



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



025-06

LAS CONDICIONES DE INSTAURACIÓN DE UNA UNA NUEVA CRISTIANDAD

Jacques Maritain

(Transcripción de la última de seis conferencias dictadas por Maritain en 1934, bajo el título ‘Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad’, en la Universidad Internacional de Verano de Santander, España, las que, dos años más tarde, y con algunos agregados, darían forma a ‘Humanismo Integral’.)

El ideal de que nos ocupábamos ayer se relaciona con lo que llamábamos en una lección anterior las “constelaciones inteligibles que dominan la historia humana”. Si hemos logrado definirlo como es debido, quiere decir que pertenece al orden de las esencias o de las estructuras inteligibles *posibles* en sí mismas, es decir, que no llevan consigo nota que las haga incompatibles con la existencia, con la existencia fechada de la edad en que entramos. Y basta que un ideal tal sea *posible* para que las energías humanas encuentren en él una orientación eficaz para realizar un trabajo histórico útil. Nuestro estudio, sin embargo, no sería completo, si no considerásemos también, por rápidamente que sea, y precisamente porque en buena doctrina la esencia misma se define con relación a la existencia – *potentia dicitur ad actum* –, las condiciones de realización existencial de este ideal.

Hemos visto ya que éste, por eso mismo que afecta a horizontes suficientemente extensos de la filosofía de la cultura, se refiere a un porvenir relativamente indeterminado. Tiene sus raíces; sin embargo, en el tiempo presente, y le conviene ejercer su valor dinámico y orientar la acción desde ahora, aun cuando no pudiera realizarse sino en un porvenir lejano y de un modo mas o menos deficiente, o tuviera que ceder su puesto, bajo una constelación histórica nueva, actualmente imprevisible, a otro ideal concreto.

Así, pues, ven ustedes cuál será el objeto de esta lección; les indicaré en seguida cómo ha de ir articulada.

La primera parte tratará de la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo, considerado desde el punto de vista de las *dimensiones internas* de las transformaciones necesarias para esto y desde el punto de vista del proceso histórico de *reintegración* que implican estas transformaciones. En la segunda parte trataremos de la filosofía de la historia, y tendremos que distinguir, con respecto a las probabilidades de éxito de la instauración de una nueva cristiandad, dos momentos cronológicos muy distintos. En la tercera parte, tendremos que distinguir además dos instancias o dos aspectos distintos en la idea misma de una nueva cristiandad.

I

Hemos intentado hacer la descripción a grandes rasgos de los caracteres típicos de una cristiandad nueva que fuera concebible para la edad histórica en que entramos, y específicamente distinta al mismo tiempo de la cristiandad medieval. Quizá les haya parecido en esto un poco demasiado optimista a algunos de ustedes, pero es que hablaba de la estructura interna de una cierta esencia ideal. Hoy, en cambio, temo parecerles un poco demasiado pesimista, ahora que, como les decía hace un momento, quiero hablarles de las condiciones de realización de este ideal.

Este problema tiene prácticamente mucha importancia en cuanto se refiere a la medida del impulso que se toma, y en cuanto a la disposición prudencial de la acción. Especulativamente podría parecer bastante vano, puesto que la solución depende no solamente de las condiciones y determinaciones materiales de la historia, sino también

de la libertad humana, que puede sacar partido de ella en sentidos diversos. Aquí, sin embargo, podríamos tener en cuenta la célebre fórmula de Carlos Marx: “El hombre hace su historia, pero bajo condiciones determinadas”. El marxismo se olvida por regla general de la primera parte de esta fórmula. Queda que las “condiciones determinadas”, a las que alude la segunda parte, hacen posibles ciertas previsiones de probabilidad, al menos con un margen de indeterminación suficientemente grande. Lo que es cierto en todo caso es que el tránsito a una cristiandad nueva implica transformaciones mucho más profundas que las que suele significar la palabra revolución. Nos hallamos aquí ante un problema muy importante, el de las *dimensiones internas y estructurales* de las transformaciones en cuestión; dicho brevemente, éstas consisten en hacer penetrar una *refracción* efectiva del Evangelio en el orden cultural y temporal.

Se trata aquí de cambios en el régimen de la vida humana interiores y exteriores a la vez, cambios que deben efectuarse en el corazón y en la ciudad terrenal y sus instituciones, y que afectan a la vez, aunque a títulos distintos, al campo social y visible y al campo espiritual, y en primer lugar al campo: espiritual.

La idea de tal renovación cristiana de lo temporal contrasta, por tanto, con la concepción *economista* del devenir social y con la de la economía misma, concepción según la cual las grandes transformaciones de la historia se manifestarían exclusivamente en los cambios de la técnica económica.

