digno de ser utilizado por un proletariado dictador.

Y, sin embargo, si hay una certeza que aparece con fuerza irresistible en los estudios de Marx es que un cambio en la relación de clases debe seguir siendo una pura ilusión, si no va acompañado

de una transformación de la técnica, una transformación cristalizada en máquinas nuevas.

Desde el punto de vista obrero, una máquina debe reunir tres cualidades. En primer lugar, debe poder manejarse sin agotar los músculos, los nervios ni órgano alguno, así como también sin cortar ni desgarrar la carne, salvo en casos muy excepcionales.

En segundo lugar, con relación al peligro general de desempleo, el aparato de producción en su conjunto debe ser lo más flexible posible, para poder adaptarse a las variaciones de la demanda. En consecuencia, una misma máquina debe ser de usos múltiples, muy variados si es posible e incluso en cierta medida indeterminada. Es también una necesidad militar, para facilitar al máximo la transición de un estado de paz a un estado de guerra. Por último, es un factor que favorece la alegría en el trabajo, porque puede evitar la monotonía que tanto temen los obreros por el aburrimiento y el hastío que genera.

En tercer lugar, la máquina debe corresponder normalmente a un trabajo de un profesional cualificado. Algo que también es una necesidad militar y, además, indispensable para la dignidad y el bienestar moral de los obreros. Una clase obrera formada casi enteramente por buenos profesionales no es un proletariado.

Un desarrollo muy grande de la máquina automática, regulable y de usos múltiples contribuiría en gran medida a satisfacer esas necesidades. Ya se han alcanzado los primeros logros en ese campo, y no cabe duda de que existen grandes posibilidades que van en esa dirección. Tales máquinas eliminan el nivel de operador de máquina. En una empresa enorme como Renault, pocos obreros parecen felices en el trabajo. Entre los escasos privilegiados están los que se ocupan de los tornos automáticos regulables por levas.

Pero lo esencial es la idea misma de plantear en términos técnicos los problemas relativos a las repercusiones de las máquinas en el bienestar moral de los obreros. Una vez planteados, los técnicos solo tienen que resolverlos. Han resuelto muchos otros. Lo único que hace falta es que quieran hacerlo. Para ello, es necesario que los

lugares donde se elaboran nuevas máquinas dejen de estar completamente inmersos en la red de los intereses capitalistas. Es natural que el Estado influya en ellos por medio de las subvenciones. Y ¿por qué no las organizaciones obreras mediante primas? Sin contar los demás medios de influencia y de presión. Si los sindicatos obreros pudieran llegar a ser realmente activos, tendría que haber contactos constantes entre ellos y las oficinas de diseño en las que se desarrollan nuevas técnicas. Podrían prepararse tales contactos fomentando un ambiente favorable a los obreros en las escuelas de ingeniería.

Hasta ahora, los técnicos nunca han tenido en mente otra cosa que las necesidades de la fabricación. Si empezaran a tener presentes en todo momento las necesidades de quienes fabrican, habría que transformar poco a poco toda la técnica de producción.

Debería convertirse en materia de enseñanza en las escuelas de ingeniería y en todas las escuelas técnicas, pero una materia de enseñanza con contenido realmente enjundioso.

No habría quizá más que ventajas en poner en marcha inmediatamente estudios sobre ese tipo de problemas.

Sería fácil definir el tema de tales estudios. Un papa dijo una vez: «La materia sale ennoblecida de la fábrica, los trabajadores salen envilecidos». Marx expresó exactamente esa misma idea en términos aún más contundentes. Se trata de que todos los que aspiran a lograr progresos técnicos tengan constantemente presente en el pensamiento la certeza de que, de todas las carencias de cualquier naturaleza que pueden observarse en el estado actual de la fabricación, la que, con mucho, es la más imperiosamente urgente de remediar es esa; que nunca hay que hacer nada que la agrave; que hay que hacer todo lo posible por reducirla. Ese pensamiento debería formar parte ya del sentido de la obligación profesional, del sentido del honor profesional, en cualquiera que tenga responsabilidades en la industria. Una de las tareas esenciales de los sindicatos obreros, si fueran capaces de llevarla a cabo, sería hacer penetrar tal pensamiento en la conciencia universal.

Si la mayoría de los obreros fueran profesionales altamente cualificados, que a menudo tuvieran que demostrar ingenio e iniciativa, que fueran responsables de su producción y de la máquina que manejan, la actual disciplina de trabajo ya no tendría razón de ser. Algunos obreros podrían trabajar en sus casas; otros, en pequeños talleres que a menudo sería posible organizar en modo cooperativo. En nuestros días, la autoridad se ejerce en las fábricas pequeñas de una manera aún más intolerable que en las grandes, pero eso es porque copian a las grandes. Esos talleres no serían pequeñas fábricas, serían organismos industriales de nuevo tipo, en los que podrían respirarse aires nuevos; aunque fueran pequeños, tendrían entre sí vínculos orgánicos lo bastante fuertes como para formar juntos una gran empresa. A pesar de todas sus taras, hay en la gran empresa una especie particular de poesía que gusta a los obreros de hoy en día.

El pago por trabajar a destajo dejaría de ser un inconveniente, una vez abolida la práctica de tener a los trabajadores como en un cuartel. Ya no implicaría la obsesión por la velocidad a toda costa. Sería el modo normal de remuneración por un trabajo realizado libremente. La obediencia ya no sería una sumisión minuto a minuto. Un obrero o un grupo de obreros podría tener determinada cantidad de pedidos que cumplir en un plazo dado, y disponer de libertad para elegir cómo organizar su trabajo. Otra cosa sería saber que tenemos que repetir indefinidamente el mismo gesto, impuesto por una orden, hasta el preciso segundo en que una nueva orden venga a imponernos un nuevo gesto durante un tiempo que se ignora. Hay cierta relación con el tiempo que es conveniente para las cosas inertes, y otra que es conveniente para las criaturas pensantes. Es un error confundirlas.

Ya fueran cooperativos o no, esos pequeños talleres no serían cuarteles. Un obrero podría a veces enseñar a su mujer su lugar de trabajo, la máquina que maneja, como hicieron, mostrándose felices, en junio de 1936, aprovechando la ocupación. Los niños vendrían después de las clases para encontrarse con su padre y aprender a

trabajar, a una edad en que el trabajo es, con diferencia, el más apasionante de todos los juegos. Más tarde, al entrar en el sistema de aprendizaje, estarían ya casi familiarizados con un oficio y podrían elegir entre mejorar sus habilidades en ese oficio o aprender otro. El trabajo estaría iluminado de poesía para toda la vida gracias a las fascinaciones infantiles, en lugar de estar teñido de pesadillas para toda la vida por culpa del impacto que tienen las primeras experiencias.

Si, incluso en plena desmoralización actual, los campesinos necesitan mucho menos que los obreros sentirse constantemente estimulados, acaso sea por esa diferencia. Un niño puede ser ya infeliz en el campo a los nueve o diez años, pero casi siempre ha habido un tiempo en que el trabajo era para él un juego maravilloso, reservado a los mayores.

Si los obreros, en su mayoría, llegaran a ser más o menos felices, varios problemas aparentemente esenciales y agobiantes quedarían no resueltos, sino abolidos. Sin que llegaran a quedar resueltos, se olvidaría que en algún momento se plantearon. La desgracia es un caldo de cultivo de falsos problemas. Provoca obsesiones. La forma de aplacarlas no es proporcionar lo que reclaman, sino hacer que desaparezca la infelicidad. Si un hombre tiene sed a causa de una herida en el vientre, no hay que darle de beber, sino curarle la herida.

Desgraciadamente, el destino de los jóvenes es casi lo único que pueda modificarse. Habrá que hacer un gran esfuerzo en la formación de la juventud obrera, y antes en el aprendizaje. El Estado se verá obligado a asumir esa responsabilidad, porque ningún otro elemento de la sociedad es capaz de hacerlo.

Nada muestra la deficiencia esencial de la clase capitalista mejor que la negligencia de los empresarios por el aprendizaje. Es del tipo que en Rusia se denomina negligencia criminal. Nunca podremos insistir demasiado, divulgar demasiado entre el público esa verdad simple, fácil de entender e incuestionable. Los patrones llevan veinte o treinta años olvidándose de pensar en la formación de buenos

profesionales. La falta de obreros cualificados ha contribuido tanto como cualquier otro factor en la pérdida del país. Incluso en 1934 y 1935, en el momento más álgido de la crisis del desempleo, cuando la producción estaba en punto muerto, las fábricas de maquinaria y de aviación buscaban buenos profesionales y no los encontraban. Los obreros se quejaban de que las pruebas eran demasiado difíciles, pero eran ellos los que no habían recibido formación para poder realizar las pruebas. ¿Cómo, en semejantes condiciones, habríamos podido disponer de suficiente armamento? Aunque, por otra parte, incluso sin la guerra, la falta de profesionales, yendo a más con el paso de los años, acabaría por imposibilitar la propia vida económica.

Hay que dejar claro de una vez por todas a todo el país y a los propios interesados que, de hecho, los patrones se han mostrado incapaces de asumir las responsabilidades que el sistema capitalista les impone. Tienen una función que cumplir, pero no esa, porque la experiencia demuestra que es demasiado pesada y demasiado vasta para ellos. Una vez que eso se haya comprendido bien, ya no se les tendrá miedo y ellos, por su parte, dejarán de oponerse a las reformas necesarias; se mantendrán dentro de los modestos límites de su función natural. Es la única tabla de salvación que les queda; porque se les tiene miedo es por lo que a menudo se piensa en deshacerse de ellos.

Acusaban de imprevisión a un obrero que estaba tomándose un aperitivo, pero la sabiduría de todos ellos no llegaba a prever que, si no se forman aprendices, al cabo de veinte años no habrá obreros; al menos, que merezcan ese nombre. Por lo visto, son incapaces de pensar a más de dos o tres años vista. Sin duda también una inclinación secreta les hacía preferir tener en sus fábricas un rebaño de desgraciados, de seres desarraigados sin derecho a consideración alguna. No sabían que, si bien la sumisión de los esclavos es mayor que la de los hombres libres, su rebelión es también mucho más terrible. Pasaron por la experiencia, pero sin comprenderla.

La incompetencia de los sindicatos obreros a la hora de abordar el problema del aprendizaje es igual de escandalosa, desde otro punto de vista. No tenían que preocuparse por el futuro de la producción, pero como su única razón de ser era la defensa de la justicia, deberían haberse sentido conmovidos por el desamparo moral de los más jóvenes. De hecho, la parte realmente miserable de la población de las fábricas, los adolescentes, las mujeres, los obreros inmigrantes, extranjeros o de las colonias, quedaba abandonada. La suma del dolor de todos ellos contaba mucho menos en la vida sindical que el problema de un aumento salarial para categorías que ya estaban generosamente remuneradas.

Nada demuestra mejor lo difícil que es que un movimiento colectivo esté realmente orientado hacia la justicia y que los desafortunados estén realmente defendidos. No pueden defenderse ellos mismos, porque la desgracia se lo impide; y no los defienden desde fuera, porque la inclinación de la naturaleza humana es no prestar atención a los desafortunados.

Solo la JOC (Juventud Obrera Cristiana) se ha ocupado de la desgracia de la adolescencia obrera; la existencia de tal organización es quizá el único signo seguro de que el cristianismo no ha muerto entre nosotros.

Del mismo modo que los capitalistas traicionaron su vocación al descuidar criminalmente no solo los intereses del pueblo, no solo los de la nación, sino incluso los suyos propios, así los sindicatos obreros traicionaron los suyos al descuidar la protección de los miserables en las filas obreras, para ocuparse de la defensa de los intereses. Eso también es bueno que se sepa, previendo que algún día podrían tener la responsabilidad y la tentación de cometer abusos de poder. El sometimiento de los sindicatos transformados en organizaciones únicas y obligatorias era el resultado natural e inevitable de ese cambio de mentalidad. En el fondo, el Gobierno de Vichy no hizo casi nada al respecto. La CGT no fue víctima de ninguna violencia. Hacía tiempo que había dejado de estar en condiciones de serlo.

El Estado no está muy cualificado para asumir la defensa de los desafortunados. Es incluso prácticamente incapaz de hacerlo si no se ve obligado por una necesidad urgente y evidente de salvación pública, empujado por la opinión general.

En lo que se refiere a la formación de la juventud obrera, la necesidad de salvación pública es tan urgente y evidente como posible. En lo que se refiere al impulso de la opinión, hay que suscitarlo y empezar ya desde ahora, sirviéndose de los embriones de organismos sindicales auténticos, de la JOC, de los grupos de estudio y de los movimientos juveniles, incluso oficiales.

Los bolcheviques rusos entusiasmaron a su pueblo proponiéndole la construcción de una gran industria. ¿No podríamos nosotros entusiasmar a nuestro pueblo proponiéndole la construcción de una población obrera de nuevo cuño? Un proyecto así estaría en consonancia con el genio de Francia.

La formación de una juventud obrera debe ir más allá de la formación puramente profesional. Debe incluir, por supuesto, una educación, como la formación de toda juventud; y por eso es deseable que el aprendizaje no se lleve a cabo en las escuelas, donde siempre se hace mal, sino que se encuentre sumergido cuanto antes en la propia producción. Sin embargo, tampoco puede dejarse en manos de las fábricas. Hay que hacer algunos esfuerzos de inventiva. Haría falta algo que combinara las ventajas de las escuelas de formación profesional, las del aprendizaje en la fábrica, las de las obras de equipos de Compagnons[2] del tipo actual y muchos otros, además.

Pero la formación de la juventud obrera, sobre todo en un país como Francia, implica asimismo una instrucción y una participación en una cultura intelectual. Hace falta que los jóvenes se sientan cómodos en el mundo del pensamiento.

¿Qué participación y qué cultura? Es un debate que viene de lejos. En algunos círculos se hablaba mucho, tiempo atrás, de cultura obrera. Otros decían que no existía una cultura obrera o no obrera, sino simplemente una cultura. El efecto que tuvo esa

observación, en definitiva, fue tratar a los obreros más inteligentes y deseosos de aprender como a escolares medio tontos. A veces las cosas puede que hayan ido algo mejor, pero ese fue, globalmente, el principio de la vulgarización tal y como la entendemos hoy en día. La palabra es tan horrible como la cosa. Cuando tengamos algo más o menos satisfactorio que describir, tendremos que buscar otra palabra.

Ciertamente, la verdad es una, pero el error es múltiple; y en toda cultura, salvo en caso de perfección, que para el hombre es únicamente un caso límite, se da mezcla de verdad y de error. Si nuestra cultura estuviera cerca de la perfección, se encontraría por encima de las clases sociales. Pero como es mediocre, es en gran medida una cultura de intelectuales burgueses y, más concretamente, desde hace algún tiempo, una cultura de intelectuales funcionarios.

Si quisiéramos llevar el análisis en esa dirección, descubriríamos que hay en algunas de las ideas de Marx mucha más verdad de lo que parece a primera vista; pero no son los marxistas los que harán nunca tal análisis, porque primero tendrían que mirarse en el espejo, y esa es una operación demasiado dolorosa, para la que solo las virtudes específicamente cristianas proporcionan valor suficiente.

Lo que hace que nuestra cultura sea tan difícil de comunicar al pueblo no es que sea demasiado elevada, sino que es demasiado baja. Tomamos un remedio singular al rebajarla aún más antes de troceársela.

Hay dos obstáculos que dificultan el acceso del pueblo a la cultura. Uno es la falta de tiempo y de fuerzas. El pueblo tiene poco tiempo libre para dedicarlo a un esfuerzo intelectual, y la fatiga pone un límite a la intensidad del esfuerzo.

Ese obstáculo no tiene ninguna importancia. O al menos no tendría ninguna si no cometiéramos el error de atribuírsela. La verdad ilumina el alma en proporción a su pureza y no a ninguna clase de cantidad. No es la cantidad del metal lo que importa, sino el grado de la aleación. En ese sentido, un poco de oro puro vale

mucho oro puro. Un poco de verdad pura vale tanto como mucha verdad pura. Del mismo modo, una estatua griega perfecta contiene tanta belleza como dos estatuas griegas perfectas.

El pecado de Niobe consistió en ignorar que la cantidad no tiene nada que ver con la bondad, y fue castigada con la muerte de sus hijos. Nosotros cometemos el mismo pecado todos los días, y se nos castiga de la misma manera.

Si un obrero, en un año de esfuerzos ávidos y perseverantes, aprende algunos teoremas de geometría, tanta verdad habrá entrado en su alma como en la de un estudiante que, durante el mismo tiempo, haya puesto el mismo fervor en asimilar una parte de las matemáticas superiores.

Es cierto que eso es poco creíble, y acaso no sería fácil demostrarlo. Debería ser al menos un artículo de fe para los cristianos, si recordaran que la verdad está entre los bienes puros que el Evangelio compara con el pan, y que quien pide pan no recibe piedras.

Los obstáculos materiales —falta de ocio, cansancio, falta de talento natural, enfermedad, dolor físico— dificultan la adquisición de los elementos inferiores o medios de la cultura, no la de los bienes más preciados que encierra.

El segundo obstáculo a la cultura obrera es que a la condición obrera, como a cualquier otra, le corresponde una disposición particular de la sensibilidad. En consecuencia, hay algo ajeno en lo que ha sido desarrollado por otros y para otros.

El remedio es un esfuerzo de traducción. No de vulgarización, sino de traducción, que es muy distinto.

No se trata de recoger las verdades, ya de por sí demasiado pobres, contenidas en la cultura de los intelectuales, para degradarlas, mutilarlas, vaciarlas de su sabor; sino simplemente de expresarlas en su plenitud, mediante un lenguaje que, en palabras de Pascal, las haga sensibles al corazón, para gente cuya sensibilidad se encuentra modelada por la condición obrera.

El arte de transponer las verdades es uno de los más esenciales y de los menos conocidos. Lo que lo hace difícil es que, para practicarlo, es necesario haberse situado en el centro de una verdad, haberla poseído en su desnudez, por detrás de la forma particular en que, por un simple azar, se muestra.

Además, la transposición es un criterio para una verdad. Lo que no puede transponerse no es una verdad; del mismo modo que aquello que no cambia de apariencia según el punto de vista no es un objeto sólido, sino un trampantojo. También en el pensamiento existe un espacio tridimensional.

La búsqueda de medios adecuados para transmitir la cultura al pueblo sería más beneficiosa aún para la cultura que para el pueblo. Sería para ella un estímulo infinitamente valioso. De ese modo, la cultura saldría de la atmósfera irrespirablemente confinada en la que se encuentra encerrada. Dejaría de ser cosa de especialistas. Porque actualmente es, de arriba abajo, cosa de especialistas, solo que degradada a medida que se va hacia abajo. De la misma manera que se trata a los obreros como si fueran alumnos de secundaria algo tontos, se trata a los alumnos de secundaria como si fueran alumnos considerablemente cansados, y a los estudiantes como si fueran profesores que hubieran padecido amnesia y necesitaran reeducación. La cultura es un instrumento utilizado por los profesores para fabricar profesores que, a su vez, fabricarán profesores.

De todas las formas actuales de la enfermedad del desarraigo, el desarraigo de la cultura no es el menos alarmante. La primera consecuencia de esa enfermedad es, en general y en todos los ámbitos, que, una vez cortadas las relaciones, cada cosa se ve como un fin en sí. El desarraigo engendra idolatría.

Por poner solo un ejemplo de la deformación de nuestra cultura: la preocupación absolutamente legítima de conservar el carácter de necesidad de los razonamientos geométricos hace que la geometría se presente a los alumnos de secundaria como algo completamente

ajeno al mundo. Solo les puede interesar como juego, o para sacar buenas notas. ¿Cómo podrían ver en ella verdad?

La mayoría seguirá ignorando que casi todas nuestras acciones, ya sean simples o sabiamente combinadas, son aplicaciones de nociones geométricas, que el universo en el que vivimos es un tejido de relaciones geométricas y que la necesidad geométrica es la propia necesidad a la que estamos sometidos de hecho, como criaturas encerradas en el espacio y en el tiempo. La necesidad geométrica se presenta de tal modo que parece arbitraria. ¿Qué puede haber más absurdo que una necesidad arbitraria? Por definición, una necesidad se impone por sí sola.

Por otra parte, cuando se quiere vulgarizar la geometría y acercarla a la experiencia, se omiten las demostraciones. Solo quedan entonces algunas recetas absolutamente sin interés. La geometría ha perdido su sabor, su esencia. Su esencia es ser un estudio que tiene por objeto la necesidad, esa misma necesidad que, de hecho, es soberana en este mundo.

Una y otra de esas deformaciones serían fáciles de evitar. No hace falta elegir entre la demostración y la experiencia. Puede demostrarse con madera o con hierro tan fácilmente como con tiza.

Podría haber una forma sencilla de introducir la necesidad geométrica en una escuela profesional: asociando el estudio y el taller. Se les diría a los niños: «Aquí tenéis una serie de tareas que hay que ejecutar (fabricar objetos que cumplan con tales o cuales condiciones). Algunas son posibles, otras son imposibles. Realizad las que sean posibles, y las que no realicéis, obligadme a admitir que son imposibles». Por esa rendija puede introducirse toda la geometría en el trabajo. La ejecución es una prueba empírica suficiente de la posibilidad, pero para la imposibilidad no hay prueba empírica; hace falta una demostración. La imposibilidad es la forma concreta de la necesidad.

En cuanto al resto de la ciencia, todo lo que pertenece a la ciencia clásica —y no puede integrarse en la cultura obrera a Einstein y los cuantos— procede principalmente de un método analógico, que

consiste en trasladar a la naturaleza las relaciones que dominan el trabajo humano. En consecuencia, es algo que pertenece a los trabajadores, si sabemos presentárselo, de forma mucho más natural que a los alumnos de secundaria.

Con mayor razón aún en el caso de la parte de la cultura clasificada bajo la rúbrica de «Letras». Porque su objeto es siempre la condición humana y el pueblo es quien tiene la experiencia más real, más directa, de la condición humana.

En general, con algunas excepciones, las obras de segundo orden e inferiores son más adecuadas para la élite, y las obras de absoluto primer orden son más adecuadas para el pueblo llano.

Por ejemplo, ¡qué intensidad de comprensión podría nacer de un contacto entre el pueblo y la poesía griega, cuyo objeto casi exclusivo es la desgracia! Lo único es que habría que saber traducirla y presentarla. Por ejemplo, un obrero con la angustia del paro metida hasta el tuétano de los huesos entendería el estado de Filoctetes cuando le quitan el arco y la desesperación con que mira sus manos impotentes. También comprendería que Electra tiene hambre, algo que un burgués, salvo en la época actual, es absolutamente incapaz de entender (incluidos los editores de la colección Budé, textos clásicos latinos y griegos).

Hay un tercer obstáculo para la cultura obrera: la esclavitud. El pensamiento es esencialmente libre y soberano cuando se ejerce realmente. Ser libre y soberano, en calidad de ser pensante, durante una o dos horas, y esclavo el resto del día, es una dislocación tan desgarradora que resulta casi imposible, para escapar de ella, no renunciar a las formas más elevadas del pensamiento.

Si se llevaran a cabo reformas eficaces, ese obstáculo desaparecería poco a poco. Es más, el recuerdo de la esclavitud reciente y los vestigios de la esclavitud en vías de desaparición serían un poderoso estímulo para el pensamiento en lo que durara la liberación.

Una cultura obrera tiene como condición una mezcla de los que llamamos intelectuales —un nombre horrible, pero hoy no merecen

otro más bello— con los trabajadores. Es difícil que esa mezcla sea real. Pero la situación actual es favorable. A muchos jóvenes intelectuales los han precipitado a la esclavitud en las fábricas y campos de Alemania. Otros se han mezclado con jóvenes obreros en los equipos de Compagnons. Pero han tenido, sobre todo los primeros, una experiencia que cuenta. A muchos los habrá destruido o les habrá al menos debilitado en exceso el alma y el cuerpo. Pero quizás unos pocos habrán quedado verdaderamente instruidos.

Esa experiencia tan valiosa corre el riesgo de perderse debido a la tentación casi irresistible de olvidar la humillación y la desgracia nada más liberarse de ellas. A partir de ahora, habría que acercar a los prisioneros que han regresado, instarlos a que mantengan con los trabajadores los contactos que empezaron bajo coacción, y repensar para ellos la experiencia reciente por la que han pasado, con vistas al acercamiento de la cultura y el pueblo, con vistas a una orientación nueva de la cultura.

Las organizaciones sindicales de resistencia podrían en estos momentos facilitar la ocasión de tales acercamientos. Pero, en general, si ha de haber una vida del pensamiento en los sindicatos obreros, estos habrán de tener con los intelectuales contactos distintos de los que consisten en agruparlos en la CGT en organizaciones profesionales para la defensa de sus propios intereses económicos. Lo último en absurdidad.

La relación natural sería que un sindicato admitiera como miembros honorarios, pero con la prohibición de intervenir en las deliberaciones sobre la acción, a intelectuales que se pusieran gratuitamente a su servicio para organizar cursos y bibliotecas.

Sería muy deseable que, en la generación que, por su juventud, se ha librado de mezclarse con los trabajadores en la presión del cautiverio, surgiera una corriente similar a la que agitó a los estudiantes rusos hace cincuenta años, pero con pensamientos más claros, y que los estudiantes fueran a hacer prácticas voluntarias y prolongadas, como obreros anónimamente mezclados con la masa, en el campo y en las fábricas.

En resumen, la supresión de la condición proletaria, que se define sobre todo por el desarraigo, se reduce a la tarea de crear una producción industrial y un cultivo del espíritu en la que los obreros estén y se sientan como en su propia casa.

Por supuesto, los propios obreros tendrían gran parte en esa construcción. Pero, por la naturaleza de las cosas, esa parte iría aumentando a medida que fuera lográndose una liberación real. Se encuentra inevitablemente en el mínimo mientras los obreros estén bajo la zarpa del infortunio.

El problema de la construcción de una condición obrera verdaderamente nueva es urgente y debe examinarse ya, sin más dilación. Debe decidirse la orientación desde ahora mismo. Porque, en cuanto acabe la guerra, se empezará a construir, en el sentido literal de la palabra. Se construirán casas y edificios. Lo que se haya construido no volverá a demolerse —a menos que estalle otra guerra — y la vida se adaptará. Sería paradójico que se dejara al azar el ensamblado de las piedras que decidirán, quizá para muchas generaciones, el conjunto de la vida social. Por consiguiente, habrá que pensar por adelantado y con claridad lo que se refiere a la organización de las empresas industriales en un futuro próximo.

Si por casualidad rehuyéramos esa necesidad por temor a posibles divisiones, eso significaría simplemente que no estamos cualificados para intervenir en los destinos de Francia.

Es, por lo tanto, urgente examinar un plan de rearraigo obrero; lo que sigue es, en resumen, un posible esbozo.

Se abolirían las grandes fábricas. Una gran empresa estaría constituida por un taller de montaje conectado a un gran número de pequeños talleres, cada uno de ellos con uno o unos pocos obreros, repartidos por el campo. Serían esos obreros, no unos especialistas, quienes se turnarían para trabajar, durante determinados períodos, en el taller central de montaje, y esos períodos deberían constituir una fiesta cada vez. El trabajo solo sería de media jornada, el resto del tiempo se dedicaría a la camaradería, al desarrollo de un patriotismo de empresa, a conferencias técnicas para ayudar a cada

obrero a comprender la función exacta de las piezas que fabrica y las dificultades superadas por el trabajo de los demás, a conferencias geográficas para mostrarles adónde van los productos que ayudan a fabricar, qué seres humanos los utilizan, en qué tipo de entorno, de vida cotidiana, de ambiente humano, ocupan un lugar esos productos, y de qué lugar se trata. A todo ello se añadiría algo de cultura general. Junto a cada taller central de montaje se instalaría una universidad obrera. Esta tendría vínculos estrechos con la dirección de la empresa, pero no sería de su propiedad.

Las máquinas no pertenecerían a la empresa. Pertenecerían a los minúsculos talleres repartidos por todas partes, y estos, a su vez, serían propiedad individual o colectiva de los obreros. Cada obrero sería además propietario de una casa y de un pequeño terreno.

Esa triple propiedad —máquina, casa y terreno— le sería conferida por donación del Estado, en el momento del matrimonio, y a condición de que hubiera superado con éxito una difícil prueba técnica, acompañada de un examen para comprobar su inteligencia y cultura general.

La elección de la máquina debería responder, por una parte, a los gustos y conocimientos del obrero y, por otra, a las necesidades muy generales de la producción. En la medida de lo posible, debe ser, obviamente, una máquina automática ajustable y de usos múltiples.

Esa triple propiedad no podría ni dejarse en herencia, ni venderse, ni enajenarse de ninguna manera. (La máquina únicamente podría, en algunos casos, cambiarse por otra). El que la disfrute solo tendría la posibilidad de renunciar a ella, pura y simplemente. En ese caso, le resultaría no imposible, pero sí difícil recibir más adelante una máquina equivalente en otro lugar.

Cuando fallece un obrero, la propiedad revierte al Estado, que, por supuesto, llegado el caso, debe garantizar el mismo bienestar a la mujer y a los hijos. Si la mujer es capaz de realizar el trabajo, conserva la propiedad.

Todas esas donaciones se financian con impuestos, ya sean directos, sobre los beneficios de las empresas, o indirectos, sobre la

venta de los productos. La gestión corresponde a una administración en la que hay funcionarios, empresarios, sindicalistas, diputados.

Ese derecho de propiedad puede retirarse por incapacidad profesional, mediante sentencia judicial. Eso, por supuesto, presupone que existen medidas penales similares previstas para castigar, en su caso, la incapacidad profesional de un patrón de empresa.

Un obrero que quisiera convertirse en propietario de un pequeño taller tendría que obtener la autorización de un organismo profesional encargado de concedérsela con discernimiento, y tendría entonces facilidades para comprar otras dos o tres máquinas, no más.

Un obrero incapaz de superar la prueba seguiría manteniendo la condición de asalariado. Pero podría hacer nuevos intentos durante toda su vida, sin límite de edad. Podría, a cualquier edad y en varias ocasiones, solicitar un periodo de formación gratuito, de unos meses, en una escuela de formación profesional.

Esos asalariados trabajarían, por razón de incapacidad, o bien en pequeños talleres no cooperativos, o bien como ayudantes de un obrero que trabaje en su casa, o bien como peón en un taller de montaje. Pero en la industria solo deberían tolerarse en número reducido. A la mayoría de ellos habría que obligarlos a desempeñar trabajos de peones o de escribientes, indispensables en los servicios públicos y en el comercio.

Hasta la edad de casarse y de establecer un hogar de por vida —es decir, según el carácter de cada uno, a los veintidós, veinticinco, treinta años—, se consideraría que un joven obrero seguiría siendo un aprendiz.

Durante la infancia, la escuela debería dejar a los niños suficiente tiempo libre para que pudieran pasar horas y horas haciendo pequeñas tareas relacionadas con el trabajo del padre. La semiescolaridad —algunas horas de estudio, algunas horas de trabajo— debería luego prolongarse mucho tiempo. Sería necesario seguidamente un modo de vida muy variado: viajes semejantes al

*Tour de France,* prácticas presenciales y trabajo a veces con obreros que faenan solos, a veces en pequeños talleres, a veces en los talleres de montaje de diferentes empresas, a veces en equipos de jóvenes del tipo Chantiers o Compagnons; prácticas que, según gustos y capacidades, podrían repetirse varias veces y prolongarse por periodos que variarían de algunas semanas a dos años, en colegios obreros. En determinadas condiciones, esos períodos de prácticas, además, deberían ser posibles a cualquier edad. Tendrían que ser totalmente gratuitas y no suponer ningún tipo de ventaja social.

Cuando el joven obrero, satisfecho y pletórico de variedad, pensara en establecerse, estaría preparado para el arraigo. Una mujer, unos hijos, una casa, un huerto que le proporcionara gran parte de su alimento, un trabajo que lo vinculara a una empresa que le gustaría, de la que se sentiría orgulloso, y que sería para él una ventana abierta al mundo, eso basta para la felicidad terrenal de un ser humano.

Por supuesto, tal concepción sobre la juventud obrera implica una revisión completa de la vida cuartelaria.

Con los salarios habría que evitar sobre todo, en primer lugar, por supuesto, que fueran tan bajos que llevaran a los obreros a la miseria —pero es algo que no sería de temer en las condiciones dichas—, y luego evitar que ocuparan la mente e impidieran que el obrero sintiera apego por la empresa.

Los organismos corporativos, de arbitraje, etc., deberían diseñarse exclusivamente con el siguiente fin: funcionar de tal manera que cada obrero rara vez piense en cuestiones de dinero.

La profesión de empresario, al igual que la de médico, debería figurar entre aquellas que el Estado, en interés público, autoriza a ejercer únicamente bajo ciertas garantías. Las garantías deberían referirse no solo a la capacidad, sino también a la talla moral.

Los capitales comprometidos serían mucho más reducidos que ahora. Un sistema de crédito permitiría fácilmente a un joven pobre con capacidad y vocación convertirse en empresario.

La empresa podría entonces volver a ser individual. En cuanto a las sociedades anónimas, no habría quizá ningún inconveniente en suprimirlas y declararlas prohibidas, previendo al mismo tiempo un régimen transitorio.

Por supuesto, la variedad de empresas exigiría el estudio de modalidades muy diversas. El plan aquí esbozado solo puede considerarse la culminación de largos esfuerzos, entre los que serían indispensables esfuerzos para lograr inventos técnicos.

En cualquier caso, ese modo de vida social no sería ni capitalista ni socialista.

Aboliría la condición proletaria, mientras que lo que se llama socialismo tiene tendencia, de hecho, a sumir en esa condición a todos los hombres.

Su orientación no sería, según la fórmula que hoy tiende a ponerse de moda, el interés del consumidor —interés que tan solo puede ser burdamente material—, sino la dignidad del hombre en el trabajo, que es un valor espiritual.

La desventaja de tal concepción social es que no tiene ninguna posibilidad de salir del terreno de las palabras sin cierta cantidad de hombres libres que tuvieran en lo más hondo de sus corazones la ardiente e inquebrantable voluntad de llevarla a cabo. No es seguro que sea posible encontrarlos o despertarlos.

Y, sin embargo, fuera de eso, parece que solo cabe elegir entre distintas formas de desgracia casi igual de atroces.

Aunque la puesta en práctica de semejante concepción llevaría mucho tiempo, la reconstrucción de posguerra debería imponer inmediatamente como norma la dispersión del trabajo industrial.

## Desarraigo campesino

El problema del desarraigo campesino no es menos grave que el del desarraigo obrero. Aunque la enfermedad está menos avanzada, tiene algo aún más escandaloso, porque es *contra natura* que la

tierra la cultiven personas desarraigadas. Hay que prestar la misma atención a ambos problemas.

Además, no hay que dar nunca una señal pública de atención con los obreros sin dar otra simétrica con los campesinos. Porque son muy recelosos, muy sensibles y siempre les atormenta la idea de que los olvidan. Es cierto que entre los sufrimientos actuales encuentran alivio en la seguridad de que se piensa en ellos. Hay que reconocer que se piensa mucho más en ellos cuando se pasa hambre que cuando se come a voluntad; y eso es así incluso entre personas que creían haber ubicado el pensamiento en un plano muy por encima de todas las necesidades físicas.

Los obreros tienen una tendencia —que no conviene alentar— a creer, que, cuando se habla del pueblo, debe tratarse únicamente de ellos. No hay absolutamente ninguna razón legítima para tal cosa, a menos que se cuente como tal el hecho de que hacen más ruido que los campesinos. En este punto han conseguido persuadir a los intelectuales que sienten inclinación por el pueblo. El resultado entre los campesinos ha sido una especie de odio hacia lo que en política se llama la izquierda —excepto donde han caído bajo la influencia comunista, y donde el anticlericalismo es la pasión principal; y sin duda también en algunos otros casos—.

La división entre campesinos y obreros en Francia viene de lejos. Existe una endecha popular de finales del siglo XIV en la que los campesinos enumeran, en tono desgarrador, las crueldades que les infligen todas las clases sociales, incluidos los artesanos. En la historia de los movimientos del pueblo en Francia, rara vez ha ocurrido, salvo error, que campesinos y obreros estuvieran juntos. Incluso en 1789, se trataba quizá más de una coincidencia que de otra cosa.

En el siglo XIV, los campesinos eran, con mucho, los más infelices. Pero incluso cuando son materialmente más felices —y cuando tal es el caso, apenas se dan cuenta, porque los obreros que vienen al pueblo a pasar unos días de vacaciones sucumben a la tentación de

presumir—, siguen atormentados por la sensación de que todo ocurre en las ciudades y de que ellos se han quedado «fuera».

Por supuesto, ese estado de ánimo se ve agravado por la instalación en los pueblos de la telegrafía inalámbrica, de cines, y por la circulación de revistas como *Confidences* y *Marie-Claire,* frente a las cuales la cocaína es un producto inofensivo.

Ante semejante situación, hay que inventar primero y poner en práctica algo que dé de ahora en adelante a los campesinos la sensación de estar «dentro».

Quizá sea lamentable que en los textos que emanan oficialmente de Londres siempre se mencione mucho más a los obreros que a ellos. Es cierto que tienen un papel muchísimo menor en la resistencia. Pero quizá sea esa una razón más para dar pruebas repetidas de que sabemos que existen.

Hay que tener presente que no puede decirse que el pueblo francés esté a favor de un movimiento cuando, en el caso de la mayoría de los campesinos, no es cierto.

Deberíamos tener por norma no prometer nunca cosas nuevas y mejores a los obreros sin prometer otro tanto a los campesinos. La gran habilidad del partido nazi antes de 1933 fue presentarse a los obreros como un partido específicamente obrero, ante los campesinos como un partido específicamente campesino, ante los pequeños burgueses como un partido específicamente pequeñoburgués, etc. Le resultaba fácil, porque mentía a todo el mundo. Nosotros debemos hacer lo mismo, pero sin mentir a nadie. Es difícil, pero no imposible.

El desarraigo campesino a lo largo de los últimos años ha sido un peligro tan mortal para el país como el desarraigo obrero. Uno de los síntomas más graves fue, hace siete u ocho años, la continuada despoblación del campo en plena crisis de desempleo.

Es evidente que la despoblación del campo conduce, en última instancia, a la muerte social. Cabe decir que no se llegará tan lejos. Pero no lo sabemos. Hasta ahora, no se percibe nada que pueda detenerlo.

A propósito de ese fenómeno, hay que señalar dos cosas. Una es que los blancos lo trasladan con ellos por donde van. La enfermedad se ha extendido incluso por el África negra, a pesar de que era sin duda un continente hecho de poblados desde hacía miles de años. Esa gente al menos, cuando nadie iba a masacrarlos, torturarlos o esclavizarlos, sabían vivir felices en su tierra. Nuestro contacto les está haciendo perder esa capacidad. Eso podría llevarnos a dudar de si incluso los negros de África, a pesar de ser los más primitivos de los colonizados, no tenían en definitiva más que enseñarnos a nosotros que aprender de nosotros. Nuestros beneficios para ellos se asemejan al del financiero para el zapatero remendón. Nada en el mundo compensa la pérdida de la alegría en el trabajo.

La otra observación que hay que hacer es que los recursos aparentemente ilimitados del Estado totalitario son impotentes contra ese mal. En Alemania, ha habido declaraciones oficiales y formales sobre el tema, repetidas una y otra vez. En cierto sentido, más vale así, porque nos da la oportunidad de hacerlo mejor que ellos.

La destrucción de las reservas de trigo durante la crisis ha golpeado duramente a la opinión pública, y con razón; pero si se piensa en ello, el abandono del campo en un momento de crisis industrial es, si cabe, aún más escandaloso. Es evidente que no hay ninguna esperanza de resolver el problema obrero al margen de este. No hay manera de impedir que la población obrera sea un proletariado si aumenta constantemente con la afluencia de campesinos que han roto con su vida pasada.

La guerra ha puesto de manifiesto la gravedad de la enfermedad entre los campesinos. Porque los soldados eran jóvenes campesinos. En septiembre de 1939, se oyó a campesinos que decían: «Es mejor vivir alemán que morir francés». ¿Qué se les había hecho para que pensaran que no tenían nada que perder?

Es necesario que seamos conscientes de una de las mayores dificultades de la política. Mientras los obreros sufren cruelmente por sentirse exiliados en esta sociedad, los campesinos tienen la

impresión de que, en esta sociedad, por el contrario, los obreros son los únicos que están en su casa. En opinión de los campesinos, los intelectuales que defendían a los obreros no eran defensores de oprimidos, sino de privilegiados. Los intelectuales no sospechaban ese estado de ánimo.

El complejo de inferioridad en el campo es tal que podemos ver a campesinos millonarios a quienes les parece natural que los pequeños burgueses jubilados los traten con una altanería de colonos con los indígenas. Muy fuerte tiene que ser un complejo de inferioridad para que no lo borre el dinero.

Por consiguiente, cuantas más satisfacciones morales pretendamos proporcionarles a los obreros, más debemos estar dispuestos a proporcionarles a los campesinos. De lo contrario, el desequilibrio producido sería peligroso para la sociedad y, de rebote, para los propios obreros.

La necesidad de arraigo de los campesinos se manifiesta ante todo en forma de hambre de propiedad. En ellos, es realmente un hambre sana y natural. Estamos convencidos de llegarles al corazón ofreciéndoles esperanzas en ese sentido; no hay razón para no hacerlo dado que la necesidad de la propiedad se considera sagrada, y no los títulos legales que determinan las modalidades de la propiedad. Hay muchas disposiciones legales posibles para transferir gradualmente a manos de los campesinos las tierras que aún no lo están. Nada puede legitimar el derecho de propiedad de un ciudadano sobre una tierra. La gran propiedad agrícola solo puede justificarse en determinados casos, por razones técnicas; y en esos casos, es posible imaginar a campesinos cultivando intensivamente hortalizas y productos similares, cada uno en su trozo de tierra, y aplicando al mismo tiempo métodos de cultivo extensivo, con herramientas modernas, en vastas superficies que son propiedad común de todos ellos, en régimen de cooperativa.

Una medida que llegaría al corazón de los campesinos sería la decisión de considerar la tierra como un medio de trabajo, y no como una riqueza en el reparto de las herencias. De ese modo, ya

no veríamos el escandaloso espectáculo de un campesino endeudado durante toda su vida con un hermano funcionario, que trabaja menos y gana más.

Las pensiones, incluso mínimas, para los ancianos serían quizás de gran alcance. Por desgracia, la palabra pensión es una palabra mágica que atrae a los campesinos jóvenes a la ciudad. La humillación de los viejos suele ser grande en el campo, y un poco de dinero, concedido con modos honorables, les daría prestigio.

Por contra, una estabilidad demasiado grande produce en los campesinos un efecto de desarraigo. Un hijo de campesino empieza a trabajar solo la tierra cuando tiene unos catorce años; el trabajo es poesía, entusiasmo, a pesar de que apenas le alcanzan las fuerzas. Unos pocos años más tarde, el entusiasmo infantil se ha agotado, el trabajo es conocido, las fuerzas físicas le sobran y superan con creces el trabajo que debe realizar; y no hay nada más que hacer que lo que se ha venido haciendo cada día, desde hace varios años. Se pasa entonces la semana soñando con lo que hará el domingo. A partir de ese momento ya está perdido.

Haría falta que ese primer contacto completo del hijo del campesino con el trabajo, a la edad de catorce años, que ese primer entusiasmo estuviera consagrado por una fiesta solemne que se lo clavara profundamente en el alma para siempre. En los pueblos más cristianos, una fiesta así debería tener carácter religioso.

Pero también, tres o cuatro años después, debería alimentar el hambre de algo nuevo que lo cautiva. Para un campesino joven, solo hay una cosa: viajar. A todos los campesinos jóvenes debería facilitárseles la oportunidad de viajar sin gastar dinero, por Francia e incluso por el extranjero, no por las ciudades sino por el campo. Ello supondría organizar para los campesinos algo parecido al *Tour de France*. Podría combinarse con obras de educación e instrucción. Porque a menudo, los mejores de los campesinos jóvenes, después de haber abandonado la escuela con una especie de violencia, a los trece años, para lanzarse a trabajar, sienten de nuevo el gusto de instruirse, hacia los dieciocho o veinte años. Eso mismo les ocurre a

los obreros jóvenes, por cierto. Los sistemas de intercambio podrían permitir que participaran en el programa incluso los jóvenes indispensables para sus familias. Ni que decir tiene que esos viajes serían totalmente voluntarios. Pero los padres no estarían autorizados a impedirlos.

Es difícil imaginar la fuerza que alcanza la idea de viajar entre los campesinos, y la importancia moral que puede llegar a tener una reforma de ese tipo, incluso antes de llevarse a cabo, en estado de promesa, y mucho más una vez que la cosa haya pasado a formar parte de las costumbres. El muchacho, después de haber recorrido mundo durante varios años sin dejar de ser campesino, regresaría a casa, aplacadas sus preocupaciones, y fundaría un hogar.

Haría falta, quizá, una cosa similar para las muchachas; necesitan de verdad algo que sustituya a la revista *Marie-Claire,* y no podemos dejársela.

El cuartel constituía un terrible factor de desarraigo para los campesinos jóvenes. En ese punto es donde la instrucción militar acabó teniendo el efecto contrario a su fin; los jóvenes habían aprendido el ejercicio, pero estaban menos preparados para luchar que antes de aprenderlo, porque todo el que salía del cuartel salía antimilitarista. Es la prueba práctica de que, en el propio interés de la maquinaria militar, no podemos dejar que los militares dispongan soberanamente de dos años de la vida de cada uno, ni siquiera de un año. Al igual que no puede permitirse que el capitalismo sea dueño de la formación profesional de la juventud, tampoco puede permitirse que el Ejército lo sea de su formación militar. Las autoridades civiles deben participar, de forma que constituya una educación y no una corrupción.

El contacto entre campesinos jóvenes y obreros jóvenes durante el servicio militar no es nada deseable. Los segundos tratan de impresionar a los primeros y eso perjudica tanto a unos como a otros. Tales contactos no conducen a un verdadero acercamiento. Únicamente la acción conjunta acerca; y, por definición, no hay

acción conjunta en los cuarteles, ya que se preparan para la guerra en tiempos de paz.

No existe ninguna razón para instalar los cuarteles en las ciudades. En beneficio de los campesinos jóvenes, podrían muy bien levantarse cuarteles lejos de toda ciudad.

Es verdad que los propietarios de los burdeles saldrían perdiendo. Pero es inútil pensar en ninguna clase de reforma si no estamos absolutamente decididos a poner fin a la connivencia de los poderes públicos con esa gente y a abolir una institución que es una de las vergüenzas de Francia.

Por cierto, hemos pagado cara esa vergüenza. La prostitución, establecida como institución oficial según el propio sistema francés, contribuyó en gran medida a la corrupción del ejército y a la total corrupción de la policía, lo cual solo podía acarrear la ruina de la democracia. Porque es imposible que exista una democracia cuando la policía, que representa la ley a los ojos de los ciudadanos, es abiertamente objeto del desprecio público. Los ingleses no pueden entender que exista una democracia en la que la policía no sea objeto de un entrañable respeto. Pero su policía no dispone de un rebaño de prostitutas para su diversión.

Si pudiéramos determinar con precisión los factores que han contribuido a nuestro desastre, descubriríamos quizá que todas nuestras ignominias —como esta y la de los apetitos coloniales y la del trato infligido a los extranjeros— han tenido su contrapartida efectiva en nuestra perdición. Podemos decir muchas cosas de nuestra desgracia, pero no que sea inmerecida.

La prostitución es, elevado a la enésima potencia, un ejemplo típico de la capacidad de propagación que posee el desarraigo. La situación de una prostituta profesional constituye el grado extremo del desarraigo; y para la enfermedad del desarraigo, un puñado de prostitutas posee un amplio poder de contaminación. Es evidente que no tendremos un campesinado sano mientras el propio Estado siga empeñado en acercar a campesinos jóvenes y a prostitutas.

Mientras el campesinado no esté sano, tampoco podrán estarlo ni la clase obrera ni el resto del país.

Por otra parte, nada sería más popular entre los campesinos que el proyecto de reformar el régimen del servicio militar con la mirada puesta en su bienestar moral.

El problema de la cultura del espíritu se plantea tanto para los campesinos como para los obreros. Ellos también necesitan su propia traducción, que no debe ser la de los obreros.

En todo lo que concierne a las cosas del espíritu, los campesinos se han visto brutalmente desarraigados por el mundo moderno. Antes tenían todo cuanto un ser humano necesita de arte y de pensamiento, en una forma que les era propia y de la más alta calidad. Cuando uno lee todo lo que Restif de la Bretonne escribió sobre su infancia, tiene que llegar a la conclusión de que los campesinos más desgraciados de aquel entonces tuvieron un destino infinitamente preferible al de los campesinos más felices de hoy. Pero no podemos volver a ese pasado, aunque esté aún tan cerca. Tenemos que inventar métodos para evitar que los campesinos permanezcan ajenos al cultivo de la mente que se les ofrece.

Hay que presentar la ciencia a los campesinos y a los obreros de maneras muy diferentes. Para los obreros, es natural que todo esté dominado por la mecánica. Para los campesinos, todo debería tener como centro el maravilloso circuito por el que la energía solar, que baja a las plantas, se fija por la acción de la clorofila y se concentra en semillas y frutos, entra en el hombre que come o bebe, pasa a sus músculos y se emplea en el acondicionamiento de la tierra. Todo lo relacionado con la ciencia puede organizarse en torno a ese circuito, porque la noción de energía está en el centro de todo. Si pensar en ese circuito penetrara en la mente de los campesinos, envolvería en poesía el trabajo.

En líneas generales, el principal objetivo de toda instrucción en los pueblos debería ser aumentar la sensibilidad ante la belleza del mundo, de la naturaleza. Los turistas, es verdad, han descubierto que a los campesinos no les interesan los paisajes. Pero cuando se

comparten con los campesinos agotadoras jornadas de trabajo —algo que es el único procedimiento de tener una charla sincera con ellos—, se oye a algunos lamentarse de que su trabajo sea demasiado duro como para permitirles disfrutar de las bellezas de la naturaleza.

Por supuesto, aumentar la sensibilidad ante la belleza no se consigue diciendo: «¡Mira qué bonito!». No es tan fácil.

El movimiento que se ha producido recientemente en los círculos cultos hacia el folclore debería contribuir a restituir en los campesinos el sentimiento de que tienen su sitio en el pensamiento humano. El sistema actual consiste en presentarles todo lo que tiene que ver con el pensamiento como una propiedad exclusiva de las ciudades, de la que se les concede una pequeña parte, muy pequeña, porque no tienen capacidad para concebir una grande.

Es la mentalidad colonial, solo que a un grado menos agudo. Y así como sucede que un nativo de las colonias, con un leve barniz de instrucción europea, desprecia a su pueblo más de lo que lo haría un europeo culto, a menudo ocurre lo mismo con un maestro hijo de campesinos.

La primera condición para el rearraigo moral del campesinado en la región es que la profesión de maestro rural sea algo distinto, algo específico, cuya formación sea no solo parcial, sino totalmente diferente de la formación de un maestro de las ciudades. Es absurdo en extremo producir con el mismo molde maestros para Belleville que para un pequeño pueblo. Es una de las muchas absurdidades de una época cuyo carácter dominante es la estupidez.

La segunda condición es que los maestros rurales conozcan a los campesinos y no los desprecien, cosa que no se consigue simplemente reclutándolos entre el campesinado. Habría que concederle un amplio espacio, en la enseñanza que se les proporciona, al folclore de todos los países, presentado no como un objeto de curiosidad, sino como algo grande; hablarles del papel que desempeñaron los pastores en las primeras especulaciones del pensamiento humano, las que se referían a los astros, y también,

como lo demuestran las comparaciones que se repiten por todas partes en los textos antiguos, las que se referían al bien y al mal; darles a leer literatura campesina, a Hesíodo, a *Pedro el Arador,* las endechas de la Edad Media, las pocas obras contemporáneas auténticamente campesinas; todo ello, por supuesto, sin perjuicio de la cultura general. Después de una preparación así, podrían ir a servir durante un año como criados de granja, sin decir quiénes son, en otra provincia; luego reunirlos de nuevo en las escuelas de magisterio para ayudarlos a tener más clara su propia experiencia. Lo mismo con los maestros de los barrios obreros y las fábricas. Solo que tales experiencias deben estar moralmente preparadas; de lo contrario, despiertan desprecio o repulsión en lugar de compasión y amor.

También sería muy provechoso que las Iglesias hicieran de la condición de cura o de pastor de aldea algo específico. Es un escándalo ver hasta qué punto, en un pueblo francés totalmente católico, la religión puede estar ausente de la vida cotidiana, reservada a unas horas los domingos, cuando se piensa con cuánta predilección Cristo tomó el tema de sus parábolas de la vida en el campo. Pero muchas de esas parábolas no aparecen en la liturgia, y las que sí aparecen no despiertan ninguna atención. Del mismo modo que las estrellas y el sol que menciona el maestro viven en los cuadernos y en los libros y no tienen nada que ver con el cielo, lo mismo que las vides, el trigo y las ovejas que se mencionan en la iglesia los domingos no tienen nada en común con las vides, el trigo y las ovejas de los campos a los que cada día se entrega un poco de vida. Los campesinos cristianos también están desarraigados en su vida religiosa. La idea de representar un pueblo sin iglesia en la Exposición de 1937 no era tan absurda como muchos dijeron.

Igual que los jóvenes de las JOC se enaltecen pensando en Cristo obrero, los campesinos deberían sentir el mismo orgullo por el peso que las parábolas evangélicas conceden a la vida del campo y a la función sagrada del pan y del vino, y llegar al sentimiento de que el cristianismo es algo que les pertenece.

Las polémicas en torno al laicismo han sido una de las principales fuentes de envenenamiento de la vida campesina en Francia. Por desgracia, no parece que vayan a terminar pronto. Es imposible evitar adoptar una postura al respecto y, para empezar, parece casi imposible encontrar una que no sea muy mala.

Es cierto que la neutralidad es una mentira. El sistema laico no es neutro; comunica a los niños una filosofía que es, por una parte, muy superior a la religión de tipo iglesia de San Sulpicio y, por otra, muy inferior al cristianismo auténtico. Pero hoy en día, el cristianismo auténtico es muy raro. Muchos maestros le tienen a esa filosofía un apego de un fervor religioso.