Esta concepción es falsa, aun cuando se refiere a una economía materialista como lo es la economía capitalista, Como observaba muy recientemente todavía el profesor Amintore Fanfani: el capitalismo mismo es ante todo un espíritu.

La idea de una renovación cristiana del orden temporal se opone también a la concepción *politicista* de la realidad social y a la política misma. Entiendo por esta palabra “politicista” una concepción que consiste no solamente en considerar la conquista del poder público por un partido, o la conquista del poder público por una clase, como lo esencial de una transformación revolucionaria, sino que significa más profundamente el hacerse de lo político mismo una idea puramente técnica; se considera entonces la actividad política y social como una actividad amoral en sí, los hechos sociales como simples hechos físicos particulares, que basta tratar conforme a leyes puramente técnicas desde el momento que nuestra

conducta privada queda supeditada a las normas de la moral personal. En esta concepción el saber político queda en definitiva identificado pura y simplemente con un arte, con una técnica, con un arte supeditado, quizá exteriormente en alguna que otra persona, a la moral; pero cuyos fines propios y cuya contextura propia no tienen nada que ver con ésta; estos fines serían, por ejemplo, únicamente la existencia material, el poder y la prosperidad material del Estado.

Si ha de darse un nombre a esta concepción se puede, si se quiere, relacionarla con el gran escritor político que es también el gran heresiarca político de los tiempos modernos: a Maquiavelo. Todo error contiene su verdad, y la verdad del maquiavelismo está en su reacción contra una concepción falsa de lo ético, contra lo que podría llamarse el supermoralismo, si se entiende por esto las reivindicaciones quejumbrosas de una moral rigorista, purista y farisaica, puramente formal y geométrica que se resiste a reconocer la naturaleza y la vida. Consiste también y sobre todo en una cierta actitud del alma, en una cierta fuerza y libertad metafísica que se manifiesta en los juicios concretos sobre los acontecimientos y sobre los hombres, actitud de la cual, a decir verdad, nos ofrece un ejemplo divino el estilo del Antiguo Testamento. Un hombre de este carácter comprende que Dios saca el bien del mal, y les reconoce su papel a las veleidades y violencias de los hombres, así como a los mandatos metafísicos de la naturaleza y de la historia, en el desarrollo de los acontecimientos y de los designios providenciales.

Pero este carácter, esta actitud espiritual es una cosa completamente distinta de una doctrina o de una filosofía inmoralista, lo mismo que una actitud del alma sentimentalista es una cosa absolutamente distinta de una doctrina o de una filosofía que reconoce los derechos propios de lo ético sobre todo el dominio humano. Y la desgracia, el defecto de la naturaleza humana consiste en que esta primera actitud, que es buena, la ostente la mayoría de las veces una filosofía amoralista que es mala, mientras la segunda actitud, que es mala, suele engalanarse con verdades de la ética, que son buenas. En todo caso podemos reconocer que los conquistadores de América hayan servido de cierto modo al crecimiento de la historia y, al mismo tiempo, condenar sus faltas como lo hizo Las Casas. Podemos *comprender* los excesos a que se deja arrastrar un genio político deslumbrado por la grandeza de la obra que va a realizar, y no por eso *disculpar* estos excesos. Se puede comprender que una parte enorme de arte y de técnica esté absorbida por la política e incorporada a la política sin confundir ésta con una técnica pura y desnaturalizarla por eso mismo.

Lo esencial está en no llamar bien al mal y mal al bien, en saber que el campo político y social es un campo no solamente técnico, sino en primer lugar y esencialmente humano, es decir, moral. Esto es lo que afirmamos. “Las virtudes políticas y sociales tienen un carácter esencialmente moral... La vida social pide por naturaleza ser tejida según las mismas leyes de integridad, de justicia y de amor al prójimo, que las que fijan la edificación moral de nuestra personalidad. Según que se apliquen a la persona o a la sociedad, estas leyes llevan consigo seguramente modalidades diversas: su sustancia permanece la misma, y su inflexibilidad también” [1].

Aquí topamos con un problema cuya solución depende irremisiblemente de una posición religiosa.

Todo lo que hay en nosotros de humano nos asegura, en efecto, que lo político, por grande que sea la parte que en ello ocupen el arte y la técnica, es, como acabamos de recordarlo, algo intrínsecamente moral: una perfidia, una iniquidad, cometida por supuesto en el interés del Estado, constituye una *falta política*. La primera condición política de una buena política es ser justa.