La libertad de enseñanza no es una solución. La expresión está vacía de sentido. La formación espiritual de un niño no pertenece a nadie: ni al niño, puesto que no está en condiciones de disponer de ella, ni a los padres, ni al Estado. El derecho de las familias, tantas veces invocado, no es sino una máquina de guerra. Un sacerdote que, teniendo una oportunidad natural de hacerlo, se abstuviera de hablarle de Cristo a un niño de una familia no cristiana sería un sacerdote de poca fe. Mantener la escuela laica tal cual y permitir o incluso fomentar, en paralelo, la competencia de las escuelas confesionales es una absurdidad tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico. Las escuelas privadas, confesionales o no, deben estar autorizadas, no en virtud de un principio de libertad, sino por un motivo de utilidad pública en cada caso concreto en que la escuela es buena, a reserva de un control.

Concederle al clero parte de la enseñanza pública no es una solución. Si fuera posible, no sería deseable, y no es posible en Francia sin una guerra civil.

Ordenarles a los maestros que les hablen de Dios a los niños, como hizo el Gobierno de Vichy hace unos meses, por iniciativa del ministro Jacques Chevalier, es una broma de muy mal gusto.

Mantenerle a la filosofía laica su estatuto oficial sería una medida arbitraria, injusta, puesto que no se corresponde con la escala de valores, y nos precipitaría de cabeza al totalitarismo. En efecto,

aunque el laicismo haya suscitado cierto grado de fervor casi religioso, se trata, por la naturaleza de las cosas, de un grado débil; y vivimos en una época de entusiasmos al rojo vivo. La corriente idólatra del totalitarismo no puede encontrar obstáculo alguno sino en una auténtica vida espiritual. Si se adoctrina a los niños para que no piensen en Dios, se convertirán, por la necesidad de entregarse a algo, en fascistas o comunistas.

Podemos ver más claramente lo que exige la justicia en este terreno cuando se sustituyó la noción de derecho por la de obligación vinculada a la necesidad. Un alma joven que despierta al pensamiento necesita el tesoro acumulado por el género humano a lo largo de los siglos. Flaco favor le hacemos al niño cuando lo educamos en un cristianismo estricto, que le impide para siempre llegar a ser capaz de darse cuenta de que hay tesoros de oro puro en las civilizaciones no cristianas. La educación laica le hace aún más flaco favor. Le oculta esos tesoros y, por añadidura, los del cristianismo.

La única actitud a un tiempo legítima y prácticamente posible que la enseñanza pública puede adoptar en Francia con respecto al cristianismo es considerarlo como un tesoro del pensamiento humano, entre tantos otros. Es absurdo en extremo que un bachiller francés haya podido acercarse a poemas de la Edad Media, a *Polyeucte*, a *Athalie*, a *Phèdre*, a Pascal, a Lamartine, a doctrinas filosóficas impregnadas de cristianismo como las de Descartes y Kant, a la *Divina Comedia* o al *Paraíso Perdido,* y que nunca haya abierto la Biblia.

Lo único que haría falta sería decirles a los futuros maestros y a los futuros profesores que la religión ha desempeñado siempre y en todo país, salvo muy recientemente en algunos lugares de Europa, un papel preponderante en el desarrollo de la cultura, del pensamiento y de la civilización humana. Una instrucción en la que nunca se habla de religión es una absurdidad. Por otra parte, del mismo modo que en historia se habla mucho de Francia a los niños

franceses, es natural que, estando en Europa, si se habla de religión, sea sobre todo del cristianismo.

De lo anterior se desprende que habría que incluir en la enseñanza de todos los niveles, para los niños que ya son un poco mayores, clases que podrían etiquetarse, por ejemplo, como historia religiosa. Se les daría a leer a los niños pasajes de la Sagrada Escritura y, sobre todo, del Evangelio. Se comentarían siguiendo el espíritu mismo del texto, como siempre debe hacerse. Se hablaría del dogma como de algo que ha desempeñado un papel de primer orden en nuestros países, y en lo que hombres del más alto valor han creído con toda su alma; tampoco habría que ocultar que muchas crueldades lo han utilizado como pretexto; pero se intentaría, sobre todo, que los niños se percataran de la belleza que encierra. Si preguntan: «¿Es verdad?», la respuesta debe ser: «Es algo tan bello que, sin duda, contiene mucha verdad. En cuanto a saber si es o no absolutamente cierto, tenéis que intentar ser capaces de daros cuenta de ello cuando seáis mayores». Estaría terminantemente prohibido incluir en los comentarios nada que implique la negación del dogma; ni nada tampoco que implique una afirmación. Cualquier maestro o profesor que lo deseara y que tuviera los conocimientos y el talento pedagógico necesarios tendría libertad para hablar a los niños no solo del cristianismo, sino también, aunque con mucho menos énfasis, de cualquier otra corriente de pensamiento religioso auténtico. Un pensamiento religioso es auténtico cuando tiene una orientación universal. (No es el caso del judaísmo, que está vinculado a una noción de raza).

Si se aplicara una solución de ese tipo, la religión —es de esperar — dejaría poco a poco de ser algo a favor o en contra de lo cual se toma partido, del mismo modo que se toma partido en política. Así desaparecerían los dos bandos: el bando del maestro y el bando del cura, que crean una especie de guerra civil latente en tantos pueblos franceses. El contacto con la belleza cristiana, presentada simplemente como belleza que debe saborearse, impregnaría insensiblemente de espiritualidad a la masa del país si, no obstante,

el país fuera capaz de ello, mucho más eficazmente que cualquier enseñanza dogmática de las creencias religiosas.

La palabra belleza no implica en absoluto que debamos considerar las cosas religiosas a la manera de los estetas. El punto de vista de los estetas es sacrílego, no solo en materia de religión, sino incluso en materia de arte. Consiste en recrearse en la belleza manipulándola y contemplándola. La belleza es algo que se come, es un alimento. Si se le ofreciera la belleza cristiana al pueblo simplemente como belleza, debería ser como una belleza que alimenta.

En las escuelas rurales, la lectura atenta, repetida a menudo, comentada a menudo y siempre retomada, de los textos del Nuevo Testamento en los que se evoca la vida rural, podría hacer mucho para devolverle a la vida del campo la poesía perdida. Si, por una parte, toda la vida espiritual del alma y, por otra, todo el conocimiento científico del universo material se orientan hacia el acto de trabajar, entonces el trabajo ocupa el lugar que le corresponde en el pensamiento de un hombre. En vez de ser una especie de prisión, es un contacto con este mundo y con el otro.

¿Por qué, por ejemplo, un agricultor que estuviese sembrando no podría tener presentes en el fondo de su mente, sin palabras, ni siquiera interiores, algunas de las comparaciones de Cristo, por una parte: «Si la semilla no muere…», «La semilla es la palabra de Dios…», «El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas…»; y, por otra parte, el doble mecanismo del crecimiento: aquel por el que la semilla, consumiéndose a sí misma y con la ayuda de las bacterias, alcanza la superficie del suelo; aquel por el que la energía solar baja con la luz y, captada por lo verde del tallo, sube de nuevo en un irresistible movimiento ascendente? La analogía que hace de los mecanismos de este mundo un espejo de los mecanismos sobrenaturales, si es que puede decirse así, pasa entonces a ser resplandeciente, y la fatiga del trabajo, como reza el dicho popular, se le mete a uno en el cuerpo. El denuedo, más o menos asociado siempre al esfuerzo que supone el trabajo, se convierte en el dolor

que hace que penetre la belleza del mundo hasta el centro mismo del ser humano.

Un método análogo puede cargar de un significado análogo el trabajo obrero. Es absolutamente igual de fácil concebirlo.

Solo entonces la dignidad del trabajo estaría plenamente fundada. Pues, yendo al fondo de las cosas, no hay verdadera dignidad que no tenga una raíz espiritual y, por consiguiente, de orden sobrenatural.

La tarea de la escuela popular es conferirle más dignidad al trabajo, infundiéndole pensamiento, y no convertir al trabajador en una cosa con compartimentos que a veces trabaja y a veces piensa. Por supuesto, un campesino cuando está sembrando debe estar atento a esparcir bien el grano, y no a recordar las lecciones aprendidas en la escuela. Pero el objeto de la atención no es todo el contenido del pensamiento. Una joven feliz, encinta por primera vez, que está cosiendo una canastilla, piensa en coser bien. Pero en ningún instante olvida al niño que lleva dentro. En ese mismo momento, en algún lugar de un taller de la cárcel, una condenada está cosiendo y pensando asimismo en coser bien, porque teme que la castiguen. Cabría imaginar que ambas mujeres están realizando el mismo trabajo en el mismo momento y que tienen la atención ocupada por la misma dificultad técnica. No obstante, hay un abismo de diferencia entre uno y otro trabajo. Todo el problema social consiste en hacer que los trabajadores pasen de una a otra de esas dos situaciones.

Lo que haría falta es que este mundo y el otro, en su doble belleza, estén presentes y asociados al acto del trabajo, como lo está el niño que va a nacer a la confección de la canastilla. Esa asociación puede producirse por una manera de presentar los pensamientos que los ponga en relación directa con los gestos y las operaciones particulares de cada trabajo, por una asimilación bastante profunda para que penetren en la sustancia misma del ser, y por un hábito impreso en la memoria y que vincule esos pensamientos a los movimientos del trabajo.

No somos hoy ni intelectual ni espiritualmente capaces de tal transformación. Ya sería mucho si fuéramos capaces de empezar a prepararla. Por supuesto, la escuela no bastaría. Haría falta que participaran todos los círculos en los que subsiste algo parecido al pensamiento: las iglesias, los sindicatos, los círculos literarios y científicos. Apenas nos atrevemos a mencionar en esta categoría a los círculos políticos.

Nuestra época tiene por misión propia y por vocación la constitución de una civilización basada en la espiritualidad del trabajo. Los pensamientos que se refieren al presentimiento de esa vocación, y que están dispersos en Rousseau, George Sand, Tolstói, Proudhon, Marx, en las encíclicas de los papas y en otros lugares, son los únicos pensamientos originales de nuestro tiempo, los únicos que no hemos tomado prestados de los griegos. No estuvimos a la altura de lo grandioso que estaba naciendo en nosotros, por eso fue por lo que nos arrojamos al abismo de los sistemas totalitarios. Pero si Alemania termina derrotada, quizá nuestro hundimiento no sea definitivo. Quizá aún tengamos una oportunidad. No podemos pensarlo sin angustia; si tenemos esa oportunidad, por muy mediocres que seamos, ¿cómo haremos para no desaprovecharla?

Esa vocación es lo único lo suficientemente grande como para ofrecérsela a los pueblos, en lugar del ídolo totalitario. Si no se les propone de tal manera que sientan su grandeza, seguirán bajo el dominio del ídolo; pero estará pintado de rojo en lugar de pardo. Si a los hombres se les da a elegir entre la mantequilla y los cañones, aunque prefieran con mucho la mantequilla, una misteriosa fatalidad los obliga a elegir los cañones, muy a su pesar. A la mantequilla le falta demasiada poesía —al menos, cuando se tiene, porque adquiere una especie de poesía cuando no se tiene—. Nuestra preferencia por la mantequilla es inconfesable.

En la actualidad, las Naciones Unidas, especialmente Estados Unidos, se pasan el tiempo diciéndoles a las poblaciones hambrientas de Europa: «Con nuestros cañones, os conseguiremos mantequilla». Eso solo provoca una reacción: la de pensar que no

tienen prisa. Cuando llegue la mantequilla, la gente se abalanzará sobre ella; e inmediatamente después se dirigirán a cualquiera que pueda mostrarles cañones bonitos, decentemente envueltos en cualquier ideología. No imaginemos que, por estar agotados, solo pedirán bienestar. El agotamiento nervioso provocado por una reciente desdicha les impide instalarse en el bienestar. Obliga a buscar el olvido, ya sea en una embriaguez de gozos exasperados —como fue el caso después de 1918— o en algún sombrío fanatismo. La desgracia que ha mordido demasiado profundamente suscita una disposición a la desgracia que nos obliga a nosotros mismos y a los demás a arrojarnos en ella. Alemania es un ejemplo.

Las poblaciones desafortunadas del continente europeo necesitan la grandeza incluso más de lo que necesitan el pan, y solo hay dos tipos de grandeza: la grandeza genuina, que es espiritual, y la vieja mentira de la conquista del mundo. La conquista es un sucedáneo de la grandeza.

La forma contemporánea de la auténtica grandeza es una civilización constituida sobre la espiritualidad del trabajo. Se trata de un pensamiento que puede plantearse sin ningún riesgo de desunión. La palabra espiritualidad no implica ninguna filiación particular. Los propios comunistas, en el ambiente actual, no lo rechazarían probablemente. Además, sería fácil encontrar en Marx citas relacionadas con el reproche de falta de espiritualidad dirigido a la sociedad capitalista; lo que implica que debe haberla en la nueva sociedad. Los conservadores no se atreverían a rechazar tal fórmula. Tampoco lo harían los radicales, los laicos o los masones. Los cristianos la adoptarían con alegría. Podría dar pie a la unanimidad.

Pero no se puede tocar una fórmula así sin temblar. ¿Cómo tocarla sin mancillarla, sin convertirla en una mentira? Nuestra época está tan envenenada por la mentira que convierte en mentira todo lo que toca. Y nosotros somos de nuestra época; no tenemos ninguna razón para creer que somos mejores que ella.

Desacreditar tales palabras lanzándolas al dominio público sin infinitas precauciones sería hacer un daño irreparable: sería matar

todo resto de esperanza de que pudiera aparecer la cosa correspondiente. No deben vincularse a una causa, a un movimiento, ni siquiera a un régimen, ni tampoco a una nación. No deben hacerles el daño que Pétain hizo a las palabras «Trabajo, Familia, Patria», ni el que la Tercera República hizo a las palabras «Libertad, Igualdad, Fraternidad». No deben ser una consigna.

Si las proponemos públicamente, debe ser tan solo como la expresión de un pensamiento que va mucho más allá de los hombres y las colectividades de hoy, y que nos comprometemos con toda humildad a mantener presente en nuestro pensamiento como guía en todas las cosas. Si esa modestia es menos poderosa para atraer a las masas que otras actitudes más vulgares, poco importa. Más vale fracasar que conseguir hacer daño.

Pero no sería necesario lanzar esa idea a bombo y platillo para que fuera calando poco a poco en las mentes, porque responde a las preocupaciones de todos en el momento actual. Todo el mundo repite, en términos algo distintos, que sufrimos un desequilibrio debido al desarrollo puramente material de la técnica. Tal desequilibrio solo puede corregirse mediante un desarrollo espiritual en el mismo ámbito, es decir, en el ámbito del trabajo.

La única dificultad es la desconfianza dolorosa y, por desgracia, demasiado legítima de las masas, que ven en cualquier fórmula ligeramente elevada una trampa tendida para embaucarlas.

Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo y, por consiguiente, lo contrario del estado en que nos encontramos, que consiste en un desarraigo casi total. Así es por naturaleza la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento.

## Desarraigo y nación

Debe estudiarse asimismo otro tipo de desarraigo si queremos tener una idea aproximada de nuestra principal enfermedad. Se trata del

desarraigo que podríamos llamar geográfico, es decir, el desarraigo referido a colectividades que corresponden a territorios. El sentido mismo de esas colectividades casi ha desaparecido, salvo en el caso de una: la nación. Pero hay y ha habido muchas otras. Algunas más pequeñas, muy pequeñas en ocasiones: la ciudad o el conjunto de pueblos, la provincia, la región; algunas abarcan varias naciones; algunas abarcan varios trozos de naciones. La nación es lo único que ha sustituido a todo eso. La nación, es decir, el Estado; porque no puede encontrarse otra definición para la palabra nación más que el conjunto de los territorios que reconocen la autoridad de un mismo Estado. Podría decirse que, en nuestro tiempo, el dinero y el Estado habían sustituido a todas las demás ataduras.

Desde hace ya bastante tiempo, la nación desempeña por sí sola el papel que constituye por excelencia la misión de la colectividad con respecto al ser humano, a saber, servir de vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente. En ese sentido, cabe afirmar que es la única colectividad que existe en el universo actual. La familia no existe. Lo que hoy designamos con ese nombre es un grupo minúsculo de seres humanos alrededor de cada cual; padre y madre, marido o mujer, hijos; hermanos y hermanas, algo lejos ya. Últimamente, en medio de la desazón general, ese pequeño grupo se ha convertido en una fuerza de atracción casi irresistible, hasta tal punto que a veces nos hace olvidar cualquier clase de deber; pero es que solo ahí se encontraba un poco de calor vivo, en medio del frío glacial que había caído de repente. Era una reacción casi animal.

Pero nadie piensa hoy en aquellos de sus antepasados que murieron cincuenta años o incluso veinte o diez años antes de que él naciera, ni en aquellos de sus descendientes que nacerán cincuenta años o incluso veinte o diez años después de su muerte. Por consiguiente, desde el punto de vista de la colectividad y de su función propia, la familia no cuenta.

La profesión, desde ese punto de vista, tampoco cuenta. En el marco de un trabajo determinado, el gremio era un vínculo entre los muertos, los vivos y los no nacidos. Hoy en día no hay nada que

esté ni remotamente orientado hacia semejante función. El sindicalismo francés quizá tuvo hacia 1900 algunos atisbos en ese sentido, pero desaparecieron rápidamente.

Por último, el pueblo, la ciudad, la comarca, la provincia, la región —todas las unidades geográficas más pequeñas que la nación— han dejado casi de contar. Y también las que abarcan varias naciones o varios trozos de naciones. Por ejemplo, hace unos siglos, cuando se decía «la cristiandad», tenía una resonancia afectiva completamente distinta de la que hoy tiene Europa.

En resumen, el bien más preciado del hombre en el orden temporal, es decir, la continuidad en el tiempo en ambos sentidos, más allá de los límites de la existencia humana, se le ha entregado por completo en depósito al Estado.

Y, sin embargo, es precisamente en ese periodo en que la nación subsiste sola cuando hemos asistido a la descomposición instantánea y vertiginosa de la nación. Nos hemos quedado tan atónitos que resulta extremadamente difícil reflexionar sobre ello.

En junio y julio de 1940, el pueblo francés no era un pueblo al que unos maleantes que acechaban en la sombra le robaron por sorpresa su patria. Era un pueblo que abrió la mano y dejó que su patria cayera por tierra. Más adelante —pero al cabo de un largo intervalo— se consumió en esfuerzos cada vez más desesperados por recogerla, pero alguien le había puesto el pie encima.

Ahora ha vuelto el sentido nacional. La sentencia «morir por Francia» ha adquirido un significado que no tenía desde 1918. Pero en el movimiento de rechazo que sublevó al pueblo francés, el hambre, el frío, la presencia siempre odiosa de soldados extranjeros con todo el poder de mando en sus manos, la separación de las familias, para algunos el exilio, el cautiverio, todos esos sufrimientos desempeñaron como mínimo un papel muy importante, probablemente decisivo. La mejor prueba de ello es la diferencia de ánimo que separaba la zona ocupada de la otra. No hay por naturaleza más cantidad de gracia patriótica al norte del Loira que al sur. La diferencia de situaciones produjo diferentes estados de

ánimo. El ejemplo de la resistencia inglesa y la esperanza de la derrota alemana han sido también factores importantes.

Francia no tiene hoy otra realidad, sino el recuerdo y la esperanza. La República nunca fue más bella que bajo el Imperio; la patria nunca es más bella que bajo la opresión de un conquistador, si se tiene la esperanza de volver a verla intacta. Por eso no debemos juzgar por la intensidad actual del sentimiento nacional la eficacia real que este tendrá, después de la liberación, para la estabilidad de la vida pública.

El desmoronamiento instantáneo de ese sentimiento en junio de 1940 es un recuerdo cargado de tanta vergüenza que preferimos no pensar en él, apartarlo de nuestra mente, pensar solo en la recuperación que está por venir. También en la vida privada todos sienten siempre la tentación de poner entre paréntesis, por así decirlo, los propios fallos, de guardarlos en cualquier trastero, de encontrar una manera de calcular en virtud de la cual los fallos no cuenten. Ceder a esa tentación es arruinar el alma; es por excelencia la tentación que hay que vencer.

Todos hemos sucumbido a esa tentación, por esa vergüenza pública que fue tan profunda que hirió a cada uno de nosotros en lo más íntimo de su propio honor. Sin esa tentación, las reflexiones en torno a un acontecimiento tan extraordinario habrían desembocado ya en una nueva doctrina, en una nueva concepción sobre la patria.

Desde un punto de vista social en particular, no evitaremos la necesidad de pensar la noción de patria. No pensarla de nuevo; pensarla por primera vez, puesto que, salvo que me esté equivocando, nunca se ha pensado. ¿No es insólito, para una noción que ha desempeñado y desempeña semejante papel? Eso pone de relieve el lugar que ocupa en realidad el pensamiento entre nosotros.

La noción de patria había perdido todo crédito entre los obreros franceses a lo largo del último cuarto de siglo. Los comunistas volvieron a ponerla en circulación después de 1934, con gran despliegue de banderas tricolores y cantos de la *Marsellesa*. Pero no

tuvieron la más mínima dificultad en volver a adormecerla poco antes de la guerra. No fue en su nombre como iniciaron la acción de resistencia. No volvieron a adoptarla hasta aproximadamente tres cuartos de año después de la derrota. Poco a poco fueron adoptándola en su totalidad. Pero sería demasiado ingenuo ver en ello una auténtica reconciliación entre la clase obrera y la patria. Que los obreros mueren por su patria es algo absolutamente cierto. Pero vivimos en una época tan perdida en la mentira que ni siquiera la virtud de la sangre voluntariamente sacrificada basta para restaurar la verdad.

Durante años se les ha enseñado a los obreros que el internacionalismo es el más sagrado de los deberes, y que el patriotismo es el más vergonzoso de los prejuicios burgueses. Y durante otros tantos años se les ha enseñado que el patriotismo es un deber sagrado y que lo que no es patriotismo es traición. ¿Cómo, en definitiva, podrían guiarse por otra cosa que no fueran reacciones elementales y propaganda?

No habrá movimiento obrero sano si no tiene a su disposición una doctrina que le asigne un lugar a la noción de patria, y un lugar determinado, es decir, limitado. Además, esa necesidad no es más evidente en los círculos de la clase obrera sino porque el problema de la patria se discute mucho en esos mismos círculos desde hace mucho tiempo. Pero es una necesidad común a todo el país. Es inaceptable que esa palabra, que hoy se utiliza casi continuamente asociada a la palabra «deber», apenas haya sido objeto de estudio. En general, lo único que puede citarse de ella es una página mediocre de Renan.

La nación es un hecho reciente. En la Edad Media, la lealtad era al señor, o a la ciudad, o a ambos; y, más allá de eso, a entornos territoriales que no estaban muy definidos. El sentimiento que llamamos patriotismo sí existía, a veces en grado muy intenso; era el objeto lo que no estaba territorialmente definido. El sentimiento abarcaba, según las circunstancias, superficies variables del territorio.

A decir verdad, el patriotismo siempre ha existido, hasta donde alcanza la historia. Vercingetórix murió realmente por Galia; las tribus españolas que resistieron a la conquista romana, a veces hasta el exterminio, morían por España, y lo sabían, y lo decían; los muertos de Maratón y de Salamina cayeron por Grecia; en tiempos en que Grecia, aún no reducida a provincia, estaba en la misma posición frente a Roma que la Francia de Vichy frente a Alemania, los niños de las ciudades griegas tiraban piedras a los colaboradores en la calle y los llamaban traidores con la misma indignación que la que hoy sentimos.

Lo que nunca había existido hasta época reciente es un objeto cristalizado, ofrecido sin descanso al sentimiento patriótico. El patriotismo era difuso y errático, y se expandía o se contraía según las afinidades y los peligros. Estaba mezclado con diferentes lealtades, las que se guardaban a hombres, señores o reyes, y las que se guardaban a ciudades. El conjunto era algo muy confuso, pero también muy humano. Para expresar el sentimiento de obligación que cada uno sentía hacia su país, solía decirse «lo público», «el bien público», palabra que podía designar a voluntad un pueblo, una ciudad, una provincia, Francia, la cristiandad, el género humano.

Se hablaba también del reino de Francia. En ese término se entremezclaban el sentimiento de obligación para con el país y el de lealtad al rey. Pero dos obstáculos impidieron que ese doble sentimiento llegara nunca a ser puro, ni siquiera en tiempos de Juana de Arco. No hay que olvidar que la población de París estaba en contra de Juana de Arco.

El primer obstáculo es que, después de Carlos V, Francia, si queremos utilizar el vocabulario de Montesquieu, dejó de ser una monarquía y cayó en un estado de despotismo, del que no salió hasta el siglo XVII. Hoy nos parece tan natural pagar impuestos al Estado que no podemos imaginar en medio de qué conmoción moral se instauró tal costumbre. En el siglo XIV, el pago de impuestos, salvo las contribuciones excepcionales admitidas para la guerra, se

consideraba un deshonor, una vergüenza reservada a los países conquistados, el signo palpable de la esclavitud. Ese mismo sentimiento se encuentra expresado en el Romancero español, así como en Shakespeare: «Esta tierra… ha hecho de sí misma una conquista vergonzosa».

Carlos VI siendo aún niño, ayudado por sus tíos y valiéndose de la corrupción y de una crueldad atroz, obligó brutalmente al pueblo de Francia a aceptar un impuesto absolutamente arbitrario, renovable a voluntad, que literalmente mataba de hambre a los pobres y que los señores dilapidaban. Por eso a los ingleses de Enrique V los recibieron inicialmente como liberadores, en una época en que los armañacs eran el partido de los ricos y los borgoñones el de los pobres.

El pueblo francés, doblegado brutalmente y de un solo empellón, no tuvo luego sino atisbos de independencia hasta el siglo XVIII. Durante todo ese periodo, los demás europeos lo consideraron pueblo esclavo por excelencia, pueblo que estaba a merced de su soberano, como el ganado.

Al mismo tiempo, sin embargo, crecía en lo más hondo del corazón del pueblo un odio reprimido y amargo hacia el rey, un odio cuya tradición no se extinguiría nunca. Ya se percibe en una desgarradora endecha de campesinos, en tiempos de Carlos VI. Seguramente tuvo algo que ver con la misteriosa popularidad de la Liga en París. Después del asesinato de Enrique IV, un niño de doce años fue condenado a muerte por haber dicho públicamente que haría lo mismo con el joven Luis XIII. Richelieu comenzó su carrera con un discurso en el que pedía al clero que proclamara la condena eterna de todos los regicidas; el motivo que esgrimía era que quienes albergaban esa intención estaban animados por un entusiasmo demasiado fanático como para ser refrenado por ningún castigo temporal.

Ese odio alcanzó su grado más intenso de exasperación al final del reinado de Luis XIV. Odio que, comprimido por un terror de igual intensidad, estalló, según la desconcertante costumbre de la historia,

con ochenta años de retraso; fue el pobre Luis XVI quien recibió el golpe. Ese mismo odio impidió que pudiera darse de verdad una restauración de la realeza en 1815. Incluso hoy, impide absolutamente que el Conde de París sea aceptado libremente por el pueblo de Francia, a pesar del apoyo de un hombre como Bernanos. En algunos aspectos es una lástima; muchos problemas podrían resolverse; pero así son las cosas.

Otra fuente de ponzoña en el amor de los franceses por el reino de Francia es el hecho de que, en todos los períodos de la historia, algunos de los territorios puestos bajo la obediencia del rey de Francia se sentían como tierras conquistadas y eran tratados como tales. Hay que reconocer que los cuarenta reyes que construyeron Francia a lo largo de mil años aplicaron con frecuencia a la tarea una brutalidad digna de nuestro tiempo. Si existe una correspondencia natural entre el árbol y el fruto, no debe sorprendernos que el fruto esté, de hecho, lejos de ser perfecto.

Por ejemplo, pueden encontrarse en la historia pocos hechos tan atroces, pero no más, salvo acaso algunas raras excepciones, como la conquista francesa de los territorios al sur del Loira, a principios del siglo XIII. Esos territorios, en los que existía un nivel elevado de cultura, de tolerancia, de libertad y de vida espiritual, estaban animados por un intenso patriotismo por lo que llamaban su «lengua», palabra con la que designaban a su patria. Los franceses eran para ellos extranjeros y bárbaros, igual que los alemanes para nosotros. Para infundir terror de inmediato, los franceses empezaron por exterminar la ciudad entera de Béziers, y obtuvieron el efecto deseado. Una vez conquistado el país, instauraron la Inquisición. Una agitación sorda siguió latente entre las poblaciones, y más tarde las llevó a abrazar con ardor el protestantismo, que, según dice d'Aubigné, a pesar de las considerables diferencias de doctrina, procede directamente de los albigenses. Puede verse lo fuerte que era el odio al poder central en esas tierras por el fervor religioso mostrado en Toulouse ante los restos del duque de Montmorency, decapitado por haberse rebelado contra Richelieu. La misma

protesta latente los catapultó con entusiasmo a la Revolución francesa. Más adelante, se convirtieron en radicales socialistas, laicos y anticlericales; bajo la Tercera República, ya no odiaban el poder central, sino que se habían apoderado de él en gran medida y lo explotaban.

Cabe observar que cada vez su protesta ha ido adquiriendo un carácter más intenso de desarraigo y un nivel más bajo de espiritualidad y pensamiento. Cabe observar asimismo que, desde que las conquistaron, esas tierras han aportado una contribución relativamente escasa a la cultura francesa, cuando antes eran tan brillantes. El pensamiento francés les debe más a los albigenses y a los trovadores del siglo XII, que no eran franceses, que a todo lo que esos territorios han producido en los siglos siguientes.

El condado de Borgoña era sede de una cultura original y extremadamente brillante, que no lo sobrevivió. A finales del siglo XIV, las ciudades de Flandes mantenían relaciones fraternales y clandestinas con París y Ruán; pero los flamencos heridos preferían morir a que los curaran los soldados de Carlos VI. Esos soldados fueron en una expedición de saqueo a tierras holandesas y trajeron de vuelta a algunos burgueses ricos, a los que se decidió matar; un gesto de piedad hizo que se les ofreciera la vida si admitían ser súbditos del rey de Francia; respondieron que, una vez muertos, sus huesos se negarían, si pudieran, a someterse a la autoridad del rey de Francia. Un historiador catalán de la misma época, relatando la historia de las Vísperas sicilianas, dijo: «Los franceses, que, dondequiera que dominan, son tan crueles como es posible serlo…».

Los bretones se desesperaron cuando su soberana Ana se vio obligada a casarse con el rey de Francia. Si esos hombres volvieran hoy, o más bien hace unos años, ¿tendrían razones de peso para pensar que se habían equivocado? Por muy desacreditado que esté el autonomismo bretón a causa de las personas que lo manipulan y de los fines inconfesables que persiguen, lo cierto es que la propaganda responde a algo real, tanto en los hechos como en los sentimientos de esas poblaciones. Hay en ese pueblo tesoros

latentes que no han podido aflorar. La cultura francesa no le conviene; la suya propia no puede germinar; a partir de ahí, se mantiene enteramente en los bajos fondos de las categorías sociales inferiores. Los bretones proporcionan gran parte de los soldados iletrados; las bretonas, eso dicen, buena parte de las prostitutas de París. Puede que la autonomía no fuera una cura, pero eso no significa que la enfermedad no exista.

El Franco Condado, libre y feliz bajo la muy lejana soberanía española, luchó en el siglo XVII para no convertirse en francés. Los estrasburgueses lloraron cuando vieron a las tropas de Luis XIV entrar en su ciudad en plena paz, sin ninguna declaración previa, por una violación de la palabra dada, digna de Hitler.

Paoli, el último héroe corso, invirtió su heroísmo en evitar que su país cayera en manos de Francia. Hay un monumento en su honor en una iglesia de Florencia; en Francia a penas se habla de él. Córcega es un ejemplo del peligro de contagio que implica el desarraigo. Después de haber conquistado, colonizado, corrompido y podrido a las gentes de esa isla, los hemos padecido en forma de prefectos de policía, policías, mandos intermedios, vigilantes y otras funciones de ese tipo, gracias a las cuales los corsos trataron a su vez a los franceses como a una población más o menos conquistada. También contribuyeron a darle a Francia, ante muchos indígenas de las colonias, reputación de brutalidad y de crueldad.

Cuando se alaba a los reyes de Francia por haber asimilado a los países conquistados, la verdad es, sobre todo, que en gran medida los desarraigaron. Es un procedimiento de asimilación fácil, al alcance de cualquiera. La gente a quien le arrebatan su cultura o bien se queda sin cultura o bien recibe migajas de la cultura que quieren darle. En ambos casos, no forman manchas de otro color, sino que parecen asimilados. La verdadera maravilla es asimilar poblaciones que mantienen viva su cultura, aunque modificada. Es una maravilla que rara vez se alcanza.

Ciertamente, bajo el Antiguo Régimen, hubo una gran intensidad de conciencia francesa en todos los momentos de gran esplendor de

Francia: en el siglo XIII, cuando Europa acudía en masa a la Universidad de París; en el siglo XVI, cuando el Renacimiento, ya extinguido o aún no encendido en otros lugares, tenía su sede en Francia; en los primeros años de Luis XIV, cuando el prestigio de las letras se unía al de las armas. No es menos cierto que no fueron los reyes quienes unieron esos territorios dispares. Fue únicamente la Revolución.

Ya durante el siglo XVIII, en Francia, en círculos muy diferentes, junto a una corrupción espantosa, había una llama ardiente y pura de patriotismo. Tal es el caso del joven campesino, hermano de Restif de la Bretonne, brillantemente dotado, que, por puro amor al bien público, se hizo soldado siendo aún casi un niño y fue muerto a los diecisiete años. Pero era ya la Revolución la que producía esas cosas. Se presintió, se esperó y se deseó a lo largo de todo el siglo.

La Revolución fundió en una masa única las poblaciones sometidas a la corona de Francia, y eso fue por la embriaguez de la soberanía nacional. Los que habían sido franceses por la fuerza se convirtieron en franceses por libre consentimiento; muchos de los que no eran franceses deseaban serlo. Porque ser francés, a partir de ese momento, era ser la nación soberana. Si todos los pueblos hubiesen llegado a ser soberanos en todas partes, como se esperaba, Francia no podría perder la gloria de haber empezado. Además, las fronteras habían dejado de tener importancia. Los extranjeros eran solo los que seguían siendo esclavos de los tiranos. Los extranjeros de alma verdaderamente republicana eran admitidos de buen grado como franceses honorarios.

Así pues, en Francia se dio la paradoja de un patriotismo basado no en el amor al pasado, sino en la ruptura más violenta con el pasado del país. Y, sin embargo, la Revolución tenía un pasado en la parte más o menos subterránea de la historia de Francia; todo cuanto tenía que ver con la emancipación de los siervos, con las libertades de las ciudades, con las luchas sociales; las revueltas del siglo XIV, el inicio del movimiento de los borgoñones, la Fronda, escritores como d'Aubigné, Théophile de Viau, el cardenal de Retz.

Bajo Francisco I, se rechazó un proyecto de milicia popular porque los señores pusieron la objeción de que, si eso se llevaba a cabo, los nietos de los milicianos serían señores y los nietos de los señores serían siervos. Así de importante era la fuerza ascendente que soterradamente agitaba a ese pueblo.

Pero la influencia de los Enciclopedistas, todos ellos intelectuales desarraigados y obsesionados con la idea de progreso, impidió que se hiciera ningún esfuerzo por evocar una tradición revolucionaria. Además, el largo terror del reinado de Luis XIV dejó un espacio vacío, difícil de superar. Por eso, a pesar de los esfuerzos de Montesquieu en sentido contrario, la corriente de liberación del siglo XVIII se encontró sin raíces históricas. 1789 fue verdaderamente una ruptura.

El objeto único del sentimiento que entonces se llamaba patriotismo era el presente y el futuro. Era el amor a la nación soberana, basado en gran medida en el orgullo de formar parte de ella. La condición de francés no parecía ser un hecho, sino una elección de la voluntad, como hoy en día la afiliación a un partido o a una iglesia.

En cuanto a los que estaban apegados al pasado de Francia, su apego tomó la forma de lealtad personal y dinástica al rey. No tuvieron reparo alguno en buscar ayuda en las armas de reyes extranjeros. No eran traidores. Permanecían fieles a lo que creían deber de fidelidad, exactamente igual que los hombres que dieron muerte a Luis XVI.

Los únicos que en aquella época fueron patriotas —en el sentido que se le ha dado luego a la palabra— son los que, para los contemporáneos y la posteridad, parecían architraidores, gente como Talleyrand, que servía, no, como se ha dicho, a todos los regímenes, sino a Francia detrás de todos los regímenes. Pero para ellos Francia no era ni la nación soberana ni el rey; era el Estado francés. Los acontecimientos posteriores les dieron la razón.

Porque, cuando la ilusión de la soberanía nacional se manifestó a todas luces como una ilusión, ya no podía servir de objeto al

patriotismo; por otra parte, la realeza era como esas plantas cortadas que ya no vuelven a plantarse; el patriotismo tenía que cambiar de sentido y orientarse hacia el Estado. Pero a partir de ese momento dejaba de ser popular. El Estado no era una creación de 1789; se remontaba a principios del siglo XVII y formaba parte del odio que el pueblo sentía por la realeza. Así fue como, por una paradoja histórica sorprendente a primera vista, el patriotismo cambió de clase social y de bando político; había estado a la izquierda, pasó a estar a la derecha.

El cambio se produjo por completo a raíz de la Comuna y ya desde el comienzo de la Tercera República. La masacre de mayo de 1871 fue un golpe del que los obreros franceses quizá nunca se recuperaron moralmente. No queda tan lejos. Un obrero que tenga hoy cincuenta años puede haber oído recuerdos aterrorizados de su padre, niño por aquel entonces. El ejército del siglo XIX era una creación específica de la Revolución francesa. Incluso los soldados a las órdenes de los Borbones, de Luis Felipe o de Napoleón III tenían que violentarse extraordinariamente a sí mismos para disparar contra el pueblo. En 1871, por primera vez desde la Revolución, aparte del breve paréntesis de 1848, Francia contaba con un ejército republicano. Ese ejército, formado por valientes muchachos del campo francés, se dedicó a masacrar a los obreros con un derroche inaudito de alegría sádica. Suficiente para producir una conmoción.

La causa principal era sin duda la necesidad de compensar la vergüenza de la derrota, la misma necesidad que nos llevó un poco más tarde a conquistar a los desdichados anamitas. Los hechos prueban que, salvo intervención sobrenatural de la gracia, no hay crueldad ni bajeza de la que no sean capaces las buenas gentes, en cuanto entran en juego los correspondientes mecanismos psicológicos.

La Tercera República supuso una segunda conmoción. Puede creerse en la soberanía nacional mientras estén amordazándola reyes o emperadores malvados; lo que se piensa es: ¡si no estuvieran…! Pero cuando ya no están, cuando se ha instaurado la

democracia y, a pesar de ello, es evidente que el pueblo no es soberano, el desasosiego es inevitable.

1871 fue el último año de ese peculiar patriotismo francés, nacido en 1789. El príncipe imperial alemán Federico —que más adelante sería Federico III—, hombre humano, razonable e inteligente, quedó muy sorprendido por la intensidad de ese patriotismo que iba encontrando por todas partes durante la campaña. No podía comprender a los alsacianos que, casi ignorantes del francés y hablando un dialecto muy próximo al alemán, brutalmente conquistados en fecha muy reciente, no quisieran oír hablar de Alemania. Constató que el móvil que los movía era el orgullo de pertenecer al país de la Revolución francesa, a la nación soberana. La anexión, al separarlos de Francia, puede haberlos ayudado a conservar en parte este estado de ánimo hasta 1918.

La Comuna de París había sido al principio no un movimiento social, sino una explosión de patriotismo e incluso de chovinismo agudo. Durante todo el siglo XIX, además, el giro agresivo del patriotismo francés había inquietado a Europa; la guerra de 1870 había sido el resultado directo, porque Francia no se había preparado para esa guerra, pero no por ello dejó de declararla, sin ningún motivo razonable. Los sueños de conquista imperial habían permanecido vivos en el pueblo durante todo el siglo. Al mismo tiempo, se brindaba por la independencia del mundo. Conquistar el mundo y liberar el mundo son dos formas de gloria incompatibles de hecho, pero que se concilian muy bien en los sueños.

Toda esa efervescencia de sentimiento popular decayó después de 1871. Dos causas, sin embargo, mantuvieron una apariencia de continuidad en el patriotismo. En primer lugar, el resentimiento por la derrota. En ese momento, no había realmente motivos razonables para estar resentidos con los alemanes; no habían cometido ninguna agresión; se habían abstenido más o menos de cometer atrocidades; y, a partir de nuestras primeras expediciones a Annam, tuvimos nosotros poca elegancia al reprocharles la violación de los derechos de los pueblos a propósito de Alsacia-Lorena, una población en gran

parte germánica. Pero estábamos airados con ellos por habernos derrotado, como si hubieran violado el derecho divino, eterno e imprescriptible de Francia a la victoria.

En nuestros odios actuales, que desgraciadamente tienen tantas causas demasiado legítimas, interviene también ese peculiar sentimiento. Fue igualmente uno de los motivos de ciertos colaboradores de los primeros tiempos; si Francia estaba en el bando perdedor —pensaban—, solo podía deberse a que se habían repartido mal las cartas, había habido un error, un malentendido; el lugar natural de Francia está en el campo de la victoria; la manera más fácil y menos dolorosa de proceder a la rectificación indispensable es cambiar de campo. Ese estado de ánimo reinaba en ciertos círculos de Vichy en julio de 1940.

Pero, sobre todo, lo que impidió que el patriotismo francés desapareciera durante la Tercera República, después de haber perdido casi toda su sustancia viva, fue que no había nada más. Los franceses no tenían nada más que Francia a lo que ser leales, y cuando la abandonaron por un momento, en junio de 1940, vimos lo horrible y lamentable que puede ser el espectáculo de un pueblo que no está ligado a nada por ninguna lealtad. Por eso, más tarde, volvieron a aferrarse exclusivamente a Francia. Pero si el pueblo francés recupera eso que ahora llamamos soberanía, reaparecerá la misma dificultad que antes de 1940: que la realidad que designa la palabra Francia será ante todo un Estado.

El Estado es una cosa fría, que no puede ser amada, pero que mata y deroga cuanto podría ser amado; de modo que nos vemos obligados a amarlo, porque solo existe él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos.

Esa es quizá la verdadera causa del fenómeno del jefe que ha surgido por todas partes y sorprende a tanta gente. Actualmente, en todos los países, en todas las causas, hay un hombre hacia el que se dirigen las lealtades a título personal. La necesidad de abrazar el frío metálico del Estado ha hecho que la gente, por oposición, tenga hambre de amar algo que esté hecho de carne y hueso. El fenómeno

no está próximo a su fin y, por muy desastrosas que hayan sido sus consecuencias hasta ahora, aún puede depararnos sorpresas muy penosas; porque el arte, tan conocido en Hollywood, de fabricar estrellas a partir de cualquier material humano le permite a quien sea ofrecerse a la adoración de las masas.

Salvo error, la noción de Estado como objeto de lealtad apareció por primera vez en Francia y en Europa con Richelieu. Antes de él, podía hablarse, en tono de apego religioso, del bien público, del país, del rey, del señor. Richelieu fue el primero en adoptar el principio de que quien ejerce una función pública debe toda su lealtad, en el ejercicio de esa función, no al público, no al rey, sino al Estado y a nada más. Sería difícil definir el Estado con rigor. Pero es desgraciadamente imposible dudar de que la palabra designa una realidad.

Richelieu, que tenía esa claridad de inteligencia tan frecuente en aquella época, definió en términos luminosos la diferencia entre moral y política, en torno a la cual se ha sembrado tanta confusión desde entonces. Dijo más o menos: Debemos tener cuidado y no aplicar las mismas reglas a la salvación del Estado que a la del alma; porque la salvación de las almas se produce en el otro mundo, mientras que la salvación de los Estados solo se produce en este.

Es algo cruelmente cierto. Un cristiano solo debería poder sacar una conclusión: que, en lugar de deber una fidelidad total, absoluta e incondicional a la salvación del alma, es decir, a Dios, la causa de la salvación del Estado es de esas a las que debemos una fidelidad limitada y condicional.

Sin embargo, aunque Richelieu creyó ser cristiano, y sin duda con toda sinceridad, la conclusión a la que llegó era muy distinta. Era que el hombre responsable de la salvación del Estado y sus subordinados debían utilizar a tal fin todos los medios eficaces, sin ninguna excepción, sacrificando incluso, si fuera necesario, sus propias personas, su soberano, el pueblo, los países extranjeros y toda clase de obligaciones.

Es, con mucha más grandeza, la doctrina de Maurras: «La política primero». Pero Maurras, en buena lógica, es ateo. El cardenal, al plantear como absoluto algo cuya realidad entera reside aquí abajo, caía en el delito de idolatría. Además, el metal, la piedra y la madera no son realmente peligrosos. El objeto del verdadero crimen de idolatría es siempre algo análogo al Estado. Ese fue el crimen que el diablo le propuso a Jesucristo al ofrecerle los reinos de este mundo. Jesucristo lo rechazó todo. Richelieu los aceptó. Recibió su recompensa. Pero siempre creyó que solo actuaba por entrega y, en cierto sentido, era verdad.

Su entrega al Estado desarraigó Francia. Su política consistía en acabar sistemáticamente con toda vida espontánea en el país, para impedir que nada pudiera oponerse al Estado. Si su acción en ese sentido parece haber tenido límites, es porque estaba empezando y era lo bastante hábil como para proceder poco a poco. Basta con leer las dedicatorias de Corneille para sentir el grado de servilismo innoble al que había rebajado el ánimo de la gente. Desde entonces, para salvar de la vergüenza a nuestras glorias nacionales, se ha imaginado que se trataba simplemente del lenguaje cortés de la época. Pero es mentira. Para comprobarlo, basta con leer los escritos de Théophile de Viau. Solo que Théophile murió prematuramente como consecuencia de un encarcelamiento arbitrario, mientras que Corneille vivió hasta una edad muy avanzada.

La literatura interesa únicamente como indicio, pero es un indicio que no engaña. El lenguaje servil de Corneille demuestra que Richelieu quería subyugar hasta las propias mentes. No a su persona, porque en la abnegación de sí mismo era probablemente sincero, sino al Estado representado por él. Su concepción del Estado era ya totalitaria. Lo aplicó hasta donde podía, sometiendo al país, en la medida en que se lo permitían los medios de su tiempo, a un régimen policial. De ese modo, destruyó gran parte de la vida moral del país. Si Francia se sometió a semejante asfixia, fue porque los nobles la habían desolado tanto con guerras civiles absurdas y atrozmente crueles que aceptó comprar la paz civil a ese precio.

Tras el estallido de la Fronda, que, en sus comienzos, en muchos aspectos, anunciaba 1789, Luis XIV se instaló en el poder con ánimo de dictador más que de soberano legítimo. Es lo que expresa su frase: «L'État c'est moi» (el Estado soy yo). No es un pensamiento propio de un rey. Montesquieu lo explicó muy bien, con palabras encubiertas. Pero lo que aún no podía ver en su época era que hubo dos etapas en la decadencia de la monarquía francesa. La monarquía después de Carlos V degeneró en despotismo personal. A partir de Richelieu, sin embargo, la sustituyó una maquinaria de Estado con tendencias totalitarias que, como dice Marx, no solo sobrevivió no obstante todos los cambios, sino que se perfeccionó y aumentó con cada cambio de régimen.

Durante la Fronda y bajo Mazarino, Francia respiró moralmente a pesar del desasosiego público. Luis XIV se la encontró llena de genios brillantes, a los que reconoció y alentó. Al mismo tiempo, no obstante, continuó la política de Richelieu con un grado de intensidad mucho mayor. Y redujo así Francia, en muy poco tiempo, a un Estado moralmente desértico, por no hablar de una miseria material atroz.

Si se lee a Saint-Simon no como una curiosidad literaria e histórica, sino como un documento sobre la vida que realmente vivieron unos seres humanos, se siente horror y repulsión ante tal intensidad de aburrimiento mortal, tal bajeza general del alma, del corazón y de la inteligencia. La Bruyère, las cartas de Liselotte, todos los documentos de la época, leídos con ese mismo espíritu, dan la misma impresión. Si nos remontamos aún más atrás, debemos pensar, por ejemplo, que Molière no escribió *El misántropo* por diversión.

El régimen de Luis XIV era ya verdaderamente totalitario. El terror y las delaciones asolaban el país. La idolatría del Estado, representado por el soberano, estaba organizada con un descaro que era un reto para todas las conciencias cristianas. El arte de la propaganda era ya muy conocido, como lo demuestra la ingenua confesión del jefe de policía a Liselotte a propósito de la orden de no

permitir que se publicara ningún libro sobre cualquier tema que no contuviera elogios desmesurados del rey.

Bajo ese régimen, el desarraigo de las provincias francesas y la destrucción de la vida local alcanzaron un grado mucho mayor. El siglo XVIII fue un período de calma. La operación por la que la Revolución sustituyó entonces al rey por la soberanía nacional solo tenía un inconveniente: que la soberanía nacional no existía. Como en el caso de la yegua de Roldán, que tenía todas las cualidades, pero estaba muerta: ese era su único defecto. De hecho, ningún procedimiento conocido permitía crear algo real que se ajustara a esas palabras. A partir de ahí, lo único que quedaba era el Estado, que naturalmente se benefició del fervor por la unidad —«unidad o muerte»— que había surgido en torno a la creencia en la soberanía nacional. Ello condujo a una mayor destrucción en el ámbito de la vida local. Con ayuda de la guerra —la guerra fue desde el principio el resorte de todo el asunto— el Estado, bajo la Convención y el Imperio, fue haciéndose cada vez más totalitario.

Luis XIV, al asociar la Iglesia francesa al culto de su persona e imponerle obediencia incluso en materia religiosa, la había degradado. Ese sometimiento de la Iglesia al soberano fue uno de los principales factores del anticlericalismo del siglo siguiente. Pero cuando la Iglesia cometió el irreparable error de vincular su destino al de las instituciones monárquicas, se desvinculó de la vida pública. Nada podía servir mejor a las aspiraciones totalitarias del Estado. De ahí nacería el sistema laico, preludio de la actual adoración declarada al Estado como tal.

Los cristianos se encuentran indefensos ante el espíritu laico. Porque o bien se entregan por entero a una acción política, a una acción de partido, con el fin de depositar el poder temporal en las manos de un clero o del entorno de un clero; o bien se resignan a ser ellos mismos irreligiosos en toda la parte profana de su propia vida, lo que ocurre generalmente hoy, en un grado mucho mayor de lo que los propios interesados son conscientes. En ambos casos, se abandona la función propia de la religión, que consiste en impregnar

de luz toda la vida profana, pública y privada, sin dominarla nunca, en modo alguno.

Durante el siglo XIX, el ferrocarril causó terribles estragos en el mismo sentido que el desarraigo. George Sand aún veía en el Berry costumbres que podrían tener miles de años, cuyo recuerdo habría llegado incluso a desaparecer de no ser por las notas esquemáticas que ella fue tomando.

La pérdida del pasado, colectiva o individual, es la gran tragedia humana, y hemos tirado el nuestro igual que un niño destroza una rosa. Por encima de todo, para evitar esa pérdida es por lo que se resisten desesperadamente los pueblos a la conquista.

Pero el fenómeno totalitario del Estado está constituido por una conquista que los poderes públicos llevan a cabo sobre los pueblos de los que son responsables, sin que consigan evitarles las desgracias de las que toda conquista va acompañada, con el fin de disponer de un mejor instrumento para la conquista exterior. Así sucedió en el pasado en Francia y más recientemente en Alemania, por no hablar de Rusia.

El desarrollo del Estado, sin embargo, agota al país. El Estado devora la sustancia moral del país, vive de ella, engorda con ella, hasta que el alimento acaba por agotarse, lo que reduce al país a la languidez por inanición. Francia había llegado a ese punto. En Alemania, por el contrario, la centralización estatal es muy reciente, de modo que el Estado dispone de toda la agresividad que aporta una sobreabundancia de alimentos de alta calidad energética. En cuanto a Rusia, la vida popular alcanza allí tal grado de intensidad que uno se pregunta si, al final, no será el pueblo el que se coma al Estado, o más bien termine por absorberlo.

En Francia, la Tercera República era algo muy peculiar; uno de sus rasgos más peculiares era que toda su estructura, aparte del propio juego de la vida parlamentaria, procedía del Imperio. El gusto de los franceses por la lógica abstracta los hace muy susceptibles a dejarse engañar por etiquetas. Los ingleses tienen un reino de contenido republicano; nosotros teníamos una República de

contenido imperial. Y el propio Imperio está ligado, más allá de la Revolución, por vínculos sin interrupción alguna a la monarquía; no a la antigua monarquía francesa, sino a la monarquía totalitaria y policial del siglo XVII. La figura de Fouché es un símbolo de esa continuidad. A lo largo de todos los cambios, el aparato represivo del Estado francés ha llevado una vida sin turbulencias ni interrupciones, con una capacidad de acción cada vez mayor.

Por ello, el Estado en Francia siguió siendo objeto de rencores, odios y repulsión, azuzados en el pasado por la realeza convertida en tiranía. Vivimos esa paradoja, tan extraña que era imposible siquiera ser conscientes de ella: una democracia en la que todas las instituciones públicas, así como todo lo relacionado con ellas, eran manifiestamente aborrecidas y despreciadas por el conjunto de la población.

Ningún francés tenía el más mínimo escrúpulo en robar o estafar al Estado en asuntos de aduanas, de impuestos, de subvenciones o en cualquier otro asunto. Hay que exceptuar a algunos círculos de funcionarios, pero estos formaban parte de la maquinaria pública. Si los burgueses iban mucho más allá que el resto del país en operaciones de ese tipo, era solo porque tenían muchas más oportunidades. En Francia, la policía es objeto de un desprecio tan profundo que, para muchos franceses, tal sentimiento forma parte de la eterna estructura moral del hombre honrado. El personaje Guiñol es auténtico folclore francés, que se remonta al Antiguo Régimen, y no ha envejecido. El calificativo de *policier* (policía) es uno de los insultos más hirientes del francés, y sería interesante saber si existen equivalentes en otras lenguas. La policía no es sino el órgano de acción de los poderes públicos. Los sentimientos del pueblo francés hacia este cuerpo siguen siendo los mismos que en los tiempos en que, como observaba Rousseau, los campesinos se veían obligados a ocultar que tenían un poco de jamón.

De igual modo, todo el juego de las instituciones políticas era objeto de repulsa, de burla y de desprecio. La propia palabra «política» estaba cargada de un intenso significado peyorativo,

increíble en una democracia. «Es un político», «Todo eso es política» son frases que expresaban condenas inapelables. A los ojos de una parte de los franceses, la misma profesión de parlamentario —porque era una profesión— era algo así como una infamia. Algunos franceses se sentían orgullosos de abstenerse de todo contacto con lo que llamaban «la política», excepto el día de las elecciones o incluido ese día; otros consideraban al diputado que los representa como una especie de siervo, un ser creado y traído al mundo para servir a sus intereses particulares. El único sentimiento que atemperaba el desprecio que sentían por los asuntos públicos era el espíritu de partido; al menos, entre los contaminados por esa enfermedad.

Sería vano intentar encontrar algún aspecto de la vida pública que despertara en los franceses el más mínimo sentimiento de lealtad, de gratitud o de afecto. En los tiempos del entusiasmo laico, estaba la educación; pero desde hace ya mucho tiempo, tanto para los padres como para los hijos, la educación no es más que una máquina de obtener diplomas, es decir, situaciones. En cuanto a las leyes sociales, el pueblo francés, en la medida en que se sentía satisfecho con ellas, nunca las consideró otra cosa sino concesiones arrancadas a la mala voluntad de los poderes públicos mediante presión violenta.

Ningún otro interés sustituía al que faltaba en los asuntos públicos. Cada régimen sucesivo iba destruyendo la vida local y regional a un ritmo más rápido, hasta que finalmente desapareció. Francia era como esos enfermos cuyos miembros ya están fríos pero cuyo corazón es lo único que aún palpita. En casi ninguna parte había pulso de vida, salvo en París; ya en los suburbios que rodeaban la ciudad, la muerte moral empezaba a hacer estragos.

En aquellos días aparentemente pacíficos de antes de la guerra, el aburrimiento de las pequeñas ciudades francesas de provincias constituía quizá una crueldad tan real como algunas atrocidades más visibles. Seres humanos condenados a pasar esos años únicos, insustituibles, entre la cuna y la tumba, en un aburrimiento lúgubre,

¿no es eso algo tan atroz como el hambre o las masacres? Fue Richelieu quien empezó a arrojar esa bruma de aburrimiento sobre Francia, y desde entonces no dejó de hacerse cada vez más irrespirable. En el momento de la guerra, había llegado al grado de asfixia.

Si el Estado acabó moralmente con todo lo que era, territorialmente hablando, más pequeño que él, también transformó las fronteras territoriales en muros carcelarios para encerrar el pensamiento. Al observar la historia más de cerca, y prescindiendo de los libros de texto, se queda uno sorprendido al ver que algunas épocas prácticamente desprovistas de medios materiales de comunicación superaban a la nuestra por la riqueza, la variedad, la fertilidad y la intensidad de la vida en los intercambios de ideas a través de los más vastos territorios. Tal fue el caso en la Edad Media, en la Antigüedad prerromana y en el período inmediatamente anterior a los tiempos históricos. En nuestros días, con la radiodifusión, la aviación, el desarrollo de transportes de todo tipo, la imprenta y la prensa, el fenómeno moderno de la nación enclaustra en pequeños compartimentos separados incluso algo tan naturalmente universal como la ciencia. Las fronteras, por supuesto, no son infranqueables; pero, igual que para viajar hay que pasar por infinidad de trámites fastidiosos y penosos, todo contacto con un pensamiento extranjero, en cualquier ámbito, exige un esfuerzo mental para cruzar la frontera. Es un esfuerzo considerable, y hay mucha gente que no consiente en hacerlo. Incluso entre los que sí consienten, el hecho de que el esfuerzo sea indispensable impide que puedan forjarse vínculos orgánicos por encima de las fronteras.

Es cierto que existen Iglesias y partidos internacionales. En lo que respecta a las Iglesias, presentan el intolerable escándalo de sacerdotes y fieles pidiendo a Dios al mismo tiempo, con los mismos ritos, las mismas palabras y, hay que suponerlo, un grado igual de fe y pureza de corazón, la victoria militar para uno u otro de los dos bandos enemigos. Semejante escándalo se remonta a mucho tiempo atrás; pero en nuestro siglo la vida religiosa está más subordinada a

la de la nación de lo que nunca lo ha estado. En lo que respecta a los partidos, o solo son internacionales por ficción, o el internacionalismo adopta la forma de subordinación total a una nación determinada.

Por último, el Estado ha abolido también todos los lazos que, fuera de la vida pública, podían orientar la lealtad. Lo mismo que la Revolución francesa, al abolir los gremios, fomentaba el progreso técnico, también hizo moralmente daño o, al menos, consagró y completó un daño que ya se había realizado parcialmente. Nunca se repetirá demasiado que hoy, cuando se utiliza la palabra gremios, sea en el contexto que sea, se trata de algo que no tiene nada en común con los gremios.

Una vez que desaparecieron los gremios, el trabajo se convirtió, en la vida individual de los hombres, en un medio cuyo fin correspondiente es el dinero. Existe en algún punto de los textos fundacionales de la Sociedad de Naciones una frase que afirma que el trabajo dejaría de ser una mercancía. Era una broma del peor gusto posible. Vivimos en un siglo en el que muchas personas de bien, que se creen muy alejadas de lo que Lévy-Bruhl llamaba la mentalidad prelógica, han creído en la eficacia mágica de la palabra mucho más que ningún salvaje de lo más profundo de Australia. Cuando se retira de la circulación comercial un producto indispensable, se prevé que tenga otro medio de distribución. Nada así se previó para el trabajo, que, por supuesto, siguió siendo una mercancía.

De ahí que la conciencia profesional sea simplemente una forma de probidad comercial. En una sociedad basada en los intercambios, el mayor peso de la reprobación social recae en el robo y la estafa y, en particular, en la estafa del comerciante que vende mercancías estropeadas garantizando que son buenas. Del mismo modo, cuando vendemos nuestro trabajo, la probidad exige que proporcionemos una mercancía de una calidad acorde con el precio. Pero la probidad no es lo mismo que la lealtad. Una gran distancia separa esas dos virtudes.

Existe un fuerte elemento de lealtad en la camaradería obrera, que ha sido, durante mucho tiempo, el móvil dominante de la vida sindical. Pero varios obstáculos han impedido que esa lealtad constituya un soporte sólido de la vida moral. Por una parte, el mercantilismo de la vida social se ha extendido también al movimiento obrero, poniendo en primer plano las cuestiones de dinero; y, cuanto más dominan las preocupaciones de dinero, más desaparece el espíritu de lealtad. Por otra parte, en la medida en que el movimiento obrero es revolucionario, escapa a ese inconveniente, pero se contagia de las debilidades inherentes a toda rebelión.

Richelieu, algunas de cuyas observaciones son tan prodigiosamente lúcidas, decía haber reconocido por experiencia que, en igualdad de condiciones, los rebeldes son siempre la mitad de fuertes que los defensores del poder oficial. Incluso si cree uno que está apoyando una buena causa, el sentimiento de estar en rebelión debilita. Sin un mecanismo psicológico de ese tipo, no podría haber ninguna estabilidad en las sociedades humanas. Ese mecanismo explica el dominio del Partido Comunista. Los obreros revolucionarios se sienten demasiado felices de tener detrás a un Estado, un Estado que confiere a su acción ese carácter oficial, esa legitimidad, esa realidad, que solo el Estado confiere, y que, al mismo tiempo, está geográficamente situado demasiado lejos de ellos, para poder contrariarlos. De igual modo, los enciclopedistas, profundamente incómodos por estar en conflicto con su propio soberano, estaban sedientos del favor de los soberanos de Prusia o de Rusia. También podemos entender con esa analogía que militantes obreros más o menos revolucionarios que se habían resistido al prestigio de Rusia no pudieran evitar sucumbir ante el de Alemania.

Exceptuando a los que se han entregado por entero al Partido Comunista, los obreros no pueden encontrar en la lealtad a su clase un objeto lo bastante preciso, lo bastante claramente delimitado, como para recibir de él estabilidad interior. Pocas nociones son tan

indeterminadas como la de clase social. Marx, que basó todo su sistema en la clase social, nunca intentó definirla, ni siquiera simplemente estudiarla. La única información que podemos extraer de sus obras sobre las clases sociales es que son cosas que luchan. Eso no basta. Tampoco es una de esas nociones que, sin poder definirse con palabras, son claras para la mente. Es incluso más difícil concebirla o sentirla sin definición que definirla.

La lealtad que implica la afiliación religiosa también cuenta más bien poco, por singular que sea, en la vida moderna. A pesar de diferencias evidentes y considerables, el sistema inglés de la Iglesia nacional y el sistema francés de la separación de la Iglesia y el Estado producen un efecto similar. Solo que el segundo parece más destructivo.

Se ha proclamado que la religión es un asunto privado. Según los modos de pensar actuales, eso no significa que resida en el secreto del alma, en ese lugar profundamente oculto donde ni siquiera penetra la propia conciencia. Significa que es una cuestión de elección, de opinión, de gusto, casi de fantasía —algo así como la elección de un partido político o incluso la elección de una corbata—; o que es una cuestión de familia, de educación, de entorno. Al convertirse en un asunto privado, pierde el carácter obligatorio reservado a los asuntos públicos y, en consecuencia, ya no tiene ningún derecho indiscutible a la lealtad.

Muchas palabras reveladoras demuestran que es así. Cuántas veces, por ejemplo, oímos repetir este lugar común: «Católicos, protestantes, judíos o librepensadores, todos somos franceses», exactamente igual que si se tratara de pequeñas fracciones territoriales del país, como si dijéramos: «Marselleses, lioneses o parisinos, todos somos franceses». En textos emanados del papa puede leerse: «No solo desde el punto de vista cristiano, sino más generalmente desde el punto de vista humano…», como si el punto de vista cristiano, el cual o no tiene ningún sentido o pretende abarcar todas las cosas de este mundo y del otro, tuviera un grado de generalidad menor que el punto de vista humano. Es difícil

concebir una confesión de fracaso más terrible. Así es como se paga todo *anathema sit*. Al final, la religión, degradada al rango de asunto privado, se reduce a la elección de un lugar donde pasar una o dos horas el domingo por la mañana.

Lo cómico de todo esto es que la religión —es decir, la relación del hombre con Dios— no se considera hoy como algo demasiado sagrado para la intervención de ninguna autoridad exterior, sino que se ubica entre las cosas que el Estado deja al capricho de cada individuo, como algo de poca importancia en términos de asuntos públicos. Así ha sido, al menos, en un pasado reciente. Tal es el significado actual de la palabra «tolerancia».

Por tanto, fuera del Estado no hay nada a lo que pueda aferrarse la lealtad. Por eso hasta 1940 no se le había negado. Porque el hombre siente que una vida humana sin lealtad es algo horrendo. Entre la degradación general de todas las palabras del vocabulario francés que tienen que ver con nociones morales, las palabras *traître* (traidor) y *trahison* (traición) no han perdido nada de su fuerza. El hombre también siente que ha nacido para el sacrificio, y en el imaginario público no quedaba más forma de sacrificio que el sacrificio militar, es decir, el sacrificio que se hace por el Estado.

Se trataba únicamente del Estado, en efecto. La ilusión de la Nación, en el sentido en que los hombres de 1789 y 1792 tomaban esa palabra, que entonces les arrancaba lágrimas de alegría, era cosa del pasado, completamente abolida. La propia palabra «nación» había cambiado de sentido. En nuestro siglo, ya no se refiere al pueblo soberano, sino al conjunto de las poblaciones que reconocen la autoridad de un mismo Estado; es la arquitectura formada por un Estado y el país dominado por él. Hoy, cuando hablamos de soberanía de la nación, queremos decir únicamente soberanía del Estado. Un diálogo entre uno de nuestros contemporáneos y un hombre de 1792 daría lugar a malentendidos muy cómicos. El Estado en cuestión no solo no es el pueblo soberano, sino que es el mismo Estado inhumano, brutal, burocrático y policial legado por Richelieu a Luis XIV, por Luis XIV a la Convención, por la Convención

al Imperio, por el Imperio a la Tercera República. Y más aún, es instintivamente conocido y odiado como tal.

De modo que asistimos a algo extraño: un Estado, objeto de odio, repulsión, burla, desprecio y temor, que, bajo el nombre de patria, exigía lealtad absoluta, abnegación total, sacrificio supremo, y los consiguió de 1914 a 1918 en una medida que superó todas las expectativas. Se planteaba como un absoluto aquí abajo, es decir, como un objeto de idolatría; y fue aceptado y servido como tal, honrado con un número atroz de sacrificios humanos. ¿Qué puede haber más monstruoso y más triste que una idolatría sin amor?

Cuando alguien lleva su devoción mucho más allá de lo que su corazón desea, se produce luego inevitablemente una reacción violenta, una especie de revulsión en los sentimientos. Eso suele verse a menudo en las familias, cuando un enfermo necesita cuidados que superan el afecto que el enfermo inspira. Es objeto de un rencor reprimido, porque no puede confesarse, pero que está siempre presente, como un veneno secreto.

Lo mismo se produjo entre los franceses y Francia después de 1918. Le habían dado demasiado. Le habían dado más de lo que por ella sentían en el corazón.

Toda la corriente de ideas antipatrióticas, pacifistas e internacionalistas posterior a 1918 surgió de los muertos de la guerra y de los antiguos combatientes; y, en lo que respecta a estos últimos, emanaba realmente, en gran medida, de sus círculos. Es cierto que también hubo algunas asociaciones de veteranos intensamente patrióticas. Pero la expresión de su patriotismo sonaba a hueca y carecía de toda fuerza persuasiva. Se parecía al lenguaje de quienes, después de haber sufrido demasiado, sienten continuamente la necesidad de recordarse a sí mismos que no han sufrido en vano. Porque sufrimientos excesivamente grandes con respecto a los impulsos del corazón pueden llevar a una u otra actitud: o se rechaza violentamente aquello a lo que se ha dado demasiado, o se aferra uno a ello con una especie de desesperación.

Nada ha hecho más daño al patriotismo que la evocación, repetida hasta la saciedad, del papel desempeñado por la policía por detrás de los campos de batalla. Nada podría herir más a los franceses, obligándolos a constatar, por detrás de su patria, la presencia del Estado policial, objeto tradicional de su odio. Al mismo tiempo, los fragmentos de la prensa extravagante de antes de 1918, releídos una vez terminado todo con sangre fría y repulsión, puestos en relación con el papel de la policía, les daban la impresión de haber sido víctimas de engaño. No hay nada que un francés sea menos capaz de perdonar. Las propias palabras que expresaban el sentimiento patriótico habían caído en descrédito y, en cierto sentido, entraban en la categoría de sentimientos inconfesables. Hubo un tiempo, y no muy lejano, en que la expresión del sentimiento patriótico en los círculos obreros, al menos en algunos de ellos, se habría sentido como una falta de tacto.

Testimonios concordantes afirman que los más valientes, en 1940, fueron los antiguos combatientes de la otra guerra. Lo único que podemos concluir es que sus reacciones después de 1918 influyeron más profundamente en las almas de los niños que estaban a su alrededor que en las suyas propias. Se trata de un fenómeno muy común y fácil de comprender. A los que tenían dieciocho años en 1914 se les había formado el carácter durante los años precedentes.

Se ha dicho que la escuela de principios de siglo forjó una juventud para la victoria, y que la escuela posterior a 1918 produjo una generación de perdedores. Sin duda hay en ello mucho de cierto. Pero los maestros de escuela de después de 1918 eran antiguos combatientes. Muchos de los niños que cumplieron diez años entre 1920 y 1930 tuvieron profesores que habían luchado en la guerra.

Si Francia sufrió los efectos de esa reacción más que otros países, se debió a un desarraigo mucho más agudo, que correspondía a una centralización estatal bastante más antigua y más intensa, al efecto

desmoralizador de la victoria y a la licencia concedida a cualquier tipo de propaganda.

También hubo una ruptura del equilibrio —y compensación por ruptura en sentido contrario— en torno a la noción de patria, en el ámbito del pensamiento puro. Por el hecho de que el Estado, en medio de un vacío total, se había mantenido como lo único cualificado para exigir al hombre lealtad y sacrificio, la noción de patria se planteaba como un absoluto en el pensamiento. La patria estaba más allá del bien y del mal. Eso es lo que expresa el proverbio inglés «right or wrong, my country». Pero a menudo se va más allá. No se admite que la patria pueda equivocarse.

Por poco inclinados que estén los hombres de toda condición al esfuerzo del examen crítico, una absurdidad flagrante, aunque no la reconozcan, los pone en un estado de malestar que debilita el alma. En el fondo, no hay nada más mezclado con la vida humana común y corriente que la filosofía, pero una filosofía implícita.

Plantear la patria como un absoluto que el mal no puede mancillar es una absurdidad asombrosa. La patria es otro nombre de la nación; y la nación es un conjunto de territorios y de poblaciones reunidos por acontecimientos históricos, en los que el azar interviene en gran medida, hasta donde la inteligencia humana puede apreciarlo, y en los que siempre se mezclan el bien y el mal. La nación es un hecho, y un hecho no es un absoluto. Es un hecho entre otros hechos similares. Hay más de una nación sobre la faz de la tierra. La nuestra es ciertamente única. Pero cada una de las demás, considerada en sí misma y con amor, es única en el mismo grado.

Antes de 1940 estaba de moda hablar de la «Francia eterna». Tales palabras son una especie de blasfemia. Estamos obligados a decir lo mismo de las conmovedoras páginas escritas por grandes autores católicos franceses sobre la vocación de Francia, la salvación eterna de Francia y otros temas por el estilo. Richelieu estaba mucho más en lo cierto cuando decía que la salvación de los Estados solo tiene lugar aquí abajo. Francia es algo temporal, terrestre. Si no

estoy equivocada, nunca se ha dicho que Jesucristo murió para salvar a las naciones. La idea de una nación llamada por Dios como nación pertenece tan solo a la Antigua Ley.

La llamada Antigüedad pagana nunca habría caído en una confusión tan burda. Los romanos se creían elegidos, pero solo para el dominio terrestre. El otro mundo no les interesaba. No aparece en parte alguna que ninguna ciudad, ningún pueblo, se haya creído elegido para un destino sobrenatural. Los Misterios, que en cierto modo constituían el método oficial de salvación, al igual que las Iglesias en la actualidad, eran instituciones locales, pero se reconocía que eran equivalentes entre sí. Platón describe cómo el hombre rescatado por la gracia sale de la caverna de este mundo; pero no dice que de ella pueda salir una ciudad. Al contrario, presenta la colectividad como algo animal que impide la salvación del alma.

A menudo se acusa a la Antigüedad de haber reconocido únicamente los valores colectivos. En realidad, ese error solo lo cometieron los romanos, que eran ateos, y los hebreos; y estos últimos, solo hasta el exilio a Babilonia. Pero si estamos equivocados al atribuir tal error a la Antigüedad precristiana, también lo estamos al no reconocer que lo cometemos nosotros continuamente, corrompidos como estamos por la doble tradición romana y hebrea que, con demasiada frecuencia, prevalece en nosotros sobre la inspiración cristiana pura.

Los cristianos hoy en día se avergüenzan de admitir que, si damos a la palabra patria el sentido más fuerte posible, un sentido completo, el cristiano tiene una sola patria, que está fuera de este mundo. Porque tiene un solo padre, que habita fuera de este mundo. «Acumulad tesoros en el cielo… porque donde esté vuestro tesoro ahí estará vuestro corazón». De manera que está prohibido tener el corazón en la tierra.

A los cristianos de hoy no les gusta plantearse la cuestión de los derechos respectivos, en sus corazones, de Dios y de su país. Los obispos alemanes terminaron una de sus protestas más valientes

diciendo que se negaban a tener que elegir nunca entre Dios y Alemania. Y ¿por qué se niegan? Siempre pueden surgir circunstancias que impliquen que haya que elegir entre Dios y cualquier cosa terrenal, y la elección nunca debe ser dudosa. Pero los obispos franceses habrían dicho lo mismo. La popularidad de Juana de Arco durante el último cuarto de siglo no fue algo del todo sano; era un recurso cómodo para olvidar que existe una diferencia entre Francia y Dios. Sin embargo, esa cobardía interior frente al prestigio de la idea de patria no convirtió en más enérgico el patriotismo. La estatua de Juana de Arco se encontraba colocada en un lugar que atraía las miradas en todas las iglesias del país, durante aquellos terribles días en que los franceses abandonaron Francia.

«Si alguien viene a mí y no renuncia a su padre y a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo». Si está escrito que hay que renunciar a todo eso, en determinado sentido de la palabra renunciar, está ciertamente prohibido amar a la patria, en determinado sentido de la palabra amar. Porque el objeto propio del amor es el bien, y «solo Dios es bueno».

Son evidencias que, por algún sortilegio, se ignoran completamente en nuestro siglo. De lo contrario, habría sido imposible que un hombre como el padre Foucauld, que había elegido por caridad ser testigo de Cristo entre poblaciones no cristianas, creyera al mismo tiempo que tenía derecho a proporcionar al *Deuxième Bureau* información sobre esas mismas poblaciones.

Sería bueno que meditáramos las terribles palabras del diablo a Jesucristo, al mostrarle todos los reinos de este mundo y decirle al propio tiempo: «Todo poder me ha sido entregado». No se exceptúa ninguno de ellos.

Lo que no escandalizó a los cristianos escandalizó a los obreros. Una tradición bastante reciente para no estar muerta del todo hace del amor a la justicia la inspiración central del movimiento obrero francés. En la primera mitad del siglo XIX, era un amor ardiente que hacía suya la causa de los oprimidos de todo el mundo.

Mientras la patria era el pueblo erigido en nación soberana, no se planteaba ningún problema sobre su relación con la justicia. Porque se aceptaba —bastante arbitrariamente, y a través de una interpretación muy superficial del *Contrato social*— que una nación soberana no comete injusticias contra sus miembros ni contra sus vecinos; se suponía que las causas que producen la injusticia están todas vinculadas a la no soberanía de la nación.

Pero desde el momento en que detrás de la patria está el viejo Estado, la justicia queda lejos. En la expresión del patriotismo moderno no se menciona mucho la justicia y, sobre todo, no se dice nada que permita pensar en las relaciones entre la patria y la justicia. No cabe atreverse a afirmar que exista equivalencia entre ambas nociones; no cabría atreverse, en particular, a decírselo a los obreros, que, por la opresión social, sienten el frío metálico del Estado, y se dan cuenta confusamente de que el mismo frío debe existir en las relaciones internacionales. Cuando se habla mucho de la patria, se habla poco de la justicia; y el sentimiento de justicia es tan potente entre los obreros, aunque sean materialistas, por el hecho de que siempre tienen la impresión de estar privados de ella, que una forma de educación moral en la que apenas figure la justicia no puede ejercer ningún poder sobre ellos. Cuando mueren por Francia, siempre necesitan sentir que mueren al mismo tiempo por algo mucho más grande, que forman parte de la lucha universal contra la injusticia. Para ellos, según reza un dicho que se ha hecho célebre, la patria no basta.

Lo mismo ocurre dondequiera que haya una llama, una chispa, por imperceptible que sea, de vida espiritual verdadera. Para ese fuego, la patria no basta. Y para aquellos en quienes está ausente, el patriotismo, en sus exigencias supremas, es demasiado elevado; solo puede constituir entonces un estímulo suficientemente fuerte en forma del más ciego fanatismo nacional.

Es cierto que los hombres son capaces de dividir su alma en compartimentos, en cada uno de los cuales una idea tiene una

especie de vida sin relación con las demás. No les gusta el esfuerzo crítico ni el esfuerzo de síntesis, y no se los imponen sin violencia.

Pero en el miedo, en la angustia, cuando la carne retrocede ante la muerte, ante el sufrimiento demasiado grande, ante el exceso de peligro, aparece en el alma de todo hombre, aunque sea totalmente inculto, un fabricador de razonamientos que elabora pruebas para establecer que es legítimo y bueno evitar esa muerte, ese sufrimiento, ese peligro. Esas pruebas, según los casos, pueden ser buenas o malas. De todos modos, en ese momento, la desazón de la carne y la sangre les infunde una intensidad de fuerza persuasiva que ningún orador ha alcanzado jamás.

Hay personas en quienes las cosas no ocurren así. O bien es que su naturaleza los blinda contra el miedo, que su carne, su sangre y sus entrañas son insensibles a la presencia de la muerte o del dolor, o bien es que hay tal grado de unidad en su alma que ese fabricador de razonamientos no tiene posibilidad de obrar. También hay otros en quienes funciona, hace sentir su poder de persuasión y, sin embargo, esta termina despreciada. Eso mismo supone o bien un grado ya elevado de unidad interior, o bien estímulos externos poderosos.

La observación genial de Hitler sobre la propaganda, a saber, que la fuerza bruta no puede triunfar sobre las ideas si está sola, pero que lo consigue fácilmente añadiendo unas cuantas ideas de calidad todo lo baja que se quiera, esa observación proporciona también la clave de la vida interior. Los tumultos de la carne, por violentos que sean, no pueden imponerse en el alma a un pensamiento si vienen solos. Pero su victoria es fácil si comunican su poder de persuasión a otro pensamiento, por malo que sea. Ese es el punto importante. Ningún pensamiento es demasiado mediocre para esa función de aliado de la carne. Pero a la carne le hace falta el pensamiento como aliado.

Por eso, mientras que en tiempos ordinarios la gente, incluso le gente culta, convive sin ninguna incomodidad con las más enormes contradicciones interiores, en momentos de crisis suprema, la más

mínima falla en el sistema interior adquiere la misma importancia que si el filósofo más lúcido estuviera en algún lugar, maliciosamente dispuesto a aprovecharse de él; y eso ocurre en todo hombre, por ignorante que sea.

En los momentos supremos, que no son necesariamente los de mayor peligro, sino aquellos en los que el hombre se encuentra solo y sin estímulos externos frente al tumulto de sus entrañas, su sangre y su carne, aquellos cuya vida interior procede enteramente de una misma idea, son los únicos que resisten. Por eso los sistemas totalitarios forman hombres a toda prueba.

La patria solo puede ser esa idea única en un régimen como el hitleriano. Es algo que podría demostrarse fácilmente, hasta el último detalle, pero es tan evidente que resulta innecesario. Si la patria no es esa idea y si ocupa, no obstante, un lugar, entonces o bien hay incoherencia interior y una debilidad oculta en el alma, o bien tiene que haber alguna otra idea que domine todo lo demás y, en relación con la cual, la patria ocupe un lugar muy claramente reconocido, un lugar limitado y subordinado.

No era ese el caso en nuestra Tercera República. No era el caso en ningún ambiente. Lo que se encontraba por todas partes era la incoherencia moral. Así pues, el fabricador interno de razonamientos estuvo activo en las almas entre 1914 y 1918. La mayoría de esos razonamientos resistieron con una suprema rigidez, por esa reacción que a menudo empuja a los hombres a lanzarse ciegamente, por miedo a perder el honor, del lado opuesto al que empuja el miedo. Pero el alma, cuando se expone al dolor y al peligro bajo el único efecto de ese impulso, se desgasta muy rápidamente. Esos razonamientos alimentados de angustia, que no lograron influir en la forma de actuar, calan aún más hondo en lo más profundo del alma, y su influencia se ejerce *a posteriori*. Es lo que ocurrió después de 1918. Y los que no habían dado nada y se sentían avergonzados no tardaron en sentir el contagio, por otras razones. Esa atmósfera envolvía a los niños a los que más tarde se les pediría que murieran.

Puede percibirse hasta dónde ha llegado la disgregación interna de los franceses si se piensa que aún hoy la idea de la colaboración con el enemigo no ha perdido todo prestigio. Por otra parte, si buscamos consuelo en el espectáculo de la resistencia, si pensamos que los resistentes no tienen ninguna dificultad en encontrar inspiración tanto en el patriotismo como en una multitud de otros motivos, debemos al mismo tiempo pensar una y otra vez que Francia como nación está en este momento del lado de la justicia, la felicidad general y cosas por el estilo, es decir, en la categoría de las cosas bellas que no existen. La victoria aliada la sacará de esa categoría y la devolverá al terreno de los hechos; muchas de las dificultades que parecían haberse evitado reaparecerán. En cierto sentido, la desgracia lo simplifica todo. El hecho de que Francia haya tomado el camino de la resistencia más lentamente y más tarde que la mayoría de los países ocupados demuestra que sería un error despreocuparse del futuro.

Puede verse claramente hasta dónde llegaba la incoherencia moral de nuestro régimen si nos fijamos en la escuela. La moral forma parte del programa, e incluso los maestros a los que no les gustaba convertirla en objeto de una enseñanza dogmática la enseñaban inevitablemente de un modo difuso. La noción central de esa moral es la justicia y las obligaciones que impone para con el prójimo.

Pero cuando se trata de historia, la moral ya no cuenta. Nunca se aborda la cuestión de las obligaciones de Francia en el extranjero. A veces la califican de justa y generosa, como si eso supusiera algo más, una pluma en el sombrero, un broche de oro. Las conquistas que ha hecho y ha perdido pueden, como mucho, ser objeto de una ligera duda, como las de Napoleón, pero nunca las que ha conservado. El pasado es simplemente la historia del crecimiento de Francia, y se acepta que ese crecimiento es siempre un bien en todos los sentidos. Nadie se pregunta nunca si, al crecer, no ha destruido. Examinar si no le ha ocurrido quizá haber destruido cosas que valían tanto como ella, parecería la blasfemia más espantosa.

Bernanos dice que la gente de Action Française (movimiento político nacionalista y realista francés de extrema derecha) ve Francia como un niño a quien lo único que se le pide es que crezca, que engorde. Pero no son los únicos. Tal es el pensamiento general que, sin expresarse nunca, está siempre implícito en la forma en que miramos el pasado del país. Y la comparación con un muchacho sigue siendo demasiado honorable. Las únicas criaturas a las que pedimos que vayan engordando son los conejos, los cerdos y los pollos. Platón lo expresa con toda exactitud cuando compara la colectividad con un animal. Y aquellos a quienes su prestigio ciega, es decir, todos los hombres excepto los predestinados, «llaman justas y bellas a las cosas necesarias, siendo incapaces de discernir y de enseñar qué distancia hay entre la esencia de lo necesario y la esencia del bien» (Platón, *República* VI, 493c).

Hacemos todo lo posible para que los niños sientan, y por otra parte lo sienten naturalmente, que las cosas relacionadas con la patria, con la nación, con el crecimiento de la nación, tienen un grado de importancia que las aparta de las demás. Y es precisamente a propósito de esas cosas cuando nunca se evoca la justicia, la consideración que se les debe a los demás, las obligaciones estrictas que ponen límites a las ambiciones y a los apetitos, toda la moral a la que intentamos someter la vida de los niños pequeños.

¿Qué podemos concluir de todo ello, salvo que es una de las cosas de menor importancia, que, como la religión, la profesión, la elección de un médico o de un proveedor, pertenece al dominio inferior de la vida privada?

Pero si la moral propiamente dicha se rebaja de ese modo, no se sustituye por un sistema diferente. Porque el prestigio superior de la nación está ligado a la evocación de la guerra. No proporciona motivos para tiempos de paz, excepto en un régimen que constituya una preparación permanente para la guerra, como el régimen nazi. Salvo en semejante régimen, sería peligroso recordar demasiado que esa patria, que les pide la vida a sus hijos, tiene en el otro lado de la

moneda al Estado, con sus impuestos, sus aduanas, su policía. Es cosa que se evita cuidadosamente, y así a nadie se le ocurre que sería carecer de patriotismo odiar a la policía y hacer trampas con las aduanas y los impuestos. Un país como Inglaterra es, hasta cierto punto, una excepción, debido a una tradición milenaria de libertad garantizada por los poderes públicos. Así, la dualidad de la moral en tiempos de paz debilita el poder de la moral eterna, sin sustituirla por ninguna otra cosa.

Esa dualidad está presente todo el tiempo, siempre, en todas partes, y no solamente en la escuela. Porque a todo francés le ocurre casi a diario en tiempos normales, cuando lee el periódico, cuando charla con su familia o en el bar, pensar por Francia, en nombre de Francia. A partir de ese momento, y hasta que vuelve a su personaje privado, pierde incluso el recuerdo, más o menos vago y abstracto, de las virtudes que admite, como obligatorias para sí mismo. Cuando se trata de él, e incluso de su familia, está más o menos aceptado que no hay que presumir demasiado de uno mismo, que hay que desconfiar de los propios juicios cuando se es a un tiempo juez y parte, que hay que preguntarse si los demás no tienen, al menos en cierta medida, razón contra uno mismo, que no hay que hacerse valer demasiado, que no hay que pensar solo en sí mismo; en resumen, que hay que poner límites al egoísmo y al orgullo. Pero en materia de egoísmo nacional, de orgullo nacional, no solo existe una licencia ilimitada, sino que el grado más alto posible viene impuesto por algo que se asemeja a una obligación. Mostrar consideración por los demás, admitir los propios errores, ser modesto, limitar voluntariamente los propios deseos, todo ello se convierte en crímenes y sacrilegios en ese terreno. Entre las muchas cosas sublimes que el *Libro de los muertos* egipcio pone en boca de los justos después de la muerte, quizá la más conmovedora sea esta: «Nunca he hecho oídos sordos a palabras justas y verdaderas». En el plano internacional, sin embargo, todo el mundo considera un deber sagrado hacer oídos sordos a palabras justas y verdaderas, si son contrarias a los intereses de Francia. ¿O

admitimos que las palabras contrarias a los intereses de Francia nunca pueden ser justas y verdaderas? Eso vendría a ser exactamente lo mismo.

Hay errores de buen gusto que, cuando falta la moral, la buena educación impide cometer en la vida privada, y que parecen absolutamente naturales en el plano nacional. Hasta las «damas benefactoras» más odiosas dudarían en reunir a sus protegidos para darles un discurso sobre la grandeza de los beneficios concedidos y la gratitud debida a cambio. Pero un gobernador francés de Indochina no duda en utilizar ese lenguaje en nombre de Francia, incluso inmediatamente después de los actos de represión más atroces o de las hambrunas más escandalosas; y espera e impone respuestas que le hagan eco.

Es una costumbre heredada de los romanos. Nunca cometían crueldades, nunca concedían favores, sin vanagloriarse en ambos casos de su generosidad y de su clemencia. Nunca se le permitía a nadie pedirles nada, ni siquiera un simple alivio de la opresión más horrible, sin empezar con los mismos elogios. Así deshonraron la súplica, que antes de ellos era honorable, imponiéndole mentiras y lisonjas. En la *Ilíada,* nunca un troyano, de rodillas ante un griego y suplicando por su vida, pone el más mínimo atisbo de adulación en su lenguaje.

Nuestro patriotismo viene directamente de los romanos. Por eso se anima a los niños franceses a buscar inspiración en Corneille. Es una virtud pagana, si es que esas dos palabras son compatibles. La palabra pagano, cuando se aplica a Roma, tiene realmente, con toda la legitimidad, el significado cargado de horror que le daban los primeros polemistas cristianos. Era ciertamente un pueblo ateo e idólatra; no idólatra de las estatuas de piedra o de bronce, sino idólatra de sí mismo. Fue esa idolatría del yo la que nos legaron los romanos con el nombre de patriotismo.

La dualidad de la moral es, por lo tanto, un escándalo mucho más impactante si, en lugar de la moral laica, pensamos en la virtud cristiana, de la cual la moral laica no es sino una edición para el gran

público, una solución diluida. La virtud cristiana tiene por centro, por esencia, por sabor específico la humildad, el movimiento hacia abajo libremente consentido. Así es como los santos se parecen a Cristo. «Siendo de condición divina, no consideró la igualdad con Dios como algo a lo que asirse, sino que se despojó de sí mismo» (Filipenses 2, 5-11), «Aunque era el Hijo, lo que padeció le enseñó la obediencia» (Hebreos 5, 7-9).

Pero cuando un francés piensa en Francia, el orgullo es para él un deber, según la concepción actual; la humildad sería una traición. Esa traición es quizá la que con más amargura se le reprocha al Gobierno de Vichy. Y es cierto, porque su humildad es de mala ley, es la del esclavo que adula y miente para evitar los golpes. Pero, en ese terreno, una humildad que fuera de buena ley es entre nosotros algo desconocido. Ni siquiera podemos concebir tal posibilidad. Para llegar tan solo a concebir esa posibilidad, tendríamos que hacer, para empezar, un esfuerzo de inventiva.

En un alma cristiana, la presencia de la virtud pagana del patriotismo es un disolvente. Pasó de Roma a nuestras manos sin haber sido bautizada. Curiosamente, los bárbaros, o aquellos a los que se llamaba bárbaros, se bautizaron casi sin dificultad cuando las invasiones; pero la herencia de la antigua Roma nunca se bautizó, probablemente porque no podía recibir el bautismo, y ello a pesar de que el Imperio romano había hecho del cristianismo una religión de Estado. Sería difícil imaginar, además, una injuria más cruel. En lo que respecta a los bárbaros, no es de extrañar que los godos abrazaran fácilmente el cristianismo, si, como creían los contemporáneos, eran de la sangre de los getas, los más justos de los tracios, a los que Heródoto llamaba los inmortalizadores por la intensidad de su fe en la vida eterna. La herencia de los bárbaros se mezcló con el espíritu cristiano para dar forma a ese producto único, inimitable y perfectamente homogéneo que se ha dado en llamar caballería. Pero entre el espíritu de Roma y el de Cristo nunca hubo fusión. Si la fusión hubiera sido posible, el Apocalipsis habría

mentido representando a Roma como la mujer sentada sobre la bestia, la mujer llena de los nombres de la blasfemia.

El Renacimiento fue primero una resurrección del espíritu griego y, más adelante, del espíritu romano. Fue únicamente en esa segunda etapa cuando actuó como disolvente del cristianismo. Durante esa segunda etapa fue cuando nació la forma moderna de la nacionalidad, la forma moderna del patriotismo. Corneille tuvo razón en dedicar su *Horace* a Richelieu, y en hacerlo en términos cuya bajeza es una réplica del orgullo casi delirante que inspira la tragedia. Esa bajeza y ese orgullo son inseparables, como podemos ver hoy en Alemania. El propio Corneille es un excelente ejemplo de la especie de asfixia que se apodera de la virtud cristiana cuando entra en contacto con el espíritu romano. Su *Polyeucte* nos parecería cómico si no estuviéramos cegados por la costumbre. Polyeucte, en palabras de Corneille, es un hombre que ha comprendido de repente que existe un territorio mucho más glorioso de conquistar que los reinos de la tierra, y una técnica particular para conseguirlo; inmediatamente se lanza a su conquista, sin preocuparse de nada más, fuera lo que fuera, y en el mismo estado de ánimo que cuando antes hacía la guerra al servicio del emperador. Dicen que Alejandro lloraba porque no le quedaba mundo por conquistar. Al parecer, Corneille creía que Cristo había bajado a la Tierra para llenar ese vacío.

Si el patriotismo actúa invisiblemente como disolvente de la virtud, ya sea cristiana, ya sea laica, en tiempos de paz, lo contrario sucede en tiempos de guerra; y es algo perfectamente natural. Cuando hay dualidad moral, siempre es la virtud exigida por las circunstancias la que sufre el daño. La inclinación hacia la facilidad da naturalmente ventaja a la clase de virtud que, de hecho, no ha lugar a ejercitar: a la moral de guerra en tiempos de paz, a la moral de paz en tiempos de guerra.

En tiempos de paz, la justicia y la verdad, en razón del tabique estanco que las separa del patriotismo, se degradan al rango de virtudes puramente privadas, como la buena educación, por

ejemplo; pero, cuando la patria exige el sacrificio supremo, esa misma separación priva al patriotismo de la legitimidad total, única capaz de provocar el esfuerzo total.

Cuando nos hemos acostumbrado a considerar como un bien absoluto y limpio de toda sombra el crecimiento durante el cual Francia devoró y digirió tantos territorios, ¿cómo no va a filtrarse en algún rincón del alma una propaganda inspirada exactamente en el mismo pensamiento y que solo pone el nombre de Europa en lugar del de Francia? El patriotismo actual consiste en una ecuación entre el bien absoluto y una colectividad que corresponde a un espacio territorial, a saber, Francia; cualquiera que cambie en su pensamiento el término territorial de la ecuación y ponga en su lugar un término menor, como Bretaña, o mayor, como Europa, se considera traidor. ¿Por qué? Es algo completamente arbitrario. La costumbre nos impide darnos cuenta de hasta qué punto es arbitrario. Pero en el momento supremo, ese arbitrario da pie al fabricante interior de sofismas.

Los colaboradores de hoy (1943) tienen con respecto a la nueva Europa, la que una victoria alemana forjaría, la misma actitud que se les pedía en el pasado a los provenzales, a los bretones, a los alsacianos y a los francocondeses con respecto a la conquista de su país por el rey de Francia. ¿Por qué la diferencia de épocas habría de cambiar el bien y el mal? Entre 1918 y 1919, se oía decir a menudo a las buenas gentes que esperaban la paz: «Antiguamente había guerras entre provincias; luego se unieron formando naciones. Del mismo modo, las naciones se unirán en todos los continentes y después en todo el mundo, y eso será el fin de toda guerra». Era un lugar muy común; procedía del razonamiento por extrapolación, que tan poderoso fue en el siglo XIX y de nuevo en el XX. Las buenas gentes que así hablaban conocían a grandes rasgos la historia de Francia, pero no se daban cuenta en aquel entonces de que la unidad nacional se había logrado casi exclusivamente por medio de las conquistas más brutales. Aunque si lo recordaron en 1939, también recordaron que esas conquistas siempre les habían parecido

un bien. No es de extrañar que al menos una parte de sus almas empezara a pensar: «Por el progreso, por el cumplimiento de la historia, quizá haya que pasar por todo eso». Pudieron decirse: «Francia salió victoriosa en 1918; no pudo alcanzar la unidad europea; ahora Alemania intenta conseguirla; no la molestemos». Es cierto que las crueldades del sistema alemán deberían haberlos detenido. Pero podían no haber oído hablar de ellas, o suponer que eran inventadas por una propaganda falsa, o considerarlas de poca importancia, como infligidas a poblaciones inferiores. ¿Es más difícil ignorar las crueldades de los alemanes con los judíos o los checos que las de los franceses con los anamitas?

Péguy decía que eran felices los que morían en una guerra justa. De ello debe deducirse que quienes los matan injustamente son unos desdichados. Si los soldados franceses de 1914 murieron en una guerra justa, no cabe duda entonces de que tal es también el caso, al menos en la misma medida, de Vercingetórix. Si alguien piensa así, ¿qué sentimientos pueden tenerse hacia el hombre que lo mantuvo seis años encadenado en una mazmorra, totalmente a oscuras, después lo exhibió como un espectáculo ante los romanos y finalmente mandó degollarlo? Pero Péguy era un ferviente admirador del Imperio romano. Cuando se admira el Imperio romano, ¿por qué guardarle rencor a Alemania, que intenta reconstituirlo, en una zona más extensa, con métodos casi idénticos? Esa contradicción no impidió que Péguy muriera en 1914. Pero fue precisamente esa contradicción, aunque no se expresara ni se reconociera, lo que impidió a muchos jóvenes de 1940 ir a la batalla con el mismo estado de ánimo que Péguy.

O la conquista es siempre un mal, o es siempre un bien, o es a veces un bien y a veces un mal. En este último caso, hace falta un criterio de discriminación. Mantener el criterio de que la conquista es un bien cuando aumenta la nación de la que se es miembro por el azar del nacimiento, y un mal cuando la disminuye, es tan contrario a la razón que solo es aceptable para gente que, por prejuicio y de una vez por todas, ha desterrado la razón, como es el caso de

Alemania. Pero Alemania puede hacerlo, porque vive de una tradición romántica. Francia no puede, porque el apego a la razón forma parte de su patrimonio nacional. Una parte de los franceses puede pretender ser hostil al cristianismo; antes y después de 1789, no obstante, todos los movimientos de pensamiento que tuvieron lugar en Francia se basaban en la razón. Francia no puede desechar la razón en nombre de la patria.

Por eso Francia se siente incómoda con su patriotismo, y ello a pesar de que fue Francia quien inventó el patriotismo moderno, en el siglo XVIII. No hay que creer que lo que se ha llamado la vocación universal de Francia hace que la conciliación entre el patriotismo y los valores universales sea más fácil para los franceses que para otros. Lo que sí es verdad es lo contrario. La dificultad es mayor para los franceses, porque no logran del todo ni eliminar el segundo término de la contradicción ni separar los dos términos mediante un tabique estanco. Encuentran la contradicción en el interior de su propio patriotismo. Pero el resultado es que se sienten como obligados a inventar un patriotismo nuevo. Si lo hacen, estarán cumpliendo lo que, hasta cierto punto, ha sido la función de Francia en el pasado, a saber, pensar qué necesita el mundo. El mundo necesita en estos momentos un patriotismo nuevo. Y es ahora cuando hay que llevar a cabo ese esfuerzo de inventiva, cuando el patriotismo es algo que hace correr la sangre. No hay que esperar a que se convierta en algo de lo que se hable en los salones, las academias y las terrazas de los cafés.

Es fácil decir, como Lamartine: «Mi patria está en todo lugar donde brilla Francia… La verdad es mi país». Desafortunadamente, eso solo tendría sentido si Francia y verdad fueran palabras equivalentes. Ha ocurrido, está ocurriendo y ocurrirá que Francia mienta y sea injusta; porque Francia no es Dios, ni mucho menos. Solo Jesucristo pudo decir: «Yo soy la verdad». Es algo que a nada ni a nadie más sobre la faz de la tierra le está permitido, ni a hombres, ni a colectividades, pero mucho menos aún a las colectividades. Porque es posible que un hombre alcance un grado

tal de santidad que ya no sea él, sino Cristo quien viva en él. Mientras que no existe una nación santa.

Hubo una vez, en otro tiempo, una nación que se creyó santa y le fue muy mal; a ese respecto, es muy extraño pensar que los fariseos eran los resistentes en esa nación, y los publicanos los colaboradores, y recordar cuál era la relación de Cristo con unos y con otros.

Eso parece obligarnos a pensar que nuestra resistencia sería una posición espiritualmente peligrosa, incluso espiritualmente mala, si entre los motivos que la animan no sabemos circunscribir el motivo patriótico dentro de unos límites justos. Es precisamente ese peligro el que expresan, en el lenguaje extremadamente vulgar de nuestro tiempo, aquellos que, con toda sinceridad o no, dicen temer que ese movimiento se convierta en fascismo; porque el fascismo está siempre ligado a cierta variedad del sentimiento patriótico.

La vocación universal de Francia no puede evocarse con un orgullo sin mezcla, a menos que sea mintiendo. Si mentimos, la traicionamos con las mismas palabras con que la evocamos; si nos acordamos de la verdad, la vergüenza debe mezclarse siempre con el orgullo, porque ha habido algo embarazoso en todos los ejemplos históricos que pueden aportarse. En el siglo XIII, Francia era un foco para toda la cristiandad. Pero fue a principios de ese siglo cuando destruyó para siempre, al sur del Loira, una civilización naciente que ya brillaba con gran resplandor; y fue durante esa operación militar, en conjunción con ella, cuando se estableció por primera vez la Inquisición. Una mácula que pesa. En el siglo XIII, el gótico sustituye al románico, la música polifónica al canto gregoriano y, en teología, las interpretaciones basadas en Aristóteles sustituyen a la inspiración platónica; cabe poner en duda, por lo tanto, que la influencia francesa en ese siglo haya representado progreso alguno. En el siglo XVII, Francia vuelve a resplandecer en Europa. Pero el prestigio militar asociado a esa influencia se consiguió por métodos inconfesables, al menos si se ama la justicia; además, en la medida en que el pensamiento clásico francés produjo obras maravillosas en

lengua francesa, en esa misma medida ejerció una influencia destructiva en el extranjero. En 1789, Francia se convirtió en la esperanza de los pueblos. Pero tres años más tarde entró en guerra y, ya desde las primeras victorias, sustituyó las expediciones de conquista por expediciones de liberación. Sin Inglaterra, Rusia y España, habría impuesto quizá a Europa una unidad apenas menos asfixiante que la que hoy promete Alemania. En la segunda mitad del siglo pasado, cuando nos dimos cuenta de que Europa no es el mundo y de que hay varios continentes en este planeta, se le reavivaron a Francia sus aspiraciones a un papel universal. Pero lo único que consiguió fue construir un imperio colonial a imagen y semejanza del inglés, y en el corazón de cierto número de hombres negros, su nombre se encuentra ahora ligado a sentimientos en los que resulta intolerable pensar.

Así pues, la contradicción inherente al patriotismo francés también se encuentra a lo largo de la historia de Francia. De ahí no hay que concluir que Francia, después de haber vivido tanto tiempo con esa contradicción, pueda continuar así. En primer lugar, si se reconoce que hay una contradicción, resulta vergonzoso soportarla. Y, de hecho, Francia estuvo a punto de morir por una crisis del patriotismo francés. Todo hace pensar que habría muerto si el patriotismo inglés no hubiera sido de una calidad afortunadamente más sólida. Pero no podemos traérnoslo a casa. El nuestro es el que hay que rehacer. Aún está por rehacer. Vuelve a dar señales de vitalidad, porque los soldados alemanes son entre nosotros incomparables agentes de propaganda para el patriotismo francés; pero no siempre estarán ahí.

Es una responsabilidad terrible. Porque se trata de lo que llamamos reconstruirle un alma al país; y se da una tentación tan fuerte de reconstruirla a base de mentiras o de verdades parciales que hace falta algo más que heroísmo para atenerse a la verdad.

La crisis del patriotismo ha sido doble. Recurriendo al vocabulario político, puede decirse que hubo una crisis en la izquierda y una crisis en la derecha.

En la derecha, en la juventud burguesa, la desconexión entre el patriotismo y la moral, unida a otras causas, había desacreditado por completo toda moralidad; pero el patriotismo apenas tenía más prestigio. El espíritu expresado por las palabras «La política primero» se había extendido mucho más allá de la influencia misma de Maurras. Pero esas palabras expresan una absurdidad, porque la política no es sino una técnica, un conjunto de procedimientos. Es como si se dijera: «La mecánica primero». La pregunta que surge inmediatamente es: «Política, ¿para qué?». Richelieu respondería: «Para la grandeza del Estado». Y ¿por qué para ese fin y no para otro? Para esa pregunta no hay ninguna respuesta.

Es la pregunta que no hay que formular. La política llamada realista, transmitida de Richelieu a Maurras, no sin haber sufrido daños por el camino, solo tiene sentido si esa pregunta no se formula. Hay una condición sencilla para que no se formule. Cuando el mendigo le decía a Talleyrand: «Monseñor, tengo que vivir», Talleyrand respondía: «No veo la necesidad». Pero el mendigo sí que veía la necesidad. Luis XIV veía asimismo la necesidad de que se sirviera al Estado con total devoción, porque él era el Estado. Richelieu solo entendía ser su primer servidor; sin embargo, en cierto sentido, lo poseía y, por esa razón, se identificaba con él. La concepción política de Richelieu solo tiene sentido para quienes, ya sea a título individual o colectivo, se sienten los amos de su país o capaces de llegar a serlo.

Desde 1924, la juventud burguesa francesa ya no podía seguir sintiendo que Francia era su dominio. Los obreros hacían demasiado ruido. Por otra parte, sufría ese agotamiento misterioso que se abatió sobre Francia después de 1918, y cuyas causas eran, sin duda, en gran parte físicas. Ya fuera por el alcoholismo, por el estado de nervios de los padres cuando trajeron al mundo y educaron a esos jóvenes, o por cualquier otra cosa, la juventud francesa lleva desde hace mucho tiempo dando muestras inequívocas de fatiga. Incluso en 1932, cuando los poderes públicos no se ocupaban de ellos, los jóvenes alemanes eran de una vitalidad

incomparablemente mayor, a pesar de las muy duras y muy prolongadas penurias que habían sufrido.

Esa fatiga impedía que la juventud burguesa de Francia se sintiera en condiciones de convertirse en dueña del país. Así pues, a la pregunta «Política, ¿para qué?», la respuesta que se imponía era: «Para que otros los instalaran en el poder en este país». Otros, es decir, el extranjero. Nada en el sistema moral de esos jóvenes podía impedir tal deseo. El choque de 1936 lo hizo penetrar en ellos hasta una profundidad irreparable. No les habían hecho ningún daño, pero habían sentido miedo, los habían humillado y —crimen imperdonable a sus ojos— los habían humillado aquellos a quienes consideraban sus inferiores. En 1937, la prensa italiana citaba un artículo publicado en una revista estudiantil francesa, en el que una joven francesa expresaba su deseo de que Mussolini, entre sus muchas preocupaciones, encontrara tiempo para venir a restablecer el orden en Francia.

Por muy poco simpáticos que sean esos círculos, por muy criminal que haya sido su actitud posterior, son seres humanos, y seres humanos infelices. El problema con ellos se plantea en los siguientes términos: ¿cómo reconciliarlos con Francia sin dejarla en sus manos?

En la izquierda, es decir, sobre todo entre los obreros y entre los intelectuales que se inclinan de su lado, hay dos corrientes bien distintas, aunque a veces, pero no siempre, las dos corrientes coexisten en el mismo ser. Una es la corriente que procede de la tradición obrera francesa, que se remonta evidentemente al siglo XVIII, cuando tantos obreros leían a Jean-Jacques, pero que quizá se remonta soterradamente hasta los primeros movimientos de emancipación de las comunas. Quienes se sienten arrastrados tan solo por esa corriente se entregan por entero al pensamiento de la justicia. Por desgracia ese caso es, hoy en día, bastante raro entre los obreros y extremadamente raro entre los intelectuales.

Hay gente así en todos los círculos llamados de izquierda, cristianos, sindicalistas, anarquistas, socialistas; y, en particular, hay algunos entre los obreros comunistas, porque la propaganda

comunista habla mucho de justicia. En eso sigue las enseñanzas de Lenin y de Marx, por extraño que pueda parecer a quienes no se hayan adentrado por los entresijos de la doctrina.

Esos hombres son todos profundamente internacionalistas en tiempos de paz, porque saben que la justicia no tiene nacionalidad. Lo son a menudo durante una guerra, siempre y cuando no se produzca una derrota. Pero el aplastamiento de la patria suscitaba de inmediato, en lo más profundo de sus corazones, un patriotismo perfectamente sólido y puro. Se reconciliarán para siempre con la patria si se les ofrece la concepción de un patriotismo subordinado a la justicia.

La otra corriente es una réplica a la actitud burguesa. El marxismo, al ofrecer a los obreros la certeza supuestamente científica de que pronto serán los amos soberanos de la tierra entera, ha generado un imperialismo obrero muy similar a los imperialismos nacionales. Rusia ha aportado una apariencia de verificación experimental, y además se cuenta con ella para que asuma la parte más difícil de la acción que debe conducir al derrocamiento del poder.