Pero no podemos menos de ver que la justicia y la virtud no suelen conducir al éxito en este mundo; y por otra parte la ciudad no tiene una vida eterna en la que pudiera ser recompensada, como el pobre Lázaro, de las injusticias padecidas aquí abajo, de los fracasos inmerecidos, y de la muerte impuesta por los malos; lo que posee únicamente es un bien temporal.

¿Hemos de admitir entonces un conflicto inevitable entre la prosperidad de las ciudades a la que, como parte integrante del bien común, aspira de por sí la sapiencia política, y esta misma sapiencia política en cuanto su primera condición sea la justicia?

Pensamos que no es posible dar una solución válida a este problema si no se admite la existencia de un gobierno político soberano del universo, el cual es propiamente, en aquel orden mismo, un gobierno divino (puesto que Dios es causa primera de este orden particular mismo que es el orden ético), que hace

1 Manifiesto *Para el Bien Común*, París, Desclée de Brouwer, 1934.

que para los pueblos, las ciudades, las naciones, el bien y el mal den su fruto *aquí abajo*. Podemos afirmar entonces que el ejercicio político de la justicia y de las otras virtudes morales, aunque pueda acarrear de momento sufrimientos y pérdidas, ha de servir finalmente al bien común de la ciudad, lo que implica normalmente una cierta prosperidad de ésta.

Pero ésa es una reflexión *supraempírica*, que no aclara la solución, puesto que el bien que es fruto de la justicia de la ciudad no tiene nada que ver con el resultado visible e inmediato; hay que tener en cuenta la duración; y precisamente por tratarse aquí del gobierno de la causa primera, el bien temporal fruto de la justicia de una ciudad, el mal temporal fruto de su iniquidad, pueden ser completamente distintos de los resultados inmediatos previsibles para el espíritu humano.

Vemos aquí que hay una división inevitable entre una concepción cristiana y una concepción no-cristiana de la política. Vemos también, para volver sobre nuestro tema de una renovación cristiana del orden temporal, cuán verdad es que una transformación de este género debe ser concebida como más profunda que lo que la literatura revolucionaria suele llamar revolución.

No se trata aquí, indudablemente, como para la revolución comunista, de *transformar al hombre* por la fuerza y por técnicas externas – lo que en definitiva sería ir de mal en peor –, sino que se trata de adquirir conciencia del hecho de que el hombre *está transformado* (por la gracia), y de obtener de este hombre que vaya realizando cada vez más esta transformación de origen divino, en el orden social como en el orden individual.

Es desde dentro como la cultura está vivificada. Recordar, como lo hacíamos hace un momento, que lo político es de orden intrínsecamente moral, significa acabar con las disociaciones dominantes en la edad moderna; es comprender que lo religioso y lo político, aunque sigan siendo cosas distintas, deben ir fundamentalmente unidos, no por alianzas aparatosas y de policía exterior como en los tiempos del Altar y el Trono, sino dentro de nosotros: es el fulgor de la fe y del espíritu mismo el que debe resplandecer en la actividad política. El porvenir de una nueva cristiandad depende, por tanto, ante todo, de la realización interior y plenaria de una cierta vocación cristiana profana en un número determinado de corazones.

Y este porvenir depende también del hecho de saber si un amplio renacimiento cristiano puede producirse no solamente, en la minoría intelectual, sino, también en toda la extensión de las masas populares.

Estas observaciones nos conducen a otra reflexión complementaria. Si la idea de una renovación temporal cristiana que nos sacara de la edad humanista antropocéntrica y en particular de la época capitalista y burguesa, para introducirnos en un mundo nuevo, implica dimensiones internas incomparablemente mayores, más amplias y más profundas que la idea de cualquier otra revolución, es también, porque está ligada a un proceso, histórico extensísimo de *integración y de reintegración*.

Es un hecho el que en el transcurso del siglo XIX la clase obrera en su mayoría se apartó del cristianismo. En una de las lecciones anteriores hablamos brevemente de las causas de este hecho y de las responsabilidades del mundo cristiano. Aquellas observaciones se referían al pasado, pero aquí se plantea otro problema respecto al porvenir: el de la reintegración de la clase obrera y de las masas. Intentemos, indicar a grandes rasgos cómo, a juicio nuestro, este problema se plantea para el cristiano.