Para seres moralmente exiliados e inmigrados, en contacto sobre todo con la vertiente represiva del Estado, seres que, por tradición secular, se sitúan en los confines de las categorías sociales que constituyen piezas de caza para la policía, y a los que tratan como a tales cada vez que el Estado se inclina hacia la reacción, se da una tentación irresistible. Un Estado soberano, grande y poderoso, que domina un territorio mucho más extenso que su país, les dice: «Os pertenezco, soy vuestro bien, vuestra propiedad. Solo existo para ayudaros, y un día no muy lejano haré de vosotros los amos absolutos en vuestro propio país».

Por su parte, rechazar esa amistad sería más o menos tan fácil como rechazar el agua cuando se lleva dos días sin beber. Algunos, que habían hecho un gran esfuerzo contra sí mismos para conseguirlo, se encontraban tan agotados que sucumbieron sin lucha a las primeras presiones de Alemania. Muchos otros resisten solo en

apariencia y, en realidad, se mantienen simplemente al margen, por miedo a los riesgos que entraña la acción con la que están comprometidos, una vez que se han sumado a ella. Esos, con independencia de que sean numerosos o no, nunca son una fuerza.

La URSS, al margen de Rusia, es verdaderamente la patria de los obreros. Para darse cuenta, bastaba con ver los ojos de los obreros franceses cuando leían en los quioscos los titulares de prensa que anunciaban las primeras grandes derrotas rusas. No era el pensamiento de las repercusiones de tales derrotas en las relaciones franco-alemanas lo que les llenaba de desesperación la mirada, porque las derrotas inglesas nunca los afectaron así. Sentían que estaban en peligro de perder más que Francia. Se encontraban en un estado de ánimo muy parecido al que habrían tenido los primeros cristianos si se les hubieran presentado pruebas materiales de que la resurrección de Cristo era una ficción. En general, no cabe duda de que existe una similitud muy grande entre el estado de ánimo de los primeros cristianos y el de muchos obreros comunistas. También ellos esperan una próxima catástrofe terrenal, que establezca a la vez y para siempre el bien absoluto aquí en la tierra y, al mismo tiempo, su propia gloria. El martirio era más fácil para los primeros cristianos que para los de siglos ulteriores, e infinitamente más fácil que para los más cercanos a Cristo, para quienes, en el momento supremo, el martirio había sido imposible. Del mismo modo, hoy el sacrificio es más fácil para un comunista que para un cristiano.

Al ser la URSS un Estado, el patriotismo para con ella entraña idénticas contradicciones que cualquier otro. Pero el resultado no es el mismo debilitamiento. Al contrario. La presencia de una contradicción, cuando se percibe, aunque sea débilmente, corroe el sentimiento; cuando no se percibe en absoluto, el sentimiento se hace más intenso, puesto que lo alcanzan al mismo tiempo motivos incompatibles. Así, la URSS tiene todo el prestigio de un Estado y la fría brutalidad que impregna la política de un Estado, especialmente de un Estado totalitario; y tiene, a la vez, todo el prestigio de la justicia. Si la contradicción no se percibe, es, por una parte, debido a

la distancia y, por otra, porque promete todo el poder a quienes la aman. Una esperanza así no disminuye la necesidad de justicia, sino que la ciega. Del mismo modo que cada uno se cree suficientemente capaz de hacer justicia, cada uno cree también que un sistema en el que él fuera poderoso sería suficientemente justo. Esa es la tentación a la que el demonio sometió a Cristo. Los hombres sucumben continuamente ante ella.

Aunque esos obreros, animados por el imperialismo obrero, sean muy diferentes de los jóvenes burgueses fascistas y constituyan una variedad humana más bella, se plantea con respecto a ellos un problema análogo. ¿Cómo conseguir que amen lo suficiente a su país sin entregárselo? Porque no es posible entregárselo, ni siquiera concederles una posición privilegiada en él; sería una injusticia clamorosa para el resto de la población y, en particular, para los campesinos.

La actitud actual de esos obreros con respecto a Alemania no debe hacernos perder de vista la gravedad del problema. Sucede que Alemania es enemiga de la URSS. Antes de que lo fuera, ya había agitación entre ellos; pero es una necesidad vital para el Partido Comunista mantener viva la agitación. Y esa agitación era «contra el fascismo alemán y el imperialismo inglés». De Francia no se trataba. Por otra parte, durante un año que fue decisivo, del verano de 1939 al verano de 1940, la influencia comunista en Francia se ejerció por entero contra el país. No será fácil conseguir que esos obreros pongan su corazón en el país.

En el resto de la población, la crisis de patriotismo no fue tan aguda; no llegó hasta la negación, en favor de otra cosa; solo hubo una especie de extinción. Entre los campesinos, se debía sin duda a que tenían la sensación de que no contaban en el país, salvo como carne de cañón para intereses ajenos a los suyos; entre los pequeños burgueses, seguramente se debía sobre todo al aburrimiento.

A todas las causas particulares de desafección vino a sumarse una muy general, que es como lo contrapuesto a la idolatría. El

Estado había dejado de ser, bajo el nombre de nación o patria, un bien infinito, en el sentido de un bien al que servir con entrega. Por otra parte, se había convertido, a los ojos de todos, en una mercancía ilimitada para ser consumida. Lo absoluto ligado a la idolatría permaneció unido a ella, una vez borrada la idolatría, y adoptó esa forma nueva. El Estado pareció ser un cuerno de la abundancia inagotable, que distribuía tesoros en proporción a las presiones a las que estaba sometido. Y la gente siempre estaba molesta con él por no conceder más. Daba la impresión de que rechazaba todo lo que no proporcionaba. Cuando era él quien pedía, era una exigencia que parecía paradójica. Cuando imponía, era una coacción intolerable. La actitud de la gente hacia el Estado era la de los niños, no hacia sus padres, sino hacia adultos a los que ni quieren ni temen; piden constantemente y no aceptan obedecer.

¿Cómo se pasa de repente de esa actitud a la entrega sin límites que exige la guerra? Pero incluso durante la guerra, los franceses creyeron que el Estado tenía la victoria escondida en alguna de sus arcas, junto a otros tesoros que no quería molestarse en sacar. Se hizo todo lo posible para alentar esa idea, como manifiesta el eslogan: «Ganaremos porque somos los más fuertes».

La victoria va a liberar un país en el que todo el mundo habrá estado ocupado casi exclusivamente en desobedecer, por motivos bajos o elevados. Oíamos la radio de Londres, leíamos y distribuíamos escritos prohibidos, viajábamos fraudulentamente, ocultábamos trigo, trabajábamos lo peor posible, comerciábamos en el mercado negro y presumíamos de todo ello con amigos y familiares. ¿Cómo hacer entender a la gente que se acabó, que a partir de ahora tienen que obedecer?

También habremos pasado esos años soñando con la saciedad. Son sueños de mendigos, en el sentido de que solo se piensa en recibir cosas buenas sin ninguna contrapartida. De hecho, los poderes públicos se encargarán de la distribución; ¿cómo evitar entonces que se acentúe infinitamente esa actitud de mendigo insolente, que ya existía antes de la guerra entre los ciudadanos,

frente al Estado? Y si esa actitud se da como objeto un país extranjero, como Estados Unidos, el peligro es aún más grave.

Un segundo sueño muy extendido es el de matar. Matar en nombre de los motivos más bellos, pero de un modo rastrero y sin riesgo. O bien el Estado sucumbe al contagio de ese terrorismo difuso, como es de temer, o bien intenta limitarlo: en ambos casos, el aspecto represivo y policial del Estado que, por tradición, tanto se odia y desprecia en Francia, pasará a primer plano.

El Gobierno que surgirá en Francia después de la liberación del territorio se encontrará con el triple peligro provocado por ese gusto por la sangre, ese complejo de mendicidad y esa incapacidad para obedecer.

Remedios, solo hay uno. Darles a los franceses algo que amar. Y darles primero a amar la propia Francia. Concebir la realidad que corresponde al nombre de Francia de forma que, tal como es, en toda su verdad, pueda amarse con toda el alma.

El núcleo de la contradicción inherente al patriotismo es que la patria es una cosa limitada, cuyas exigencias son, no obstante, ilimitadas. En el momento de peligro extremo, lo exige todo. ¿Por qué habría que concedérselo todo a una cosa limitada? Por otra parte, no estar decidido a dárselo todo en caso de necesidad es abandonarla por completo, porque su conservación no puede asegurarse a un precio más bajo. De modo que siempre parecemos estar por debajo o por encima de lo que le debemos y, si nos pasamos, volvemos después, por reacción, aún más abajo.

La contradicción es solo aparente. O, para ser más exactos, es real, pero, vista en su verdad, se reduce a una de esas contradicciones fundamentales de la situación humana, que tenemos que reconocer, aceptar y utilizar como peldaño para subir más arriba de lo que es humano. Nunca en este universo hay igualdad de dimensiones entre una obligación y su objeto. La obligación es infinita, el objeto no lo es. Esa contradicción pesa en la vida cotidiana de todos los hombres, sin excepción, incluso de aquellos que serían absolutamente incapaces de formularla siquiera

confusamente. Todos los procedimientos que los hombres han creído encontrar para salir de ella son mentiras.

Uno de esos procedimientos consiste en reconocer obligaciones únicamente con lo que no es de este mundo. Y una variedad de ese procedimiento es la falsa mística, la falsa contemplación. Otra es la práctica de buenas obras realizadas con cierto espíritu, «por amor a Dios», como suele decirse, siendo los desafortunados a los que se socorre mera materia de la acción, una oportunidad anónima de presentarle a Dios una prueba de bondad. En ambos casos hay mentira, puesto que «quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?» (I Jn 4, 20). Solo a través de las cosas y los seres de este mundo es como el amor humano puede penetrar en lo que habita detrás.

Otro procedimiento consiste en admitir que hay uno o varios objetos aquí abajo que encierran ese absoluto, ese infinito, esa perfección que están esencialmente ligados a la obligación como tal. Es la mentira de la idolatría.

El tercer método consiste en negar toda obligación. No se puede probar mediante una demostración del tipo geométrico que se trata de un error, porque la obligación es de un orden de certeza mucho más elevado que aquel en el que residen las pruebas. De hecho, tal negación es imposible. Constituye un suicidio espiritual. Y así sucede con el hombre, que la muerte espiritual va acompañada de enfermedades psicológicas, que son en sí mismas mortales. De hecho, el instinto de conservación impide que el alma pueda hacer algo más que aproximarse a tal estado; y aun así se apodera de ella un aburrimiento que la transforma en desierto. Casi siempre, o más bien casi seguro que siempre, quien niega toda obligación miente a los demás y se miente a sí mismo; de hecho, lo reconoce. No hay hombre que no emita a veces juicios sobre el bien y el mal, aunque solo sea para recriminar a los demás.

Hay que aceptar la situación que nos viene dada y que nos somete a obligaciones absolutas con respecto a cosas que son relativas, limitadas e imperfectas. Para distinguir cuáles son esas

cosas y cómo pueden componerse sus exigencias para con nosotros, basta con ver claramente en qué consiste la relación que tienen con el bien.

Para la patria, las nociones de arraigo, de entorno vital, son suficientes a tal efecto. No es necesario establecerlas mediante pruebas, porque desde hace algunos años se han ido verificando experimentalmente. Así como hay medios para el cultivo de ciertos animales microscópicos y suelos indispensables para ciertas plantas, así también hay cierta parte del alma en cada uno y ciertas formas de pensar y de actuar que circulan de unos a otros, que únicamente pueden existir en el ámbito nacional y desaparecen cuando un país queda destruido.

Hoy todos los franceses saben lo que les faltó en el momento en que Francia se hundió. Lo saben igual que saben lo que falta cuando no se come. Saben que una parte de su alma está tan pegada a Francia que, cuando les arrebatan Francia, se queda pegada a ella como la piel a un objeto ardiente, y así se le arranca. Existe, por lo tanto, una cosa a la que está pegada una parte del alma de cada francés, la misma en todos, una parte única, real aunque impalpable, y real a la manera de las cosas que pueden tocarse. Por consiguiente, lo que amenaza a Francia con la destrucción —y, en determinadas circunstancias, una invasión es una amenaza de destrucción— equivale a la amenaza de una mutilación física de todos los franceses y de sus hijos y nietos, y de sus descendientes hasta donde alcanza la vista. Porque hay poblaciones que nunca se han recuperado de haber sido conquistadas una vez.

Eso basta para que la obligación con la patria se imponga como una evidencia. Coexiste con otras; no obliga a darlo todo siempre; obliga a darlo todo a veces. Del mismo modo, un minero tiene a veces que darlo todo, cuando se produce un accidente en la mina y sus compañeros corren peligro de muerte. Es algo que se admite, que se reconoce. La obligación con la patria es igual de evidente, en tanto que la patria se vive como una realidad concreta. Tal es el caso

hoy. La realidad de Francia se ha hecho palpable para todos los franceses a través de la ausencia.

Nunca nadie se ha atrevido a negar la obligación con la patria a no ser negando la realidad de la patria. El pacifismo extremo según la doctrina de Gandhi no es una negación de esa obligación, sino un método particular de cumplirla. Que sepamos, nunca se ha aplicado ese método; en particular, no lo aplicó Gandhi, que es demasiado realista. Si se hubiera aplicado en Francia, los franceses no habrían levantado arma alguna contra el invasor; pero nunca habrían consentido en hacer nada, en ningún campo, que pudiera haber ayudado al ejército ocupante, habrían hecho todo lo posible por obstaculizarlo y habrían persistido indefinida, inflexiblemente en esa actitud. Está claro que habrían perecido en número muy superior y con dolor asimismo muy superior. Es la imitación de la Pasión de Cristo a escala nacional.

Si una nación en su conjunto estuviera tan cerca de la perfección que pudiera pedírsele que imitara la pasión de Cristo, ciertamente valdría la pena hacerlo. Desaparecería, pero esa desaparición sería infinitamente mejor que la más gloriosa supervivencia. Pero no es así. Muy probablemente, casi con toda seguridad, no puede ser así. Solo al alma, en lo más secreto de su soledad, es a quien puede concedérsele el don de orientarse hacia tal perfección.

Sin embargo, si hay hombres cuya vocación sea dar testimonio de esa perfección imposible, los poderes públicos están obligados a autorizarlos a hacerlo y, más aún, a darles los medios para ello. Inglaterra reconoce la objeción de conciencia. Pero eso no basta. Para estos últimos habría que tomarse la molestia de inventar algo que, sin ser una participación ni directa ni indirecta en las operaciones estratégicas, fuera una presencia en la guerra propiamente dicha, y una presencia mucho más penosa y peligrosa que la de los propios soldados.

Ese sería el único remedio para los inconvenientes de la propaganda pacifista. Porque permitiría, sin injusticia, deshonrar a quienes, haciendo profesión de un pacifismo completo o casi

completo, se negaran a un testimonio de esa naturaleza. El pacifismo solo es susceptible de causar daño por la confusión entre dos aversiones: la aversión a matar y la aversión a morir. La primera es honorable, pero muy débil; la segunda, casi inconfesable, pero muy fuerte; la mezcla constituye un móvil de gran energía, que la vergüenza no inhibe, y donde la segunda aversión es la única que actúa. A los pacifistas franceses de los últimos años les causaba aversión morir, en modo alguno matar; de lo contrario, no se habrían precipitado a colaborar con Alemania en julio de 1940. Los pocos que se encontraban en esos círculos por verdadera aversión a matar resultaron tristemente engañados.

Al separar esas dos aversiones se elimina todo peligro. La influencia de la aversión a matar no es peligrosa; en primer lugar, es buena, porque procede del bien; luego es débil y desgraciadamente no hay ninguna posibilidad de que deje de serlo. En cuanto a los que son débiles ante el miedo a la muerte, conviene que sean objetos de compasión, dado que todo ser humano, si no está fanatizado, es, al menos en algunos momentos, susceptible de esa debilidad; pero si hacen de su debilidad una opinión que hay que propagar, se convierten en criminales, y entonces es necesario y fácil deshonrarlos.

Al definir la patria como un determinado entorno vital, se evitan las contradicciones y las mentiras que corroen el patriotismo. Existe cierto ámbito vital, pero hay otros. Ese ámbito vital lo produjo una maraña de causas en las que se mezclaron el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y por eso no es el mejor posible. Puede que se haya creado a expensas de otra combinación más rica en efluvios vitales y, si tal fuera el caso, los lamentos serían legítimos; pero los acontecimientos pasados ya se han realizado; ese ámbito existe y, tal como es y por el bien que contiene, debe preservarse como un tesoro.

En muchos casos, las poblaciones conquistadas por los soldados del rey de Francia sufrieron un mal. Pero son tantos los vínculos orgánicos que han surgido a lo largo de los siglos que lo único que

se conseguiría con un remedio quirúrgico sería añadir un nuevo mal al mal ya existente. El pasado solo puede repararse parcialmente, y únicamente puede hacerlo una vida local y regional autorizada, fomentada sin reservas por los poderes públicos en el marco de la nación francesa. Por otra parte, la desaparición de la nación francesa, lejos de reparar en lo más mínimo el mal de la conquista pasada, lo renueva con una gravedad considerablemente acrecentada; si hubo poblaciones que sufrieron, hace algunos siglos, una pérdida de vitalidad a consecuencia de las armas francesas, las matará moralmente una nueva herida infligida por las armas alemanas. En ese sentido solamente es cierto el lugar común según el cual no hay incompatibilidad entre el amor a la patria chica y el amor a la patria grande. Porque así, un hombre de Toulouse puede lamentar apasionadamente que su ciudad se convirtiera un día en francesa; que se destruyeran tantas maravillosas iglesias románicas para dar paso a un gótico mediocre, de importación; que la Inquisición detuviera el florecimiento espiritual; y puede prometerse aún con más pasión que nunca aceptará que esa misma ciudad se convierta en alemana.

Eso mismo vale para el exterior. Si la patria se considera un medio vital, no necesita ser protegida de las influencias exteriores más que en la medida necesaria para seguir siéndolo, y no absolutamente. El Estado deja de ser por derecho divino el amo absoluto de los territorios de los que es responsable; una autoridad razonable y limitada sobre esos territorios, emanada de organismos internacionales y que tenga por objeto problemas esenciales cuyos datos son internacionales, dejaría de aparecer como un crimen de lesa majestad. También sería posible establecer entornos para la circulación de pensamientos, más amplios que Francia y que la engloben, o que vinculen algunos territorios franceses con territorios no franceses. ¿No sería natural, por ejemplo, que en determinado ámbito se sintieran Bretaña, Gales, Cornualles e Irlanda partes del mismo entorno?

Pero, una vez más, cuanto más apegados estamos a esos entornos no nacionales, más queremos conservar la libertad nacional, porque esas relaciones transfronterizas no tienen lugar para las poblaciones esclavizadas. Por eso los intercambios culturales entre países mediterráneos fueron incomparablemente más intensos y más vivos antes que después de la conquista romana, cuando todos esos países, reducidos al lamentable estado de provincias, cayeron en una lóbrega uniformidad. Los intercambios solo pueden tener lugar si cada país conserva su genio propio, y eso no es posible sin libertad.

En términos generales, si reconocemos la existencia de un gran número de entornos portadores de vida, la patria es tan solo uno de ellos; sin embargo, cuando está en peligro de desaparecer, todas las obligaciones que implica la lealtad a todos esos entornos se unen en la obligación única de acudir al socorro de la patria. Porque los miembros de una población sometida a un Estado extranjero se ven privados de todos esos entornos a la vez, y no solo del entorno nacional. De modo que, cuando una nación se encuentra en ese grado de peligro, la obligación militar se convierte en la única expresión de todas las lealtades aquí abajo. Eso es cierto incluso para los objetores de conciencia, si nos tomamos la molestia de encontrar para ellos un equivalente al acto de guerra.

Una vez reconocido todo ello, el resultado deberían ser algunas modificaciones en la forma de considerar la guerra en caso de peligro para la nación. En primer lugar, debe suprimirse por completo la distinción entre militares y civiles, distinción que la fuerza de los hechos prácticamente ya ha borrado. Fue en gran medida lo que había provocado la reacción de después de 1918. Cada individuo de la población le debe al país la totalidad de sus fuerzas, de sus recursos, e incluso su vida, hasta que se evite el peligro. Es deseable que el sufrimiento y el peligro se extiendan a todas las categorías de la población, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sanos y no sanos, en todo el alcance de las posibilidades técnicas, e incluso un poco más allá. Por último, el honor está tan

estrechamente vinculado al cumplimiento de esa obligación, y la coacción externa es tan contraria al honor, que debería permitirse a quienes lo deseen sustraerse a esa obligación; se les aplicaría la pérdida de la nacionalidad y, además, o bien la expulsión con prohibición de regresar jamás al país, o bien la humillación permanente como marca pública de que carecen de honor. Resulta chocante que una falta contra el honor se castigue del mismo modo que el robo y el asesinato. Quienes no quieran defender a su patria deben perder, no su vida ni su libertad, sino simple y llanamente la patria.

Si el estado del país es tal que eso resulta ser un castigo insignificante para muchos, entonces el código militar también carece de eficacia. No podemos ignorarlo.

Si la obligación militar encierra en algunos momentos todas las lealtades terrenales, el Estado tiene paralelamente el deber, en todo momento, de preservar cualquier entorno, dentro o fuera del territorio, en el que una pequeña o gran parte de la población extraiga vida para el alma.

El deber más evidente del Estado es garantizar con eficacia la seguridad del territorio nacional en todo momento. Seguridad no significa ausencia de peligro, porque en este mundo el peligro siempre está ahí, sino una posibilidad razonable de salir bien parado en caso de crisis. Pero ese es solo el deber más elemental del Estado. Si lo único que hace es eso, no hace nada, porque si lo único que hace es eso, ni siquiera puede llevarlo a cabo.

Tiene el deber de hacer de la patria, en el grado más elevado posible, una realidad. No era una realidad para muchos franceses en 1939. Volvió a serlo a través de la privación. Tiene que seguir siéndolo en la posesión y, para ello, tiene que ser una auténtica proveedora de vida, tiene que ser un auténtico terreno de arraigo. Es necesario también que sea un marco propicio para la participación y el apego fiel a todo tipo de medios otros que ella misma.

Hoy, al mismo tiempo que los franceses han redescubierto el sentimiento de que Francia es una realidad, se han vuelto mucho más conscientes que en el pasado de las diferencias locales. La separación de Francia en trozos y la censura de la correspondencia, que confinaba el intercambio de ideas en un pequeño territorio, tuvieron mucho que ver y, paradójicamente, la mezcla forzada de la población también contribuyó a ello en gran medida. Tenemos hoy, de forma mucho más continua y aguda que antes, el sentimiento de que somos bretones, loreneses, provenzales, parisinos. Hay un matiz de hostilidad en ese sentimiento que debemos intentar borrar; además, también urge borrar la xenofobia. Pero ese sentimiento en sí mismo no debe desalentarse, todo lo contrario. Sería desastroso declararlo contrario al patriotismo. En la angustia, el desasosiego, la soledad y el desarraigo en que se encuentran los franceses, todas las lealtades y apegos deben preservarse como tesoros demasiado raros e infinitamente valiosos, y regarse como plantas enfermas.

Poco importa que el Gobierno de Vichy haya promovido una doctrina regionalista. Su único defecto en ese asunto es no haberla aplicado. Lejos de oponernos en todo a sus consignas, debemos conservar muchas de las ideas lanzadas por la propaganda de la Revolución Nacional, pero convirtiéndolas en verdades.

De igual modo, los franceses, en su propio aislamiento, han ido asumiendo la idea de que Francia es pequeña, de que se ahoga uno en su interior y de que hace falta más. La idea de Europa, de la unidad europea, ha contribuido mucho al éxito de la propaganda colaboracionista en los primeros tiempos. Tal sentimiento tampoco puede alentarse ni alimentarse demasiado. Sería desastroso oponerlo a la patria.

Por último, no podemos alentar demasiado la existencia de círculos de ideas que no sean engranajes de la vida pública, porque con esa única condición es como no son cadáveres. Es el caso de los sindicatos, si no se les confían responsabilidades cotidianas en materia de organización económica. Es el caso de los círculos cristianos, protestantes o católicos y, en particular, de organizaciones

como las JOC; pero un Estado que sucumbiera lo más mínimo a veleidades clericales acabaría sin duda con ellas. Es el caso de colectividades surgidas tras la derrota, algunas oficialmente —como los Chantiers de Jeunesse y los Compagnons— y otras clandestinamente —a saber, los grupos de resistencia—. Algunas tienen algo de vida a pesar de su carácter oficial, gracias a un cúmulo excepcional de circunstancias; pero si les mantuviéramos ese carácter, morirían. Las otras nacieron de la lucha contra el Estado y, si sucumbiéramos a la tentación de darles una existencia oficial en la vida pública, eso las destrozaría moralmente hasta un grado terrible.

Por otro lado, si los círculos de esa índole quedan al margen de la vida pública, dejan de existir. Hace falta, por lo tanto, que no formen parte de la vida pública y que tampoco se queden al margen. Una forma de hacerlo podría ser, por ejemplo, que el Estado designara con frecuencia a hombres elegidos en esos círculos para misiones especiales, con carácter temporal. Pero haría falta, por un lado, que el propio Estado eligiera a esas personas y, por otro, que todos sus compañeros encontraran algo de lo que sentirse orgullosos. Un método así podría llegar a alcanzar la condición de institución.

También en eso, al tiempo que tratamos de evitar los odios, es preciso alentar las diferencias. La efervescencia de las ideas no puede nunca perjudicar a un país como el nuestro. Lo que es mortal para él es la inercia mental.

El deber que incumbe al Estado de garantizarle al pueblo algo que sea verdaderamente una patria no puede ser una condición para la obligación militar que incumbe a la población en caso de peligro nacional. Porque, si el Estado falta a su deber, si la patria se marchita, mientras subsista la independencia nacional, hay esperanza de resurrección; si miramos con atención, vemos en el pasado de todos los países, en fechas a veces próximas, caídas y ascensos muy sorprendentes. Pero si el país se ve subyugado por armas extranjeras, ya no queda nada que esperar, salvo caso de liberación rápida. La esperanza, aunque no hubiera nada más, es lo único por lo que merece la pena morir para preservarla.

Así, aunque la patria es un hecho y, como tal, está sujeta a condiciones externas y al azar, la obligación de socorrerla en caso de peligro mortal no es menos incondicional. Pero es evidente que, de hecho, la población será tanto más ardiente cuanto más sensible se le haya presentado la realidad de la patria.

La noción de patria así definida es incompatible con la concepción actual de la historia del país, con la concepción actual de la grandeza nacional y, por encima de todo, con la forma como se habla actualmente del imperio.

Francia tiene un imperio y, por consiguiente, cualquiera que sea la posición de principio adoptada, se plantean problemas de hecho que son muy complejos y muy diferentes según las localidades. Pero no hay que mezclarlo todo. Se da en primer lugar una cuestión de principio, e incluso algo menos preciso aún, una cuestión de sentimiento. ¿Hay, en general, alguna razón para que un francés se sienta feliz por que Francia tenga un imperio y para pensar en él, para hablar de él con alegría, con orgullo y con aires de legítimo propietario?

Sí, si el francés es patriota a la manera de Richelieu, de Luis XIV o de Maurras. No, si la inspiración cristiana, si el pensamiento de 1789 están indisolublemente mezclados con la sustancia misma de su patriotismo. En última instancia, cualquier otra nación podía haber tenido derecho a labrarse un imperio, pero no Francia, por la misma razón que hizo de la soberanía temporal del papa un escándalo a los ojos de la cristiandad. Cuando se asume, como hizo Francia en 1789, la función de pensar por el universo, de definir para él la justicia, no se convierte uno en propietario de carne humana. Aunque sea cierto que, si no hubiéramos sido nosotros, otros se habrían apoderado de esos desdichados y los habrían tratado aún peor, no era una razón legítima; en resumidas cuentas, el daño total habría sido menor. Un sacerdote no se convierte en patrón de un burdel porque piense que un chulo trataría peor a las mujeres. Francia no tenía por qué faltarse al respeto a sí misma por compasión. Y además no lo hizo. Nadie se atrevería a sostener

seriamente que fue a conquistar esas poblaciones para evitar que otras naciones las maltrataran. Tanto más cuanto que, en gran medida, fue la propia Francia la que, en el siglo XIX, tomó la iniciativa de volver a poner de moda las aventuras coloniales.

Entre aquellos a los que ha sometido, algunos sienten en lo más hondo hasta qué punto es escandaloso que sea ella precisamente quien haya hecho tal cosa; el rencor que sienten hacia nosotros se ve agravado por una especie de amargura terriblemente dolorosa y por una especie de estupefacción.

Es posible que hoy Francia tenga que elegir entre el apego a su imperio y la necesidad de volver a tener alma. Más aún, debe elegir entre un alma y la concepción romana y corneliana de la grandeza.

Si elige mal, si nosotros mismos la empujamos a elegir mal, lo cual es más que probable, no tendrá ni lo uno ni lo otro, sino únicamente la más terrible de las desgracias, que sufrirá con estupor, sin que nadie pueda discernir la causa. Y todos cuantos están en situación de hablar, de coger la pluma, serán para siempre responsables de un crimen.

Bernanos ha comprendido y ha dicho que el hitlerismo es el retorno de la Roma pagana. Pero ¿ha olvidado él, hemos olvidado nosotros el grado de influencia que ha tenido en nuestra historia, en nuestra cultura, e incluso hoy en nuestro pensamiento? Si, horrorizados ante determinada forma del mal, hemos tomado la terrible determinación de hacer la guerra, con todas las atrocidades que ello implica, ¿se nos puede disculpar si hacemos una guerra menos despiadada a esa misma forma del mal en nuestra propia alma? Si la grandeza de la especie corneliana nos seduce con el prestigio del heroísmo, Alemania bien puede seducirnos también, porque los soldados alemanes son ciertamente «héroes». En la confusión actual de pensamientos y sentimientos en torno a la idea de patria, ¿tenemos alguna garantía de que el sacrificio de un soldado francés en África es más puro por su inspiración que el de un soldado alemán en Rusia? En la actualidad no tenemos ninguna garantía. Si no sentimos la terrible responsabilidad que ello

comporta, no podemos ser inocentes en medio del actual desencadenamiento de crímenes por todo el mundo.

Si hay un punto en el que todo deba despreciarse y desafiarse por amor a la verdad, es ese. Estamos todos reunidos en nombre de la patria. ¿Qué somos, qué desprecio no mereceremos si en el pensamiento de la patria hay el más mínimo rastro de mentira?

Pero si los sentimientos del tipo corneliano no animan nuestro patriotismo, cabe preguntar qué móvil los sustituirá.

Hay uno, no menos enérgico, absolutamente puro y en sintonía total con las circunstancias actuales. Es la compasión por la patria. Hay una garante gloriosa. Juana de Arco decía que sentía lástima por el reino de Francia.

Pero puede alegarse una autoridad infinitamente más alta. No es posible hallar en los Evangelios ninguna indicación de que Cristo sintiera con respecto a Jerusalén y a Judea nada parecido al amor, sino únicamente el amor que encierra la compasión. Nunca mostró hacia su país ningún apego de otra índole. Pero sí manifestó compasión más de una vez. Lloró por la ciudad, prediciendo, como era fácil hacer en aquella época, la destrucción que pronto se abatiría sobre ella. Le habló como a una persona. «Jerusalén, Jerusalén, cuántas veces he deseado…» (Lc 13, 34). Incluso cargado con la cruz, volvió a mostrar piedad por ella.

Que no se piense que la compasión por la patria no encierra energía bélica. Impulsó a los cartagineses a una de las hazañas más prodigiosas de la historia. Derrotados y reducidos a la nada por Escipión el Africano, sufrieron después un proceso de desmoralización durante un periodo de cincuenta años, en comparación con el cual la capitulación de Francia en Múnich es poca cosa. Se vieron expuestos sin recurso alguno a todas las injurias de los númidas y, tras haber sellado un tratado en el que renunciaban a la libertad de hacer la guerra, suplicaron en vano a Roma que les permitiera defenderse. Cuando finalmente lo hicieron sin autorización, su ejército quedó exterminado. Tuvieron que implorar entonces el perdón de los romanos. Consintieron en

entregar a trescientos hijos nobles y todas sus armas. Sus delegados recibieron seguidamente la orden de evacuar completa y definitivamente la ciudad para que procedieran a arrasarla. Prorrumpieron en gritos de indignación y luego en lágrimas. «Llamaban a la patria por su nombre y, hablándole como si fuera una persona, le decían las cosas más desgarradoras». Entonces suplicaron a los romanos que, si querían hacerles daño, perdonaran la ciudad, las piedras, los monumentos y los templos, a los que nada podía reprocharse, y que exterminaran en su lugar a toda la población; dijeron que ese proceder sería menos vergonzoso para los romanos y mucho más preferible para el pueblo de Cartago. Como los romanos se mantuvieron inflexibles, la ciudad se sublevó, aunque sin recursos, y Escipión el Africano, al frente de un gran ejército, tardó tres años enteros en tomarla y destruirla.

Ese sentimiento de ternura conmovedora por una cosa bella, valiosa, frágil y perecedera es mucho más cálido que el de la grandeza nacional. La energía con la que está cargado es perfectamente pura. Es muy intensa. ¿Acaso un hombre no es fácilmente capaz de heroísmo por proteger a sus hijos o a sus padres ancianos, a los que no se vincula, sin embargo, ningún prestigio de grandeza? Un amor perfectamente puro a la patria tiene afinidad con los sentimientos que despiertan en un hombre sus hijos pequeños, sus padres ancianos, una mujer amada. Pensar en la debilidad puede encender el amor como pensar en la fuerza, pero con una llama muchísimo más pura. La compasión por la fragilidad siempre va unida al amor por la verdadera belleza, porque sentimos firmemente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada una existencia eterna, y no la tienen.

Podemos amar Francia por la gloria que parece asegurarle una existencia prolongada en el tiempo y en el espacio. O podemos amarla como algo que, al ser terrenal, puede ser destruido, y cuyo valor es, por eso mismo, más sensible.

Son dos amores distintos; acaso probablemente incompatibles, aunque la lengua los mezcle. Aquellos cuyos corazones están hechos

para el segundo pueden, por la fuerza de la costumbre, utilizar el lenguaje que solo vale para el primero.

Tan solo el segundo es legítimo para un cristiano, porque ese es el único que tiene el color de la humildad cristiana. Es el único que pertenece a la clase de amor que puede llamarse caridad. Que nadie crea que ese amor tan solo puede tener por objeto un país desdichado. La felicidad es un objeto para la compasión del mismo modo que la desgracia, porque es terrenal, es decir, incompleta, frágil y pasajera. Por otra parte, siempre existe desafortunadamente cierto grado de desdicha en la vida de un país.

Que nadie piense tampoco que un amor así podría ignorar o descuidar lo que hay de auténtico y puro en la grandeza del pasado, del presente y de las aspiraciones de Francia. Todo lo contrario. La compasión es tanto más entrañable, tanto más punzante, cuanto más bien se discierne en el ser del que es objeto, y nos dispone para discernir el bien. Cuando un cristiano imagina a Cristo en la cruz, la compasión no disminuye en él por el pensamiento de la perfección, ni a la inversa. Pero, por otra parte, un amor así puede tener los ojos abiertos a las injusticias, las crueldades, los errores, las mentiras, los crímenes y las vergüenzas que encierran el pasado, el presente y los apetitos del país, sin disimulo ni reticencia, y sin que resulte disminuido; únicamente se vuelve más doloroso. Para la compasión, el propio crimen es una razón, no para alejarse, sino para acercarse, para compartir no la culpa, sino la vergüenza. Los crímenes de los hombres no menguaron la compasión de Cristo. Por eso la compasión tiene los ojos abiertos al bien y al mal, y encuentra en uno y otro razones para amar. Es el único amor en la tierra verdadero y justo.

Es, en este momento, el único amor que les vale a los franceses. Si los acontecimientos que acabamos de vivir no bastan para advertirnos de que debemos cambiar nuestra forma de amar a la patria, ¿qué lección puede instruirnos? ¿Qué puede haber mejor que un mazazo en la cabeza para despertar nuestra atención?

La compasión por la patria es el único sentimiento que no suena a falso en este momento, que se adapta al estado en que se encuentran las almas y la carne de los franceses, que tiene a la vez la humildad y la dignidad apropiadas una y otra en la desgracia, y también la sencillez que la desgracia exige por encima de todo. Evocar en este momento la grandeza histórica de Francia, sus glorias pasadas y futuras, el fulgor con que se ha rodeado su existencia, eso no es posible sin una especie de agarrotamiento interior que le confiere al tono un deje un tanto forzado. Nada que se parezca al orgullo puede valer para los desafortunados.

Para los franceses que sufren, tal evocación entra en la categoría de las compensaciones. La búsqueda de compensaciones en la desgracia es un mal. Si esa evocación se repite con demasiada frecuencia, si se presenta como única fuente de consuelo, puede hacer un daño ilimitado. Los franceses tienen hambre de grandeza. Los desafortunados, sin embargo, lo que necesitan no es la grandeza romana: o les parece una burla, o les envenena el alma, como fue el caso en Alemania.

La compasión por Francia no es una compensación, sino una espiritualización de los sufrimientos padecidos; puede transfigurar incluso los sufrimientos más carnales, el frío, el hambre. Quien tiene frío y hambre, y siente la tentación de compadecerse de sí mismo, puede, en lugar de ello, a través de su propia carne contraída, dirigir su compasión hacia Francia; el propio frío y la propia hambre impulsan entonces el amor a Francia a través de la carne hasta lo más profundo del alma. Y esa compasión puede cruzar sin obstáculos las fronteras, extenderse a todos los países desdichados, a todos los países sin excepción; puesto que todas las poblaciones humanas están sometidas a las miserias de nuestra condición. Mientras el orgullo de la grandeza nacional es exclusivo por naturaleza, no transferible, la compasión es universal por naturaleza; solo que es más virtual para las cosas lejanas y ajenas, y más real, más carnal, más cargada de sangre, de lágrimas y de energía eficaz para las cosas cercanas.

El orgullo nacional está lejos de la vida cotidiana. En Francia, solo puede encontrar expresión en la Resistencia; pero muchos o bien no tienen la oportunidad de participar efectivamente en la Resistencia, o bien no le consagran todo su tiempo. La compasión para Francia es un móvil al menos tan enérgico como el orgullo nacional para la acción de resistencia; pero puede, por añadidura, encontrar una expresión cotidiana, ininterrumpida, en toda clase de ocasiones, incluso las más ordinarias, mediante un punto de fraternidad en las relaciones entre franceses. La fraternidad surge fácilmente en la compasión por una desgracia que, si bien inflige su parte de sufrimiento a todos, pone en peligro algo mucho más precioso que el bienestar de cada uno. El orgullo nacional, ya sea en la prosperidad o en la desgracia, es incapaz de suscitar una fraternidad real, cálida. Cosa que no existía entre los romanos. Ignoraban los sentimientos verdaderamente entrañables.

Un patriotismo inspirado en la compasión otorga a la parte más pobre del pueblo una posición moral privilegiada. La grandeza nacional no es un estímulo entre las capas sociales inferiores más que en los momentos en que cada cual puede esperar, al mismo tiempo que la gloria del país, una participación personal en esa gloria, tan grande como pueda desear. Ese fue el caso, al principio, del reinado de Napoleón. Cualquier niño de Francia, nacido en un suburbio cualquiera, tenía derecho a albergar en su corazón cualquier sueño de futuro; ninguna ambición podía ser tan grande como para resultar absurda. Se sabía que no todas las ambiciones se cumplirían, pero cada una en particular tenía posibilidades de cumplirse, y muchas podían cumplirse parcialmente. Un documento peculiar de la época afirma que la popularidad de Napoleón se debía menos a la devoción que los franceses profesaban a su persona que a las oportunidades de ascenso y a las posibilidades de hacer carrera que les brindaba. Ese es exactamente el sentimiento que aparece en *Rojo y negro*. Los románticos fueron niños que se aburrían porque ya no tenían por delante la perspectiva de un ascenso social ilimitado. Buscaron la gloria literaria como producto de sustitución.

Pero ese aliciente solo existe en tiempos revueltos. No puede decirse que se dirija nunca al pueblo como tal; todo hombre del pueblo que lo experimenta sueña con salir del pueblo, salir del anonimato que define la condición popular. Esa ambición, cuando se encuentra ampliamente extendida, es el efecto de un estado social turbulento y la causa de agitaciones agravadas; porque la estabilidad social es un obstáculo para ella. Aunque es un estímulo, no puede decirse que sea algo sano ni para el alma ni para el país. Es posible que tal estímulo ocupe un lugar importante en el actual movimiento de resistencia; porque, en lo que respecta al porvenir de Francia, la ilusión se acepta fácilmente y, en lo que respecta al porvenir personal, quienquiera que haya sido capaz de probarse a sí mismo en medio del peligro puede esperar cualquier cosa en el estado de revolución latente en que se encuentra el país. Pero, si es así, es un peligro terrible para el período de reconstrucción y es urgente encontrar otro estímulo.

En un periodo de estabilidad social en el que, salvo contadas excepciones, quienes se encuentran en el anonimato permanecen más o menos ahí, de donde ni siquiera piensan en salir, el pueblo no puede sentirse a gusto en un patriotismo basado en el orgullo y el brillo de la gloria. Es tan ajeno a él como a los salones de Versalles, que son una expresión de eso mismo. La gloria es lo contrario del anonimato. Si a las glorias militares se le añaden glorias literarias, científicas y otras, el pueblo seguirá sintiéndose extranjero. Saber que algunos de esos franceses cubiertos de gloria han salido del pueblo no le aportará, en tiempos de estabilidad, ningún consuelo; porque si han salido del pueblo, han dejado de ser del pueblo.

Por el contrario, si la patria se le presenta como algo bello y valioso, pero, por una parte, imperfecto y, por otra, muy frágil, expuesto a la desgracia, algo que hay que querer y preservar, se sentirá con razón más cerca de ella que otras clases sociales. Porque el pueblo tiene el monopolio de un conocimiento, tal vez el más importante de todos: el conocimiento de la realidad de la desgracia; y por eso mismo siente mucho más intensamente cuán valiosas son

las cosas que merecen ser preservadas, y cómo todo el mundo está obligado a valorarlas y a protegerlas. El melodrama refleja ese estado de la sensibilidad popular. Por qué es una forma literaria tan mala es una cuestión que merece la pena estudiarse. Pero lejos de ser un género falso, está, en cierto sentido, muy cerca de la realidad.

Si se estableciera esa relación entre el pueblo y su patria, ya no sentiría sus propios sufrimientos como crímenes cometidos por la patria contra él, sino como males sufridos por la patria en él. La diferencia es inmensa. En otro sentido, es leve, y haría falta muy poco para superarla. Pero no hay gran cosa que venga de otro mundo.

Eso supone una disociación entre la patria y el Estado. Lo cual es posible si se suprime la grandeza del género corneliano. Pero eso implicaría la anarquía si, en compensación, el Estado no encuentra la manera de adquirir por sí mismo un incremento de consideración.

Para lograrlo, parece claro que no debe volver a los viejos métodos de la vida parlamentaria y de la lucha de partidos. Pero quizá lo más importante sea la reforma completa de la policía. Las circunstancias serían favorables. Resultaría interesante estudiar la policía inglesa. En cualquier caso, es de esperar que la liberación del país conduzca a la liquidación del personal de la policía, salvo aquellos que hayan actuado personalmente contra el enemigo. En su lugar debe haber hombres que gocen de la consideración pública, y, dado que hoy en día el dinero y los títulos son, por desgracia, la principal fuente de esa consideración, debe exigirse que a partir de los agentes y de los inspectores tengan un nivel de educación bastante elevado, por encima de los títulos más serios, y que reciban una generosa remuneración. E incluso, si la moda de las Grandes Escuelas se mantiene en Francia —lo que tal vez no sea deseable—, debería haber una para la policía, a la que se entrara por concurso-oposición. Son métodos rudimentarios, pero es indispensable algo por el estilo. Además, cosa mucho más importante, no deben seguir existiendo categorías sociales como las prostitutas y los

expresidiarios, con una existencia oficial como ganado entregado al placer de la policía y que les proporciona a la vez víctimas y cómplices; porque es entonces inevitable una doble contaminación, el contacto deshonra a ambas partes. Ambas categorías deben ser abolidas por ley.

También hace falta que el delito de improbidad hacia el Estado por parte de servidores públicos sea efectivamente castigado más severamente que el robo a mano armada.

El Estado, en su función administrativa, debe figurar como el intendente de los bienes de la patria; un intendente más o menos bueno, y del que cabe razonablemente esperar que, en general, sea más bien malo que bueno, porque su tarea es difícil y se lleva a cabo en condiciones moralmente desfavorables. La obediencia no es menos obligatoria, no por un derecho a mandar que pueda tener el Estado, sino porque es indispensable para la conservación y el reposo de la patria. Hay que obedecer al Estado, cualquiera que sea, del mismo modo que los niños afectuosos, cuyos padres de viaje los han encomendado a una institutriz mediocre, la obedecen, no obstante, por amor a sus padres. Si el Estado no es mediocre, tanto mejor; la presión de la opinión pública, por otra parte, siempre tiene que actuar como estímulo para empujarlo a salir de la mediocridad; pero sea mediocre o no, la obligación de obedecer es idéntica.

Ciertamente no es ilimitada, pero no puede tener más límite que la rebelión de la conciencia. No puede proporcionarse ningún criterio para ese límite; incluso es imposible que nadie se fije uno para sí mismo de una vez por todas; cuando se siente que ya no se puede obedecer, se desobedece. Pero, en cualquier caso, una condición necesaria, aunque no suficiente, para poder desobedecer sin delinquir es verse impulsado por una obligación tan apremiante que obligue a despreciar todos los riesgos, sin excepción. Si se siente uno inclinado a desobedecer, pero lo detiene el exceso de peligro, es imperdonable, según los casos, o haber pensado en desobedecer, o no haberlo hecho. Además, cada vez que no se está en la obligación estricta de desobedecer, se está en la obligación estricta de

obedecer. Un país no puede tener libertad si no se reconoce que la desobediencia a las autoridades públicas, siempre que no surja de un sentido imperioso del deber, es más deshonrosa que el robo. Es decir, que el orden público debe considerarse más sagrado que la propiedad privada. Los poderes públicos pueden difundir esa manera de pensar a través de la enseñanza y a través de medidas adecuadas que habría que inventar.

Pero solo la compasión por la patria, la preocupación ansiosa y tierna por evitarle desgracias, puede dar a la paz, y en particular a la paz civil, lo que la guerra civil o extranjera posee desgraciadamente por sí misma: algo excitante, conmovedor, poético, sagrado. Solo esa compasión puede llevarnos a redescubrir el sentimiento, tanto tiempo perdido y además tan raramente experimentado en el curso de la historia, que Théophile de Viau expresaba en el bello verso: «La sainte majesté des lois» (la santa majestad de las leyes).

La época en que Théophile escribió ese verso fue quizá el último momento en que ese sentimiento caló hondo en Francia. Luego vino Richelieu, luego la Fronda, luego Luis XIV, luego todo lo demás. Montesquieu intentó en vano hacerlo penetrar de nuevo en el público por medio de un libro. Los hombres de 1789 lo reivindicaron como propio, pero no lo llevaban en el corazón: de lo contrario, el país no se habría deslizado tan fácilmente hacia la guerra civil y extranjera.

Desde entonces, nuestro propio lenguaje ha pasado a ser inadecuado para expresarlo. Ese es, sin embargo, el sentimiento que intentamos evocar, o su réplica más tenue, cuando hablamos de legitimidad. Pero nombrar un sentimiento no es un procedimiento suficiente para suscitarlo. Esa es una verdad fundamental y que olvidamos con demasiada frecuencia.

¿Por qué mentirse a sí mismo? En 1939, antes de la guerra, bajo el régimen de los decretos-leyes, ya no había legitimidad republicana. Se había ido como la juventud de Villon, «qui son partement m’a celé» (que su partida me ocultó), sin ruido, sin avisar de que se iba y sin que nadie hubiera hecho un gesto o dicho una

palabra para impedírselo. El sentimiento de legitimidad, por su parte, estaba totalmente muerto. Que ahora reaparezca en el pensamiento de los exiliados, que ocupe cierto lugar, junto a otros sentimientos en realidad incompatibles con él, en los sueños de recuperación de un pueblo enfermo, significa poca cosa o nada. Si ya era nulo en 1939, ¿cómo iba a ser eficaz inmediatamente después de años de desobediencia sistemática?

Por otra parte, la Constitución de 1875 ya no puede ser una base de legitimidad, después de haberse sumido en 1940 en la indiferencia o incluso en el desprecio general, después de que el pueblo de Francia la abandonara. Porque el pueblo de Francia la abandonó. Ni los grupos de resistencia ni los franceses de Londres pueden hacer nada al respecto. Si acaso se expresó un asomo de pesar, no fue por parte de un sector del pueblo, sino de los parlamentarios, cuya profesión mantenía vivo un interés por las instituciones republicanas, interés que estaba muerto en todas partes. Una vez más, poco importa que, mucho tiempo después, reapareciera un poco. En la actualidad, el hambre comunica a la Tercera República toda la poesía de una época en la que había pan. Es una poesía fugaz. Al mismo tiempo, además, persiste la aversión que se sintió durante varios años y que alcanzó su punto álgido en 1940. (La Tercera República quedó condenada en un texto promulgado oficialmente desde Londres, por lo que difícilmente puede tomarse como base de legitimidad).

Sin embargo, es cierto que, en la medida en que desaparezcan las cosas de Vichy, en la medida en que no surjan instituciones revolucionarias, tal vez comunistas, habrá una vuelta a las estructuras de la Tercera República. Pero eso será simplemente porque habrá un vacío y será necesario hacer algo. Eso es necesidad, no legitimidad. En el pueblo, eso no significa lealtad, sino una aburrida resignación. La fecha de 1789, por otra parte, despierta un eco infinitamente más profundo; pero solo le corresponde una inspiración, no las instituciones.

Dado que, de hecho, se ha producido una solución de continuidad en nuestra historia reciente, la legitimidad ya no puede tener un carácter histórico; debe derivar de la fuente eterna de toda legitimidad. Es preciso que los hombres que se ofrecen al país para gobernarlo reconozcan públicamente ciertas obligaciones que respondan a las aspiraciones esenciales del pueblo, eternamente inscritas en lo más hondo de las almas; es preciso que el pueblo confíe en la palabra de esos hombres y en su capacidad, y que disponga de los medios para dar testimonio de ello; y es preciso que el pueblo sienta que, al aceptarlas, se compromete a obedecer.

La obediencia del pueblo a los poderes públicos, al ser una necesidad de la patria, es, por eso mismo, una obligación sagrada y confiere a los propios poderes públicos, puesto que son objeto de ella, idéntico carácter sagrado. No se trata de la idolatría al Estado asociada al patriotismo a la romana. Es más bien lo contrario. El Estado es sagrado, no a la manera de un ídolo, sino como los objetos de culto, o las piedras del altar, o el agua del bautismo, o cualquier otra cosa similar. Todo el mundo sabe que no es más que materia. Pero son trozos de materia que se consideran sagrados porque sirven para un objeto sagrado. Ese es el tipo de majestad que le corresponde al Estado.

Si no se logra infundir al pueblo de Francia una inspiración semejante, solo le quedará la opción de elegir entre el desorden y la idolatría. La idolatría puede tomar la forma comunista. Es lo que probablemente ocurriría. También puede adoptar la forma nacional. En tal caso, tendría ciertamente por objeto la pareja, tan característica de nuestro tiempo, formada por un hombre aclamado como jefe y la máquina de acero del Estado. Ahora bien, la publicidad puede, por una parte, producir jefes; por otra, si las circunstancias conducen a un hombre de auténticos méritos a esa posición, se convierte rápidamente en prisionero de su papel de ídolo. En otras palabras, en lenguaje moderno, la ausencia de una inspiración pura no dejaría al pueblo francés más opción que el desorden, el comunismo o el fascismo.

Hay quienes se preguntan —por ejemplo, en Estados Unidos— si los franceses de Londres no se inclinarían hacia el fascismo. La pregunta está muy mal planteada. Las intenciones en sí mismas tienen muy poca importancia, salvo cuando conducen directamente al mal, porque para el mal siempre hay recursos al alcance de la mano. Pero las buenas intenciones solo cuentan cuando van unidas a los recursos correspondientes. San Pedro no tenía en modo alguno la intención de negar a Cristo; pero lo hizo porque no poseía en sí mismo la gracia que le habría permitido abstenerse de hacerlo. E incluso la energía y el tono categórico que empleó para afirmar su intención contraria contribuyeron a privarlo de esa gracia. Es un ejemplo que merece la pena tener en cuenta en todas las pruebas que surgen en la vida.

El problema es saber si los franceses de Londres poseen los medios necesarios para impedir que el pueblo de Francia se deslice hacia el fascismo y, al mismo tiempo, para evitar que caiga en el comunismo o en el desorden. Como el fascismo, el comunismo y el desorden no son sino expresiones apenas distintas, equivalentes, de un mismo mal, se trata de saber si poseen un remedio para ese mal.

Si no lo poseen, su razón de ser, que es la permanencia de Francia en la guerra, pasa a quedar totalmente agotada por la victoria, que en ese caso debe sumirlos de nuevo en la masa de sus compatriotas. Si lo poseen, ya deben haber empezado a aplicarlo, en gran cantidad y con eficacia, incluso desde antes de la victoria. Porque tal tratamiento no puede iniciarse en medio de los desórdenes nerviosos que acompañarán, en cada individuo y en las masas, a la liberación del país. Menos aún puede iniciarse una vez que los nervios se hayan calmado, si es que esa calma llega a producirse; sería demasiado tarde, y ni siquiera podría hablarse ya de tratamiento alguno.

Lo importante, por consiguiente, no es que hagan valer, frente al extranjero, su derecho a gobernar Francia; como sucede con un médico, para quien lo importante no es hacer valer su derecho a tratar a un paciente. Lo esencial es haber hecho un diagnóstico,

ideado una terapia, elegido los medicamentos y comprobado que están a disposición del paciente. Cuando un médico sabe hacer todo eso, no sin riesgo de error, pero con una probabilidad razonable de estar en lo correcto, entonces, si alguien quiere impedirle ejercer su función y poner en su lugar a un charlatán, ese médico tiene el deber de oponerse con todas sus fuerzas. Pero si, en un lugar donde no hay médicos, una serie de ignorantes se arremolinan en torno a un paciente cuyo estado requiere los cuidados más precisos y más inteligentes, ¿qué importa en manos de cuál de ellos esté el paciente para morir o para salvarse solo por cosa del azar? Sin duda, es mejor en cualquier caso que esté en manos de quienes lo aman. Pero quienes lo aman no le infligirán el sufrimiento de una batalla que haga estragos junto a su lecho, a menos que se sepan en posesión de un método capaz de salvarlo.

El problema de un método para insuflar inspiración a un pueblo es totalmente nuevo. Platón alude a él en la *Política* y en otros de sus escritos; sin duda había enseñanzas a ese respecto en el saber secreto de la Antigüedad prerromana, que ha desaparecido por completo. Tal vez ese y otros problemas similares todavía se discutían en los círculos de los Templarios y de los primeros masones. Montesquieu, salvo que me equivoque, lo ignoró. Rousseau, que era una mente poderosa, reconoció muy claramente su existencia, pero no fue más allá. Los hombres de 1789 no parecen haberlo sospechado. En 1793, sin tomarse la molestia de plantearlo, y menos aún de estudiarlo, improvisaron soluciones apresuradas: fiestas del Ser Supremo, fiestas de la Diosa Razón. Eran ridículas y odiosas. En el siglo XIX, el nivel de las inteligencias se había hundido muy por debajo del ámbito en el que se plantean tales cuestiones.

En nuestros días se ha estudiado y profundizado en el problema de la propaganda. Hitler, en particular, ha hecho sobre este punto una aportación duradera al patrimonio del pensamiento humano. Pero el problema es muy distinto. La propaganda no pretende suscitar una inspiración: cierra y condena todas las rendijas por las

que podría pasar la inspiración; infla el alma entera de fanatismo. Sus métodos no pueden utilizarse para un fin opuesto. Tampoco se trata de adoptar procedimientos opuestos; la relación de causalidad no es tan simple.

Tampoco hay que pensar que la inspiración de un pueblo es un misterio reservado solo a Dios y, por consiguiente, fuera del alcance de todo método. El grado supremo y perfecto de la contemplación mística es algo infinitamente más misterioso aún y, sin embargo, san Juan de la Cruz escribió tratados sobre cómo alcanzarlo, que, en términos de precisión científica, superan con creces todo lo escrito por los psicólogos o pedagogos de nuestro tiempo. Si creyó un deber hacerlo, sin duda tenía razón, porque era competente; la belleza de su obra es una marca de autenticidad más que evidente. A decir verdad, desde una Antigüedad indeterminada, muy anterior al cristianismo, hasta la segunda mitad del Renacimiento, siempre se ha reconocido universalmente que existe un método en los asuntos espirituales y en todo lo que tiene que ver con el bien del alma. El dominio cada vez más metódico que los hombres ejercen sobre la materia desde el siglo XVI les ha hecho creer, por oposición, que las cosas del alma o son arbitrarias o están entregadas a una magia, a la eficacia inmediata de las intenciones y de las palabras.

No es así. Todo en la creación está sujeto al método, incluidos los puntos de intersección entre este mundo y el otro. Eso es lo que indica el término *Logos*, que significa relación más aún que palabra. El método solo es otro cuando el ámbito de aplicación es otro. A medida que nos elevamos, el método aumenta en rigor y en precisión. Sería muy extraño que el orden de las cosas materiales reflejara más sabiduría divina que el orden de las cosas del alma. Lo contrario es cierto.

Es lamentable para nosotros que ese problema, sobre el que, si no me equivoco, no hay nada que pueda guiarnos, sea precisamente el problema que tenemos que resolver hoy con toda urgencia, so pena no tanto de desaparecer como de no haber existido nunca.

Además, si Platón, por ejemplo, hubiera formulado una solución general, no nos bastaría con estudiarla para salir de nuestro apuro, porque nos hallamos ante a una situación sobre la que la historia nos sirve de escaso socorro. No nos habla de ningún país que se haya encontrado en una situación ni remotamente parecida a la que Francia puede llegar a encontrarse en caso de derrota alemana. Es más, ignoramos incluso cuál será esa situación. Solo sabemos que será algo sin precedente. De modo que, aunque supiéramos cómo se insufla inspiración a un país, seguiríamos sin saber cómo proceder en el caso de Francia.

Por otra parte, dado que se trata de un problema práctico, el conocimiento de una solución general no es indispensable para un caso particular. Cuando una máquina se para, un obrero, un capataz, un ingeniero, pueden ver una forma de ponerla en marcha de nuevo, sin poseer ningún conocimiento general sobre reparación de máquinas. Lo primero que se hace en un caso así es examinar la máquina. Sin embargo, para examinarla con provecho, hay que tener presente la noción misma de las relaciones mecánicas.

De igual manera, al examinar la situación cambiante de Francia en el día a día, hay que tener presente la noción de acción pública como modo de educación del país.

No basta con haber vislumbrado esa noción, con haberle prestado atención, con haberla comprendido; hay que instalarla permanentemente en el alma, de modo que esté presente incluso cuando la atención se centra en otra cosa.

El esfuerzo que hace falta es tanto mayor cuanto que se trata de una forma de pensar totalmente nueva entre nosotros. Desde el Renacimiento, la actividad pública nunca se ha concebido bajo ese aspecto, sino únicamente como un medio de establecer una forma de poder que se entiende que es deseable en tal o cual sentido.

La educación —ya se dirija a niños o a adultos, a individuos o a un pueblo, o incluso a uno mismo— consiste en suscitar móviles. Indicar lo que es ventajoso, lo que es obligatorio, lo que está bien, es cosa que incumbe a la enseñanza. La educación se ocupa de los

móviles para la ejecución efectiva. Porque nunca ninguna acción se ejecuta en ausencia de móviles capaces de proporcionarle la cantidad indispensable de energía. Tratar de conducir a criaturas humanas —ya sean otros o uno mismo— hacia el bien limitándose a señalar la dirección correcta, sin haber tenido cuidado de asegurar la presencia de los móviles correspondientes, es como si se quiere intentar que un coche vacío de gasolina funcione pisando el acelerador.

O es también como intentar que arda una lámpara de aceite sin haberle echado aceite. Ese error se denunció en un texto bastante conocido, bastante leído, releído y citado desde hace veinte siglos. Sin embargo, sigue cometiéndose.

Pueden muy fácilmente clasificarse los medios de educación incluidos en la acción pública.

Primero, el temor y la esperanza, provocados por las amenazas y las promesas.

La sugestión.

La expresión, oficial o aprobada por una autoridad oficial, de una parte de los pensamientos que, incluso antes de haber sido expresados, estaban realmente en el corazón de las multitudes, o en el corazón de ciertos elementos activos de la nación.

El ejemplo.

Las propias modalidades de la acción y de las organizaciones forjadas al efecto.

El primer método es el más burdo, y todavía se utiliza. El segundo lo utiliza todo el mundo hoy en día; es aquel cuyo manejo tiene Hitler genialmente estudiado.

Los otros tres se ignoran.

Hay que intentar concebirlos en relación con las tres formas sucesivas que puede adoptar nuestra acción pública: la forma actual; el acto de toma del poder en el momento de la liberación del territorio; el ejercicio del poder a título provisional durante los meses siguientes.

Actualmente solo disponemos de dos intermediarios: la radio y el movimiento clandestino. Para las multitudes francesas, la radio es casi lo único que cuenta.

El tercero de los cinco procedimientos enumerados no debe confundirse en modo alguno con el segundo. La sugestión es, en opinión de Hitler, una presión. Constituye una coacción. La repetición, por un lado, y la fuerza del grupo del que emana o al que pretende conquistar, por otro, le confieren en gran medida su eficacia.

La eficacia del tercer procedimiento es de tipo completamente distinto. Tiene sus bases en la estructura oculta de la naturaleza humana.

Ocurre en ocasiones que un pensamiento, a veces formulado interiormente, a veces no formulado, obra en silencio el alma y, sin embargo, solo actúa débilmente sobre ella.

Si se oye formular este pensamiento fuera de uno mismo, por otra persona y por alguien a cuyas palabras se les presta atención, recibe el alma una fuerza centuplicada y puede a veces producir una transformación interior.

Ocurre también que se tenga necesidad, ya sea dándose uno cuenta o no, de oír ciertas palabras que, si se pronuncian realmente y proceden de un lugar del que naturalmente se espera un bien, inyectan consuelo, energía y algo así como un alimento.

En la vida privada, esas dos funciones de la palabra hablada las cumplen los amigos o los guías naturales; además, de hecho, muy raras veces.

Pero se dan circunstancias en las que el drama público resulta, en la vida personal de cada uno, mucho más importante que las situaciones individuales, que muchos pensamientos silenciosos y necesidades silenciosas de esa índole resultan ser las mismas en casi todos los seres humanos que componen un pueblo.

Eso ofrece la posibilidad de una acción que, si bien tiene por objeto a todo un pueblo, sigue siendo en esencia una acción no colectiva, sino personal. Así, lejos de ahogar los recursos profundos

situados en el secreto de cada alma, lo que inevitablemente hace toda acción colectiva, por la naturaleza de las cosas, por muy elevados que sean los objetivos que se persigan, ese tipo de acción los despierta, los excita y los hace crecer.

Pero ¿quién puede ejercer una acción semejante?

En las circunstancias habituales, tal vez no haya ningún lugar desde el que pueda ejercerse. Existen obstáculos muy fuertes que impiden que pueda serlo, salvo parcialmente y en grado muy reducido, por parte de un Gobierno. Otros obstáculos impiden igualmente que pueda ejercerse desde algún lugar que no sea el Estado.

Pero, a ese respecto, las circunstancias en que se encuentra actualmente Francia son maravillosas, providencialmente favorables.

En muchos otros aspectos ha sido desastroso que Francia no tuviera un Gobierno regular en Londres, como otros países. Pero, en lo que a eso se refiere, es algo excepcionalmente afortunado; y es asimismo afortunado que el asunto norteafricano no haya desembocado en la transformación del Comité Nacional en un Gobierno regular.

El odio al Estado, que existe latente, sordo y muy profundo en Francia desde Carlos VI, impide que palabras que emanan directamente de un Gobierno pueda recibirlas todo francés como la voz de un amigo.

Por otra parte, en una acción de ese tipo, las palabras deben tener carácter oficial para que sean realmente eficaces.

Los jefes de Francia combatiente constituyen algo análogo a un Gobierno en la medida exacta en que es indispensable para que sus palabras tengan carácter oficial.

El movimiento conserva lo suficiente de su naturaleza original, la de una revuelta surgida del fondo de unas pocas almas fieles y completamente aisladas, para que las palabras que emanan de él puedan tener en los oídos de todo francés el acento cercano, íntimo, cálido y entrañable de la voz de un amigo.

Y, por encima de todo lo demás, el general De Gaulle, rodeado de quienes lo siguieron, es un símbolo. El símbolo de la lealtad de Francia a sí misma, concentrada por un momento casi únicamente en él; y sobre todo el símbolo de todo lo que en el hombre rechaza la baja adoración de la fuerza.

Todo lo que se dice en su nombre tiene en Francia la autoridad propia de un símbolo. Por consiguiente, quienquiera que hable en su nombre puede, a placer y según lo que le parezca preferible en cada momento, hallar inspiración en sentimientos y pensamientos que fermentan de hecho en la mente de los franceses, o en un nivel superior y, en tal caso, tan superior como desee; nada impide en ciertos días hallarla en la región situada por encima del cielo. Si bien eso sería inapropiado para palabras que emanan de un Gobierno, contaminado por necesidad con todas las bajezas asociadas al ejercicio del poder, es tanto más apropiado para palabras que emanan de un símbolo que representa lo que, a los ojos de todos, es lo más elevado.

Un Gobierno que utiliza palabras y pensamientos demasiado elevados para él, lejos de ganar ningún brillo de ninguna clase, las desacredita y hace el ridículo. Es lo que ocurrió con los principios de 1789 y la fórmula «Liberté, Égalité, Fraternité» durante la Tercera República. Es lo que ocurrió con las palabras, a menudo muy elevadas en sí mismas, que pone de relieve la llamada Revolución Nacional. En el segundo caso, es cierto, la vergüenza de la traición trajo el descrédito a la velocidad del rayo. Pero es casi seguro que eso mismo se habría producido también de otra manera, aunque mucho más lentamente.

El movimiento francés de Londres tiene actualmente, por poco tiempo quizá, el extraordinario privilegio de ser en gran medida simbólico, le está permitido hacer que brillen las más altas inspiraciones sin descrédito para ellas ni impropiedad por parte del mencionado movimiento.

Así, de la misma irrealidad de la que está aquejada desde el principio —a causa del aislamiento primitivo de quienes la lanzaron—

puede extraer, si sabe aprovecharla, una plenitud mucho mayor de realidad.

«La eficacia se hace perfecta en la debilidad» (II Co 12, 10), dice san Pablo.

Es una ceguera singular la que ha provocado, en una situación llena de posibilidades tan maravillosas, el deseo de descender a la situación banal, vulgar, de un Gobierno de emigrados. Es providencial que ese deseo no se haya satisfecho.

En lo referente al extranjero, por otra parte, las ventajas de la situación son análogas.

Desde 1789, Francia ocupa, de hecho, una posición única entre las naciones. Es algo reciente, 1789 no está muy lejos. Desde finales del siglo XIV, época de las represiones feroces llevadas a cabo en las ciudades flamencas y francesas por Carlos VI cuando aún era niño, hasta 1789, Francia había representado para los extranjeros, desde el punto de vista político, poco más que la tiranía del absolutismo y el servilismo de sus súbditos. Cuando Du Bellay escribía: «Francia, madre de las artes, de las armas y de las leyes», la última palabra estaba de más; según demostró muy bien Montesquieu, como había explicado Retz, antes que él, con una lucidez genial, no había ley alguna en Francia desde la muerte de Carlos VI. De 1715 a 1789, Francia siguió el ejemplo de Inglaterra con un fervor lleno de humildad. Los ingleses, rodeados de poblaciones esclavas, parecían ser los únicos dignos del nombre de ciudadanos. Pero después de 1792, cuando Francia, tras haber despertado los corazones de todos los oprimidos, se vio envuelta en una guerra en la que Inglaterra era su enemiga, todo el prestigio de las ideas de justicia y de libertad se concentró en ella. El resultado para el pueblo francés durante el siglo siguiente fue una especie de exaltación que los demás pueblos no conocieron, y cuyo resplandor recibieron de Francia.

La Revolución francesa correspondió, desgraciadamente, por otra parte, a un desarraigo tan violento del pasado en todo el continente europeo que una tradición que se remonta a 1789 equivale, en la práctica, a una tradición antigua.

La guerra de 1870 puso de manifiesto lo que era Francia a los ojos del mundo. En esa guerra, los franceses fueron los agresores, a pesar de la treta del telegrama de Ems; la propia treta es la prueba de que la agresión vino del lado francés. Los alemanes, desunidos entre sí, temblando aún por el recuerdo de Napoleón, se esperaban que los invadieran. Los sorprendió mucho entrar en Francia con toda la facilidad del mundo. Pero aún los sorprendió más verse convertidos en objeto de horror ante Europa, cuando su único defecto era haberse defendido victoriosamente. Pero la vencida era Francia: a pesar de Napoleón y a causa de 1789, eso bastaba para hacer aborrecibles a los vencedores.

El diario íntimo del príncipe imperial Federico muestra la dolorosa sorpresa que causó a los mejores alemanes esa reprobación, para ellos incomprensible.

De ahí viene quizá el complejo de inferioridad de los alemanes, la mezcla aparentemente contradictoria de una mala conciencia y el sentimiento de que se estaba cometiendo una injusticia con ellos, y la reacción de ferocidad. En cualquier caso, a partir de ese momento, el prusiano sustituyó en la conciencia europea al que hasta entonces había parecido ser el alemán tipo, es decir, el músico soñador, de ojos azules, *gutmütig,* que fumaba en pipa, que bebía cerveza y era totalmente inofensivo, tipo que, por ejemplo, podemos encontrar en Balzac. Y Alemania no dejaba de parecerse cada vez más a su nueva imagen.

Francia sufrió un perjuicio moral apenas menor. Admiramos su recuperación después de 1871, pero no vemos a qué precio. Francia se había vuelto realista. Había dejado de creer en sí misma. La masacre de la Comuna, tan sorprendente por la cantidad y por la ferocidad, dio a los obreros un sentimiento permanente de ser parias excluidos de la nación, y a la burguesía, por efecto de una mala conciencia, una especie de miedo físico a los obreros. Lo vimos de nuevo en junio de 1936; y el colapso de junio de 1940 fue, en cierto sentido, un efecto directo de aquella breve y sangrienta guerra civil de mayo de 1871, que persistió larvadamente durante casi tres

cuartos de siglo. A partir de entonces, la amistad entre la juventud de las Escuelas y el pueblo, amistad de la que se había nutrido todo el pensamiento francés del siglo XIX, se convirtió en un mero recuerdo. Por otra parte, la humillación de la derrota empujaba a la juventud burguesa, por reacción, hacia la concepción más mediocre de la grandeza nacional. Obsesionada por la conquista que había sufrido y que la había mermado, Francia ya no se sentía capaz de una vocación más elevada que la vocación de conquistar.

Así, Francia se convirtió en una nación como las demás, que solo pensaba ya en hacerse con su parte de carne amarilla y negra del mundo y asegurarse la hegemonía en Europa.

Después de una vida de exaltación tan intensa, la caída a un nivel tan bajo no podía producirse sin una profunda desazón. El punto extremo de esa desazón fue junio de 1940.

Hay que decirlo, porque es cierto: la primera reacción de Francia tras el desastre fue vomitar su propio pasado, su pasado más inmediato. No fue un efecto de la propaganda de Vichy. Al contrario, fue la causa de que la Revolución nacional tuviera al principio una apariencia de éxito. Y fue una reacción legítima y saludable. El único aspecto del desastre que podía verse como un bien era la posibilidad de vomitar un pasado que había sido su causa. Un pasado en el que Francia no había hecho otra cosa sino reclamar los privilegios de una misión de la que había renegado, porque ya no creía en ella.

En el extranjero, el hundimiento de Francia únicamente causó conmoción allí donde el espíritu de 1789 había aportado algo.

La aniquilación momentánea de Francia como nación puede permitirle volver a ser entre las naciones lo que fue y lo que durante mucho tiempo se esperó que volviera a ser: una inspiración. Y para que Francia recupere una grandeza en el mundo —grandeza indispensable para la propia salud de su vida interior— es necesario que se convierta en una inspiración antes de volver a ser, mediante la derrota de sus enemigos, una nación. Después, sería probablemente imposible por varias razones.

También en eso, el movimiento francés en Londres está en la mejor situación que quepa soñarse, si sabe utilizarla. Es exactamente tan oficial como debe serlo para hablar en nombre de un país. Al no tener ninguna autoridad gubernamental sobre los franceses, ni siquiera nominal, ni siquiera ficticia, y derivar todo del libre consentimiento, tiene algo así como un poder espiritual. Su fidelidad incorruptible en las horas más sombrías, la sangre derramada libremente cada día en su nombre, le dan derecho a utilizar con libertad las palabras más bellas de la lengua. Se encuentra exactamente en la posición adecuada para hacer oír al mundo el lenguaje de Francia. Un lenguaje que obtiene su autoridad no de una potencia aniquilada por la derrota, ni de una gloria borrada por la vergüenza, sino, en primer lugar, de una elevación de pensamiento a la altura de la tragedia presente y, en segundo lugar, de una tradición espiritual grabada en el corazón de los pueblos.

La doble misión de ese movimiento es fácil de definir. Ayudar a Francia a encontrar, en el fondo de su desgracia, una inspiración acorde con su genio y con las necesidades actuales de los hombres en apuros. Una vez encontrada o al menos vislumbrada, difundir esa inspiración por todo el mundo.

Si nos centramos en esa doble misión, se nos concederán por añadidura muchas cosas de orden inferior. Si nos centramos primero en esas cosas, esas mismas cosas se nos negarán.

Por supuesto, no se trata de una inspiración verbal. Toda inspiración real pasa a los músculos y se manifiesta en acciones; y hoy las acciones de los franceses solo pueden ser las que contribuyan a expulsar al enemigo.

Sin embargo, no sería justo pensar que el movimiento francés en Londres tiene como única misión elevar al más alto nivel de intensidad posible la energía de los franceses en la lucha contra el enemigo.

Su misión es ayudar a Francia a redescubrir una inspiración auténtica que, por su propia autenticidad, fluya naturalmente en inversión de esfuerzo y de heroísmo para la liberación del país.

No viene a ser lo mismo.

Porque es necesario cumplir una misión de orden tan elevado es por lo que los medios burdos y eficaces de las amenazas, las promesas y la sugestión no podrían ser suficientes.

Por el contrario, el uso de palabras que responden a pensamientos silenciosos y a necesidades silenciosas de los seres humanos que componen el pueblo francés es un procedimiento maravillosamente bien adaptado a la tarea que hay que realizar, a condición de que se aplique correctamente.

Para ello, hace falta en primer lugar un organismo receptor en Francia. Es decir, gente cuya primera tarea, cuya primera preocupación, sea discernir esos pensamientos silenciosos, esas necesidades silenciosas, y comunicarlos a Londres.

Lo que es indispensable para esa tarea es un interés apasionado por los seres humanos, sean quienes sean, y por sus almas, una capacidad para ponerse en su lugar y prestar atención a las señales de los pensamientos no expresados, cierto sentido intuitivo de la historia actualmente en curso y la facultad de expresar por escrito matices delicados y relaciones complejas.

Dada la extensión y la complejidad de lo que hay que observar, debería haber un gran número de observadores capaces; pero, de hecho, es imposible. Es urgente, en todo caso, recurrir a cualquiera que pueda ser utilizado para ello, sin excepción.

Suponiendo que en Francia haya un organismo receptor, insuficiente —no puede no serlo— pero real, la segunda operación, la más importante con diferencia, tiene lugar en Londres. Es la de la elección. Es la que puede llegar a configurar el alma del país.

El conocimiento de las palabras susceptibles de tener eco en el corazón de los franceses, como respuesta a algo que ya tienen en el corazón, es tan solo un conocimiento de hecho. No contiene ningún indicio de un bien, y la política, como toda actividad humana, es una actividad dirigida hacia un bien.

El estado del corazón de los franceses no es otra cosa sino un hecho. En principio no es ni un bien ni un mal; en realidad, está

compuesto por una mezcla de bien y de mal, en proporciones que pueden variar bastante.

Es una verdad evidente, pero que merece la pena repetirse, porque la sentimentalidad naturalmente ligada al exilio podría más o menos hacer que la olvidáramos.

De todas las palabras susceptibles de despertar un eco en el corazón de los franceses, hay que elegir aquellas cuyo eco es bueno despertar; y esas, decirlas y repetirlas; callar las demás, para provocar la extinción de lo que es ventajoso que desaparezca.

¿Cuáles serán los criterios de la elección?

Pueden concebirse dos. Uno es el bien, en el sentido espiritual de la palabra. El otro es la utilidad. Es decir, por supuesto, la utilidad con relación a la guerra y a los intereses nacionales de Francia.

En cuanto al primer criterio, hay que empezar por examinar un postulado. Hace falta sopesarlo con mucho cuidado y mucho detenimiento, según el leal saber y entender de cada uno, y luego adoptarlo o rechazarlo de una vez por todas.

Lo único que puede hacer un cristiano es adoptarlo.

Es el postulado de que aquello que está espiritualmente bien, está bien en todos los aspectos, en todas las situaciones, en todo momento, en todo lugar, en toda circunstancia.

Eso es lo que Cristo expresa con estas palabras: «¿Acaso se cosechan uvas de las zarzas o higos de los cardos? Así, todo árbol sano da frutos buenos; pero el árbol dañado da frutos malos. Un árbol sano no puede dar frutos malos, ni un árbol dañado dar frutos buenos» (Mt 7, 16-18 y 12, 33; Lc 6, 43-44).

Tal es el significado de esas palabras. Por encima del reino terrenal, carnal, donde se mueven habitualmente nuestros pensamientos y que es por doquier una mezcla inextricable de bien y de mal, hay otro: el reino espiritual, donde el bien es solo bien y, aun en el reino inferior, solo produce bien; donde el mal es solo mal y solo produce mal.

Es una consecuencia directa de la fe en Dios. El bien absoluto no es solamente el mejor de todos los bienes —sería entonces un bien

relativo—, sino el bien único, total, que encierra en sí mismo, en grado eminente, todos los bienes, incluidos los que buscan los hombres que se apartan de él.

Todo bien puro emanado directamente de él tiene una propiedad análoga.

Así pues, de la lista de ecos susceptibles de despertarse desde Londres en el corazón de los franceses, hay que elegir en primer lugar todo lo que esté pura y auténticamente bien, sin ninguna consideración de conveniencia, sin ningún otro examen que el de la autenticidad; y hay que hacerles llegar todo eso con frecuencia, incansablemente, por medio de palabras lo más sencillas y desnudas posible.

Por supuesto, todo lo que es meramente un mal, odio o bajeza también debe ser rechazado, con independencia de la oportunidad.

Luego están los móviles medios, que son inferiores al bien espiritual sin ser necesariamente malos en sí mismos, y para los que se plantea la cuestión de la oportunidad.

En cada uno de ellos, debemos examinar completamente si es posible, desde todos los ángulos, todos los efectos que puede producir, en este, aquel u otro aspecto, en este, aquel u otro conjunto posible de circunstancias.

A falta de ese cuidado, podemos provocar, por error, lo que no queremos en lugar de lo que sí queremos.

Por ejemplo, después de 1918, los pacifistas creyeron que debían apelar al gusto por la seguridad y la comodidad, para que los escucharan con más facilidad. De ese modo, esperaban ganar suficiente influencia para dirigir la política exterior del país. Esperaban, en ese caso, dirigirla de forma que se garantizara la paz.

No se preguntaron qué efectos tendrían los móviles suscitados y alentados por ellos, en el caso de que la influencia obtenida, aun siendo grande, no fuera lo suficientemente grande como para conseguir la dirección de la política exterior.

Conque se hubieran hecho la pregunta, la respuesta habría aparecido inmediatamente, con claridad. En semejante caso, los

móviles así suscitados no podrían impedir ni retrasar la guerra, sino tan solo hacer que la ganara el bando más agresivo y más belicoso, deshonrando así por mucho tiempo el propio amor a la paz.

El juego de las instituciones democráticas tal como lo entendemos, dicho sea de paso, es una invitación perpetua a ese tipo de negligencia criminal y fatal.

Para evitar cometerla, con cada móvil hay que decirse: este móvil puede producir efectos en este, en aquel y en el otro entorno; y ¿en qué otro entorno? Puede producir efectos en tal o cual ámbito; y ¿en qué otro ámbito? Puede producirse tal o cual situación; ¿en qué otra situación, además? En todos los casos, ¿qué efectos podría llegar a producir en cada entorno, en cada ámbito, inmediatamente, más tarde, incluso aún más tarde? ¿En qué aspectos cada uno de esos posibles efectos sería ventajoso, en qué aspectos perjudicial? ¿Cuál parece ser el grado de probabilidad de cada posibilidad?

Hay que considerar detenidamente cada uno de esos puntos y todos ellos juntos; suspender durante unos instantes cualquier inclinación hacia una elección; luego decidir; y, como en cualquier decisión humana, correr el riesgo de equivocarse.

Una vez hecha la elección, hay que someterla a la prueba de la aplicación y, por supuesto, el aparato de control ubicado en Francia procura ir poco a poco discerniendo los resultados.

Pero la expresión no es más que el principio. La acción es una herramienta más poderosa para moldear las almas.

Tiene una doble propiedad con respecto a los móviles. En primer lugar, un móvil no es real de verdad en el alma sino cuando ha provocado una acción ejecutada por el cuerpo.

No basta con alentar tales o cuales móviles, presentes o embrionarios, en el corazón de los franceses, contando con ellos para que ellos mismos conviertan sus propios móviles en acciones. Es necesario, asimismo, desde Londres, en la mayor medida posible, lo más continuamente posible, con el mayor detalle posible y por todos los medios apropiados, radiofónicos u otros, indicar acciones.

Un soldado decía una vez, relatando su propio comportamiento durante una campaña: «Obedecí todas las órdenes, pero sentí que habría sido imposible para mí, infinitamente por encima de mi valor, ir al peligro voluntariamente y sin órdenes».

Esa observación encierra una verdad muy profunda. Una orden es un estímulo de una eficacia increíble. En determinadas circunstancias, contiene en sí misma la energía indispensable para la acción que indica.

Estudiar, dicho sea de paso, en qué consisten esas circunstancias, qué las define, cuáles son sus variedades, hacer una lista completa, sería adquirir una clave para la solución de los problemas más esenciales y más urgentes de la guerra y de la política.

La responsabilidad claramente reconocida, que impone obligaciones precisas y absolutamente estrictas, empuja hacia el peligro del mismo modo que una orden. Surge únicamente cuando estamos comprometidos en la acción y como resultado de tales o cuales circunstancias particulares de la acción. La capacidad de reconocerla es tanto mayor cuanto más clara es la inteligencia; depende aún más de la probidad intelectual, virtud infinitamente valiosa que nos impide mentirnos a nosotros mismos para evitar todo desasosiego.

Los que pueden exponerse al peligro sin la presión de una orden o de una responsabilidad concreta son de tres tipos. Hay quienes tienen mucho valor natural, un temperamento en gran medida ajeno al miedo, una imaginación poco dada a las pesadillas; a menudo se lanzan al peligro con ligereza, con espíritu aventurero, sin prestar mucha atención en la elección del peligro. Los hay para quienes el valor es difícil, pero que extraen su energía de móviles impuros. El deseo de obtener una condecoración, la venganza, el odio, son ejemplos de esa clase de móviles; son muy numerosos, muy diferentes según los caracteres y las circunstancias. Hay quienes obedecen a una orden directa y específica venida de Dios.

Este último caso es menos raro de lo que podría pensarse; porque, donde existe suele ser secreto, a menudo incluso secreto

para el propio interesado: aquellos cuyo caso es este se encuentran a veces entre los que creen que no creen en Dios. Sin embargo, aunque es menos raro de lo que se piensa, no es, por desgracia, frecuente.

A las otras dos categorías corresponde un valor que, aunque es a menudo muy espectacular y se honra con el nombre de heroísmo, resulta muy inferior en calidad humana al del soldado que obedece las órdenes de sus jefes.

El movimiento francés en Londres posee precisamente el grado adecuado de carácter oficial para que las directrices que envía contengan el estímulo que conllevan las órdenes, sin empañar por ello el tipo de euforia lúcida y pura que acompaña al libre consentimiento del sacrificio.

De lo que resultan oportunidades y responsabilidades inmensas para el mencionado movimiento.

Cuantas más acciones haya en Francia llevadas a cabo siguiendo sus órdenes, cuanta más gente haya actuado bajo sus órdenes, más probabilidades habrá de que Francia recupere un alma que le permita una entrada triunfal en la guerra —triunfal no solo militar, sino también espiritualmente— y una reconstrucción de la patria en paz.

Además de la cantidad de acciones, el problema que plantea su elección es crucial.

Es crucial en varios aspectos, algunos de los cuales son de tal nivel de elevación y de importancia que hay que considerar desastrosa la compartimentación que deja la cuestión enteramente en manos de los técnicos de la conspiración.

En términos absolutamente generales, en todo tipo de ámbitos o cuestiones es inevitable que el mal domine allí donde la técnica es total o casi totalmente soberana.

Los técnicos siempre tienden a hacerse soberanos, porque sienten que saben lo que hacen; y eso es algo totalmente legítimo por su parte. La responsabilidad del mal que, cuando consiguen hacerse soberanos, es el efecto inevitable, incumbe exclusivamente a

quienes los han dejado actuar. Cuando se les permite actuar, no hay vez que no sea tan solo por no tener siempre presente la concepción clara y absolutamente precisa de los fines particulares a los que debe subordinarse tal o cual técnica.

La orientación que se da desde Londres a la acción emprendida en Francia debería responder a varios fines.

El más evidente es el fin militar inmediato, en lo que respecta a la inteligencia y los sabotajes.

En ese sentido, los franceses de Londres no pueden ser más que intermediarios entre las necesidades de Inglaterra y la buena voluntad de los franceses de Francia.

La importancia extrema de tales cosas es evidente, si nos damos cuenta de que cada vez está más claro que las comunicaciones decidirán la guerra, mucho más que las batallas. El binomio locomotoras-sabotaje es simétrico al binomio barco-submarino. La destrucción de locomotoras equivale a la destrucción de submarinos. La relación entre estos dos tipos de destrucción es la que se da entre la ofensiva y la defensiva.

La desorganización de la producción no es menos esencial.

El volumen y la cantidad de nuestra influencia en la acción desplegada en Francia dependen principalmente de los medios materiales que los ingleses ponen a nuestra disposición. Nuestra influencia en Francia, la que tenemos y aún más la que podemos conseguir, puede ser de una utilización muy valiosa para los ingleses. Existe, pues, una necesidad mutua, pero la nuestra es mucho mayor, al menos en lo inmediato, que es, con demasiada frecuencia, lo único que se tiene en cuenta.

En esa situación, si entre ellos y nosotros no hay relaciones no solo buenas, sino cálidas, verdaderamente amistosas y en cierto modo íntimas, es algo intolerable que debe cesar. Cuando las relaciones humanas no son lo que deberían ser, suele haber culpa por ambas partes. Pero siempre es mucho más útil pensar en las propias faltas, para ponerles fin, que en las del otro. Además, la necesidad es mucho mayor por nuestra parte; al menos, la

necesidad inmediata. Asimismo, somos emigrados que ellos han acogido, y existe una deuda de gratitud. Por último, es notorio que los ingleses no tienen la aptitud de salir de sí mismos y ponerse en el lugar de los demás; sus mejores cualidades, su función propia en este planeta, son casi incompatibles con ello. De hecho, esa aptitud es, por desgracia, casi igual de rara entre nosotros; pero pertenece, por la naturaleza de las cosas, a lo que se llama la vocación de Francia. Por todas esas razones, nos corresponde a nosotros hacer el esfuerzo de llevar las relaciones al grado de calidez apropiado; hace falta por nuestra parte que un sincero deseo de comprensión, puro, por supuesto, de cualquier atisbo de servilismo, atraviese la reserva de los ingleses hasta la verdadera capacidad de amistad que oculta.

Los sentimientos personales desempeñan en los grandes acontecimientos del mundo un papel que nunca se aprecia plenamente. El hecho de que exista o no exista amistad entre dos hombres, entre dos círculos humanos, puede ser en algunos casos decisivo para el destino de la raza humana.

Es algo perfectamente comprensible. Una verdad nunca aparece solo en la mente de un ser humano concreto. ¿Cómo va a comunicarla? Si intenta exponerla, no lo escucharán; porque los demás, al no conocer esa verdad, no la reconocerán como tal; no sabrán que lo que está diciendo es verdad; no le prestarán la suficiente atención como para darse cuenta; porque no tendrán ningún motivo para hacer ese esfuerzo de atención.

Pero la amistad, la admiración, la simpatía o cualquier otro sentimiento bienintencionado los predispondría de un modo natural a cierto grado de atención. Un hombre que tiene algo nuevo que decir —porque los lugares comunes no requieren ninguna atención— solo puede ser escuchado de entrada por aquellos que lo aman.

Así, la circulación de las verdades entre los hombres depende enteramente del estado de los sentimientos; y eso es así para toda clase de verdades.

Entre exiliados que no olvidan su patria —y los que la olvidan están perdidos— el corazón se encuentra tan irresistiblemente vuelto

hacia la patria infeliz que hay pocos recursos emocionales para la amistad hacia el país en el que viven. Esa amistad no puede realmente germinar y crecer en sus corazones, a menos que se hagan alguna suerte de violencia a sí mismos. Pero esa violencia es una obligación.

Los franceses que se hallan en Londres no tienen una obligación más imperiosa para con el pueblo francés, que vive con los ojos vueltos hacia ellos, que velar por que exista una amistad real, palpitante, cálida, íntima y efectiva entre ellos mismos y la élite de los ingleses.

Aparte de la utilidad estratégica, hay aún otras consideraciones que deben tenerse en cuenta al elegir las acciones. Tienen todavía mucha más importancia, pero vienen en segundo lugar, porque la utilidad estratégica es una condición para que la acción sea real; donde se encuentra ausente, hay agitación, no acción, y la virtud indirecta de la acción, que es su principal valor, también se encuentra ausente.

Una vez más, esa virtud indirecta es doble.

La acción confiere la plenitud de la realidad a los móviles que la producen. La expresión de esos móviles, entendida desde fuera, solo les confiere una realidad a medias. La acción tiene una virtud completamente distinta.

Muchos son los sentimientos que pueden coexistir en el corazón. La elección de los que, después de haberlos discernido en el corazón de los franceses, deben llevarse al grado de existencia que confiere la expresión oficial, viene ya limitada por las necesidades materiales. Si, por ejemplo, se les habla a los franceses durante un cuarto de hora cada tarde, si hay que repetir con frecuencia, porque las interferencias impiden estar seguro de haber sido escuchado y, en cualquier caso, la repetición es una necesidad pedagógica, solo puede decirse un número limitado de cosas.

En cuanto se pasa al terreno de la acción, los límites se estrechan aún más. Hay que llevar a cabo una nueva elección, basada en los criterios ya esbozados.

El modo en que un móvil se transforma en acto es algo que debe estudiarse. Un mismo acto puede provocarlo tal móvil, o tal otro, u otro más, o una mezcla; y, al contrario, tal otro móvil puede no ser capaz de producirlo.

Para conseguir que la gente no solo ejecute una acción determinada, sino que además la ejecute bajo el impulso de un móvil concreto, el mejor método, tal vez el único, parece consistir en la asociación establecida por medio de la palabra hablada. Es decir, cada vez que se aconseja una acción por radio, el consejo debe ir acompañado de la expresión de uno o varios móviles; cada vez que se repite el consejo, el móvil debe quedar expresado de nuevo.

Es cierto que las instrucciones precisas se comunican por otras vías, que no son la radio. Pero todas ellas deberían estar respaldadas por pruebas de apoyo transmitidas por radio, sobre el mismo objeto, designado únicamente en la medida en que lo permita la prudencia, sin precisiones, pero sí con expresión de los móviles.

La acción tiene una segunda virtud en el terreno de los móviles. No solo confiere realidad a móviles que con anterioridad existían en un estado semifantasmal. También hace que surjan en el alma móviles y sentimientos que antes no existían en absoluto.

Eso ocurre cada vez que el empuje o la presión de las circunstancias llevan la acción más allá de la suma de energía encerrada en el móvil que produjo la acción.

Ese mecanismo —cuyo conocimiento es esencial tanto para conducir la propia vida como para actuar sobre los hombres— es igualmente susceptible de dar lugar al mal o al bien.

Por ejemplo, ocurre a menudo que un enfermo crónico en una familia, atendido con ternura por efecto de un cariño sincero, acabe provocando una hostilidad silenciosa, no confesada, en los suyos, porque se han visto obligados a darle más energía de la que contenía el afecto.

En el pueblo llano, donde tales obligaciones, añadidas a las fatigas habituales, son tan pesadas, el resultado es a veces una apariencia de insensibilidad, o incluso de crueldad, incomprensible

desde fuera. Por eso, como observaba caritativamente en cierta ocasión el semanario *Gringoire,* los casos de niños mártires son más frecuentes entre el pueblo que en cualquier otra parte.

Los recursos de ese mecanismo para producir el bien vienen ilustrados por una maravillosa historia budista.

Cuenta una tradición budista que Buda hizo voto de que todo aquel que pronunciara su nombre con el deseo de que él lo salvara subiría al cielo, a su lado. En esa tradición se basa la práctica conocida como «Recitar el nombre del Señor». Consiste en repetir determinado número de veces una serie de sílabas sánscritas, chinas o japonesas que significan: «Gloria al Señor de Luz».

Un joven monje budista estaba preocupado por la salvación eterna de su padre, un viejo avaro que solo pensaba en el dinero. El superior del monasterio pidió que le trajeran al anciano y le prometió una moneda cada vez que practicara la recitación del nombre del Señor; si venía al anochecer a decir cuántas monedas se le debían, se le pagaría. El anciano quedó encantado y dedicó todo su tiempo libre a la práctica en cuestión. Todas las tardes acudía al convento para cobrar. De pronto, no volvieron a verlo. Al cabo de una semana, el superior mandó al joven monje a interesarse por su padre. Se enteraron entonces de que el anciano estaba ahora tan absorto por la recitación del nombre del Señor que no podía contar cuántas veces lo rezaba; eso era lo que le impedía venir a cobrar su dinero. El superior dijo al joven monje que no hiciera nada más y que esperara. Algún tiempo después, el anciano llegó al convento con los ojos radiantes y dijo que había tenido una iluminación.

A fenómenos de ese tipo es a lo que alude el precepto de Cristo: «Acumulad tesoros en el cielo… porque donde esté vuestro tesoro ahí estará vuestro corazón» (Mt 6, 20-21; Mc 10, 21; Lc 12, 33-34).

Eso significa que hay acciones que tienen la virtud de transportar de la tierra al cielo una parte del amor que se encuentra en el corazón de un hombre.

Un avaro no es un avaro cuando empieza a amasar dinero. Al principio es para él un estímulo, sin duda, la idea de los placeres que

pueden obtenerse con el dinero. Pero los esfuerzos y las privaciones que se impone cada día desencadenan una fuerza de empuje. Cuando el sacrificio va mucho más allá del impulso inicial, el tesoro objeto del sacrificio se convierte en un fin en sí mismo, y le subordina su propia persona. La manía del coleccionista se basa en un mecanismo similar. Podrían citarse muchos otros ejemplos.

Por eso, cuando los sacrificios que se hacen por un objeto superan con mucho el impulso que los provocó, el resultado con respecto a ese objeto es un movimiento de repulsión o un apego de nueva índole y más intenso, ajeno al impulso original. En el segundo caso, se da el bien o el mal en función de la naturaleza del objeto.

Si hay a menudo repulsión en el caso del enfermo, es porque esa clase de esfuerzo está privada de futuro; nada de fuera responde a la acumulación interior de fatiga. El avaro, en cambio, ve cómo va creciendo su tesoro.

Hay también situaciones, combinaciones de caracteres, en las que un enfermo en una familia inspira por el contrario un apego fanático. Estudiando todo ello suficientemente, podremos sin duda discernir las leyes.

Pero un conocimiento somero de los fenómenos puede asimismo proporcionarnos reglas prácticas.

Para evitar el efecto de repulsión, es necesario prever el posible agotamiento de los móviles; es necesario, de cuando en cuando, conceder autoridad de expresión oficial a nuevos móviles para las mismas acciones, móviles que respondan a lo que puede haber germinado espontáneamente en el secreto de los corazones.

Ante todo, hay que velar por que el mecanismo de transferencia que vincula al avaro con el tesoro funcione de tal modo que produzca el bien y no el mal; evitar o al menos reducir estrictamente al mínimo cualquier mal que pudiera así causarse.

Es fácil entender cómo.

El mecanismo en cuestión consiste en que una acción, después de haberla realizado con esfuerzo por motivos externos, se convierte

por sí misma en objeto de apego. El resultado es el bien o el mal, según que la propia acción sea buena o mala.

Si se mata a soldados alemanes por servir a Francia y, al cabo de un tiempo, asesinar a seres humanos se convierte en un placer, está claro que es un mal.

Si, para servir a Francia, se ayuda a los obreros que huyen de que los manden a Alemania y, al cabo de un tiempo, la ayuda a los desdichados se convierte en un placer, está claro que es un bien.

No todos los casos son tan claros, pero todos pueden examinarse de ese modo. Cuando todas las cosas son iguales, siempre debemos elegir modos de acción que contengan en sí mismos un impulso hacia el bien. Debe ser así incluso cuando las cosas no son iguales. Es necesario que así sea no solo por el bien, que sería suficiente, sino también, por añadidura, por la utilidad.

El mal es, mucho más fácilmente que el bien, un móvil activo, pero una vez que un bien puro se ha convertido en un móvil activo en un alma, pasa a ser en esa alma fuente de una impulsión inagotable e invariable, cosa que nunca ocurre con el mal.

Es perfectamente posible convertirse en agente doble por patriotismo, para servir mejor a su país engañando al enemigo. Pero si los esfuerzos que se invierten en esa actividad superan la energía del móvil patriótico y si, como resultado, se le coge gusto a la actividad en sí misma, llega casi inevitablemente un momento en el que ya no sabe uno a quién está sirviendo y a quién está engañando, en el que se está dispuesto o a servir o a engañar a cualquiera.

Por el contrario, si por el patriotismo se ve uno impulsado a acciones que hacen germinar y crecer el amor a un bien mayor que la patria, el alma adquiere ese temple que hace a los mártires, y la patria se beneficia.

La fe es más realista que la política realista. Quien no tiene la certeza de que es así, no tiene fe.

Por lo tanto, hay que examinar y sopesar muy de cerca, analizando cada vez el problema a fondo, cada uno de los modos de

acción que constituyen la resistencia ilegal en Francia.

A tal efecto, es indispensable una observación minuciosa sobre el terreno, llevada a cabo únicamente desde ese punto de vista.

Tampoco puede descartarse la posibilidad de inventar nuevas formas de actuación, teniendo en cuenta al mismo tiempo tanto las consideraciones expuestas como los objetivos inmediatos.

(Por ejemplo, poner en marcha inmediatamente una amplia conspiración para *la destrucción de documentos oficiales* relacionados con el control de los individuos por parte del Estado, destrucción que puede llevarse a cabo por medios muy diversos, incendios provocados, etc.; eso tendría enormes beneficios inmediatos y a largo plazo).

Un grado aún más elevado de realidad que la acción lo constituye la organización que coordina las acciones; cuando tal organización no se ha montado artificialmente, sino que ha crecido como una planta en medio de las necesidades cotidianas y, al mismo tiempo, se ha modelado mediante una vigilancia paciente de conformidad con la visión clara de un bien, ahí radica tal vez el grado de realidad más elevado posible.

Hay organizaciones en Francia. Pero también existen, y eso es algo de mayor interés todavía, embriones, gérmenes, esbozos de organizaciones en vías de crecimiento.

Es preciso estudiarlas, contemplarlas sobre el terreno y utilizar la autoridad que reside en Londres como herramienta para modelarlas con discreción y paciencia, como un escultor que adivina la forma que contiene el bloque de mármol, para extraerla.

Ese modelado debe guiarse al mismo tiempo por consideraciones inmediatas y no inmediatas.

Todo lo que se ha dicho anteriormente sobre la palabra y la acción se aplica también aquí.

Una organización que cristaliza y capta las palabras lanzadas oficialmente, que traduce su inspiración con palabras diferentes y perfectamente propias, que las realiza en acciones coordinadas para las que constituye una garantía de eficacia cada vez mayor, que es

un entorno vivo y cálido, lleno de intimidad, de fraternidad y de ternura: tal es el mantillo en el que los desdichados franceses, desarraigados por el desastre, pueden vivir y encontrar la salvación para la guerra y para la paz.

Es algo que debe hacerse ahora. Después de la victoria, en el irresistible desenfreno de los apetitos individuales de bienestar o de poder, será absolutamente imposible empezar nada.

Debe hacerse inmediatamente. Es indescriptiblemente urgente. Dejar pasar el momento sería incurrir en una responsabilidad casi equivalente quizá a un crimen.

La única fuente de salvación y de grandeza para Francia es reencontrarse con su genio en el fondo de su desgracia. Y debe hacerse ahora, inmediatamente; mientras la desgracia es aún aplastante; mientras Francia tiene ante sí, en el futuro, la posibilidad de hacer realidad el primer atisbo de conciencia de su genio redescubierto, expresándolo mediante una acción guerrera.

Después de la victoria, esa posibilidad habría pasado, y la paz no presentaría equivalente alguno. Puesto que es infinitamente más difícil imaginar, concebir una acción de paz que una acción de guerra; para darse a través de una acción de paz, una inspiración debe tener ya un alto grado de conciencia, de luz, de realidad. Eso solo será el caso de Francia, en el momento de la paz, si el último periodo de la guerra ha producido tal efecto. Es preciso que la guerra sea la institutriz que desarrolle y alimente la inspiración; para ello, debe surgir en plena guerra una inspiración profunda, auténtica, una luz verdadera.

Francia tiene que estar de nuevo plenamente presente en la guerra, participando en la victoria, pagando con su sangre; pero eso no bastaría. Eso podría producirse en las tinieblas, y el beneficio verdadero sería entonces escaso.

Hace falta además que el alimento de su energía guerrera no sea otro que su verdadero genio, redescubierto en las profundidades de la desgracia, aunque con un grado de conciencia inevitablemente débil al principio, después de semejante noche.

La propia guerra puede entonces convertirlo en una llama.

La verdadera misión del movimiento francés en Londres es, precisamente por las circunstancias políticas y militares, una misión espiritual antes de ser una misión política y militar.

Podría decirse que es la dirección espiritual a la escala de un país.

***

El modo de acción política aquí esbozado exige que cada elección vaya precedida por la contemplación simultánea de varias consideraciones de muy diversa índole. Eso implica un elevado grado de atención, más o menos del mismo orden que el requerido para el trabajo creativo en el arte y la ciencia.

Pero ¿por qué la política, que decide el destino de los pueblos y tiene por objeto la justicia, iba a exigir menos atención que el arte y la ciencia, que tienen por objeto lo bello y lo verdadero?

La política tiene una afinidad muy estrecha con el arte; con artes como la poesía, la música y la arquitectura.

La composición simultánea en varios planos es la ley de la creación artística y constituye la dificultad que encierra.

Un poeta, en la disposición de las palabras y en la elección de cada una de ellas, debe tener en cuenta simultáneamente al menos cinco o seis planos de composición. Las reglas de la versificación —número de sílabas y rimas— según la forma de poema que ha adoptado; la coordinación gramatical de las palabras; su coordinación lógica con respecto al desarrollo del pensamiento; la secuencia puramente musical de los sonidos contenidos en las sílabas; el ritmo, por así decirlo, constituido por los cortes, las pausas y la duración de cada sílaba y de cada grupo de sílabas; la atmósfera creada en torno a cada palabra por las posibilidades de sugestión que encierra, y la transición de una atmósfera a otra, a medida que las palabras se suceden; el ritmo psicológico constituido por la duración de las palabras correspondientes a tal atmósfera o a tal movimiento del pensamiento; los efectos de la repetición y de la

novedad; sin duda también otras cosas. Y una intuición única de belleza que dé unidad a todo ello.

La inspiración es una tensión de las facultades del alma que hace posible el grado de atención indispensable para la composición en planos múltiples.

Quien no es capaz de tal atención algún día alcanzará la capacidad necesaria, si se empeña con humildad, perseverancia y paciencia, y si lo impulsa un deseo inalterable y violento.

Si no cae presa de tal deseo, no es imprescindible que haga versos. La política también es un arte que se rige por la composición en planos múltiples.

Quienquiera que tenga responsabilidades políticas, si siente en su interior hambre y sed de justicia, debe desear recibir esa facultad de composición en planos múltiples y, en consecuencia, debe infaliblemente recibirla con el tiempo.

Pero hoy el tiempo apremia. Las necesidades son urgentes.

El método de acción política aquí esbozado va más allá de las posibilidades de la inteligencia humana, al menos, por lo que sabemos de esas posibilidades. Pero ahí es precisamente donde radica su valor. No debemos preguntarnos si somos o no capaces de aplicarlo. La respuesta sería siempre no. Hay que concebirlo de forma perfectamente clara; contemplarlo prolongada y frecuentemente; hundirlo para siempre en el lugar del alma donde los pensamientos echan raíces; y que esté presente en cada decisión. Entonces puede haber una probabilidad de que las decisiones, aunque imperfectas, sean buenas.

Quien compone versos con el deseo de hacerlos tan bellos como los de Racine nunca hará un verso bello. Menos aún si ni siquiera tiene esa esperanza.

Para producir versos en los que resida alguna belleza, hay que haber querido igualar, mediante el arreglo de las palabras, la belleza pura y divina que, según Platón, habita en el otro lado del cielo.

Una de las verdades fundamentales del cristianismo es que el progreso hacia una imperfección menor no se produce por el deseo

de una imperfección menor. Solo el deseo de perfección tiene la virtud de destruir en el alma parte del mal que la mancha. De ahí el imperativo de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mc 5, 48).

Tan lejos como el lenguaje humano está de la belleza divina, así de lejos están de la verdad las facultades sensitivas e intelectuales de los hombres, así de lejos están de la justicia las necesidades de la vida social. Por consiguiente, es imposible que la política no necesite esfuerzos de invención creativa tanto como el arte y la ciencia.

De ahí que la casi totalidad de las opiniones políticas y de los debates en los que se oponen son tan ajenos a la política como el choque de opiniones estéticas en las cervecerías de Montparnasse es ajeno al arte. El político, en un caso, y el artista, en otro, únicamente pueden encontrar en ello cierto estímulo, que debe tomarse en dosis muy reducidas.

La política casi nunca se entiende como un arte de tan alto nivel. Pero eso se debe a que hemos estado durante siglos acostumbrados a verla solo o al menos principalmente como la técnica para alcanzar y conservar el poder.

Pero el poder no es un fin. Por naturaleza, por esencia, por definición, constituye exclusivamente un medio. Es a la política lo que el piano a la composición musical. Un compositor que necesita un piano para inventar melodías se encontrará perdido si está en un pueblo donde no hay ningún piano. Pero si le procuran uno, entonces es cuestión de componer.

Desdichados de nosotros, habíamos confundido la fabricación de un piano con la composición de una sonata.

***

Un método educativo no es prácticamente nada si su inspiración no es la concepción de cierta perfección humana. Cuando se trata de la educación de un pueblo, esa concepción debe ser la de una civilización. No hay que buscarlo en el pasado, que solo contiene imperfección. Mucho menos en nuestros sueños de futuro, que son

necesariamente tan mediocres como nosotros mismos y, por lo tanto, muy inferiores al pasado. Hay que buscar la inspiración de tal educación, como el propio método, en las verdades eternamente inscritas en la naturaleza de las cosas.

Apuntamos algunas observaciones al respecto.

Hay cuatro principales obstáculos que nos separan de una forma de civilización que pudiera valer algo. Nuestra falsa noción de la grandeza; el degradado sentimiento de la justicia; nuestra idolatría del dinero; y la ausencia en nosotros de inspiración religiosa. Podemos expresarnos en primera persona del plural sin ninguna vacilación, porque es dudoso que, en el presente instante, haya un solo ser humano sobre la faz de la tierra que escape a esta cuádruple tara, y más dudoso aún que haya uno solo en la raza blanca. Pero si hay algunos, como a pesar de todo debemos esperar, están ocultos.

Nuestra noción de la grandeza es la tara más grave y de la que menos conciencia tenemos de que es una tara. Al menos, una tara en nosotros; en nuestros enemigos nos choca, pero, a pesar de la advertencia contenida en las palabras de Cristo sobre la paja y la viga, no se nos ocurre reconocerla como propia.

Nuestra noción de la grandeza es la misma que ha inspirado por entero la vida de Hitler. Cuando la denunciamos sin el menor rastro de autorreflexión, los ángeles deben llorar o reír, si es que hay ángeles interesados en nuestra propaganda.

Parece que, nada más ocuparse la Tripolitana, se suspendió allí la enseñanza fascista de la historia. Eso está muy bien. Pero sería interesante saber en qué, en lo que a la Antigüedad respecta, se diferenciaba la enseñanza fascista de la historia de la enseñanza de la República Francesa. La diferencia debía de ser pequeña, porque la gran autoridad de la Francia republicana en historia antigua, Jérôme Carcopino, dictó conferencias en Roma sobre la Roma antigua y la Galia que eran totalmente apropiadas para aquel lugar y fueron muy bien recibidas.

Hoy los franceses de Londres tienen algunas críticas que hacerle a Carcopino, pero no es sobre sus concepciones históricas. Otro historiador de la Sorbona decía, en enero de 1940, a alguien que había escrito algo bastante duro hablando de los romanos: «Si Italia se vuelve contra nosotros, habrá tenido usted razón». Como criterio de juicio histórico, es insuficiente.

Los vencidos se benefician a menudo de un sentimentalismo a veces incluso injusto, pero solo los vencidos provisionales. La desgracia es un inmenso prestigio cuando se le une el de la fuerza. La desgracia de los débiles ni siquiera es objeto de atención, si acaso no es objeto de repulsa. Cuando los cristianos llegaron a la firme convicción de que Cristo, aunque fue crucificado, había resucitado luego y pronto regresaría con gloria para recompensar a los suyos y castigar a todos los demás, ningún suplicio volvió a asustarlos. Pero antes, cuando Cristo solo era un ser absolutamente puro, en cuanto lo alcanzó la desgracia lo abandonaron. Aquellos que más lo amaban no pudieron encontrar en sus corazones la fuerza suficiente para correr riesgos por él. Los suplicios están por encima del valor cuando no existe el estímulo de la revancha para afrontarlos. La revancha no tiene por qué ser personal; a un jesuita martirizado en China lo sostiene la grandeza temporal de la Iglesia, aunque él mismo no pueda esperar ningún socorro. Aquí abajo no hay más fuerza que la fuerza. Eso es algo que podría servir de axioma. En cuanto a la fuerza que no es de este mundo, el contacto con ella no puede comprarse a un precio más bajo que pasar por una especie de muerte.

Aquí abajo no hay más fuerza que la fuerza, y es la fuerza la que infunde fuerza a los sentimientos, incluida la compasión. Podríamos dar un centenar de ejemplos. ¿Por qué, después de 1918, los pacifistas sintieron mucha más simpatía por Alemania que por Austria? ¿Por qué tanta gente vio la necesidad de vacaciones pagadas como un axioma de una evidencia geométrica en 1936 y no en 1935? ¿Por qué hay tanta gente más interesada en los obreros de las fábricas que en los obreros del campo? Y así sucesivamente.

Otro tanto ocurre con la Historia. Admiramos la resistencia heroica de los vencidos cuando los tiempos por venir traen cierta revancha; no de otro modo. No sentimos compasión por las cosas que han quedado totalmente destruidas. ¿Quién siente compasión por Jericó, Gaza, Tiro, Sidón, Cartago, Numancia, la Sicilia griega, el Perú precolombino?

Pero, cabría objetar, ¿cómo llorar la desaparición de cosas de las que no sabemos, por así decir, nada? No sabemos nada de ellas porque han desaparecido. Quienes las destruyeron no creyeron que tuvieran que convertirse en conservadores de la cultura que esas cosas representaban.

En general, los errores más graves, aquellos que distorsionan todo el pensamiento, que pierden el alma, que la sitúan fuera de la verdad y del bien, son indiscernibles. Porque se deben a que ciertas cosas escapan a nuestra atención. Si escapan a nuestra atención, ¿cómo podríamos prestarles atención, por muchos esfuerzos que hiciéramos? Por eso la verdad es, por esencia, un bien sobrenatural.

Lo mismo ocurre con la historia. Los vencidos escapan a la atención. La historia es la sede de un proceso darwiniano aún más despiadado que el que rige la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. Pasan a ser nada.

Se dice que los romanos civilizaron Galia. No había arte antes del arte galorromano; no había pensamiento antes de que los galos tuvieran el privilegio de leer los escritos filosóficos de Cicerón; y así sucesivamente.

No sabemos prácticamente nada de Galia, pero las indicaciones casi inexistentes que tenemos demuestran que todo eso es mentira.

Es poco probable que el arte galo sea objeto de las crónicas de nuestros arqueólogos, porque el material era la madera. Pero la ciudad de Bourges era una maravilla de una belleza tan pura que los galos perdieron su última campaña por falta de valor para destruirla ellos mismos. Por supuesto, César la destruyó y, de paso, masacró a los cuarenta mil seres humanos que allí vivían.

Sabemos por Julio César que los estudios de los druidas duraban veinte años y que consistían en memorizar poemas sobre la divinidad y el universo. De manera que la poesía gala contenía tantos poemas religiosos y metafísicos que constituían el objeto de veinte años de estudio. Junto a la increíble riqueza que sugiere esa sola indicación, la poesía latina, a pesar de Lucrecio, es una cosa miserable.

Diógenes Laercio afirma que una tradición atribuía varios orígenes extranjeros a la sabiduría griega, entre los que se encontraban los druidas de Galia. Otros textos indican que el pensamiento de los druidas era semejante al de los pitagóricos.

De modo que había en ese pueblo un mar de poesía sagrada, de la que solo las obras de Platón nos permiten vislumbrar la inspiración.

Todo ello desapareció cuando los romanos, por delito de patriotismo, exterminaron a la totalidad de los druidas.

Es cierto que los romanos pusieron fin a los sacrificios humanos que, según ellos decían, se practicaban en Galia. No sabemos nada sobre lo que eran, la forma y el espíritu con que se practicaban, si se trataba de un método para ejecutar criminales o matar inocentes y, en este último caso, si era con o sin consentimiento. El testimonio de los romanos es muy vago y no puede aceptarse sin sospecha. Pero lo que sí sabemos con certeza es que los propios romanos instituyeron en Galia y en todas partes la matanza de miles de inocentes, no para honrar a los dioses, sino para divertir a las multitudes. Era la institución romana por excelencia, la que llevaban a todas partes; ellos, a quienes nos atrevemos a considerar civilizadores.

Sin embargo, si dijéramos públicamente que la Galia anterior a la conquista era mucho más civilizada que Roma, sonaría como una absurdidad.

Es simplemente un ejemplo característico. A pesar de que a Galia la sucedió en el mismo suelo una nación que hoy es la nuestra, a pesar de que el patriotismo tiene entre nosotros, como en todas

partes, una fuerte tendencia a extenderse hacia el pasado, a pesar de que los pocos documentos que se han conservado constituyen un testimonio irrefutable, la derrota de las armas galas es un obstáculo insuperable para que reconozcamos la alta calidad espiritual de esa civilización destruida.

Aun así, ha habido intentos en su favor, como el de Camille Jullian. Pero como el territorio de Troya nunca volvió a ser sede de una nación, ¿quién se ha tomado la molestia de discernir la verdad que se hace más evidente en la *Ilíada*, en Heródoto, en el *Agamenón* de Esquilo; a saber, que Troya era de un nivel de civilización, de cultura y de espiritualidad muy superior al de quienes la atacaron injustamente y la destruyeron; y que su desaparición fue un desastre en la historia de la humanidad?

Antes de junio de 1940, podíamos leer en la prensa francesa, a modo de aliento patriótico, artículos que comparaban el conflicto franco-alemán con la guerra de Troya; explicaban que esa guerra era ya una lucha de la civilización contra la barbarie, siendo los bárbaros los troyanos. Sin embargo, no hay ni una pizca de razón en semejante error, salvo la derrota de Troya.

Si no podemos evitar caer en ese error a propósito de los griegos, que se sintieron atormentados por el remordimiento del crimen que habían cometido y que ellos mismos testificaron a favor de sus víctimas, ¿qué no será a propósito de otras naciones, cuya práctica invariable es calumniar a quienes han matado?

La Historia se basa en documentos. Un historiador, por profesión, se abstiene de hacer hipótesis que no se basan en nada. A primera vista, es algo muy razonable, pero en realidad dista mucho de serlo. Porque, dado que hay lagunas en los documentos, el equilibrio del pensamiento exige que en la mente haya hipótesis sin fundamento, siempre que sean realmente hipótesis y que haya varias en torno a cada punto.

Con mayor razón aún es necesario leer entre líneas en los documentos, sumergirse por completo, con total olvido de uno mismo, en los acontecimientos evocados, detener durante mucho

tiempo la atención en los pequeños detalles significativos y discernir todo su significado.

Pero el respeto por el documento y el espíritu profesional del historiador no preparan la mente para ese tipo de ejercicio. El llamado espíritu histórico no taladra el papel para encontrar carne y sangre; consiste en una subordinación del pensamiento al documento.

Ahora bien, por la naturaleza de las cosas, los documentos emanan de los poderosos, de los vencedores. De modo que la historia no es más que una compilación de las declaraciones de los asesinos sobre sí mismos y sus víctimas.

Lo que se ha dado en llamar tribunal de la historia, con tales informaciones, únicamente podría juzgar como lo hacen en la fábula los *Animales enfermos de peste*.

Sobre los romanos no tenemos absolutamente nada, salvo los escritos de los propios romanos y de sus esclavos griegos. Estos últimos, los muy desafortunados, en sus reticencias serviles, ya han dicho bastante, si nos tomáramos la molestia de leerlos con verdadera atención. Pero ¿para qué molestarse? No hay móvil para tal esfuerzo. No son los cartagineses quienes disponen de los premios de la Academia ni de las cátedras de la Sorbona.

¿Por qué, igualmente, alguien debería tomarse la molestia de cuestionar la información dada por los hebreos sobre las poblaciones de Canaán que exterminaron o esclavizaron? No es la gente de Jericó la que nombra a nadie en el Instituto Católico.

Sabemos por una de las biografías de Hitler que uno de los libros que más influyeron en él, siendo aún joven, fue una obra de décima categoría sobre Sila. ¿Qué importa que el libro fuera de décima categoría? Reflejaba la actitud de la llamada élite. ¿Quién iba a escribir sobre Sila con desprecio? Si lo que quería Hitler era la grandeza que veía glorificada en ese libro y en todas partes, no se equivocaba. De hecho, esa es la grandeza que alcanzó, la misma ante la que todos nos inclinamos vilmente en cuanto volvemos la vista hacia el pasado.

Nos hemos limitado a la baja sumisión de espíritu al respecto; no hemos tratado, como Hitler, de hacernos con ella. Pero en eso él es mejor que nosotros. Si se reconoce algo como bueno, hay que querer apoderarse de ello. No hacerlo es una cobardía.

Imagínese al adolescente miserable y desarraigado vagando por las calles de Viena, hambriento de grandeza. Estaba bien por su parte sentirse hambriento de grandeza. Pero ¿de quién era la culpa si no vio otra forma de grandeza sino el crimen? Desde que el pueblo sabe leer y ya no tiene tradiciones orales, los capaces de manejar la pluma son quienes proporcionan al público nociones de la grandeza y ejemplos susceptibles de ilustrarlas.

El autor de ese mediocre libro sobre Sila, todos aquellos que, al escribir sobre Sila o sobre Roma, hicieron posible la atmósfera en la que se escribió el libro, más en general todos aquellos que, teniendo autoridad para blandir la palabra o la pluma, contribuyeron a la atmósfera de pensamiento en la que creció Hitler de adolescente, todos ellos son quizá más culpables que Hitler de los crímenes que está cometiendo. La mayoría de ellos están muertos; pero los de hoy son iguales que sus mayores, y no puede decirse que sean más inocentes por el azar de una fecha de nacimiento.

Se habla de castigar a Hitler. Pero no es posible castigarlo. Él solo quería una cosa, y la tiene: pasar a la historia. Aunque lo maten, lo torturen, lo encierren o lo humillen, la historia siempre estará ahí para proteger su alma ante cualquier embate del sufrimiento y de la muerte. Lo que se le inflija será inevitablemente muerte histórica, sufrimiento histórico; historia. Así como, para quien ha alcanzado el amor perfecto de Dios, todo lo que sucede es un bien, por venir de Dios, para este idólatra de la historia, todo lo que es historia es un bien. Aunque Hitler le lleva mucha ventaja; porque el amor puro de Dios habita el centro del alma; deja la sensibilidad expuesta a los golpes; no constituye una armadura. La idolatría es una armadura; impide que el dolor penetre en el alma. Nada de lo que se inflija a Hitler le impedirá sentirse un ser grandioso. Sobre todo, dentro de veinte, cincuenta, cien o doscientos años, nada le impedirá a algún

niño soñador y solitario, alemán o no, pensar que Hitler fue un ser grandioso, que tuvo un destino grandioso de principio a fin, y desear con toda su alma un destino similar. En ese caso, ¡ay de sus contemporáneos!

El único castigo capaz de herir a Hitler y apartar de su ejemplo a los jóvenes sedientos de grandeza de los siglos venideros es una transformación tan total del sentido de la grandeza que él quede excluido.

Es una quimera, debida a la ceguera de los odios nacionales, creer que podamos excluir a Hitler de la grandeza sin una transformación total, entre los hombres de hoy, de la noción y del sentido de la grandeza. Y para contribuir a esa transformación, es necesario haberla logrado en uno mismo. En ese preciso momento, cada uno puede comenzar el castigo de Hitler en el interior de su propia alma, modificando la distribución del sentimiento de la grandeza. Pero es algo lejos de ser fácil, porque una presión social tan pesada y envolvente como la presión de la atmósfera se le opone. Para lograrlo, hay que excluirse espiritualmente de la sociedad. Por eso Platón decía que la capacidad de discernir el bien solo existe en las almas predestinadas que han recibido una educación directa por parte de Dios.

No tiene sentido investigar hasta dónde llegan las semejanzas y las diferencias entre Hitler y Napoleón. La única cuestión que tiene interés es saber si puede excluirse legítimamente a uno de la grandeza sin excluir al otro; si sus pretensiones a la admiración son similares o esencialmente diferentes. Y si, después de haber formulado la pregunta con claridad y de haberla afrontado en profundidad, se permite uno caer en la mentira, está perdido. Marco Aurelio dijo algo así sobre Alejandro y César: si no fueron justos, nada me obliga a imitarlos. Del mismo modo, nada nos obliga a admirarlos.

Nada nos obliga a ello, salvo la influencia soberana de la fuerza.

¿Cabe admirar sin amar? Y si la admiración es un amor, ¿cómo atreverse a amar otra cosa que no sea el bien?

Sería sencillo hacer un pacto con uno mismo para admirar en la historia únicamente aquellas acciones y vidas a través de las cuales brilla el espíritu de la verdad, de la justicia y del amor; y, muy por debajo de eso, aquellas en cuyo interior podemos discernir en acción un presentimiento real de ese espíritu.

Eso excluye, por ejemplo, al mismísimo san Luis, por el desafortunado consejo que dio a sus amigos de hundir sus espadas en el vientre de cualquiera que formulara en su presencia comentarios manchados de herejía o de incredulidad.

Se dirá, es verdad, para disculparlo, que era el espíritu de su tiempo, que, siendo siete siglos anterior al nuestro, estaba proporcionalmente obsesionado. Eso es una mentira. Poco antes de san Luis, los católicos de Béziers, lejos de hundir sus espadas en los cuerpos de los herejes de la ciudad, prefirieron todos morir antes que consentir entregarlos. La Iglesia ha olvidado catalogarlos en el rango de mártires que concede a los inquisidores castigados con la muerte por sus víctimas. Los amantes de la tolerancia, la ilustración y el laicismo de los tres últimos siglos tampoco han solemnizado ese recuerdo; una forma tan heroica de la virtud a la que anodinamente llaman tolerancia les habría resultado molesta.

Pero, aunque eso fuera cierto, aunque la crueldad del fanatismo hubiera dominado todas las almas de la Edad Media, la única conclusión que cabría sacar sería que no hay nada de aquella época que pueda admirarse ni amarse. Eso no pondría a san Luis ni un milímetro más cerca del bien. El espíritu de verdad, de justicia y de amor no tiene absolutamente nada que ver con una añada, es eterno; el mal es la distancia que separa de él las acciones y los pensamientos; la crueldad en el siglo X es exactamente igual de cruel, ni más ni menos, que la crueldad en el siglo XIX. Para discernir una crueldad, hay que tener en cuenta las circunstancias, los significados variables que se atribuyen a las acciones y a las palabras, y el lenguaje simbólico propio de cada entorno; pero una vez que una acción ha sido incuestionablemente reconocida como

una crueldad, dondequiera y cuandoquiera que se haya producido, es horrible.

Lo notaríamos irresistiblemente si amáramos como a nosotros mismos a todos los desgraciados que, hace dos o tres mil años, sufrieron la crueldad de sus semejantes.

No podríamos entonces escribir, como hizo Jérôme Carcopino, que la esclavitud se había suavizado en Roma bajo el Imperio, ya que rara vez implicaba un castigo más severo que la vara.

La superstición moderna del progreso es un subproducto de la mentira por la que el cristianismo se convirtió en la religión oficial romana; está ligada a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por Roma, a la ocultación de la perfecta continuidad entre esos tesoros y el cristianismo, a una concepción histórica de la Redención que la convierte en una operación temporal y no eterna. La idea de progreso se secularizó más tarde; ahora es el veneno de nuestra época. Al plantear que la inhumanidad era algo grande y bueno en el siglo XIV, pero un horror en el XIX, ¿podríamos impedir que un niño del siglo XX aficionado a la lectura histórica se dijera: «Siento en mi interior que ahora se ha acabado el tiempo en que la humanidad era una virtud y vuelve el tiempo de la inhumanidad»? ¿Quién prohíbe imaginar una sucesión cíclica en lugar de una línea continua? El dogma del progreso deshonra el bien convirtiéndolo en una cuestión de moda.

Además, únicamente porque el espíritu histórico consiste en creer en la palabra de los asesinos, ese dogma parece ajustarse tan bien a los hechos. Cuando, en algunos momentos, el horror logra traspasar el caparazón de insensibilidad de un lector de Tito Livio, ese lector se dice: «Eran las costumbres de la época». Pero de los historiadores griegos se desprende con toda evidencia que la brutalidad de los romanos horrorizó y paralizó a sus contemporáneos exactamente de la misma manera que lo hace hoy la brutalidad de los alemanes.

Salvo error por mi parte, de todos los hechos relacionados con los romanos que pueden encontrarse en la historia antigua, solo hay un

ejemplo de bien en estado puro. Bajo el triunvirato, durante las proscripciones, los personajes consulares, los cónsules, los pretores cuyos nombres estaban en la lista se abrazaban a las rodillas de sus propios esclavos e imploraban su socorro, diciéndoles que ellos eran sus amos y sus salvadores —porque el orgullo romano no podía soportar la desgracia—. Los esclavos, con razón, los rechazaban. Hubo muy pocas excepciones. Pero a un romano, sin haber tenido que rebajarse, lo escondieron sus esclavos en su propia casa. Los soldados, que lo habían visto entrar, torturaron a los esclavos para obligarlos a entregar al amo. Los esclavos lo sufrieron todo sin ceder. Pero el amo podía ver la tortura desde su escondite. No pudo soportar el espectáculo, se entregó a los soldados y fue inmediatamente muerto.

Cualquiera de buen corazón, si tuviera que elegir entre varios destinos, elegiría ser ese amo o uno de esos esclavos, antes que uno de los Escipiones, o César, o Cicerón, o Augusto, o Virgilio, o incluso uno de los Graco.

He aquí un ejemplo de lo que es legítimo admirar. Hay pocas cosas en la historia que sean perfectamente puras. La mayoría se refieren a seres cuyos nombres han desaparecido, como ese romano, como los habitantes de Béziers a principios del siglo XIII. Si buscamos nombres que evoquen la pureza, encontraremos muy pocos. En la historia griega, tal vez solo podríamos nombrar a Arístides, a Dión, el amigo de Platón, y a Agis, el joven rey socialista de Esparta, al que mataron cuando tenía veinte años. En la historia de Francia, ¿encontraríamos algún nombre que no fuera Juana de Arco? No está muy claro.

Pero poco importa. ¿Quién obliga a admirar muchas cosas? Lo esencial es admirar solo lo que puede admirarse con toda el alma. ¿Quién puede admirar a Alejandro con toda su alma si no tiene el alma llena de bajeza?

Hay quien propone abolir la enseñanza de la historia. Es cierto que habría que acabar con la absurda costumbre de aprender lecciones de historia, salvo un esqueleto con el menor número

posible de fechas y puntos de referencia, y aplicar a la historia la misma clase de atención que a la literatura. Pero abolir el estudio de la historia sería desastroso. No hay patria sin historia. En Estados Unidos se ve muy bien lo que es un pueblo privado de la dimensión del tiempo.

Otros proponen enseñar la historia de forma que las guerras queden en un segundo plano. Eso sería mentir. Hoy somos demasiado conscientes —y es igual de evidente para el pasado— de que no hay nada más importante para los pueblos que la guerra. Hay que hablar de la guerra tanto o más de lo que lo hacemos; pero hay que hacerlo de otra manera.

No hay otro procedimiento para conocer el corazón humano más que el estudio de la historia unido a la experiencia de la vida, de tal modo que se iluminen mutuamente. Tenemos la obligación de proporcionar ese alimento a las mentes de los adolescentes y de los hombres. Debe ser, no obstante, un alimento de verdad. No solo es preciso que los hechos sean exactos en la medida en que podemos controlarlos, sino que, en lo que se refiere al bien y al mal, deben mostrarse en su perspectiva verdadera.

La historia es una urdimbre de bajezas y de crueldades, en la que brillan, de tanto en tanto, algunas gotas de pureza. Si eso es así, se debe, en primer lugar, a que hay poca pureza entre los hombres y, en segundo lugar, a que la mayor parte de esa poca pureza se encuentra oculta y permanece oculta. Hay que buscar, si se puede, pruebas indirectas. Las iglesias románicas y el canto gregoriano solo pudieron surgir en poblaciones donde había mucha más pureza de la que hubo en siglos posteriores.

Para amar a Francia, hay que sentir que tiene un pasado, pero no debe amarse la envoltura histórica de ese pasado. Hay que amar su lado silencioso, anónimo, desaparecido.

Es absolutamente falso que un mecanismo providencial transmita a la memoria de la posteridad lo mejor que una época posee. Por la naturaleza de las cosas, lo que se transmite es la falsa grandeza. Existe, en efecto, un mecanismo providencial, pero solo opera de tal

modo que mezcla un poco de grandeza auténtica con mucha grandeza falsa; a nosotros nos corresponde discernirlas. Sin ese mecanismo, estaríamos perdidos.

La transmisión de la falsa grandeza a través de los siglos no es privativa de la historia. Es una ley general. También rige esa misma ley la literatura y las artes, por ejemplo. Hay cierta dominación del talento literario a lo largo de los siglos, que corresponde a la dominación del talento político en el espacio; son dominaciones de la misma naturaleza, igualmente temporales, igualmente pertenecientes al ámbito de la materia y de la fuerza, igualmente bajas. Por lo tanto, pueden ser objeto de comercio e intercambio.

Ariosto no se avergonzó de decir a su señor, el duque de Este, en su poema, algo que equivale a lo siguiente: Estoy en tu poder durante mi vida, y depende de ti que yo sea rico o pobre. Pero tu nombre está en mi poder en el futuro, y de mí depende que dentro de trescientos años se hable bien, mal o nada de ti. Nos conviene llevarnos bien. Dame favores y riquezas y te alabaré.

Virgilio tenía demasiado sentido del decoro para exponer públicamente un trato de semejante naturaleza. Pero, de hecho, ese fue exactamente el trato que tuvo lugar entre Augusto y él. Sus versos son a menudo deliciosos de leer, pero, aun así, para él y sus semejantes, tendríamos que encontrar otro nombre que no sea el de poeta. La poesía no se vende. Dios sería injusto si la *Eneida,* después de haberse compuesto en esas condiciones, valiera lo que la *Ilíada*. Pero Dios es justo, y la *Eneida* está muy lejos de esa igualdad.

No solo en el estudio de la historia: en todos los estudios que se imparten a los niños se desprecia el bien y, cuando llegan a ser hombres, lo único que encuentran en el alimento que se proporcionó a sus mentes son razones para enrocarse en ese desprecio al bien.

Es evidente, y es una verdad que se ha convertido en lugar común entre los niños y los hombres, que el talento no tiene nada que ver con la moralidad. Lo único que se ofrece para que lo admiren niños y adultos, sin embargo, es el talento en todos los

ámbitos. En todas las manifestaciones del talento, cualesquiera que sean, ven desplegarse impúdicamente la ausencia de las virtudes que se les recomienda practicar. ¿Qué podemos concluir de todo ello, salvo que la virtud es lo propio de la mediocridad? Esa convicción ha calado tan hondo que la misma palabra virtud resulta ahora ridícula, una palabra que antaño estaba tan llena de significado, como lo estaban las palabras honradez y bondad. Los ingleses están más cerca del pasado que los demás países, por lo que hoy en día no existe ninguna palabra en francés que traduzca *good* y *wicked*.

¿Cómo puede un niño aprender a admirar el bien, cuando está viendo que las lecciones de historia glorifican la crueldad y la ambición; las de literatura, el egoísmo, el orgullo, la vanidad y el deseo de causar sensación; las de ciencias, todos los descubrimientos que han convulsionado de arriba abajo la vida de las personas, sin tener en cuenta ni el método del descubrimiento ni el efecto de la sacudida? Todo lo que intente ir en contra de esa tendencia tan general —como los elogios a Pasteur, por ejemplo— suena a mentira. En esa atmósfera de falsa grandeza, es inútil querer redescubrir la verdadera grandeza. Hay que despreciar la falsa grandeza.

Es cierto que el talento no tiene relación con la moralidad; pero eso es porque no hay grandeza en el talento. Es falso que no haya vínculos entre la belleza perfecta, la verdad perfecta y la justicia perfecta; hay más que vínculos, hay una misteriosa unidad, porque el bien es uno.

Hay un punto de grandeza en el que el genio creador de belleza, el genio revelador de verdad, el heroísmo y la santidad son indiscernibles. Ya cuando nos acercamos a ese punto, podemos ver que las grandezas tienden a confundirse. No somos capaces de discernir en Giotto el genio del pintor y el espíritu franciscano; ni en los cuadros y poemas de la secta zen de China, el genio del pintor o del poeta y el estado de iluminación mística; ni, cuando Velázquez pone en el lienzo a reyes y mendigos, el genio del pintor y el amor

ardiente e imparcial que penetra hasta el fondo de las almas. La *Ilíada*, las tragedias de Esquilo y las de Sófocles llevan la marca evidente de que los poetas que hicieron esas cosas estaban en estado de santidad. Desde un punto de vista puramente poético, sin tener en cuenta nada más, es infinitamente preferible haber compuesto el Cántico de San Francisco de Asís, una joya de belleza perfecta, que toda la obra de Víctor Hugo. Racine escribió la única obra de toda la literatura francesa que casi puede colocarse al lado de las grandes obras maestras griegas, y lo hizo en el momento en que la conversión le ocupaba el alma. Estaba lejos de la santidad cuando escribió sus otras obras, pero tampoco hay en ellas una belleza tan desgarradora. Una tragedia como *El rey Lear* es fruto directo del espíritu puro del amor. La santidad irradia de las iglesias románicas y del canto gregoriano. Monteverdi, Bach y Mozart fueron seres puros en su vida y en su obra.

Si hay genios en los que el genio es tan puro que se acerca manifiestamente a la grandeza propia del más perfecto de los santos, ¿por qué perder el tiempo admirando a otros? Podemos hacer uso de los demás, sacar de ellos conocimiento y goce; pero ¿por qué amarlos? ¿Por qué entregar el corazón a otra cosa que no sea el bien?

Existe en la literatura francesa una corriente discernible de pureza. En poesía, hay que empezar por Villon, el primero, el más grande. No sabemos nada de sus faltas, ni siquiera si hubo alguna por su parte, pero la pureza del alma es manifiesta en su desgarradora expresión de la desgracia. El último, o casi, es Racine, por *Phèdre* y sus *Cantiques spirituels;* entre uno y otro podemos nombrar a Maurice Scève, d'Aubigné y Théophile de Viau, que fueron tres grandes poetas y tres seres de rara elevación. En el siglo XIX, todos los poetas eran más o menos gente de letras, cosa que mancilla vergonzosamente la poesía; al menos Lamartine y Vigny aspiraban realmente a algo puro y auténtico. Hay un poco de verdadera poesía en Gérard de Nerval. A finales de siglo, a Mallarmé lo admiraban por igual como a una especie de santo que como a un

poeta, y esas eran en él dos grandezas indiscernibles la una de la otra. Mallarmé es un verdadero poeta.

En prosa, hay quizá una misteriosa pureza en Rabelais, en quien, además, todo es misterioso. La hay sin duda en Montaigne, a pesar de sus muchas carencias, porque siempre estaba habitado por la presencia de un ser puro —sin el cual, sin duda, no habría salido de la mediocridad—, es decir, Étienne de La Boétie. En el siglo XVII, podemos pensar en Descartes, en Retz, en Port-Royal y, sobre todo, en Molière. En el siglo XVIII, tenemos a Montesquieu y a Rousseau. Quizá eso sea todo.

Suponiendo alguna exactitud en la enumeración, eso no significaría que no hubiera que leer el resto, sino que habría que leerlo sin creer que ahí se encuentra el genio de Francia. El genio de Francia reside tan solo en lo que es puro.

Es absolutamente pertinente afirmar que se trata de un genio cristiano y helénico. Por eso sería legítimo conceder una parte mucho menor en la educación y la cultura de los franceses a las cosas específicamente francesas que al arte románico, al canto gregoriano, a la poesía litúrgica y al arte, a la poesía y a la prosa de los griegos de la buena época. Ahí es posible beber hasta saciarse belleza que es absolutamente pura en todos los sentidos.

Es lamentable que el griego se considere una materia de erudición, para especialistas. Si dejáramos de subordinar el estudio del griego al estudio del latín, y si únicamente pretendiéramos que un niño fuera capaz de leer con soltura y placer un texto griego fácil, con una traducción al lado, podríamos difundir muy ampliamente un ligero conocimiento del griego, incluso fuera de la enseñanza secundaria. Cualquier niño con un poco de talento podría entrar en contacto directo con la civilización de la que hemos bebido las nociones mismas de belleza, de verdad y de justicia.

El amor al bien nunca prenderá en los corazones de toda la población, como es necesario para la salvación del país, mientras siga creyéndose que la grandeza en cualquier campo puede ser efecto de otra cosa que no sea el bien.

Por eso Cristo dijo: «Los árboles sanos dan frutos buenos; los árboles dañados dan frutos malos» (Mt 7, 16-18 y 12, 33; Lc 6, 43-44). O una obra de arte perfectamente bella es un fruto malo, o la inspiración que la produce está cerca de la santidad.

Si el bien puro no fuera nunca capaz de producir aquí abajo grandeza real en el arte, en la ciencia, en la especulación teórica, en la acción pública, si en todos esos ámbitos solo hubiera falsa grandeza, si en todos esos ámbitos todo fuera despreciable y, por lo tanto, condenable, no habría esperanza para la vida profana. No habría iluminación posible de este mundo por el otro.

No es así, y por eso es esencial discernir la grandeza real de la falsa, y ofrecer al amor solo la primera. La verdadera grandeza es el fruto bueno que crece en el árbol bueno, y el árbol bueno es una disposición del alma cercana a la santidad. Hay que examinar fríamente las demás llamadas grandezas, como se examinan las curiosidades naturales. Si, de hecho, la repartición en las dos rúbricas puede contener errores, no por ello es menos esencial hundir en lo más profundo del corazón el principio mismo de la repartición.

La concepción moderna de la ciencia, como la de la historia y la del arte, es responsable de las monstruosidades actuales, y también debe transformarse antes de que podamos esperar ver el amanecer de una civilización mejor.

Ello es tanto más crucial cuanto que, si bien la ciencia es un asunto estrictamente de especialistas, el prestigio de la ciencia y de los sabios sobre todas las mentes es inmenso, y en los países no totalitarios supera con mucho a cualquier otro. En Francia, cuando estalló la guerra, era quizá lo único que subsistía; ninguna otra cosa era ya objeto de respeto. En el ambiente del Palais de la Découverte, en 1937, había algo a la vez publicitario y casi religioso, tomando la palabra en su sentido más burdo. La ciencia, junto con la técnica, que no es más que su aplicación, es lo único de lo que podemos enorgullecernos por ser occidentales, de raza blanca, modernos.

El misionero que convence a un polinesio de que abandone sus tradiciones ancestrales, tan poéticas y tan bellas, sobre la creación del mundo, por las del Génesis, impregnadas de una poesía muy similar, ese misionero extrae su fuerza persuasiva de la conciencia que tiene de su superioridad como hombre blanco, una conciencia basada en la ciencia. Sin embargo, es personalmente tan ajeno a la ciencia como el polinesio, porque cualquiera que no sea un especialista es completamente ajeno a ella. El Génesis es aún más ajeno. Un maestro de pueblo que se burla del cura, y cuya actitud aleja a los niños de ir a misa, saca su fuerza persuasiva de la conciencia que tiene de su superioridad como hombre moderno sobre un dogma medieval, conciencia basada en la ciencia. Y, sin embargo, en términos de su controlabilidad, la teoría de Einstein es al menos tan infundada y tan contraria al sentido común como la tradición cristiana sobre la concepción y el nacimiento de Cristo.

Se duda de todo en Francia, nada se respeta, hay gente que desprecia la religión, la patria, el Estado, los tribunales, la propiedad, el arte, en fin, todo; pero ese desprecio se detiene ante la ciencia. El cientificismo más burdo no tiene seguidores más fervientes que los anarquistas. Félix Le Dantec es su gran hombre: los «bandidos trágicos» de Bonnot se inspiraban en él, y al que era más héroe que los demás a los ojos de sus camaradas lo apodaban «Raymond la Science». En el extremo opuesto encontramos a sacerdotes o religiosos, que están tan atrapados por la vida religiosa que desprecian todos los valores profanos, pero ese desprecio se detiene ante la ciencia. En todas las polémicas en que la religión y la ciencia parecen enfrentadas, hay una inferioridad intelectual casi cómica por parte de la Iglesia, porque no se debe a la fuerza de los argumentos contrarios, que suelen ser muy mediocres, sino únicamente a un complejo de inferioridad.

En relación con el prestigio de la ciencia, hoy en día no hay incrédulos. Eso les confiere a los sabios, y también a los filósofos y escritores, en la medida en que escriben sobre ciencia, una responsabilidad igual a la de los sacerdotes del siglo XIII. Unos y

otros son seres humanos a quienes la sociedad alimenta para que dispongan de tiempo libre y puedan buscar, encontrar y comunicar lo que es la verdad. En el siglo XX, como en el XIII, el pan que se gasta a tal efecto es probablemente, por desgracia, pan desperdiciado, o tal vez algo peor.

La Iglesia del siglo XIII tenía a Cristo, pero también tenía la Inquisición. La ciencia del siglo XX no tiene Inquisición, pero tampoco tiene a Cristo ni nada que sea equivalente.

La carga que asumen hoy los sabios y todos los que escriben sobre ciencia es de un peso tal que también ellos, como los historiadores e incluso en mayor medida, son quizá más culpables de los crímenes de Hitler que el propio Hitler.

Eso es lo que refleja un pasaje de *Mein Kampf:* «El hombre no debe caer nunca en el error de creerse dueño y señor de la naturaleza… Se dará cuenta entonces de que en un mundo donde los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, donde hay lunas que giran alrededor de los planetas, donde la fuerza reina en todas partes y sola, como señora de la debilidad, a la que obliga a servir dócilmente o a la que rompe, el hombre no puede estar sujeto a leyes especiales».

Esas líneas expresan de manera irreprochable la única conclusión que puede extraerse razonablemente de la concepción del mundo encerrada en nuestra ciencia. La vida entera de Hitler solo es la puesta en práctica de esa conclusión. ¿Quién puede reprocharle haber puesto en práctica lo que creyó entender que era verdad? Aquellos que, siendo portadores en sí de los fundamentos de la misma creencia, no fueron conscientes de ella y no la tradujeron en actos, escaparon al crimen solo porque les faltó poseer determinado tipo de valor que hay en él.

Una vez más, no es al adolescente abandonado, miserable vagabundo con el alma hambrienta, a quien es justo acusar, sino a quienes le dieron de comer mentira. Y aquellos que le dieron de comer mentira eran nuestros mayores, a quienes nos parecemos.

En la catástrofe de nuestro tiempo, los verdugos y las víctimas son, ante todo, unos y otros, los portadores involuntarios de un testimonio de la miseria atroz en cuyo fondo yacemos.

Para tener derecho a castigar a los culpables, tendríamos primero que purificarnos de su crimen, contenido bajo toda clase de disfraces en nuestra propia alma. Pero si logramos llevar a cabo esa operación, una vez que la hayamos realizado ya no tendremos ningún deseo de castigar, y si creemos que estamos obligados a hacerlo, lo haremos lo menos posible y con extremo dolor.

Hitler vio perfectamente la absurdidad de la concepción del siglo XVIII, que aún hoy goza de aceptación y que, por otra parte, tiene sus raíces en Descartes. Desde hace dos o tres siglos se cree al mismo tiempo que la fuerza es dueña única de todos los fenómenos de la naturaleza y que los hombres pueden y deben basar sus relaciones mutuas en la justicia, reconocida por medio de la razón. Tal cosa es una absurdidad clamorosa. Es inconcebible que todo en el universo esté absolutamente sometido al imperio de la fuerza y que el hombre pueda eludirla, a pesar de estar hecho de carne y hueso y de que sus pensamientos vaguen al capricho de las impresiones sensibles.

Lo único es elegir. O bien hay que ver actuar en el universo, junto a la fuerza, un principio distinto de la fuerza, o bien hay que reconocer la fuerza como dueña única y soberana también de las relaciones humanas.

En el primer caso, nos situamos en oposición radical a la ciencia moderna tal como fuera fundada por Galileo, Descartes y varios otros, continuada en el siglo XVIII, en particular por Newton, en el XIX y en el XX. En el segundo caso, nos situamos en oposición radical al humanismo que surgió en el Renacimiento, que triunfó en 1789 y que, bajo una forma considerablemente degradada, sirvió de inspiración a toda la Tercera República.

La filosofía que inspiró el espíritu laico y la política radical se fundamenta a la vez en esa ciencia y en ese humanismo, que son, como se ve, manifiestamente incompatibles. Por lo tanto, no puede

decirse que la victoria de Hitler sobre Francia en 1940 fuera la victoria de una mentira sobre una verdad. A una mentira incoherente la derrotó una mentira coherente. Por eso, al mismo tiempo que las armas, se doblegaron las conciencias.

A lo largo de los últimos siglos, se ha ido percibiendo confusamente la contradicción entre ciencia y humanismo, aunque nunca se ha tenido el valor intelectual de afrontarla. Sin haberla expuesto antes a la observación, hemos intentado resolverla. Semejante improbidad de inteligencia siempre se castiga con el error.

El utilitarismo ha sido el fruto de uno de esos intentos. Es la suposición de un pequeño y maravilloso mecanismo por medio del cual la fuerza, al entrar en la esfera de las relaciones humanas, se convierte en productora automática de justicia.

El liberalismo económico de la burguesía del siglo XIX reposa enteramente en la creencia en tal mecanismo. La única restricción estaba en que, para tener la propiedad de ser productora automática de justicia, la fuerza debe adoptar la forma del dinero, con exclusión de cualquier uso bien de las armas, bien del poder político.

El marxismo es tan solo la creencia en un mecanismo de ese tipo. La fuerza se bautiza entonces como historia; su forma es la lucha de clases; la justicia se arroja a un futuro que debe venir precedido de una especie de catástrofe apocalíptica.

Y también Hitler, tras su momento de arrojo intelectual y de clarividencia, cayó en la creencia en ese pequeño mecanismo. Pero necesitaba un modelo inédito de máquina. Sin embargo, no tiene ni el gusto ni la capacidad para la invención intelectual, aparte de algunos destellos de intuición genial. Así que tomó prestado su modelo de máquina de quienes continuamente lo obsesionaban por la repulsión que le inspiraban. Eligió simplemente como máquina la noción de raza elegida, la raza destinada a doblegarlo todo y a establecer a continuación entre sus esclavos el tipo de justicia que se ajusta a la esclavitud.

En todos esas concepciones aparentemente diversas y tan similares en el fondo, solo hay un inconveniente, y es el mismo para todas ellas: que todas son mentiras.

La fuerza no es una máquina que crea automáticamente justicia. Es un mecanismo ciego del que surgen, al azar e indiferentemente, los efectos justos o injustos, pero, por el juego de probabilidades, casi siempre injustos. El paso del tiempo no cambia nada; no aumenta en el funcionamiento de ese mecanismo la proporción ínfima de los efectos que, por azar, son conformes a la justicia.

Si la fuerza es absolutamente soberana, la justicia es absolutamente irreal. Pero no lo es. Lo sabemos experimentalmente. Es real en el interior del corazón de los hombres. La estructura de un corazón humano es una realidad entre las realidades de este universo, al igual que la trayectoria de una estrella.

No está en las manos de un hombre excluir absolutamente todo tipo de justicia de los fines que el hombre asigna a sus acciones. Los propios nazis no pudieron hacerlo. Si tal cosa estuviera al alcance de los hombres, los nazis sí habrían podido, sin duda alguna.

(Su concepción del orden justo, dicho sea de paso, que debería resultar en última instancia de sus victorias, se basa en la idea de que, para todos aquellos que son esclavos por naturaleza, la servidumbre es a la vez la condición más justa y la más feliz. Tal es el pensamiento mismo de Aristóteles, su gran argumento a favor de la apología de la esclavitud. Santo Tomás, aunque no aprobaba la esclavitud, consideraba a Aristóteles como la mayor autoridad en todos los temas de estudio accesibles a la razón humana; entre ellos, la justicia. Por consiguiente, la existencia de una corriente tomista en el cristianismo contemporáneo constituye un vínculo de complicidad —entre otros muchos, por desgracia— entre el bando nazi y el bando contrario. Puesto que, aunque rechacemos ese pensamiento de Aristóteles, nos vemos necesariamente llevados, en nuestra ignorancia, a aceptar otros que fueron en él la raíz de este. A un hombre que se toma la molestia de escribir una apología de la esclavitud no le gusta la justicia. El siglo en que vive no cambia

nada. Aceptar como de autoridad el pensamiento de un hombre que no ama la justicia constituye una ofensa a la justicia, inevitablemente castigada por la disminución del discernimiento. Si santo Tomás cometió tal ofensa, nosotros no tenemos ninguna obligación de repetirla).

Si la justicia es imborrable en el corazón del hombre, tiene una realidad en este mundo. La que se equivoca entonces es la ciencia.

No la ciencia, si hemos de hablar con precisión, sino la ciencia moderna. Los griegos tenían una ciencia que es el fundamento de la nuestra. Incluía la aritmética, la geometría, el álgebra en una forma que era propia de ellos, la astronomía, la mecánica, la física y la biología. La cantidad de los conocimientos acumulados era, naturalmente, mucho menor. Pero por su carácter científico, en el sentido que esta palabra tiene para nosotros, según los criterios que son válidos a nuestros ojos, esa ciencia igualaba y superaba a la nuestra. Era más exacta, más precisa, más rigurosa. Tanto el uso de la demostración como el método experimental se concebían con una claridad perfecta.

Si es algo que, en general, no se reconoce, es únicamente porque el tema en sí es escasamente conocido. Pocas personas, si no las impulsa una vocación particular, tendrán la idea de sumergirse en la atmósfera de la ciencia griega como algo actual y vivo. Quienes lo han hecho no han tenido dificultad en reconocer la verdad.

La generación de matemáticos que ahora se acerca a los cuarenta años ha reconocido que, tras un largo declive del espíritu científico en el desarrollo de las matemáticas, el retorno al rigor indispensable para sabios se está produciendo mediante el uso de métodos casi idénticos a los métodos de los geómetras griegos.

En lo que se refiere a las aplicaciones técnicas, si la ciencia griega no produjo muchas, no es que no fuera capaz, es que era algo que los sabios griegos no buscaban. Esos pueblos, evidentemente muy atrasados en comparación con nosotros, como corresponde a hombres de hace veinticinco siglos, temían el efecto de los inventos técnicos, que los tiranos y los conquistadores podían poner en

funcionamiento. De modo que, en lugar de facilitar al público el mayor número posible de descubrimientos técnicos y venderlos al mejor postor, mantuvieron en riguroso secreto los que lograban hacer por pura diversión y, muy probablemente, seguían siendo pobres. Pero Arquímedes puso una vez en práctica sus conocimientos técnicos para defender a su patria. Los aplicó él mismo, sin revelar ningún secreto a nadie. El relato de las maravillas que fue capaz de realizar sigue resultándonos en gran medida incomprensible hoy en día. Lo consiguió tan bien que los romanos solo entraron en Siracusa a costa de una medio traición.

Ahora bien, aquella ciencia, que era tan científica como la nuestra o más, no era en modo alguno materialista. Y tampoco era un estudio profano. Los griegos la consideraban un estudio religioso.

Los romanos mataron a Arquímedes. Poco después mataron Grecia, igual que los alemanes, sin Inglaterra, habrían matado Francia. La ciencia griega desapareció por completo. Nada quedó de ella en la civilización romana. Si su recuerdo se transmitió a la Edad Media, fue a través del llamado pensamiento gnóstico, en círculos iniciáticos. Incluso en ese caso, parece que solo hubo conservación y no continuación creativa; salvo quizá en el caso de la alquimia, de la que tan poco se sabe.

Sea como fuere, en el dominio público, la ciencia griega no resurgió hasta principios del siglo XVI (salvo error en la fecha), en Italia y en Francia. Muy pronto adquirió un auge prodigioso e invadió la vida toda de Europa. Hoy en día, la práctica totalidad de nuestros pensamientos, de nuestras costumbres, de nuestras reacciones y de nuestro comportamiento, ya sea por su espíritu o por sus aplicaciones, lleva impresa una marca.

Eso es especialmente cierto en el caso de los intelectuales, aunque no sean lo que llamamos «científicos», y es aún mucho más cierto en el caso de los obreros, que pasan toda su vida en un universo artificial constituido por las aplicaciones de la ciencia.

Pero, como sucede en algunos cuentos, esa ciencia, despierta tras casi dos milenios de letargo, ya no era la misma. La habían

cambiado. Era otra ciencia, absolutamente incompatible con cualquier espíritu religioso.

Por eso la religión es hoy cosa del domingo por la mañana. El resto de la semana está dominado por el espíritu de la ciencia.

Los no creyentes, que le dedican toda la semana, tienen un sentimiento triunfante de unidad interior. Pero se equivocan, porque su moral no está menos reñida con la ciencia que la religión de los demás. Hitler lo vio con toda claridad. Así lo muestra además a mucha gente, dondequiera que se siente la presencia o la amenaza de las ss, e incluso más allá. Hoy en día, lo único que puede proporcionar, por así decir, una ilusión sólida de unidad interior es la adhesión incondicional a un sistema totalitario, ya sea pardo, rojo u otro. Por eso supone una tentación tan fuerte para tantas almas angustiadas.

Para los cristianos, la incompatibilidad absoluta entre el espíritu de la religión y el espíritu de la ciencia, que cuentan uno y otro con su adhesión, aloja permanentemente en el alma un malestar silencioso y no reconocido. Puede ser casi insensible; es, según los casos, más o menos sensible; es, por supuesto, casi siempre no confesado. Impide la cohesión interior. Se opone a que la luz cristiana impregne todos los pensamientos. Por un efecto indirecto de su presencia continua, los cristianos más fervientes emiten juicios y opiniones en cada hora de su vida, en los que aparecen aplicados, sin ellos saberlo, criterios contrarios al espíritu del cristianismo. Pero la consecuencia más funesta de ese malestar es que hace imposible el pleno ejercicio de la virtud de probidad intelectual.

El fenómeno moderno de la irreligiosidad del pueblo puede explicarse casi en su totalidad por la incompatibilidad entre la ciencia y la religión. Se desarrolló cuando la gente de las ciudades empezó a asentarse en un universo artificial, cristalización de la ciencia. En Rusia, la transformación se vio acelerada por una propaganda que, para desarraigar la fe, se basaba casi por completo en el espíritu de la ciencia y de la técnica. Y en todas partes, una vez que la gente de las ciudades se volvió irreligiosa, la gente del campo, influenciable

por su complejo de inferioridad con respecto a las ciudades, siguió su ejemplo, aunque en menor grado.

Por el mero hecho de que el pueblo abandonó las iglesias, la religión se colocó automáticamente en la derecha, se convirtió en una cosa burguesa, una cosa de biempensantes. Porque, de hecho, una religión establecida tiene que apoyarse en los que van a la iglesia. No puede apoyarse en los que se quedan fuera. Es cierto que, desde antes de esa deserción, el servilismo del clero frente a los poderes temporales la había llevado a cometer graves errores. Pero habrían sido reparables sin esa deserción. Si provocaron la deserción entre algunos, fue tan solo entre algunos pocos. Es casi exclusivamente la ciencia lo que vació las iglesias.

Si una parte de la burguesía se vio menos entorpecida en su piedad por la ciencia que la clase obrera, fue principalmente porque tenía un contacto menos permanente y menos carnal con las aplicaciones de la ciencia. Pero fue sobre todo porque le faltaba fe. Quien no tiene fe no puede perderla. Salvo algunas excepciones, la práctica de la religión era para esa burguesía un convencionalismo. La concepción científica del mundo no impide observar los convencionalismos.

Así pues, el cristianismo es, de hecho, con la excepción de algunos focos de luz, un convencionalismo con respecto a los intereses de quienes explotan al pueblo.

Por eso no es de extrañar que el cristianismo tenga en estos momentos una parte en definitiva tan mediocre en la lucha contra la forma actual del mal.

Tanto más cuanto que, incluso en los ambientes, en los corazones donde la vida religiosa es sincera e intensa, con demasiada frecuencia tiene en su propio núcleo un principio de impureza, por la insuficiencia del espíritu de verdad. La existencia de la ciencia confiere mala conciencia a los cristianos. Pocos de ellos se atreven a estar seguros de que, si partieran desde cero y si consideraran todos los problemas aboliendo toda preferencia, con un espíritu de examen absolutamente imparcial, el dogma cristiano les parecería manifiesta

y totalmente la verdad. Esa incertidumbre debería aflojar sus lazos con la religión; no lo hace, y lo que impide que lo haga es que la vida religiosa les proporciona algo que necesitan. Ellos mismos sienten más o menos confusamente que están unidos a la religión por algo que necesitan. Pero aquello que necesitan no es un vínculo legítimo entre el hombre y Dios. Como dice Platón, hay una gran distancia entre la naturaleza de la necesidad y la naturaleza del bien. Dios se entrega al hombre libremente y por añadidura, pero el hombre no debe desear recibir. Debe entregarse totalmente, incondicionalmente y por la única razón de que, después de haber vagado de ilusión en ilusión en una búsqueda ininterrumpida del bien, tiene la certeza de haber discernido la verdad volviéndose hacia Dios.

Dostoyevski cometió la blasfemia más espantosa cuando dijo: «Si Cristo no es la verdad, prefiero estar fuera de la verdad con Cristo». Cristo dijo: «Yo soy la verdad». También dijo que era pan, bebida; pero dijo: «Yo soy el verdadero pan, la verdadera bebida», es decir, el pan que es solo verdad, la bebida que es solo verdad. Debemos desearlo primero como verdad, y únicamente después como alimento.

Es evidente que olvidamos por completo esas cosas, puesto que llegamos a tomar a Bergson por cristiano; a él, que creía ver en la energía de los místicos la forma acabada de ese impulso vital que había convertido en ídolo. Pero la maravilla en el caso de los místicos y de los santos no es que tengan más vida, una vida más intensa que los demás, sino que en ellos la verdad se ha convertido en vida. En este mundo, la vida, el impulso vital tan apreciado por Bergson, no es sino mentira, y solo la muerte es verdad. Porque la vida obliga a creer lo que tenemos necesidad de creer para vivir; esa servidumbre se ha erigido en doctrina con el nombre de pragmatismo; y la filosofía de Bergson es una forma del pragmatismo. Pero los seres que, a pesar de la carne y la sangre, han traspasado interiormente un límite equivalente a la muerte, reciben más allá de ella otra vida, que no es ante todo vida, sino

ante todo verdad. Verdad que se ha vuelto viva. Verdadera como la muerte y viva como la vida. Una vida, como dicen los cuentos de los hermanos Grimm, blanca como la nieve y roja como la sangre. Ella es el aliento de la verdad, el Espíritu divino.

Ya Pascal había cometido el crimen de falta de probidad en la búsqueda de Dios. Comoquiera que su inteligencia estaba formada por la práctica de la ciencia, no se atrevió a esperar que, dándole libertad a esa misma inteligencia, esta reconocería en el dogma cristiano una certeza. Tampoco se atrevió a correr el riesgo de tener que prescindir del cristianismo. Emprendió una búsqueda intelectual, decidiendo de antemano adónde había de llevarlo. Para evitar cualquier riesgo de acabar en otra parte, se sometió a una sugestión consciente y deliberada. Después buscó pruebas. En el campo de las probabilidades, de los indicios, percibió cosas muy sólidas. Pero en lo que se refiere a las pruebas propiamente dichas, no aportó más que pruebas miserables, el argumento de la apuesta, las profecías, los milagros. Lo más grave para él es que nunca alcanzó la certeza. Nunca recibió la fe, y eso fue porque había buscado alcanzarla.

La mayoría de los que se acercan al cristianismo, o que, habiendo nacido en su seno y no habiéndolo abandonado nunca, se adhieren a él con un movimiento verdaderamente sincero y ferviente, una necesidad del corazón los impulsa y luego los mantiene. No podrían prescindir de la religión. Al menos, no podrían prescindir de ella sin padecer una especie de degradación. Sin embargo, para que el sentimiento religioso proceda del espíritu de la verdad, hay que estar totalmente dispuesto a abandonar la propia religión, aunque ello significara perder toda razón de vivir, en el caso de que fuera otra cosa, algo distinto de la verdad. Solo en ese estado de ánimo puede discernirse si hay o no verdad en ella. De otro modo, ni siquiera cabe plantearse el problema en todo su rigor.

Dios no debe ser para un corazón humano una razón para vivir, como lo es el tesoro para el avaro. Harpagón y Grandet amaban su tesoro; habrían muerto por él; habrían muerto de pena por él; habrían hecho maravillas de valor y de energía por él. Puede amarse

a Dios así. Pero no debe hacerse. O más bien solo a cierta parte del alma le está permitido ese tipo de amor, porque no es susceptible de ningún otro, pero debe permanecer sumisa y abandonada a la parte del alma que vale más.

Puede afirmarse sin temor a exagerar que hoy el espíritu de la verdad está casi ausente de la vida religiosa.

Es cosa que se constata, entre otras cosas, en la naturaleza de los argumentos aportados en favor del cristianismo. Algunos de ellos son algo así como la publicidad de la píldora Pink. Tal es el caso de Bergson y de todo lo que se inspira en él. En Bergson, la fe aparece como una píldora Pink del tipo superior, que comunica un grado prodigioso de vitalidad. Lo mismo ocurre con la argumentación histórica. Consiste en decir: «Daos cuenta de lo mediocres que eran los hombres antes de Cristo. Vino Cristo, ¡y fijaos ahora hasta qué punto, a pesar de sus fallos, los hombres han sido después, en conjunto, algo bueno!». Eso es absolutamente contrario a la verdad. Pero incluso si fuera cierto, sería reducir la apologética al nivel de los anuncios de las especialidades farmacéuticas, que describen al paciente antes y después. Es medir la eficacia de la Pasión de Cristo —que, si no es ficticia, es necesariamente infinita— a través de un efecto histórico, temporal, humano, que, aunque fuera real, que no lo es, sería necesariamente finito.

El pragmatismo ha invadido y mancillado la concepción misma de la fe.

Si el espíritu de la verdad está casi ausente de la vida religiosa, sería singular que estuviera presente en la vida profana. Sería el vuelco de una jerarquía eterna. Pero no es así.

Los sabios exigen que el público conceda a la ciencia el respeto religioso que se debe a la verdad; y el público los cree. Pero lo engañan. La ciencia no es un fruto del Espíritu de la Verdad, y eso es obvio en cuanto se tiene un poco de cuidado. Porque el esfuerzo de la investigación científica, tal como se ha entendido desde el siglo XVI hasta nuestros días, no puede tener por móvil el amor a la verdad.

Hay en eso un criterio cuya aplicación es universal y segura; consiste, para apreciar cualquier cosa, en intentar discernir la proporción de bien contenida, no en la cosa en sí misma, sino en los móviles del esfuerzo que la produjo. Porque tanto bien hay en el móvil como en la cosa misma, pero no más. La parábola de Cristo sobre los árboles y el fruto que dan lo garantiza (Mt 7, 16-18 y 12, 33; Lc 6, 43-44).

Solo Dios, es cierto, discierne los móviles en el secreto de los corazones. Pero la concepción que domina una actividad, concepción que, por lo general, no es secreta, es compatible con determinados móviles y no con otros; hay algunos a los que excluye por necesidad, por la naturaleza de las cosas.

Se trata, por lo tanto, de un análisis que lleva a evaluar el producto de una actividad humana concreta examinando los móviles compatibles con la concepción que la rige.

De ese análisis se desprende un método para mejorar a los hombres —a los pueblos y a los individuos, y a uno mismo, para empezar— modificando las concepciones de modo que entren en juego los móviles más puros.

La certeza de que toda concepción incompatible con móviles verdaderamente puros está a su vez contaminada por el error es el primero de los artículos de fe. La fe es, ante todo, la certeza de que el bien es uno. Creer que existen varios bienes distintos e independientes entre sí, como verdad, belleza y moralidad, es lo que constituye el pecado de politeísmo, y no permitir que la imaginación juegue con Apolo y Diana.

Aplicando ese método al análisis de la ciencia de los tres o cuatro últimos siglos, hay que reconocer que el bello nombre de la verdad está infinitamente por encima de ella. Los sabios, en el esfuerzo que realizan día tras día a lo largo de su vida, no pueden estar movidos por el deseo de poseer la verdad. Porque lo que adquieren son simplemente conocimientos, y los conocimientos no son, en sí mismos, objeto de deseo.

Un niño estudia una lección de geografía para obtener una buena nota, o para obedecer órdenes, o para complacer a sus padres, o porque percibe poesía en países lejanos y en sus nombres. Si ninguno de esos móviles existe, no estudia la lección.

Si en un momento determinado ignora cuál es la capital de Brasil y al momento siguiente lo aprende, tiene un conocimiento más. Pero no está en modo alguno más cerca de la verdad que antes. En ciertos casos, la adquisición de conocimientos nos acerca a la verdad; pero en otros, no. ¿Cómo podemos discernir los casos?

Si un hombre sorprende a la mujer que ama y en la que había depositado toda su confianza en flagrante delito de infidelidad, entra en contacto brutal con la verdad. Si se entera de que una mujer a la que no conoce, cuyo nombre oye por primera vez, en una ciudad que tampoco conoce, ha engañado a su marido, eso no cambia en nada su relación con la verdad.

El ejemplo anterior da la clave. La adquisición de conocimientos nos acerca a la verdad cuando se trata del conocimiento de lo que amamos, pero en ningún otro caso.

Amor a la verdad es un término impropio. La verdad no es un objeto de amor. No es un objeto. Lo que amamos es algo que existe, que pensamos y que, por eso mismo, puede ser ocasión de verdad o de error. Una verdad es siempre la verdad de algo. La verdad es el resplandor de la realidad. El objeto del amor no es la verdad, sino la realidad. Desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad. Desear el contacto con una realidad es amarla. Solo deseamos la verdad para amar en la verdad. Deseamos conocer la verdad de lo que amamos. En lugar de hablar de amor a la verdad, es mejor hablar de un espíritu de la verdad en el amor.

El amor real y puro siempre desea por encima de todo mantenerse por entero en la verdad, sea cual sea, incondicionalmente. Cualquier otro tipo de amor desea por encima de todo satisfacciones y es, por eso, principio de error y de mentira. El amor verdadero y puro es en sí mismo espíritu de la verdad. Es el Espíritu Santo. La palabra griega traducida por espíritu significa

literalmente aliento ígneo, aliento mezclado con fuego; en la Antigüedad designaba la noción que la ciencia actual designa con la palabra energía. Lo que traducimos como «espíritu de la verdad» significa la energía de la verdad, la verdad como fuerza activa. El amor puro es esa fuerza activa, el amor que no quiere en absoluto, en ningún caso, ni mentira ni error.

Para que ese amor fuera el móvil del sabio en su agotador esfuerzo de investigación, sería preciso que este tuviera algo que amar. Sería preciso que la concepción que se hace del objeto de su estudio encerrara un bien. Pero lo contrario es lo que ocurre. Desde el Renacimiento —más exactamente, desde la segunda mitad del Renacimiento— la concepción misma de la ciencia ha sido la de un estudio cuyo objeto se ubica fuera del bien y del mal, especialmente fuera del bien, considerado sin relación alguna ni con el bien ni con el mal, y más particularmente sin relación alguna con el bien. La ciencia únicamente estudia los hechos como tales, y los propios matemáticos consideran las relaciones matemáticas como hechos de la mente. Los hechos, la fuerza y la materia aislados, considerados en sí mismos, sin relación con ninguna otra cosa: en eso no hay nada que un pensamiento humano pueda amar.

De ahí que la adquisición de conocimientos nuevos no sea un estímulo suficiente para los esfuerzos de los sabios. Hacen falta otros.

Tienen, en primer lugar, el estímulo propio de la caza, del deporte y del juego. A menudo oímos a los matemáticos comparar su especialidad con el ajedrez. Algunos la comparan con actividades que requieren olfato, intuición psicológica, porque dicen que hay que adivinar por adelantado qué conceptos matemáticos, si se aferra uno a ellos, serán estériles o fructíferos. Sigue siendo un juego, y casi un juego de azar. Muy pocos sabios penetran con suficiente profundidad en la ciencia como para tener el corazón cautivado por la belleza. Hay un matemático al que le gusta comparar las matemáticas con la escultura en una piedra particularmente dura. Quienes se presentan ante el público como sacerdotes de la verdad degradan

especialmente el papel que asumen al compararse con los jugadores de ajedrez; la comparación con un escultor es más honorable. Pero si se tiene vocación de escultor, es mejor ser escultor que matemático. Examinándola de cerca, la comparación, según la concepción actual de la ciencia, no tiene sentido. Es un presentimiento muy confuso de otra concepción.

La técnica se encuentra en tan gran medida en el prestigio de la ciencia que podríamos inclinarnos a suponer que pensar en aplicaciones es un poderoso estímulo para los sabios. De hecho, lo que es un estímulo no es pensar en aplicaciones, sino el propio prestigio que las aplicaciones confieren a la ciencia. Al igual que los políticos, que se embriagan haciendo historia, los sabios se embriagan sintiendo que forman parte de algo grande. Grande en el sentido de falsa grandeza; una grandeza independiente de cualquier consideración del bien.

Al mismo tiempo, algunos de esos sabios, aquellos cuya investigación es sobre todo teórica, se enorgullecen, sin dejar de disfrutar de esa embriaguez, diciéndose que son indiferentes a las aplicaciones técnicas. Disfrutan así de dos ventajas que son en realidad incompatibles, pero compatibles en la ilusión; lo cual es siempre una situación sumamente agradable. Están entre los que determinan el destino de los hombres, y de ahí que su indiferencia ante ese destino reduzca a la humanidad a las proporciones de una raza de hormigas; es una situación de dioses. No se dan cuenta de que, en la concepción actual de la ciencia, si sustraemos las aplicaciones técnicas, no queda ya nada que pueda entenderse como un bien. La habilidad en un juego semejante al ajedrez es algo que no tiene ningún valor. Sin la técnica, nadie entre el público se interesaría hoy por la ciencia; y si el público no se interesara por la ciencia, los que estudian una carrera científica habrían elegido otra. No tienen derecho a la actitud de desapego que asumen. Pero, aunque esa actitud no sea legítima, es un estímulo.

Para otros, por el contrario, el pensamiento de las aplicaciones sirve de estímulo. Únicamente son sensibles a la importancia, no al

bien y al mal. Un sabio que siente que está a punto de hacer un descubrimiento que podría revolucionar la vida humana pone toda su fuerza por intentar conseguirlo. Rara vez, al parecer, se detiene a sopesar los probables efectos de la convulsión para bien o para mal, y abandona la investigación si el mal se presenta como más probable. Semejante heroísmo parece hasta imposible; sin embargo, debería ser evidente. Pero aquí, como en todas partes, domina la falsa grandeza, la que se define por la cantidad y no por el bien.

Los sabios, por último, se ven eternamente espoleados por móviles sociales que resultan casi inconfesables por lo mezquinos que son y que no tienen ninguna función aparente, pero que no dejan de ser extremadamente fuertes. Quien haya visto a los franceses abandonar su patria con tanta facilidad en junio de 1940 y, unos meses más tarde, antes de que el hambre los mordiera de verdad, realizar prodigiosas hazañas de resistencia, desafiando la fatiga y el frío durante horas y horas solo para conseguir un huevo, no puede ignorar la increíble energía de los móviles mezquinos.

El principal móvil social de los sabios es pura y simplemente el deber profesional. Los sabios son personas a quienes se les paga por fabricar ciencia; se espera de ellos que fabriquen ciencia; se sienten obligados a fabricar ciencia. Pero eso es insuficiente como incentivo. Los ascensos, las cátedras, las recompensas de todo tipo, los honores y el dinero, las recepciones en el extranjero, la estima o la admiración de los colegas, la reputación, la celebridad, los títulos, todo eso cuenta mucho.

Las costumbres de los sabios son la mejor prueba de ello. En los siglos XVI y XVII, los sabios se retaban unos a otros. Cuando publicaban sus descubrimientos, omitían deliberadamente eslabones en la cadena de pruebas, o alteraban el orden, para impedir que sus colegas comprendieran plenamente; así se protegían del peligro de que un rival alegara haber hecho el mismo descubrimiento antes que ellos. El propio Descartes admite haberlo hecho en su *Geometría*. Eso prueba que no era un filósofo en el sentido que la palabra tenía

para Pitágoras y Platón, un amante de la Sabiduría divina; desde la desaparición de Grecia no ha habido filósofos.

Hoy en día, en cuanto un sabio ha descubierto algo, incluso antes de haberlo madurado y de haber comprobado su valor, se apresura a enviar lo que se denomina una «nota para registro» con el fin de asegurarse la prioridad. Un caso como el de Gauss es quizá único en nuestra ciencia; olvidaba en el fondo de los cajones manuscritos que contenían los descubrimientos más maravillosos, y luego, cuando alguien descubría algo sensacional, comentaba despreocupado: «Todo eso es cierto, lo descubrí hace quince años; pero podemos ir mucho más lejos en esa dirección y establecer tal o cual teorema». Pero también era un genio de primer orden. Tal vez haya habido algunos como él, un puñado minúsculo, a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos; lo que la ciencia significaba para ellos sigue siendo su secreto. Los estímulos inferiores ocupan un lugar muy importante en los esfuerzos diarios de todos los demás sabios.

En la actualidad, la facilidad de las comunicaciones en todo el mundo en tiempos de paz y una especialización extrema hacen que los sabios de cada especialidad, que constituyen unos para otros el único público, formen lo que equivale a un pueblo. Los rumores circulan constantemente; todo el mundo conoce a cada uno de los demás, siente por cada uno simpatía o antipatía. Las generaciones y las nacionalidades se entrechocan; la vida privada, la política y las rivalidades profesionales ocupan un gran espacio. A partir de ahí, la opinión colectiva del pueblo está necesariamente viciada; ese es, no obstante, el único control que tiene el sabio, ya que ni los profanos ni los sabios de otras especialidades conocen en modo alguno sus trabajos. La fuerza de los estímulos sociales somete el pensamiento del sabio a esa opinión colectiva y trata de complacerla. Lo que consiente en admitir lo admite la ciencia; lo que no admite, queda excluido. No existe ningún juez desinteresado, ya que todo especialista, por el hecho mismo de ser especialista, es un juez interesado.

Se dirá que la fecundidad de una teoría es un criterio objetivo. Pero ese criterio solo se aplica a las teorías aceptadas. Una teoría rechazada por la opinión colectiva de la población de sabios es necesariamente estéril, porque no se intenta obtener de ella ningún desarrollo. Eso es especialmente cierto en el caso de la física, donde los propios medios de investigación y control son un monopolio en manos de un círculo muy cerrado. Si la gente no se hubiera apasionado por la teoría cuántica cuando Planck la planteó por primera vez, a pesar de que era absurda —o quizá porque era absurda, porque se estaba ya cansado de la razón—, nunca habríamos sabido que era fecunda. En el momento en que nos apasionamos por ella, no teníamos ningún dato que nos permitiera predecir que lo sería. Así pues, existe un proceso darwiniano en la ciencia. Las teorías crecen como por casualidad y sobreviven las más aptas. Una ciencia así puede ser una forma del impulso vital, pero no una forma de búsqueda de la verdad.

El gran público en general no puede ignorar, y no lo ignora, que la ciencia, como cualquier producto de una opinión colectiva, está sujeta a modas. Los sabios hablan bastante a menudo de teorías pasadas de moda. Tal cosa sería un escándalo, si no fuéramos demasiado estúpidos para ser sensibles a ningún escándalo. ¿Cómo podemos tener respeto religioso por algo que está sometido a la moda? Los negros fetichistas son muy superiores a nosotros; son infinitamente menos idólatras que nosotros. Le tienen un respeto religioso a un trozo de madera tallada que es hermoso, y al que la belleza le confiere un carácter de eternidad.

Padecemos realmente la enfermedad de idolatría; es tan profunda que priva a los cristianos de la facultad de dar testimonio en pro de la verdad. Ningún diálogo de sordos puede acercarse en fuerza cómica al debate entre el espíritu moderno y la Iglesia. Los no creyentes eligen, para utilizarlas como argumentos contra la fe cristiana, en nombre del espíritu científico, verdades que constituyen indirectamente o incluso directamente pruebas manifiestas de la fe. Los cristianos nunca se dan cuenta de semejante cosa y tratan

débilmente, con mala conciencia, con una lastimosa falta de probidad intelectual, de negar tales verdades. Su ceguera es el castigo por el crimen de idolatría.

No menos cómico es el azoramiento de los adoradores del ídolo cuando quieren expresar su entusiasmo. Buscan algo que alabar y no lo encuentran. Es fácil alabar las aplicaciones, pero las aplicaciones son técnica, no son ciencia. ¿Qué cabe alabar en la ciencia misma? Y más concretamente, dado que la ciencia reside en los hombres, ¿qué cabe alabar en los sabios? No es fácil discernirlo. Cuando se quiere proponer a un sabio para la admiración pública, siempre se elige a Pasteur, al menos en Francia. Sirve de tapadera a la idolatría de la ciencia, como Juana de Arco a la idolatría nacionalista.

Se elige porque ha hecho mucho por aliviar los males físicos de los hombres. Pero si la intención de triunfar no fue el móvil dominante de sus esfuerzos, debemos considerar el hecho de que triunfara como una mera coincidencia. Si ese fuera el móvil dominante, la admiración que le debemos no tiene ninguna relación con la grandeza de la ciencia; se trata de una virtud práctica; Pasteur estaría en tal caso en la misma categoría que una enfermera entregada hasta el heroísmo; solo se diferenciaría de ella por la amplitud de los resultados.

El espíritu de la verdad, al hallarse ausente de los móviles de la ciencia, no puede estar presente en la ciencia. Si, por el contrario, esperáramos hallarlo en alto grado en la filosofía y la literatura, nos sentiríamos decepcionados.

¿Hay muchos libros o artículos que den la impresión de que el autor, primero, antes de empezar a escribir y luego, antes de entregar el ejemplar a la imprenta, se haya preguntado con verdadera ansiedad: «¿Estoy en la verdad?»? ¿Hay muchos lectores que, antes de abrir un libro, se pregunten con verdadera ansiedad: «¿Encontraré verdad en esto?»? Si a todos aquellos cuya profesión es pensar —sacerdotes, pastores, filósofos, escritores, eruditos, profesores de todo tipo— se les diera a elegir, a partir del momento

presente, entre dos destinos: o sumirse inmediata y definitivamente en la idiotez, en sentido literal, con todas las humillaciones que tal hundimiento conlleva, y conservando solo la lucidez suficiente para sentir toda su amargura; o un súbito y prodigioso desarrollo de las facultades intelectuales, que les asegura fama y gloria mundiales inmediatas después de su muerte durante milenios, pero con el inconveniente de que su pensamiento permanecería siempre un poco al margen de la verdad… ¿podemos creer que muchos de ellos sentirían siquiera una leve incertidumbre ante tal elección?

El espíritu de la verdad está hoy casi ausente de la religión, de la ciencia y de todo el pensamiento. De ahí provienen por entero los males atroces en medio de los cuales nos debatimos, sin llegar siquiera a experimentar todo lo que tienen de trágico. «Ese espíritu de imprudencia y de error, de la caída de los reyes funesto presagio[3]», del que hablaba Racine, ya no es hoy monopolio de los soberanos. Se extiende a todos los estratos de la población; se apodera de las naciones enteras y las lleva al frenesí.

El remedio es conseguir que resurja entre nosotros el espíritu de la verdad, empezando por la religión y la ciencia, lo que implica que estas se reconcilien.

El espíritu de la verdad puede residir en la ciencia a condición de que el móvil del sabio sea el amor al objeto que es la materia de su estudio. Ese objeto es el universo en el que vivimos. ¿Qué podemos amar de él, sino su belleza? La verdadera definición de la ciencia está en que es el estudio de la belleza del mundo.

En cuanto se detiene uno a pensarlo, resulta obvio. La materia y la fuerza ciega no son el objeto de la ciencia. El pensamiento no puede alcanzarlas; huyen de él. El pensamiento del sabio únicamente llega a alcanzar las relaciones que atrapan la materia y la fuerza en una red invisible, impalpable e inalterable de orden y de armonía. «La red del cielo es inmensa —dice Lao Tse—; sus mallas son anchas y sin embargo nada pasa a través de ellas».

¿Cómo podría el pensamiento humano tener por objeto algo que no fuera pensamiento? Se trata de una dificultad tan conocida en la

teoría del conocimiento que renunciamos a considerarla, la dejamos de lado como un lugar común. Pero hay una respuesta. Y es que el objeto del pensamiento humano es también pensamiento. El fin del sabio es la unión de su propio espíritu con la sabiduría misteriosa inscrita eternamente en el universo. ¿Cómo podría entonces haber oposición o al menos separación entre el espíritu de la ciencia y el de la religión? La investigación científica no es más que una forma de la contemplación religiosa.

Tal fue el caso en Grecia, efectivamente. ¿Qué es lo que ha sucedido desde entonces? ¿Cómo es posible que esa ciencia que, cuando la espada romana la llevó al desfallecimiento, tenía por esencia el espíritu religioso, se haya despertado materialista de su prolongado letargo? ¿Qué acontecimiento había tenido lugar entretanto?

Se había producido una transformación en la religión. No se trata del advenimiento del cristianismo. El cristianismo original, tal como se encuentra aún presente para nosotros en el Nuevo Testamento, y sobre todo en los Evangelios, era, como la religión antigua de los Misterios, perfectamente apto para ser la inspiración central de una ciencia perfectamente rigurosa. Pero el cristianismo sufrió una transformación, ligada probablemente a su paso al rango de religión romana oficial.

Después de esa transformación, el pensamiento cristiano, con excepción de algunos raros místicos expuestos siempre al peligro de ser condenados, no aceptó ya ninguna noción de Providencia divina que no fuera la de una Providencia personal.

Esa noción se encuentra en el Evangelio, donde Dios se llama Padre. Pero la noción de una Providencia impersonal, y en un sentido casi análogo a un mecanismo, también se encuentra ahí. «Para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace que salga el sol sobre malos y buenos, y que hace que caiga la lluvia sobre justos e injustos […]. Sed, pues, perfectos, así como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto». (Mt 5, 45-48).

Así, la imparcialidad ciega de la materia inerte, la regularidad despiadada del orden del mundo, absolutamente indiferente a la calidad de los hombres, y por ello tantas veces acusada de injusticia, eso es lo que se propone como modelo de perfección al alma humana. Es un pensamiento de tal profundidad que ni siquiera hoy somos capaces de captarlo; el cristianismo contemporáneo lo ha perdido por completo.

Todas las parábolas sobre la semilla se basan en la noción de una providencia impersonal. La gracia desciende de Dios a todos los seres: en lo que luego se convierte depende de lo que son los seres; donde realmente penetra, los frutos que da son el efecto de un proceso análogo a un mecanismo, y que, como mecanismo, tiene lugar con el tiempo. La virtud de la paciencia o, para traducir más exactamente la palabra griega, de la espera inmóvil, se relaciona con esa necesidad de duración.

La no intervención de Dios en la operación de la gracia se expresa con toda la claridad posible: «El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga» (Mc 4, 26-28).

Todo cuanto concierne a la petición evoca también algo análogo a un mecanismo. Todo deseo real de un bien puro, a partir de cierto grado de intensidad, hace que descienda el bien correspondiente. Si el efecto no se produce, el deseo no es real o es demasiado débil, o el bien deseado es imperfecto, o está mezclado con mal. Cuando se cumplen las condiciones, Dios nunca se niega. Al igual que la germinación de la gracia, es un proceso que se realiza con el tiempo. Por eso Cristo nos prescribe que seamos importunos. Las comparaciones que utiliza en este punto también evocan un mecanismo. Es un mecanismo psicológico que obliga al juez a satisfacer a la viuda: «como esta viuda me causa molestias, voy a hacerle justicia» (Lc 18, 5); y empuja al hombre dormido a abrirle al amigo: «[…] si no se levanta por amistad, se levantará por su

importunidad» (Lc 11, 8). Si ejercemos una especie de coacción sobre Dios, solo puede tratarse de un mecanismo instituido por Dios. Los mecanismos sobrenaturales son al menos tan rigurosos como la ley de la caída de los cuerpos; pero los mecanismos naturales son las condiciones de producción de los acontecimientos como tales, con independencia de cualquier consideración de valor; y los mecanismos sobrenaturales son las condiciones de producción del bien puro como tal.

Eso es lo que confirma la experiencia práctica de los santos. Se dice que descubrieron que a veces, a fuerza de desearlo, podían hacer que descendiera a un alma más bien del que ella misma deseaba. Eso confirma que el bien desciende del cielo a la tierra únicamente en la medida en que determinadas condiciones se cumplen de hecho en la tierra.

Toda la obra de san Juan de la Cruz no es sino un estudio rigurosamente científico de los mecanismos sobrenaturales. Y la filosofía de Platón tampoco es otra cosa.

Incluso el juicio en el Evangelio aparece como algo impersonal: «El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado […]. Y el juicio está en que […] todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz […]. Pero el que obra la verdad, va a la luz» (Jn 3, 18-21). «Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien lo juzgue: la Palabra que yo he hablado, esa lo juzgará el último día» (Jn 12, 47-48).

En la historia de los obreros de la undécima hora, parece que se da un capricho por parte del señor de la viña. Pero si se fija uno bien, ocurre lo contrario. Solo paga un salario porque solo tiene un único salario. No tiene otra moneda. San Pablo define el salario: «Conoceré como he sido conocido» (I Co 13, 12). No hay grados. Asimismo, no hay grados en el acto que genera que se merezca el salario. Cuando se oye la llamada, o se acude o no se acude. No está al alcance de nadie adelantarse a la llamada, ni siquiera por un

segundo. El momento no cuenta; tampoco cuentan ni la cantidad ni la calidad del trabajo en la viña. Pasar o no pasar tiempo en la eternidad depende de si se ha consentido o se ha rechazado.

«Quien se enaltezca será humillado, quien se humille será enaltecido» (Mt 23,12; Lc 14, 11); eso evoca una balanza, como si la parte terrenal del alma estuviera en un platillo y la parte divina en el otro. Un himno del Viernes Santo también compara la Cruz con una balanza. «Estos ya han recibido su recompensa». De manera que Dios tiene el poder para recompensar solo los esfuerzos que carecen de recompensa aquí en la tierra, los esfuerzos realizados en vacío; el vacío atrae la gracia. Los esfuerzos vacíos constituyen lo que Cristo llama «acumular tesoros en el cielo» (Mt 23,12; Lc 14, 11).

Aunque los Evangelios solo nos han transmitido una pequeña parte de las enseñanzas de Cristo, podemos encontrar en ellos lo que podría llamarse una física sobrenatural del alma humana. Como toda doctrina científica, lo único que contiene son cosas claramente inteligibles y verificables experimentalmente. Ahora bien, la verificación está constituida por la marcha hacia la perfección y, por consiguiente, hay que aceptar la palabra de quienes la han llevado a cabo. Pero aceptamos sin más control la palabra de los sabios, lo que nos dicen sobre lo que ocurre en sus laboratorios, aunque ignoremos si aman la verdad. Sería más justo aceptar la palabra de los santos, al menos de los que son auténticos, porque es seguro que aman perfectamente la verdad.

El problema de los milagros tan solo suscita alguna dificultad entre la religión y la ciencia porque no se ha planteado correctamente. Para plantearlo correctamente, habría que definir lo que es milagro. Al decir que es un hecho contrario a las leyes de la naturaleza, se está diciendo algo absolutamente carente de significado. No conocemos las leyes de la naturaleza. Lo único que podemos hacer son suposiciones. Si las suposiciones que hacemos se contradicen con los hechos es que nuestras suposiciones eran, al menos en parte, erróneas. Decir que un milagro es el efecto de una voluntad particular de Dios no es menos absurdo. Entre los

acontecimientos que se producen, no tenemos ninguna razón para afirmar que, unos más que otros, son el resultado de la voluntad de Dios. Solo sabemos de modo general que todo lo que sucede, sin excepción alguna, se ajusta a la voluntad de Dios en tanto que Creador; y que todo lo que contiene al menos una partícula de bien puro procede de la inspiración sobrenatural de Dios en tanto que bien absoluto. Pero cuando un santo obra un milagro, el bien es la santidad, no el milagro.

Un milagro es un fenómeno físico cuyas condiciones previas incluyen la entrega total del alma al bien o al mal.

Hay que decir o al bien o al mal, porque hay milagros diabólicos. «Porque surgirán falsos cristos y falsos profetas, y harán señales y prodigios, para engañar, si fuese posible, incluso a los escogidos» (Mc 13, 22). «Muchos me dirán en ese día: ¡Señor! ¡Señor!, ¿no hemos profetizado en tu nombre, y en tu nombre hemos arrojado a los demonios y hecho muchos milagros en tu nombre? Entonces yo les diré: «Nunca os conocí. Apartaos de mí, hacedores de maldad» (Mt 7, 22-23).

No es en modo alguno contrario a las leyes de la naturaleza que a una entrega total del alma al bien o al mal correspondan fenómenos físicos que solo se dan en ese caso. Sería contrario a las leyes de la naturaleza si fuera de otro modo. Porque a cada forma de ser del alma humana le corresponde algo físico. A la tristeza corresponde el agua salada en los ojos; ¿por qué no a ciertos estados de éxtasis místico, como dicen, alguna elevación del cuerpo por encima del suelo? El hecho puede ser cierto o no, pero poco importa. Lo que es seguro es que, si el éxtasis místico es una cosa real en el alma, deben corresponderle en el cuerpo fenómenos que no aparecen cuando el alma se encuentra en otro estado. El nexo entre el éxtasis místico y esos fenómenos está constituido por un mecanismo análogo al que vincula la tristeza y las lágrimas. No sabemos nada del primer mecanismo. Pero tampoco sabemos nada del segundo.

El único hecho sobrenatural aquí abajo es la santidad misma y lo que se le aproxima; es el hecho de que los mandamientos divinos se

convierten en los que aman a Dios en un móvil, una fuerza activa, una energía motriz, en sentido literal, como la gasolina en un automóvil. Si se dan tres pasos sin ningún otro móvil sino el deseo de obedecer a Dios, esos tres pasos son milagrosos; lo son igualmente tanto si se dan sobre la tierra como sobre el agua. Pero si se ejecutan sobre la tierra no se da nada extraordinario.

Se dice que las historias de caminar sobre las aguas y la resurrección de los muertos son tan frecuentes en la India que nadie, salvo los curiosos, se tomaría ninguna molestia para ver una cosa así. En cualquier caso, es cierto que las historias sobre esos temas son muy comunes. También eran muy frecuentes en la Grecia tardía, como puede verse en Luciano. Eso disminuye singularmente el valor apologético de los milagros para el cristianismo.

Una anécdota hindú cuenta de un asceta que, tras catorce años de soledad, volvió para ver a su familia. Su hermano le preguntó qué había adquirido. El asceta lo llevó a un río y lo cruzó a pie ante sus propios ojos. El hermano llamó al barquero, cruzó en barca, pagó una moneda y le dijo al asceta: «¿Merece la pena haber pasado por catorce años de esfuerzo para adquirir lo que puedo comprar con una moneda?». Tal es la actitud del sentido común.

En cuanto a la exactitud de los hechos extraordinarios relatados en el Evangelio, nada puede afirmarse o negarse sino al azar, y el problema no tiene ningún interés. Es verdad que Cristo poseía ciertos poderes particulares; ¿cómo podemos dudarlo, puesto que podemos comprobar que los poseen santos hindúes o tibetanos? Conocer el grado de exactitud de cada anécdota particular no nos resultaría de ninguna utilidad.

Los poderes ejercidos por Cristo constituían no una prueba, sino un eslabón en la cadena de una demostración. Eran un signo cierto de que Cristo se encontraba fuera de la humanidad ordinaria, entre los que se entregaron al mal o al bien. No indicaban a cuál de esos dos extremos. Pero la discriminación era fácil de hacer por la manifiesta perfección de Cristo, la pureza de su vida, la perfecta belleza de sus palabras, y el hecho de que ejercía sus poderes solo

por actos de compasión. De eso únicamente se deducía que era un santo. Pero aquellos que estaban seguros de que era un santo, cuando oían afirmar que era el hijo de Dios, podían dudar sobre el significado de tales palabras, pero estaban obligados a creer que contenían una verdad. Porque un santo, cuando dice cosas así, no puede ni mentir ni equivocarse. Nosotros estamos obligados asimismo a creer todo lo que Cristo dijo, excepto cuando podemos suponer una mala transcripción; y lo que constituye la fuerza de la prueba es la belleza. Cuando de lo que se trata es del bien, la belleza es una prueba rigurosa y cierta; y, en efecto, no puede haber ninguna otra. Es absolutamente imposible que haya ninguna otra.

Cristo dijo: «Si delante de ellos no hubiera hecho yo cosas que nadie jamás ha hecho, no tendrían culpa» (Jn 15, 24); y también dijo: «Si yo no hubiera venido a hablarles, no tendrían culpa» (Jn 15, 22). En otro lugar habla de sus «bellas obras» (Jn 10, 32). Los actos y las palabras van unidos. El único fin del carácter excepcional de los actos era llamar la atención. Una vez conseguido, no puede haber ninguna otra prueba sino la belleza, la pureza y la perfección.

Las palabras dirigidas a Tomás: «Bienaventurados los que creen sin haber visto» (Jn 20, 29) no pueden referirse a aquellos que, sin haber visto, creen en el hecho de la resurrección. Eso sería un elogio de la credulidad, no de la fe. En todas partes hay ancianas dispuestas a creer sin diferencia alguna todas las historias sobre muertos resucitados. Seguramente de quienes se dice que son felices es de aquellos que no necesitan la resurrección para creer, y para quienes la perfección y la Cruz son pruebas.

Desde el punto de vista religioso, los milagros son, por lo tanto, una cuestión secundaria; desde el punto de vista científico, por el contrario, encajan con naturalidad en la concepción científica del mundo. La idea de probar a Dios por la violación de las leyes de la naturaleza, sin embargo, habría parecido sin duda monstruosa a los primeros cristianos. Únicamente podría surgir en nuestras mentes enfermas, que creen que el orden fijo del mundo puede proporcionar argumentos legítimos a los ateos.

La sucesión de los acontecimientos del mundo aparece también en el Evangelio como regulada por una Providencia que es, al menos en cierto sentido, impersonal y análoga a un mecanismo. Cristo dijo a sus discípulos: «Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. […] Ved los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan; pero os digo, que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió como uno de ellos» (Mc 6, 26, 28-29; Lc 12, 24, 27-28). «¿No se venden dos gorriones por una moneda? Y ni uno solo caerá a tierra sin permitirlo vuestro Padre» (Mc 6, 26, 28-29; Lc 12, 24, 27-28). Eso significa que la solicitud que Dios tiene por los santos es del mismo tipo que la que arropa a las aves y a los lirios. Las leyes de la naturaleza rigen el modo en que la savia sube en las plantas y se convierte en flores, el modo en que las aves encuentran alimento; y están dispuestas de tal modo que se produce belleza. Las leyes de la naturaleza también están providencialmente dispuestas de tal manera que, entre las criaturas humanas, la resolución de buscar primero el reino y la justicia del Padre celestial no conduce automáticamente a la muerte.

También puede decirse, si se prefiere, que Dios vela por cada ave, cada flor y cada santo: viene a ser lo mismo. La relación entre el todo y las partes es propia de la inteligencia humana. En el plano de los acontecimientos como tales, tanto si consideramos el universo como un todo, como si lo consideramos como una de sus partes, troceada como queramos en el espacio, en el tiempo, en cualquier clasificación; o como otra parte, u otra, o como un conjunto de partes; en resumen, aunque utilicemos las nociones de todo y de parte como queramos, la conformidad con la voluntad de Dios permanece invariable. Hay tanta conformidad con la voluntad de Dios en una hoja que cae sin que nadie la vea como en el diluvio. En el plano de los acontecimientos, la noción de conformidad con la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad.

En el plano del bien y del mal, puede haber conformidad o no conformidad con la voluntad de Dios, en función de la relación entre

el bien y el mal. La fe en la Providencia consiste en tener la certeza de que el universo en su totalidad es conforme a la voluntad de Dios, no solo en el primer sentido, sino también en el segundo; es decir, que en este universo el bien triunfa sobre el mal. Eso solamente puede aplicarse al universo en su totalidad, porque en las cosas particulares no podemos, desgraciadamente, dudar de que el mal existe. Así, el objeto de tal certeza es una disposición eterna y universal que constituye el fundamento del orden invariable del mundo. La Divina Providencia, si no me equivoco, nunca aparece de otro modo ni en los textos sagrados de China, de la India y de Grecia, ni en los Evangelios.

Pero cuando el Imperio romano adoptó oficialmente la religión cristiana, el aspecto impersonal de Dios y de la providencia divina quedó eclipsado. Se convirtió a Dios en un doble del Emperador. La operación se vio facilitada por la corriente judaica de la que el cristianismo, por su origen histórico, no había podido purificarse. En los textos escritos anteriores al exilio, Jehová tiene con los hebreos la relación jurídica de un amo con esclavos. Eran esclavos del faraón; Jehová, después de haberlos arrebatado de las manos del faraón, lo sucedió en sus derechos. Son de su propiedad y los domina como cualquier hombre domina a sus esclavos, con la diferencia de que dispone de un abanico más amplio de recompensas y de castigos. Les ordena indiferentemente el bien o el mal, pero con mucha más frecuencia el mal, y lo único que les queda en ambos casos es obedecer. Poco importa si se mantienen en la obediencia por los móviles más viles, con tal de que las órdenes se cumplan.

Semejante concepción estaba precisamente a la altura del corazón y de la inteligencia de los romanos. Entre ellos, la esclavitud había penetrado y degradado todas las relaciones humanas. Envilecieron las cosas más bellas. Deshonraron a los suplicantes forzándolos a mentir. Deshonraron la gratitud considerándola una forma de esclavitud atenuada; en su concepción, al recibir un beneficio, se enajenaba a cambio una parte de libertad. Si el

beneficio era considerable, la práctica común obligaba a decirle al benefactor que uno era su esclavo. Deshonraron el amor: para ellos, estar enamorado significaba o bien adquirir al amado como propiedad propia, o, si eso no era posible, someterse servilmente a él o a ella para obtener placeres carnales, aunque significara aceptar compartirlos con otras diez personas. Deshonraron a la patria al concebir el patriotismo como la voluntad de reducir a la esclavitud a todos los hombres que no son compatriotas. Pero sería más breve enumerar lo que no deshonraron. Es probable que no encontráramos nada.

Entre otras cosas, deshonraron la soberanía. La antigua noción de soberanía legítima, por lo que podemos adivinar, parece haber sido extraordinariamente bella. Solo podemos adivinarla, porque no existía entre los griegos. Pero probablemente sea la que sobrevivió en España hasta el siglo XVII y, en mucha menor medida, en Inglaterra hasta nuestros días.

El Cid, después de un destierro brutal e injusto, después de haber conquistado él solo tierras más extensas que el reino en el que nació, obtiene el favor de una entrevista con el rey; y, nada más verlo, desmonta de su caballo, se arroja al suelo sobre manos y rodillas y besa la tierra. En *La estrella de Sevilla,* de Lope de Vega, el rey quiere impedir la condena a muerte de un asesino, porque el asesinato había sido ordenado en secreto por el propio rey; convoca a cada uno de los tres alcaldes mayores por separado para dictarles sus órdenes; cada uno, arrodillado, declara su total sumisión. Después de eso, nada más reunirse en el tribunal, lo condenan a muerte por unanimidad. Al rey, que les exige explicaciones, responden:

> Como a vasallos nos mandas;
> mas como alcaldes mayores
> somos la misma ley sacra;
> y si ella no lo permite,
> ni empeños ni riesgos bastan;

que el cabildo de Sevilla
es quien es.

Se trata de una concepción de sumisión incondicional y total, pero otorgada únicamente a la legitimidad, sin ninguna consideración ni por el poder ni por las posibilidades de prosperidad o de desgracia, de recompensa o de castigo. Es exactamente la misma concepción que la de obediencia al superior en las órdenes monásticas. Un rey al que así se obedece es en realidad una imagen de Dios para sus súbditos, como un prior de convento para sus religiosos, no por ninguna ilusión que lo hiciera parecer divino, sino únicamente por el efecto de una convención que se creía divinamente ratificada. Era un respeto religioso absolutamente limpio de idolatría. La misma concepción de señorío legítimo se transponía, del rey hacia abajo, de la cima a la base de la escala social. Toda la vida pública quedaba así impregnada de la virtud religiosa de la obediencia, como la de un convento benedictino de los buenos tiempos.

En las épocas que conocemos, encontramos esa concepción entre los árabes, donde T. E. Lawrence aún la observaba; en España hasta el momento en que ese desafortunado país tuvo que someterse al nieto de Luis XIV y perdió así su alma; en los países del sur del Loira hasta su conquista por parte de Francia e incluso después, puesto que esa inspiración aún es perceptible en Théophile de Viau. La realeza francesa dudó durante mucho tiempo entre esa concepción y la concepción romana, pero eligió la concepción romana, y por eso no puede hablarse en Francia de restaurarla. Sería para nosotros demasiada satisfacción si tuviéramos alguna posibilidad de una realeza verdaderamente legítima.

Varios indicios nos llevan a concluir que la concepción española de la realeza legítima era la de las monarquías orientales de la Antigüedad. Pero resultó lesionada con demasiada frecuencia. Los asirios le hicieron mucho daño. También Alejandro, producto de la pedagogía de Aristóteles y a quien nunca repudió su maestro. Los

hebreos, esclavos fugitivos, siempre la ignoraron. Sin duda también los romanos, un puñado de aventureros reunidos por la necesidad.

Lo que ocupó su lugar en Roma fue la relación de amo a esclavo. Cicerón ya confesaba avergonzado que se consideraba medio esclavo de César. A partir de Augusto, el emperador fue considerado amo de todos los habitantes del Imperio romano, en el sentido de propietario de esclavos.

Los hombres no se imaginan que puedan infligírseles a ellos las desgracias que consideran natural infligir a los demás. Pero, cuando eso ocurre realmente, para su propio horror, les parece natural; no encuentran en el fondo de su corazón ningún recurso para la indignación y la resistencia contra un trato que a su corazón nunca le provocó repulsión alguna infligir. Eso es así al menos cuando las circunstancias son tales que, incluso para la imaginación, nada puede servir de apoyo externo, cuando el único recurso que puede haber solo está en el secreto del corazón. Si los crímenes del pasado han destruido tales recursos, la debilidad es total y se acepta cualquier grado de vergüenza. Sobre ese mecanismo del corazón humano es donde descansa la ley de reciprocidad expresada en el Apocalipsis con la fórmula: «Si alguien arrastra a esclavitud, será arrastrado a esclavitud» (Apocalipsis 13,10).

De ahí que muchos franceses, después de haberles parecido bastante natural hablarles de colaboración a los indígenas oprimidos de las colonias francesas, siguieron utilizando esa misma palabra sin ninguna dificultad cuando se dirigían a sus amos alemanes.

De igual modo, los romanos, que consideraban la esclavitud como la institución de base de la sociedad, no encontraban nada en sus corazones para decirle que no a un hombre que pretendía tener sobre ellos derechos de propietario y que había apoyado victoriosamente tal afirmación con las armas. Tampoco había nada que permitiera decirles que no a los herederos, que se convertían en los nuevos propietarios de los esclavos por derecho de herencia. De ahí todas las cobardías, cuya enumeración repugnaba a Tácito, tanto más cuanto que él había participado. Se suicidaban en cuanto se les

ordenaba, solo entonces; un esclavo no se suicida, sería robar al amo. Cuando comía, Calígula tenía detrás a senadores vestidos con túnicas, algo que en Roma era, para los esclavos, la marca característica de la degradación. En los banquetes, se ausentaba durante un cuarto de hora para llevar a sus aposentos privados a una noble y luego la traía de vuelta, con la cara roja y despeinada, donde estaban los invitados entre los que se encontraba el marido. Pero a esa gente siempre le había parecido muy natural tratar así no solo a sus esclavos, sino también a las poblaciones colonizadas de las provincias.

Y, en el culto al Emperador, lo que se había divinizado era la institución de la esclavitud. Millones de esclavos rendían un culto idólatra a su amo.

Eso es lo que determinó la actitud de los romanos en materia religiosa. Se ha dicho que eran tolerantes. En efecto, toleraban todas las prácticas religiosas vacías de contenido espiritual. Es probable que Hitler, si le diera por ahí, pudiera tolerar la teosofía sin peligro. Los romanos podían tolerar fácilmente el culto a Mitra, orientalismo trucado para esnobs y mujeres ociosas.

Había dos excepciones a aquella tolerancia. En primer lugar, por supuesto, no podían soportar que quienquiera que fuera reclamase derecho de propiedad sobre esclavos de otro. De ahí su hostilidad contra Jehová. Los judíos eran de su propiedad y no podían tener ningún otro propietario, ni humano ni divino. Era simplemente una controversia entre propietarios de esclavos. Por último, en aras del prestigio y para demostrar experimentalmente que eran los amos, los romanos mataron a casi la totalidad del ganado humano cuya propiedad se encontraba en litigio.

La otra excepción se refería a la vida espiritual. Los romanos no podían tolerar nada que fuera rico en contenido espiritual. El amor de Dios es un fuego peligroso, cuyo contacto podía ser funesto para aquella miserable divinización de la esclavitud. Así que destruyeron sin piedad la vida espiritual en todas sus formas. Persiguieron cruelmente a los pitagóricos y a todos los filósofos afiliados a

tradiciones auténticas. Por cierto, resulta sumamente misterioso que un periodo de calma haya permitido una vez a un auténtico estoico, de inspiración griega y no romana, subir al trono; y el misterio es aún mayor por el hecho de que maltrató a los cristianos. Exterminaron a todos los druidas de la Galia; aniquilaron los cultos egipcios; ahogaron en sangre el culto a Dionisio y lo deshonraron con ingeniosas calumnias. Ya sabemos lo que hicieron con los cristianos al principio.

Sin embargo, se sentían a disgusto en su burda idolatría. Al igual que Hitler, conocían el precio de una envoltura ilusoria de espiritualidad. Les habría gustado hacerse con la corteza exterior de una auténtica tradición religiosa para aplicarla sobre su ateísmo, demasiado visible. A Hitler también le gustaría encontrar o fundar una religión.

Augusto lo intentó con el clero de Eleusis. En la época de los sucesores de Alejandro, la institución de los misterios eleusinos se había degradado ya, no sabemos como consecuencia de qué, casi hasta desaparecer por completo. Las masacres de Sila, que hicieron que la sangre subiera en las calles de Atenas como sube el agua en una inundación, no debieron de hacerles ningún bien. Es muy dudoso que no subsistiera ningún vestigio de la tradición auténtica en tiempos del Imperio. No obstante, la gente de Eleusis rechazó la operación.

Los cristianos aceptaron cuando estuvieron demasiado cansados de que los masacraran, demasiado descontentos de no ver llegar el fin triunfante del mundo. Así fue como el Padre de Cristo, acomodado a la moda romana, se convirtió en amo y dueño de esclavos. Jehová facilitaba la transición. Ya no había ningún inconveniente en acogerlo. Desde la destrucción de Jerusalén no había habido ninguna controversia sobre la propiedad entre el emperador romano y Él.

El Evangelio, es verdad, está lleno de comparaciones sacadas de la esclavitud. Pero en boca de Cristo la palabra es una astucia del amor. Los esclavos son los hombres que quisieron de todo corazón

entregarse a Dios como esclavos. Y, aunque fue un regalo que se cumplió en un instante y de una vez para siempre, esos esclavos no dejaron luego, ni por un segundo, de rogar a Dios que accediera a mantenerlos en la esclavitud.

Tal cosa es incompatible con la concepción romana. Si fuéramos propiedad de Dios, ¿cómo podríamos entregarnos a Él como esclavos? Nos liberó por el hecho de habernos creado. Estamos fuera de su reino. Solo nuestro consentimiento puede, con el tiempo, realizar la operación contraria y convertirnos en algo inerte, en algo análogo a la nada, donde Dios sea amo absoluto.

La inspiración verdaderamente cristiana quedó afortunadamente preservada por la mística. Pero, más allá de la mística pura, la idolatría romana lo empañó todo. Idolatría, porque es el modo de la adoración —no el nombre atribuido al objeto— lo que separa la idolatría de la religión. Si un cristiano adora a Dios con un corazón dispuesto como el corazón de un pagano de Roma en el homenaje que le rinde al emperador, ese cristiano también es un idólatra.

La concepción romana de Dios pervive aún hoy, incluso en mentes como la de Maritain.

Este último escribió:

> La noción de derecho es aún más profunda que la de obligación moral, porque Dios tiene un derecho soberano sobre las criaturas y ninguna obligación moral para con ellas (aunque se deba a sí mismo darles lo que exige la naturaleza de esas mismas criaturas)[4].

Ni la noción de obligación ni la de derecho serían adecuadas para Dios, pero la de derecho infinitamente menos. Porque la noción de derecho está infinitamente más alejada del bien puro. Es una mezcla de bien y de mal, puesto que la posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer buen o mal uso de él. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre, incondicionalmente, un bien en todos los sentidos. Por eso el pueblo de 1789 cometió un error tan desastroso al elegir la noción de derecho como principio de su inspiración.

Un derecho soberano es el derecho de propiedad según la concepción romana o cualquier otra que sea esencialmente idéntica a ella. Atribuir a Dios un derecho soberano sin obligación es convertirlo en el equivalente infinito de un propietario de esclavos en Roma. Eso solo permite una devoción servil. La devoción de un esclavo a un hombre que lo considera de su propiedad es cosa baja. El amor que mueve a un hombre libre a entregar su cuerpo y su alma en servidumbre a lo que constituye el bien perfecto es lo contrario de un amor servil.

En la tradición mística de la Iglesia católica, uno de los principales objetos de las purificaciones por las que debe pasar el alma es la abolición total de la concepción romana de Dios. Mientras quede algún rastro de ella, la unión de amor es imposible.

Pero la proyección de los místicos fue impotente para erradicar esa concepción en la Iglesia, del mismo modo que había quedado erradicada en sus almas, porque la Iglesia la necesitaba como el Imperio también la había necesitado. La necesitaba para su dominio temporal. De modo que la división del poder en espiritual y temporal, de la que tan a menudo se habla en relación con la Edad Media, es cosa más compleja de lo que se piensa. La obediencia al rey según la concepción clásica española es algo infinitamente más religioso y más puro que la obediencia a una Iglesia armada con la Inquisición y que propone una concepción esclavista de Dios, como fue, en gran medida, el caso en el siglo XIII. Es muy posible que, por ejemplo, en Aragón en el siglo XIII, el rey fuera el titular de una autoridad verdaderamente espiritual; y la Iglesia, de una autoridad verdaderamente temporal. Sea como fuere, el espíritu romano de imperialismo y de dominación nunca abandonó a la Iglesia lo suficiente como para que esta aboliera la concepción romana de Dios.

El resultado fue que la concepción de la Providencia pasó a ser irreconocible. Es de una absurdidad tan flagrante que aturde el pensamiento. Los misterios auténticos de la fe también son absurdos, pero de una absurdidad que ilumina el pensamiento y lo

hace producir en abundancia verdades evidentes para la inteligencia. Las otras absurdidades son quizá misterios diabólicos. Unos y otros se hallan mezclados en el pensamiento cristiano corriente, como el trigo y la cizaña.

La concepción de Providencia que responde al dios del tipo romano es una intervención personal de ese dios en el universo, para ajustar ciertos medios con vistas a fines particulares. Se admite que el orden del mundo, dejado a sí mismo y sin ninguna intervención particular de Dios en tal o cual lugar, en tal o cual momento, con tal o cual fin, podría producir efectos no conformes a la voluntad de Dios. Aceptamos que Dios practique las intervenciones particulares. Pero se acepta que esas intervenciones, destinadas a corregir el juego de la causalidad, también están ellas mismas sujetas a la causalidad. Dios viola el orden del mundo para que surja no lo que él quiere producir, sino causas que provocarán el efecto que Él quiere producir.

Si lo pensamos bien, tales supuestos corresponden exactamente a la situación del hombre frente a la materia. El hombre tiene fines particulares que lo obligan a intervenciones particulares, intervenciones que están sujetas a la ley de la causalidad. Imaginemos a un gran terrateniente romano que posee vastos latifundios y muchos esclavos; imaginemos, a continuación, que ampliamos las propiedades hasta las dimensiones mismas del universo. Tal es la concepción de Dios que, de hecho, domina una parte del cristianismo, y cuya mancha quizá incluso contamina más o menos a todo el cristianismo, con excepción de los místicos.

Si suponemos que ese propietario vive solo, sin encontrarse nunca con iguales, sin más relación que con sus esclavos, nos preguntamos cómo puede surgir en su pensamiento un fin particular. Es alguien que no tiene necesidades insatisfechas. ¿Buscará el bien de sus esclavos? En ese caso, no lo haría sino mal, porque, de hecho, los esclavos están abocados a la delincuencia y a la desgracia. Si tratamos de inspirarles buenos sentimientos enumerando todo lo que hay de bueno en su suerte —como sin

duda hacían antiguamente los predicadores esclavistas en América —, lo único que conseguimos es hacerles más evidente lo limitada que es esa parte de bien, cuánta desproporción hay entre el poder atribuido al amo y la parte respectiva del bien y del mal. Como no hay modo de ocultarlo, a los esclavos se les dirá que, si son infelices, es por culpa de ellos mismos. Pero esa afirmación, si la aceptamos, no arroja ninguna luz sobre el problema de saber cuáles pueden ser los deseos del propietario. Es imposible imaginar esos deseos como otra cosa que caprichos, algunos de los cuales son bienintencionados. De hecho, así es como los imaginamos.

Todos los intentos de detectar en la estructura del universo las marcas de las buenas intenciones del propietario están, sin ninguna excepción, al mismo nivel que la frase de Bernardin de Saint-Pierre sobre los melones y las comidas familiares. En esas tentativas se da la misma absurdidad central que en las consideraciones históricas sobre los efectos de la Encarnación. El bien que al hombre le es permitido observar en el universo es finito, limitado. Tratar de encontrar en él una marca de la acción divina es hacer de Dios mismo un bien finito, limitado. Eso es una blasfemia.

Los intentos del mismo tipo en el análisis de la historia pueden ilustrarse con un ingenioso pensamiento expresado en una revista católica de Nueva York, con ocasión del último aniversario del descubrimiento de América. Decía que Dios había enviado a Cristóbal Colón a América para que, unos siglos más tarde, hubiera un país capaz de vencer a Hitler. Eso está muy por debajo de Bernardin de Saint-Pierre; es atroz. Dios, al parecer, también desprecia las razas de color; la exterminación de los pueblos de América en el siglo XVI le pareció poca cosa a cambio de la salvación de los europeos en el siglo XX, y no podía procurarles la salvación por medios menos sangrientos. Cabría pensar que, en lugar de enviar a Cristóbal Colón a América con más de cuatro siglos de antelación, habría sido más sencillo enviar a alguien a asesinar a Hitler hacia 1923.

Sería un error pensar que se trata de un grado excepcional de estupidez. Cualquier interpretación providencial de la historia se sitúa necesaria y exactamente en ese nivel. Tal es el caso de la concepción histórica de Bossuet. Es a la vez atroz y estúpida, igualmente indignante para la inteligencia y para el corazón. Hay que ser muy sensible a la sonoridad de las palabras para considerar a ese prelado cortesano como una cabeza privilegiada.

Cuando se introduce la noción de Providencia en la vida privada, el resultado no es menos cómico. Cuando un rayo cae a un centímetro de alguien sin tocarlo, suele creer que lo ha preservado la Providencia. Los que se encuentran a un kilómetro de distancia no piensan que le deban la vida a la intervención de Dios. Al parecer, cuando el mecanismo del universo está a punto de matar a un ser humano, Dios se pregunta si le place o no salvarle la vida y, si decide hacerlo, le da al mecanismo un empujoncito casi imperceptible. Puede mover el rayo un centímetro para salvar una vida, pero no un kilómetro, y mucho menos evitar simple y llanamente que caiga. Hay que creer que así es como pensamos. De otro modo, creeríamos que la Providencia interviene para evitar que nos mate un rayo en cada momento de nuestra vida, en la misma medida que cuando el rayo cae a un centímetro de nosotros. El único momento en que no interviene para evitar que un ser humano muera fulminado por un rayo es el momento mismo en que el rayo lo mata, si es que eso llega a suceder. Todo lo que no sucede lo ha impedido Dios en la misma medida. Todo lo que sucede lo ha permitido Dios en la misma medida.

La concepción absurda de la Providencia como intervención personal y particular de Dios con fines asimismo particulares es incompatible con la verdadera fe. Pero no es una incompatibilidad evidente. Es incompatible con la concepción científica del mundo; y entonces la incompatibilidad es evidente. Los cristianos que, por influencia de la educación y del entorno, tienen en sí esa concepción de la Providencia, tienen también la concepción científica del mundo, y eso separa sus mentes en dos compartimentos, entre los que hay

un tabique estanco; uno, para la concepción científica del mundo; el otro, para la concepción del mundo como espacio donde actúa la Providencia personal de Dios. El resultado es que no pueden pensar ni sobre la una ni sobre la otra. La segunda, además, no es pensable. Los no creyentes, al no estar sujetos a ningún respeto, disciernen fácilmente que la Providencia personal y particular es ridícula, y la fe misma, y de hecho, a sus ojos, lleva el marchamo de ridícula.

Los designios particulares que atribuimos a Dios son recortes que hacemos en la más que infinita complejidad de las conexiones de causalidad. Los practicamos relacionando a lo largo del tiempo ciertos acontecimientos con algunos de sus efectos, elegidos entre miles de otros. Cuando decimos que tales recortes se ajustan a la voluntad de Dios, tenemos razón. Pero es cierto en el mismo grado y sin ninguna excepción para todos los recortes que podría hacer cualquier especie de mente humana o no humana, en cualquier escala de tamaño, a través del espacio y del tiempo, en la complejidad del universo.

No podemos recortar en la continuidad del espacio y del tiempo un acontecimiento que sería como un átomo; pero la flaqueza del lenguaje humano nos obliga a hablar como si pudiéramos hacerlo.

Todos los acontecimientos que componen el universo en la totalidad del curso de los tiempos, cada uno de esos acontecimientos, cada posible combinación de varios acontecimientos, cada relación entre dos o más acontecimientos, entre dos o más combinaciones de acontecimientos, entre un acontecimiento y una combinación de acontecimientos, todo ello, en la misma medida, ha sido permitido por la voluntad de Dios. La suma de las intenciones particulares de Dios es el universo mismo. Solo se exceptúa lo que es malo, y eso mismo debe exceptuarse, no en su totalidad, en todos los aspectos, sino solo en la medida en que es malo. En todos los demás aspectos, es conforme a la voluntad de Dios.

Un soldado con una herida muy dolorosa, que le impide participar en una batalla en la que todo su regimiento resulta masacrado, puede creer que Dios no ha querido causarle dolor, sino salvarle la vida. Eso es algo sumamente ingenuo y una trampa para el amor propio. Dios ha querido causarle dolor y salvarle la vida, y producir todos los efectos que de hecho se produjeron, pero no uno de ellos más que otro.

Solo hay un caso en el que sea lícito hablar de la voluntad particular de Dios; es cuando surge en un alma un impulso particular que lleva la marca reconocible de los mandamientos de Dios. Pero se trata entonces de Dios en tanto que fuente de inspiración.

La concepción actual de la Providencia se asemeja al ejercicio escolar conocido como explicación francesa, cuando lo ejecuta un mal profesor sobre un texto poético perfectamente bello. El profesor dirá: «El poeta ha utilizado tal o cual palabra para conseguir tal o cual efecto». Eso solo puede ser cierto para la poesía de segundo, décimo o quincuagésimo orden. En un fragmento poético perfectamente bello, todos los efectos, todas las resonancias, todas las evocaciones susceptibles de ser provocadas por la presencia de una palabra determinada en un lugar determinado responden en la misma medida —es decir, perfectamente— a la inspiración del poeta. Lo mismo ocurre con todas las artes. Así es como el poeta imita a Dios. La inspiración poética, en su punto de suprema perfección, es una de las cosas humanas que pueden dar, por analogía, una noción de la voluntad de Dios. El poeta es una persona; sin embargo, en los momentos en que roza la perfección poética, fluye a través de él una inspiración impersonal. Es en los momentos mediocres cuando su inspiración es personal; y entonces no es realmente inspiración. Al utilizar la inspiración poética como imagen para concebir por analogía la voluntad de Dios, no debemos tomar su forma mediocre, sino su forma perfecta.

La Divina Providencia no es una perturbación, una anomalía en el orden del mundo. Es el propio orden del mundo. O, mejor dicho, es el principio organizador de este universo. Es la Sabiduría eterna,

única, extendida por todo el universo en una red soberana de relaciones.

Así es como se concebía en toda la Antigüedad prerromana. Todas las partes del Antiguo Testamento donde ha penetrado la inspiración universal del mundo antiguo nos traen la concepción envuelta en un incomparable esplendor verbal. Pero estamos ciegos. Leemos sin comprender.

La fuerza bruta no es soberana aquí abajo. Es ciega e indeterminada por naturaleza. Lo que es soberano aquí abajo es la determinación, el límite. La Sabiduría Eterna aprisiona este universo en una red, en una malla de determinaciones. En la que el universo no se debate. La fuerza bruta de la materia, que nos parece soberanía, no es en realidad otra cosa sino obediencia perfecta.

Esa es la garantía concedida al hombre, el arca de la alianza, el pacto, la promesa visible y palpable aquí abajo, el apoyo seguro de la esperanza. Esa es la verdad que nos llega al corazón cada vez que somos sensibles a la belleza del mundo. Es la verdad que estalla con incomparables acentos de alegría en las partes bellas y puras del Antiguo Testamento, en Grecia con los pitagóricos y todos los sabios, en China con Lao Tse, en las sagradas escrituras hindúes, en los fragmentos egipcios. Puede estar oculta en innumerables mitos y cuentos. Aparecerá ante nuestros propios ojos, en nuestra propia ciencia, si un día, como a Agar, Dios nos abre los ojos.

Podemos discernirla en las mismas palabras con que Hitler afirma el error contrario: «En un mundo donde los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, donde hay lunas que giran alrededor de los planetas, donde la fuerza reina en todas partes y sola, como señora de la debilidad, a la que obliga a servir dócilmente o a la que rompe». ¿Cómo podría la fuerza ciega crear círculos? No es la debilidad la que sirve dócilmente a la fuerza. Es la fuerza la que es dócil a la Sabiduría eterna.

Hitler y sus fanáticas juventudes nunca sintieron tal cosa observando las estrellas por la noche. Pero ¿alguien ha intentado jamás enseñárselo? La civilización de la que estamos tan orgullosos

ha hecho todo lo posible por ocultarlo; y, mientras algo en nuestra alma sea capaz de enorgullecerse de ello, no seremos inocentes de ninguno de los crímenes de Hitler.

En la India, una palabra cuyo significado original es «equilibrio» significa tanto el orden del mundo como la justicia. He aquí un texto sagrado sobre el tema que, en forma simbólica, se refiere tanto a la creación del mundo como a la sociedad humana:

En verdad, Dios existía en un principio, absolutamente solo. Estando solo, no se manifestaba. Produjo una forma superior, la soberanía… Por eso no hay nada por encima de la soberanía. Por eso en las ceremonias el sacerdote se sienta por encima del soberano…

Dios aún no se manifestaba. Produjo la clase de los campesinos, artesanos y mercaderes.

Aún no se manifestaba. Produjo la clase de los sirvientes.

Aún no se manifestaba. Produjo una forma superior, la justicia. La justicia es la soberanía de la soberanía. Por eso no hay nada por encima de la justicia. Quien carece de poder puede igualar a quien es muy poderoso por medio de la justicia, como por medio de una autoridad real.

Lo que es justicia es verdad. Por eso, cuando alguien dice la verdad, decimos de él: «Es justo». Y cuando alguien dice la justicia, decimos de él: «Es verdad». Es que la justicia y la verdad son realmente la misma cosa.

Una estancia hindú muy antigua dice:

> Eso de donde sale el sol,
> Eso en lo que se pone,
> A eso, los dioses lo han hecho justicia,
> La misma hoy, la misma mañana.

Anaximandro escribió:

> A partir de lo indeterminado tiene lugar el nacimiento para las cosas; y la destrucción es un regreso a lo indeterminado, que se realiza en virtud de la

necesidad. Porque las cosas sufren castigo y expiación unas de otras, a causa de su injusticia, según el orden del tiempo.

Eso es la verdad, no la monstruosa concepción que Hitler extrajo de la divulgación de la ciencia moderna. Toda fuerza visible y palpable está sujeta a un límite invisible que nunca traspasará. En el mar, una ola sube y sube y sube; pero un punto, donde sin embargo no hay más que vacío, la detiene y la hace bajar de nuevo. Del mismo modo, la oleada alemana se detuvo, sin que nadie supiera por qué, a orillas del Canal de la Mancha.

Los pitagóricos decían que el universo está formado a partir de lo indeterminado y del principio que determina, limita y detiene. Ese es siempre el que domina.

La tradición relativa al arcoíris, seguramente tomada por Moisés de los egipcios, expresa de la manera más conmovedora la esperanza que el orden del mundo debe dar a los hombres:

Dios dijo: «En el futuro, cuando amontone nubes sobre la tierra y aparezca el arco en la nube, me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los seres vivientes, y las aguas ya no volverán a ser un diluvio» (Gn 9, 14-15).

El bello semicírculo del arcoíris es el testimonio de que los fenómenos de aquí abajo, por aterradores que sean, están todos sometidos a un límite. La espléndida poesía de ese texto está en que le recuerda a Dios que ejerza su función de principio que limita.

A las aguas «les pusiste límite, el cual no traspasarán, no volverán a cubrir la tierra» (Salmo 104, 9).

Y, como las oscilaciones de las olas, todas las sucesiones de acontecimientos aquí abajo, siendo todas rupturas de equilibrio mutuamente compensadas, nacimientos y destrucciones, incrementos y disminuciones, todas hacen sensible la presencia invisible de una red de límites sin sustancia y más duros que cualquier diamante. Por eso las vicisitudes de las cosas son bellas, aunque dejen traslucir una necesidad despiadada. Despiadada, pero que no es la fuerza, que es la dueña soberana de toda fuerza.

Pero el pensamiento que realmente embriagó a los antiguos es que lo que obliga a la fuerza ciega de la materia a obedecer no es otra fuerza más fuerte. Es el amor. Pensaban que la materia es dócil a la Sabiduría eterna por la virtud del amor, que la obliga a consentir la obediencia.

Platón dice en el *Timeo* que la Providencia Divina domina la necesidad ejerciendo sobre ella una sabia persuasión. Un poema estoico del siglo III a. C., pero cuya inspiración es probadamente mucho más antigua, se dirige a Dios diciéndole:

> A ti obedece todo este mundo que gira alrededor de la tierra dondequiera que lo dirijas, y consiente tu dominación.
>
> Tal es la virtud del servidor que tienes en tus invencibles manos, de doble filo, en llamas, eternamente vivo, el rayo.

El rayo, el trazo vertical de fuego que se dispara del cielo a la tierra, es el intercambio de amor entre Dios y su creación, y por esa razón «lanzador de rayos» es el epíteto por excelencia de Zeus.

De ahí procede el concepto estoico del *amor fati,* el amor al orden del mundo, que ellos ubicaron en el centro de toda virtud. Hay que amar el orden del mundo porque es pura obediencia a Dios. Todo lo que el universo nos concede o nos inflige, lo hace exclusivamente por obediencia. Cuando un amigo ausente desde hace tiempo y al que esperamos con ansiedad nos da la mano, no importa si la presión en sí es agradable o dolorosa; si aprieta demasiado y duele, ni siquiera nos damos cuenta. Cuando habla, no nos preguntamos si el sonido de su voz es por sí mismo agradable. La presión de la mano, la voz, todo es tan solo para nosotros el signo de una presencia y, por eso mismo, infinitamente querido. De igual manera, todo lo que nos sucede a lo largo de la vida, al ser provocado por la obediencia total de este universo a Dios, nos pone en contacto con el bien absoluto que la voluntad divina constituye; por eso mismo, todo sin excepción, alegrías y dolores indistintamente, debe acogerse con idéntica actitud interior de amor y de gratitud.

Los hombres que ignoran el verdadero bien desobedecen a Dios en el sentido de que no lo obedecen como corresponde a una criatura pensante, por un consentimiento de la mente. Pero sus cuerpos y sus almas están absolutamente sometidos a las leyes de los mecanismos que rigen soberanamente la materia física y psíquica. La materia física y psíquica en ellos es perfectamente obediente; son perfectamente obedientes en la medida en que son materia, y no son otra cosa, si no poseen y desean la luz sobrenatural que es la única que eleva al hombre por encima de la materia. Por eso, el daño que nos hacen debe aceptarse como el que nos hace la materia inerte. Además de la compasión que debe concederse a una mente humana perdida y sufriente, hay que amarlos como debe amarse la materia inerte, en tanto que partes del orden perfectamente bello del universo.

Por supuesto, cuando los romanos pensaron que tenían que deshonrar el estoicismo adoptándolo, sustituyeron el amor por una insensibilidad a base de orgullo. De ahí el prejuicio, aún hoy común, de una oposición entre el estoicismo y el cristianismo, cuando son pensamientos gemelos. Los nombres incluso de las personas de la Trinidad, *Logos* y *Pneuma*, están tomados del vocabulario estoico. El conocimiento de ciertas teorías estoicas arroja luz viva sobre varios pasajes enigmáticos del Nuevo Testamento. Había intercambio entre las dos corrientes de pensamiento debido a sus afinidades. En el corazón de uno y otro están la humildad, la obediencia y el amor.

Pero varios textos indican que el pensamiento estoico fue también el pensamiento de todo el mundo antiguo, hasta el Extremo Oriente. Toda la humanidad vivió en otro tiempo en el deslumbramiento del pensamiento de que el universo en el que nos encontramos no es otra cosa más que obediencia perfecta.

Los griegos se sintieron embelesados al encontrar en la ciencia una confirmación deslumbradora, y ese fue el móvil del entusiasmo que sintieron por ella.

Por la operación de la inteligencia en el estudio científico surge en el pensamiento la necesidad soberana sobre la materia como una

red de relaciones inmateriales y sin fuerza. La necesidad solo se concibe perfectamente en el momento en que las relaciones aparecen como perfectamente inmateriales. Solo están presentes, entonces, en el pensamiento por efecto de una atención elevada y pura, que parte de un punto del alma que no está sometido a la fuerza. Lo que en el alma humana está sometido a la fuerza es lo que se encuentra bajo el imperio de las necesidades. Hay que olvidar esas necesidades para concebir las relaciones en su pureza inmaterial. Si se consigue, se toma conciencia del juego de fuerzas por las que se satisfacen o se rechazan las necesidades.

Las fuerzas de este mundo están soberanamente determinadas por la necesidad; la necesidad viene constituida por relaciones que son pensamientos; por consiguiente, la fuerza, que es soberana aquí abajo, está soberanamente dominada por el pensamiento. El hombre es una criatura pensante; está del lado de lo que manda sobre la fuerza. Ciertamente no es el amo y señor de la naturaleza, y Hitler tenía razón al decir que se equivoca al creer que sí lo es; pero es el hijo del amo, el hijo de la casa. La prueba es la ciencia. Un niño jovencito en una casa rica está en muchas cosas sometido a los criados; pero cuando está en el regazo de su padre y se identifica con él por el amor, tiene parte en la autoridad.

Mientras el hombre tolera que su alma esté llena de sus propios pensamientos, de sus pensamientos personales, está enteramente sometido, hasta en lo más íntimo de sus pensamientos, a la coacción de las necesidades y al juego mecánico de la fuerza. Si cree otra cosa, se equivoca. Pero todo cambia cuando, en virtud de una verdadera atención, vacía su alma para dejar que penetren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna. Entonces lleva dentro los pensamientos a los que está sometida la fuerza.

La naturaleza de la relación, y de la atención indispensable para concebirla, era a los ojos de los griegos una prueba de que la necesidad es realmente obediencia a Dios. Ellos tenían otra. Eran los símbolos inscritos en las propias relaciones, igual que la firma del pintor está escrita en un cuadro.

La simbología griega explica el hecho de que Pitágoras, en su alegría por haber encontrado la inscripción del triángulo rectángulo en el semicírculo, ofreciera un sacrificio.

Para los griegos, el círculo era la imagen de Dios. Porque un círculo que gira sobre sí mismo es un movimiento en el que nada cambia y que está perfectamente cerrado sobre sí mismo. El símbolo del movimiento circular expresaba para ellos la misma verdad que se expresa en el dogma cristiano mediante la concepción del acto eterno del que proceden las relaciones entre las Personas de la Trinidad.

Para ellos, la media proporcional era la imagen de la mediación divina entre Dios y las criaturas. Los trabajos matemáticos de los pitagóricos tenían por objeto encontrar medias proporcionales entre números que no forman parte de la misma progresión geométrica; por ejemplo, entre la unidad y un número no cuadrado. El triángulo rectángulo les aportó la solución. El triángulo rectángulo es el reservorio de todas las medias proporcionales. Pero en tanto que puede inscribirse en el semicírculo, el círculo lo sustituye para esa función. Así, el círculo, imagen geométrica de Dios, es la fuente de la imagen geométrica de la Mediación divina. Un hallazgo tan maravilloso merecía un sacrificio.

De modo que la geometría es un doble lenguaje, que proporciona al mismo tiempo informaciones sobre las fuerzas que actúan en la materia y habla de la relación sobrenatural entre Dios y las criaturas. Es como esas cartas cifradas que parecen igualmente coherentes antes y después de descifrarlas.

El interés por el símbolo ha desaparecido por completo de nuestra ciencia. Sin embargo, bastaría con hacer un esfuerzo para leer fácilmente, al menos en ciertas partes de las matemáticas modernas, como la teoría de conjuntos o el cálculo integral, símbolos tan claros, tan bellos, tan llenos de significado espiritual como el del círculo y la mediación.

Del pensamiento moderno a la sabiduría antigua, el camino sería corto y directo, si quisiéramos tomarlo.

En la filosofía moderna han surgido por todas partes, bajo diversas formas, análisis que podrían preparar una teoría completa de la percepción sensible. La verdad fundamental que revelaría tal teoría es que la realidad de los objetos percibidos por los sentidos no reside en las impresiones sensibles, sino únicamente en las necesidades cuyas impresiones constituyen los signos.

Este universo sensible en el que estamos no tiene más realidad que la necesidad; y la necesidad es una combinación de relaciones que se desvanecen en cuanto no están sostenidas por una atención elevada y pura. Este universo que nos rodea es pensamiento materialmente presente en nuestra carne.

La ciencia, en sus diversas ramas, capta a través de todos los fenómenos las relaciones matemáticas o análogas a las relaciones matemáticas. La matemática eterna, ese lenguaje de dos fines, es la tela con que se teje el orden del mundo.

Todo fenómeno es un cambio en la distribución de la energía y, por lo tanto, viene determinado por las leyes de la energía. Pero hay varias clases de energía y están dispuestas en un orden jerárquico. La fuerza mecánica, gravedad —o gravitación, según Newton—, que continuamente nos hace sentir su presión, no es la especie superior. La luz impalpable y sin peso es una energía que, a pesar de la gravedad, hace que los árboles y los tallos de trigo vayan hacia arriba. La comemos en el trigo y la fruta, y su presencia en nosotros nos da la fuerza para mantenernos de pie y trabajar.

En determinadas condiciones, un infinitamente pequeño opera de un modo decisivo. No hay masa tan pesada que un punto no sea igual a ella; porque una masa no cae si se ejerce apoyo en un solo punto, a condición de que ese punto sea el centro de gravedad. Algunas transformaciones químicas tienen por condición la operación de bacterias casi invisibles. Los catalizadores son imperceptibles fragmentos de materia cuya presencia es indispensable para otras transformaciones químicas. Otros fragmentos minúsculos, de composición casi idéntica, tienen, por su presencia, una virtud no

menos decisiva de inhibición; sobre ese mecanismo se basan los medicamentos más potentes recientemente descubiertos.

Así pues, no es únicamente la matemática, sino toda la ciencia la que, sin que pensemos siquiera en observarlo, es un espejo simbólico de las verdades sobrenaturales.

A la psicología moderna le gustaría convertir el estudio del alma en una ciencia. Un poco más de precisión bastaría para lograrlo. Habría que situar en la base la noción de materia psíquica, vinculada al axioma de Lavoisier, válido para toda materia: «Nada se pierde, nada se crea»; en otras palabras, los cambios son o bien modificaciones de forma, en virtud de las cuales algo persiste, o bien desplazamientos, pero nunca simplemente apariciones y desapariciones. Habría que introducir la noción de límite y establecer el principio de que en la parte terrenal del alma todo es finito, limitado, susceptible de agotarse. Por último, habría que introducir la noción de energía, planteando que los fenómenos psíquicos, al igual que los fenómenos físicos, son modificaciones en la distribución y la calidad de la energía y están determinados por las leyes de la energética.

Los intentos contemporáneos para fundar una ciencia social también se alcanzarían con algo más de precisión. Habría que basarse en la noción platónica del gran animal o en la noción apocalíptica de la Bestia. La ciencia social es el estudio del gran animal y debe ofrecer una descripción detallada de la anatomía, la fisiología, los reflejos naturales y condicionales y las facilidades de adiestramiento.

Tanto la ciencia del alma como la ciencia social son, una y otra, completamente imposibles si la noción de sobrenatural no se define con todo rigor y no se introduce en la ciencia en calidad de noción científica, para tratarla entonces con extrema precisión.

Si las ciencias del hombre se basaran en métodos de rigor matemático y, al propio tiempo, se mantuvieran en conexión con la fe; si en las ciencias naturales y en la matemática, la interpretación simbólica recuperara el lugar que antaño ocupaba, la unidad del

orden establecido en este universo aparecería en su claridad soberana.

El orden del mundo es la belleza del mundo. Lo único que difiere es el régimen de atención, según se intente concebir las relaciones necesarias que lo componen o contemplar su resplandor.

Son una única y misma cosa que, con respecto a Dios, es Sabiduría eterna; con respecto al universo, obediencia perfecta; con respecto a nuestro amor, belleza; con respecto a nuestra inteligencia, equilibrio de relaciones necesarias; con respecto a nuestra carne, fuerza bruta.

Hoy, la ciencia, la historia, la política, la organización del trabajo, incluso la religión en la medida en que está marcada por la mácula romana, no ofrecen al pensamiento de los hombres más que la fuerza bruta. Así es nuestra civilización. El árbol da los frutos que merece.

Un retorno a la verdad pondría de manifiesto, entre otras cosas, la verdad del trabajo físico.

El trabajo físico consentido es, después de la muerte consentida, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia.

El carácter penal del trabajo, revelado por el relato del Génesis, se ha entendido mal, a falta de una noción justa de lo que es el castigo. Se interpreta equivocadamente en ese texto un matiz de desdén por el trabajo. Es más probable que proceda de una civilización muy antigua, en la que el trabajo físico se honraba por encima de cualquier otra actividad.

Muchos indicios apuntan a que tal civilización existió, a que hace mucho tiempo el trabajo físico era una actividad religiosa por excelencia y, por lo tanto, algo sagrado. Los Misterios, religión de toda la Antigüedad prerromana, se basaban enteramente en expresiones simbólicas de la salvación del alma sacadas de la agricultura. El mismo simbolismo se encuentra en las parábolas del Evangelio. El papel de Hefesto en el *Prometeo* de Esquilo parece evocar una religión de herreros. Prometeo es exactamente la proyección intemporal de Cristo, un Dios crucificado y redentor que

vino a arrojar fuego sobre la tierra; en el simbolismo griego, como en el Evangelio, el fuego es la imagen del Espíritu Santo. Esquilo, que nunca dice nada al azar, afirma que el fuego dado por Prometeo a los hombres era propiedad personal de Hefesto, lo que parece indicar que Hefesto es su personificación. Hefesto es un dios herrero. Podemos imaginar una religión de herreros al ver en el fuego —que convierte en dócil el hierro— la imagen de la intervención del Espíritu Santo en la naturaleza humana.

Es posible que haya habido un tiempo en que una verdad idéntica se traducía a diferentes sistemas de símbolos; y en el que cada sistema se adaptaba a un determinado trabajo físico, de tal manera que lo convertía en una expresión directa de la fe.

En cualquier caso, todas las tradiciones religiosas de la antigüedad, incluido el Antiguo Testamento, remiten los oficios a una enseñanza directa de Dios. La mayoría de esas tradiciones afirman que Dios se encarnó para esa misión pedagógica. Los egipcios, por ejemplo, creían que la encarnación de Osiris había tenido por objeto tanto la enseñanza práctica como la Redención mediante la Pasión.

Cualquiera que sea la verdad contenida en esos relatos extremadamente misteriosos, la creencia en una enseñanza directa de los oficios por parte de Dios implica el recuerdo de una época en la que el ejercicio de los oficios era una actividad sagrada por excelencia.

No queda ningún rastro de ello ni en Homero, ni en Hesíodo, ni en la Grecia clásica, ni en lo poco que sabemos de las demás civilizaciones de la Antigüedad. En Grecia, el trabajo era algo servil. No podemos saber si ya lo era antes de la invasión helénica, en tiempos de los pelasgos, ni si los Misterios conservaban explícitamente en su enseñanza secreta el recuerdo de una época en que era venerado. Muy al principio de la Grecia clásica, vemos el final de una forma de civilización en la que, salvo el trabajo físico, todas las actividades humanas eran sagradas; en la que el arte, la poesía, la filosofía, la ciencia y la política no se distinguían, por así decir, de la religión. Uno o dos siglos más tarde, por un mecanismo

que discernimos mal, pero en el que, en cualquier caso, lo pecuniario desempeñó un papel primordial, todas esas actividades pasaron a ser exclusivamente profanas y se separaron de toda inspiración espiritual. Lo poco que quedaba de religión estaba relegado a los lugares de culto. Platón, en su época, era un vestigio de un pasado ya lejano. Los estoicos griegos fueron una llama que brotó de una chispa aún viva del mismo pasado.

Los romanos, nación atea y materialista, acabaron mediante el exterminio con los restos de vida espiritual en los territorios que ocuparon; solo adoptaron el cristianismo vaciándolo de su contenido espiritual. Bajo su dominación, cualquier actividad humana, sin distinción, pasó a ser servil; y terminaron por quitar toda realidad a la institución de la esclavitud, lo que preparó el camino para su desaparición, rebajando a todos los seres humanos al estado de esclavitud.

Los llamados bárbaros, muchos de los cuales eran sin duda originarios de Tracia y, por lo tanto, se nutrían de la espiritualidad de los Misterios, se tomaron en serio el cristianismo. El resultado fue que estuvo a punto de surgir una civilización cristiana. Vemos que aparecieron promesas de ese tipo en los siglos XI y XII. Las regiones al sur del Loira, que eran el principal foco de su esplendor, estaban impregnadas a la vez de espiritualidad cristiana y de espiritualidad antigua; si es cierto al menos que los albigenses son maniqueos y, por consiguiente, proceden no solo del pensamiento persa, sino también del pensamiento gnóstico, estoico, pitagórico y egipcio. La civilización por entonces en germen se habría mantenido pura de toda mácula y no contaminada por la esclavitud. Los oficios habrían estado en el centro.

La Florencia del siglo XII descrita por Maquiavelo es un modelo de lo que la jerga moderna llamaría una democracia sindical. En Toulouse, los caballeros y los obreros luchaban codo con codo contra Simón de Montfort, para defender el mismo tesoro espiritual que tenían en común. Los gremios, creados durante ese periodo de gestación, eran instituciones religiosas. Basta con contemplar una

iglesia románica, oír una melodía gregoriana, leer uno de los poemas perfectos de los trovadores o, mejor aún, los textos litúrgicos, para reconocer que el arte era tan indiscernible de la fe como lo era en Grecia en su mejor momento.

Pero una civilización cristiana, en la que la luz cristiana hubiera iluminado toda la vida, solo habría sido posible si se hubiera eliminado la concepción romana del avasallamiento de las mentes por la Iglesia. La lucha feroz y victoriosa de san Bernardo contra Abelardo demuestra que distaba mucho de ser así. A principios del siglo XIII, la civilización que estaba aún por venir quedó destruida por la aniquilación de su principal hogar —es decir, las regiones al sur del Loira—, por la instauración de la Inquisición y por la asfixia del pensamiento religioso bajo la noción de ortodoxia.

La noción de ortodoxia, al separar rigurosamente el ámbito relativo al bien de las almas —que es el de una sumisión incondicional del pensamiento a una autoridad exterior— y el ámbito relativo a las cosas llamadas profanas —en el que la inteligencia es libre—, hace imposible la penetración mutua de lo religioso y lo profano, que sería la esencia de una civilización cristiana. Todos los días, en misa, se le echa en vano un poco de agua al vino.

Los siglos XIII, XIV y principios del XV son el período de decadencia de la Edad Media, la degradación gradual y la muerte de una civilización que no tuvo tiempo de nacer, la desecación paulatina de una simple semilla.

Hacia el siglo XV tuvo lugar el primer Renacimiento, que fue como un tenue presentimiento de la resurrección de la civilización prerromana y del espíritu del siglo XII. La Grecia auténtica, Pitágoras, Platón, eran entonces objeto de un respeto religioso que estaba unido en perfecta armonía con la fe cristiana. Pero esa actitud del ánimo fue muy breve.

Pronto llegó el segundo Renacimiento, cuya orientación era la opuesta. Es la que dio lugar a lo que llamamos nuestra civilización moderna.

Nos sentimos muy orgullosos de ello, pero no ignoramos que está enferma. Y todo el mundo coincide en el diagnóstico de la enfermedad. Está enferma por no saber con exactitud qué lugar concederles al trabajo físico y a quienes lo ejecutan.

Muchas inteligencias se agotan con este problema, debatiéndose a tientas. No saben por dónde empezar, de dónde partir, en qué guiarse; sus esfuerzos son estériles.

Lo mejor es meditar sobre el antiguo relato del Génesis, situándolo en el contexto que le corresponde, el del pensamiento antiguo.

Cuando un ser humano se ha colocado por culpa de un crimen fuera del bien, el verdadero castigo es su reintegración en la plenitud del bien por medio del dolor. Nada es tan maravilloso como un castigo.

El hombre se ha situado fuera de la obediencia. Dios ha elegido el trabajo y la muerte como castigos. Por consiguiente, el trabajo y la muerte, si el hombre los sufre consintiendo en someterse a ellos, constituyen un tránsito hacia el bien supremo de la obediencia a Dios.

Eso es algo de una evidencia luminosa si, igual que la Antigüedad, consideramos la pasividad de la materia inerte como la perfección de la obediencia a Dios, y la belleza del mundo como el resplandor de la perfecta obediencia.

Cualquiera que sea en el cielo el significado misterioso de la muerte, aquí en la tierra es la transformación de un ser hecho de carne trémula y de pensamiento, de un ser que desea y odia, espera y teme, quiere y no quiere, en un pequeño montón de materia inerte.

Para el hombre, el consentimiento a esa transformación es el acto supremo de obediencia total. Por eso san Pablo dice del mismo Cristo, a propósito de la Pasión, que «con lo que padeció aprendió la obediencia y llegó a la perfección» (Hb 5, 8).

Pero el consentimiento a la muerte tan solo puede ser plenamente real cuando la muerte está ahí. Solo puede estar cerca

de la plenitud cuando la muerte está cerca. Cuando la posibilidad de la muerte es abstracta y lejana, el consentimiento es abstracto.

El trabajo físico es una muerte cotidiana.

Trabajar es poner el propio ser, alma y carne, en el circuito de la materia inerte, hacerlo intermediario entre un estado y otro estado de un fragmento de materia, convertirlo en instrumento. El trabajador convierte su cuerpo y su alma en un apéndice de la herramienta que maneja. Los movimientos del cuerpo y la atención de la mente son función de las exigencias de la herramienta, que, a su vez se adapta a la materia del trabajo.

La muerte y el trabajo son cosas de necesidad, no de elección. El universo solo se da al hombre en el alimento y el calor si el hombre se da al universo en el trabajo. Pero la muerte y el trabajo pueden padecerse con rebeldía o con consentimiento. Pueden soportarse en su verdad desnuda o envueltos en mentira.

El trabajo violenta la naturaleza humana. A veces hay una sobreabundancia de fuerzas juveniles que desean emplearse a fondo, pero no encuentran el uso que puedan darles; a veces hay agotamiento, y la voluntad debe suplir constantemente, a costa de una tensión muy dolorosa, la insuficiencia de la energía física; hay mil preocupaciones, inquietudes, ansiedades, mil deseos, mil curiosidades que arrastran el pensamiento hacia otra parte; la monotonía causa aversión; y el tiempo pesa con un peso casi intolerable.

El pensamiento humano domina el tiempo y no deja de recorrer con rapidez el pasado y el futuro, traspasando cualquier intervalo; pero el que trabaja está sometido al tiempo al modo como lo está la materia inerte, que traspasa un instante tras otro. En eso sobre todo es donde el trabajo violenta la naturaleza humana. De ahí que los trabajadores digan que se les hace «el tiempo eterno» para describir su sufrimiento en el trabajo.

El consentimiento a la muerte, cuando la muerte está presente y se ve en su desnudez, es un desgarro supremo e instantáneo de lo que todos llaman yo. El consentimiento al trabajo es menos violento.

Pero donde es completo, se renueva cada mañana a lo largo de una existencia humana, día tras día, y cada día dura hasta la noche, y vuelve a empezar al día siguiente, y a menudo continúa hasta la muerte. Cada mañana, el trabajador consiente en trabajar ese día y el resto de su vida. Consiente si está triste o contento, preocupado o con ganas de divertirse, cansado o rebosante de energía.

Inmediatamente después del consentimiento a la muerte, el consentimiento a la ley que hace indispensable el trabajo para la conservación de la vida es el acto de obediencia más perfecto que le sea dado al hombre llevar a cabo.

A partir de ahí, las demás actividades humanas —mandar a otros hombres, elaborar planes técnicos, el arte, la ciencia, la filosofía, etc. — son todas inferiores al trabajo físico en significación espiritual.

Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser el centro espiritual.

---

2. Organización profesional cuyas raíces se remontan a la Edad Media y que tiene por objetivo acompañar a los aprendices en su formación en un oficio artesano. Orientados por principios comunitarios, de solidaridad y convivencia estrecha, los maestros comparten sus técnicas con los alumnos. Vertebra la experiencia de aprendizaje el *tour de France* (Vuelta de Francia): un sistema por el cual los aprendices cambian de puesto de trabajo cada seis meses o un año, de manera que terminan recorriendo gran parte del país. *(N. de la E.).*

3. «Daigne, daigne, mon Dieu, sur Mathan et sur elle / Répandre cet esprit / d'imprudence et d'erreur, / De la chute des rois funeste avant-coureur !» (Racine, *Athalie*, I, 3).

4. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, Éditions de la Maison Française, 1942, p. 78.

# Estudio de una declaración de las obligaciones hacia los seres humanos[5]

---

5. Los textos que se incluyen a continuación forman parte del «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», al que Simone Weil concedió gran importancia. Redactó varias versiones, pero todas quedaron sin terminar. El contenido del Estudio va precedido por un breve «Texto condensado…», que no aparece en la primera edición de los *Écrits de Londres*. Los estudiosos encargados de la edición crítica de las Obras completas y el primer biógrafo de la filósofa, Jacques Cabaud, afirman que el Estudio constituye la mejor introducción a *El arraigo*. «Profesión de fe» y los textos que siguen sí se incluyeron en los *Escritos* de Londres de 1957.

# Texto condensado que tal vez podría ser realmente el preámbulo de una declaración oficial

Existe una realidad situada fuera del mundo y que escapa a todas las facultades humanas, salvo a la atención y al amor.

A ella responde la exigencia de bien absoluto que se encuentra siempre en el centro de todo corazón humano.

De ella proviene todo el bien que puede existir en este mundo, toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la conducta humana a obligaciones.

Quienes la reconocen y la aman son el único intermediario por el que desciende el bien entre los hombres.

La reconocen y la aman de hecho, aunque no lo sea de palabra, todos aquellos —y únicamente aquellos— que sienten un respeto igual por todos los seres humanos.

Solo existe para el respeto universal de los seres humanos una única posibilidad de expresión, que viene proporcionada por las necesidades terrenas del alma y del cuerpo de los hombres.

Esa posibilidad es el único fundamento de la obligación. A cada necesidad responde una obligación. A cada obligación corresponde una necesidad. No existe ninguna otra obligación relativa a las cosas humanas.

La lista de las obligaciones debe corresponder a la lista de las necesidades, establecida después de un estudio que siempre es susceptible de revisión.

El objeto de la vida pública es adoptar todas las disposiciones susceptibles de llevar el poder, en la más amplia medida posible, en todas sus formas, sin excepción, a manos de quienes aceptan de hecho que están vinculados por la obligación universal para con todos los seres humanos.

La ley es el conjunto de las disposiciones permanentes susceptibles de producir ese efecto.

# Profesión de fe

Existe una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo el ámbito que las facultades humanas pueden alcanzar.

A esa realidad responde en el centro del corazón del hombre la exigencia de un bien absoluto que habita siempre en él y que nunca encuentra ningún objeto en este mundo.

También la hacen patente aquí abajo las absurdidades y las contradicciones insolubles con las que tropieza siempre el pensamiento humano cuando se mueve únicamente en este mundo.

Así como la realidad de este mundo es el único fundamento de los hechos, así también la otra realidad es el único fundamento del bien.

De ella únicamente es de donde desciende a este mundo todo el bien susceptible de existir en él, toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la conducta humana a obligaciones.

El único intermediario por el que el bien puede descender desde donde se encuentra esa realidad hasta los hombres son aquellos hombres que tienen su atención y su amor dirigidos hacia ella.

Aunque esa realidad se halla fuera del alcance de todas las facultades humanas, el hombre tiene el poder de dirigir hacia ella su atención y su amor.

Nada puede nunca autorizar a suponer que un hombre, quienquiera que sea, se encuentra privado de ese poder.

Ese poder solo es real aquí abajo en la medida en que se ejerce. La única condición para que se ejerza es el consentimiento.

Ese consentimiento puede formularse. Puede no formularse, ni siquiera internamente, no aparecer claramente en la conciencia,

aunque realmente tenga lugar en el alma. Es frecuente que no se produzca de hecho, aunque se exprese en el lenguaje. Formulado o no, la condición única y suficiente es que realmente tenga lugar.

A quienquiera que de hecho consienta en dirigir su atención y su amor fuera del mundo, hacia la realidad situada más allá de todas las facultades humanas, dado le es alcanzarlo. En ese caso, tarde o temprano, habrá bien que descenderá sobre él y, a través de él, irradiará a su alrededor.

La exigencia de bien absoluto que habita en el centro del corazón y el poder, aunque virtual, de orientar la atención y el amor fuera del mundo y recibir bien, constituyen juntos un vínculo que une a todo hombre sin excepción con la otra realidad.

Quienquiera que reconozca esa otra realidad reconocerá asimismo ese vínculo. Por él, considerará a todo ser humano, sin excepción, como algo sagrado a lo que estará obligado a mostrar respeto.

No hay otro móvil posible para el respeto universal de todos los seres humanos. Cualquiera que sea la fórmula de creencia o de incredulidad que un hombre haya elegido, aquel cuyo corazón se inclina a practicar ese respeto reconoce de hecho una realidad distinta a la de este mundo. A aquel a quien ese respeto le es de hecho ajeno, también le es ajena la otra realidad.

La realidad de este mundo está hecha de diferencias. Objetos desiguales requieren desigualmente la atención. Determinado conjunto de circunstancias o determinada atracción brindan que se preste atención a la persona de algunos seres humanos. Por efecto de circunstancias diferentes y de cierta falta de atractivo, otros seres permanecen en el anonimato. Escapan a la atención o, si esta se dirige a ellos, solo distingue elementos de una colectividad.

La atención que mora enteramente en este mundo está enteramente sometida al efecto de esas desigualdades, y es tanto menos posible que lo evite cuanto que no lo discierne.

Entre las desigualdades de hecho, el respeto solo puede ser igual para todos si se refiere a algo idéntico en todos. Los hombres son diferentes en todas las relaciones que los unen a las cosas situadas

en este mundo, sin ninguna excepción. Lo único idéntico en todos ellos es la presencia de un vínculo con la otra realidad.

Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en la medida en que pueden concebirse como constituidos por una exigencia central de bien, en torno a la cual se encuentra dispuesta la materia psíquica y carnal.

La atención dirigida de hecho fuera del mundo es, de hecho, la única que tiene contacto con la estructura esencial de la naturaleza humana. Solo ella posee una capacidad siempre idéntica de proyectar luz sobre un ser humano, sea el que sea.

Quienquiera que tenga esa facultad tendrá también su atención orientada de hecho fuera del mundo, se dé cuenta de ello o no.

El vínculo que une al ser humano a la otra realidad está, como ella, fuera del alcance de todas las facultades humanas. El respeto que inspira nada más reconocerlo no puede demostrársele.

Ese respeto no puede encontrar ningún modo de expresión directa aquí abajo. Si no se expresa, no tiene existencia. Hay para él una posibilidad de expresión indirecta.

El respeto inspirado por el vínculo del hombre con la realidad exterior a este mundo se muestra a la parte del hombre situada en la realidad de este mundo.

La realidad de este mundo es la necesidad. La parte del hombre que se encuentra situada en esa realidad es la parte abandonada a la necesidad y sometida a la miseria de la necesidad.

Existe para el respeto que se siente para con el ser humano una sola posibilidad de expresión indirecta, proporcionada por las necesidades de los hombres en este mundo, las necesidades terrenales del alma y del cuerpo.

Se fundamenta en un vínculo establecido en la naturaleza humana entre la exigencia de bien, que es la esencia misma del hombre, y la sensibilidad. Nada permite nunca pensar de ningún hombre que en él no existe ese vínculo.

Por ese vínculo, cuando, a consecuencia de los actos o de las omisiones de los demás hombres, la vida de un hombre resulta

destruida o mutilada por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no es solo la sensibilidad en ese hombre la que sufre el golpe, sino también la aspiración al bien. Ha habido entonces sacrilegio contra lo que el hombre encierra de sagrado.

La sensibilidad, por el contrario, puede ser lo único implicado, si un hombre sufre una privación o una herida por el mero mecanismo de las fuerzas naturales, o si se da cuenta de que quienes parecen infligírsela, lejos de desearle ningún mal, obedecen tan solo a una necesidad reconocida por él mismo.

La posibilidad de expresión indirecta del respeto por el ser humano es el fundamento de la obligación. La obligación tiene por objeto las necesidades terrenas del alma y del cuerpo de los seres humanos, sean estos quienes sean. A cada necesidad responde una obligación. A cada obligación corresponde una necesidad. No hay otro tipo de obligación relativa a las cosas humanas.

Si se cree percibir otras, o son engañosas, o es por error por lo que no están clasificadas en esa especie.

Quienquiera cuya atención y amor se dirijan de hecho hacia la realidad exterior al mundo, reconoce al mismo tiempo que está ligado, en la vida pública y privada, por la obligación única y perpetua de remediar, en el orden de sus responsabilidades y en la medida de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o mutilar la vida terrena de un ser humano, sea el que sea.

El límite que responde a los límites del poder y al orden de las responsabilidades solo es legítimo si se ha hecho todo lo posible para que la necesidad que lo impone llegue a conocimiento de quienes sufren sus consecuencias, sin ningún engaño y de forma tal que puedan consentir en reconocerlo.

Ningún cúmulo de circunstancias exime nunca a nadie de esa obligación universal. Las circunstancias que parecen dispensar de ella a un hombre o a una categoría de hombres no hacen sino imponerla aún más imperiosamente.

El pensamiento de esa obligación circula entre todos los hombres bajo formas muy diferentes y con grados de claridad muy desiguales. Los hombres se inclinan con mayor o menor fuerza a aceptarla o a rechazar adoptarla como norma de conducta.

El consentimiento está la mayoría de las veces mezclado de mentira. Cuando es sin mentira, la práctica no está exenta de desfallecimiento. El rechazo lleva a caer en el crimen.

La proporción de bien y de mal en una sociedad depende, por una parte, de la proporción del consentimiento y del rechazo, y, por otra, de la distribución del poder entre los que consienten y los que rechazan.

Todo poder, sea del tipo que sea, que se deje en manos de un hombre que no ha dado a esa obligación un consentimiento lúcido, total y sin mentira, es un poder que está mal ubicado.

Por parte de un hombre que ha preferido el rechazo, el ejercicio de una función, grande o pequeña, pública o privada, que pone en sus manos destinos humanos, constituye en sí mismo una actividad criminal. Son cómplices todos aquellos que, conociendo su pensamiento, le permiten ejercer esa función.

Un Estado cuya doctrina oficial constituye en su totalidad una incitación a ese crimen se sitúa por completo a sí mismo dentro del crimen. No le queda ningún rastro de legitimidad.

Un Estado que no se basa en una doctrina dirigida en primer lugar contra todas las formas de ese crimen no posee la plenitud de la legitimidad.

Un sistema de leyes en el que no hay nada previsto para impedir ese crimen carece de la esencia de la ley. Un sistema de leyes que prevé medidas para impedir algunas formas de ese crimen, pero no otras, solo posee en parte el carácter de ley.

Un Gobierno cuyos miembros cometen ese crimen o lo permiten bajo su autoridad es traidor a su función. Cualquier tipo de colectividad, de institución o de modo de vida colectiva cuyo funcionamiento normal implique o acarree la práctica de ese crimen

está marcado, por ello mismo, con el sello de la ilegitimidad y es susceptible de reforma o de supresión.

Un hombre se convierte en cómplice de ese crimen si, teniendo una parte grande, pequeña o insignificante en la orientación de la opinión pública, se abstiene de reprobarlo cada vez que tiene noticia de él, o si se niega en ocasiones a enterarse para no tener que reprobarlo.

Un país no es inocente de ese crimen si la opinión pública, teniendo libertad para expresarse, no reprueba su práctica corriente, o si, suprimida la libertad de expresión, las opiniones que circulan clandestinamente no contienen esa reprobación.

El objeto de la vida pública consiste en poner todas las formas de poder, en la mayor medida posible, en manos de aquellos que consienten de hecho en estar vinculados por la obligación que todo hombre debe a todos los seres humanos, y que saben que tienen esa obligación.

La ley es el conjunto de las disposiciones permanentes susceptibles de tener ese efecto.

El conocimiento de la obligación es doble. Incluye el conocimiento del principio y el conocimiento de la aplicación.

Como el campo de aplicación está constituido por las necesidades humanas en este mundo, le corresponde a la inteligencia concebir la noción de lo que es necesario y discernir, distinguir y enumerar, con toda la exactitud de que es capaz, las necesidades terrenas del alma y del cuerpo.

Este estudio es aún susceptible de revisión.

***

[A continuación, el plan:]

(II. Estudio de las necesidades humanas. III. Declaración de las obligaciones)

Lista de las necesidades del alma: libertad, obediencia; igualdad, jerarquía; propiedad privada y colectiva; seguridad, riesgo; responsabilidad; honor, castigo; arraigo; etc.

# Exposición de las obligaciones

La obligación fundamental para con los seres humanos se subdivide, por la enumeración de las necesidades esenciales de la criatura humana, en varias obligaciones concretas. Cada necesidad es objeto de una obligación. Cada obligación tiene por objeto una necesidad.

Se trata solamente de las necesidades terrenas, porque solo estas puede satisfacer el hombre. Se trata de las necesidades del alma tanto como de las necesidades del cuerpo. El alma tiene necesidades y, cuando no resultan satisfechas, se encuentra en un estado análogo al estado de un cuerpo hambriento y mutilado.

La mayoría de las necesidades del alma pueden agruparse en pares de contrarios que se equilibran y completan.

El cuerpo humano necesita sobre todo alimento, calor, sueño, higiene, descanso, ejercicio, aire puro.

El alma humana necesita igualdad y jerarquía.

La igualdad es el reconocimiento público —expresado eficazmente en las instituciones y las costumbres— del principio de que se debe prestar el mismo grado de atención a las necesidades de todos los seres humanos. La jerarquía es la escala de las responsabilidades. Como la atención tiende a centrarse y a detenerse en lo alto de esa escala, son necesarias disposiciones especiales para hacer compatibles en la práctica la igualdad y la jerarquía.

El alma humana necesita obediencia consentida y libertad.

La obediencia consentida es la que se tiene ante una autoridad porque se entiende que es legítima. No es posible en el caso de un poder político establecido por conquista o golpe de Estado, ni en el caso de un poder económico basado en el dinero. La libertad es el poder de elección dentro del margen dejado por la coacción directa de las fuerzas de la naturaleza y por la autoridad aceptada como legítima. El margen debe ser suficientemente amplio, para que la libertad no sea una ficción, sino que se extienda solo a las cosas inocentes, sin que nunca ciertas formas de crimen se conviertan en lícitas.

El alma humana necesita verdad y libertad de expresión.

La necesidad de verdad exige que todos tengan acceso a la cultura del espíritu sin tener que ser trasplantados ni material ni moralmente. Exige que nunca se ejerza en la esfera del pensamiento ninguna presión material o moral procedente de una preocupación que no sea la preocupación exclusiva por la verdad; eso implica la prohibición absoluta de toda propaganda, sin excepción. Exige protección contra el error y la mentira, cosa que convierte en delito punible cualquier falsedad material evitable, afirmada públicamente. Exige una protección de la salud pública contra los venenos en el ámbito del pensamiento.

Pero la inteligencia, para ejercerse, necesita poder expresarse sin que ninguna autoridad la limite. Hace falta, pues, un espacio de investigación intelectual pura, que sea distinto, pero accesible para todos y en el que ninguna autoridad intervenga.

El alma humana necesita, por una parte, soledad e intimidad, por otra, vida social.

El alma humana necesita propiedad personal y colectiva. La propiedad personal nunca está constituida por la posesión de una suma de dinero, sino por la apropiación de objetos concretos, como una casa, un terreno, muebles, herramientas, que el alma concibe como una prolongación de sí misma y del cuerpo. La justicia exige que la propiedad personal, así entendida, sea inalienable, como la libertad.

La propiedad colectiva no se define por un título jurídico, sino por el sentimiento de un entorno humano que considere ciertos objetos materiales como una extensión y una cristalización de sí misma. Ese sentimiento solo es posible gracias a determinadas condiciones objetivas.

La existencia de una clase social definida por la falta de propiedad personal y colectiva es tan vergonzosa como la esclavitud.

El alma humana necesita castigo y honor.

Cualquier ser humano al que un crimen haya puesto fuera del bien necesita reintegrarse en el bien por medio del dolor. El dolor

debe infligirse con vistas a llevar al alma a reconocer algún día libremente que ese dolor se ha infligido con justicia. Esa reintegración en el bien es el castigo. Todo ser humano inocente, o que ha terminado de expiar su culpa, necesita que se reconozca su honorabilidad como igual a la de otro cualquiera.

El alma humana necesita una participación disciplinada en una tarea común de utilidad pública, y necesita iniciativa personal en esa participación.

El alma humana necesita seguridad y riesgo. El miedo a la violencia, al hambre o a cualquier otro mal extremo es una enfermedad del alma. El tedio causado por la ausencia de cualquier riesgo es también una enfermedad del alma.

El alma humana necesita, por encima de todo, arraigarse en varios entornos naturales y comunicarse con el universo a través de ellos.

La patria, los entornos definidos por la lengua, por la cultura y por un pasado histórico común, la profesión y la localidad son ejemplos de entornos naturales.

Es criminal todo lo que tiene por efecto desarraigar a un ser humano o impedirle que eche raíces.

El criterio que permite reconocer que en alguna parte se satisfacen las necesidades de los seres humanos es una explosión de fraternidad, de alegría, de belleza y de felicidad. Donde hay retraimiento sobre sí mismo, tristeza, fealdad, hay privaciones que deben sanarse.

## Aplicación práctica

Para que esta Declaración se convierta en la inspiración práctica de la vida del país, la primera condición es que el pueblo la adopte con esa intención.

La segunda condición es que quienquiera que ejerza o desee ejercer un poder, sea de la naturaleza que sea —político,

administrativo, judicial, económico, técnico, espiritual u otro— estará obligado a comprometerse a adoptarla como norma práctica de su conducta.

En ese caso, el carácter igualitario y universal de la obligación se ve en cierta medida modificado por las responsabilidades particulares que un poder determinado implica. Por eso habría que añadir a la fórmula del compromiso: «… dejando de prestar especial atención a las necesidades de los seres humanos que dependen de mí».

La violación de tal compromiso, ya sea de palabra o de obra, debería en principio ser siempre punible. Pero la aparición de instituciones y de costumbres que permitan castigarla exigiría en la mayoría de los casos varias generaciones.

El consentimiento expreso a esa declaración implica un esfuerzo continuado por sacar a la luz lo más rápidamente posible esas instituciones y esas costumbres.

Título original: *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*

Edición en formato digital: septiembre de 2025

© del prólogo: Carmen Herrando Cugota, 2025
© de la traducción: Elena M. Cano e Íñigo Sánchez-Paños
© Alianza Editorial S. A. Madrid, 2025
Calle Valentín Beato, 21
28037, Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 979-13-7009-028-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.