Uno de los capítulos más instructivos de una filosofía cristiana de la historia sería el que tratara de lo que podríamos llamar el entrecruzamiento de máscaras y de papeles. No solamente los papeles de iniquidad son desempeñados por máscaras y disfrazados bajo apariencias de justicia, sino que los papeles de justicia llegan a ser desempeñados (y estropeados) por máscaras de iniquidad. No solamente se realiza labor histórica mala, labor inútil por los que ostentan la bandera de la verdad, sino que son los adversarios de estas verdades los que muchas veces hacen (y lo desvirtúan) labor buena y labor útil. Esto acontece porque la debilidad humana sucumbe bajo el peso de la verdad plenaria; necesita, menos en el caso de los santos, de los refuerzos del error; lo que explica que procesos históricos normales y providenciales en sí, y que de por sí pedían ser orientados en un sentido cristiano, hayan sido, en el transcurso de la edad moderna, y por culpa a la vez de los cristianos y de sus adversarios, acaparados, disfrazados y falseados por las fuerzas anticristianas.

Así como en el orden intelectual desde el siglo XVI el racionalismo y las filosofías más falsas han activado y deformado a la vez, por una especie de parasitismo o de simbiosis, una cosa normal y buena en sí, quiero decir el desarrollo admirable de las ciencias experimentales de la naturaleza, así en el orden social, el crecimiento del socialismo en el curso del siglo pasado ha activado, disfrazado y deformado ciertas adquisiciones históricas normales y buenas en sí (dicho crecimiento era el producto automático de los excesos del capitalismo, pero exteriorizó con una reacción nueva y típica los males que circulaban desde hace siglos en los subsuelos de la historia, y articuló con voz bien sonora la inmensa queja anónima de los pobres).

En los dos casos, el fenómeno histórico en cuestión se hallaba ligado a aquella tendencia hacia la rehabilitación del hombre que señalamos ya como característica de la Edad Moderna.

Pues bien, en el caso del fenómeno socialista, ¿cuál es la adquisición, cuál es el beneficio histórico de que se trata ante todo?

De lo que se trata aquí ante todo no es de la reivindicación y la conquista de condiciones mejores de vida material, el mejoramiento, como se dice, de las clases trabajadoras.

No, por justas que sean esta reivindicación y esta conquista, éstas no afectan en sí más que una cierta materia económica, y son tan poco típicas para el socialismo, que se las puede encontrar en las concepciones reformistas o paternalistas y que, de suponerlas factibles en el régimen actual, conducirían más bien – según la ortodoxia socialista – a una especie de aburguesamiento del proletariado.

Al contrario, más bien por razón de la miseria y del *no ser social* en que había sido mantenido durante lo que puede llamarse la edad de oro del individualismo liberal y del capitalismo, ha podido el proletariado, bajo los colores de sistemas ilusorios, hasta y sobre todo cuando éstos se decían científicos, lograr el beneficio de que hablamos. Aunque este beneficio afecte al orden de la civilización terrenal y de lo temporal, es de orden espiritual, y es lo que le da su importancia. Consiste en un cierto *adquirir conciencia*, el adquirir conciencia

de una dignidad humana humillada y dolida, y en el adquirir conciencia de una misión histórica. El marxismo estaba hecho para activar este adquirir conciencia y para deformarlo. Y yo digo que toda la importancia que se conceda a este fenómeno es poca, porque me parece que todos los grandes progresos de la Edad Moderna, trátase de arte, de ciencia, de filosofía, de poesía, de la vida espiritual misma, pertenecen principalmente a este orden del adquirir conciencia.

Aquí, el adquirir conciencia en cuestión ha recibido un nombre en el vocabulario socialista: es el acceso del proletariado a la *conciencia de clase*.

Podría demostrarse (pero no es aquí el lugar de hacerlo) que hay dos errores que falsean el concepto socialista o comunista de la conciencia de clase: un error, por un lado, de origen liberal y *pequeño-burgués* (en esto en primer lugar seguía Proudhon siendo pequeño-burgués; ¡Y Marx también!), que ve en la emancipación de la clase obrera la última etapa de la lucha de la libertad contra la Iglesia católica, considerada como un poder de esclavización y de oscurantismo. El otro error, de origen hegeliano y mesiánico a la vez, es la concepción marxista de la lucha de clases y la divinización histórica del proletariado.

Pero si se considera este adquirir conciencia en sí mismo y libre de aquellos errores, aparece entonces como un progreso histórico importantísimo; significa la ascensión hacia la libertad y hacia la personalidad – tomando estas palabras en su realidad interior y en su expresión social – de una comunidad de personas, de la comunidad más próxima a las bases materiales de la vida humana y a la vez la más sacrificada, la comunidad del trabajo manual, la comunidad de las personas humanas dedicadas a este trabajo.

Hablo aquí naturalmente de un hecho típico para esta comunidad como tal, pero que no lo es necesariamente para cada uno de los individuos que la componen. Cabe pensar con Aristóteles que habrá siempre hombres *naturaliter servi*, es decir, individuos constitucionalmente incapaces de trabajar si no es al servicio de otro hombre o de un grupo de hombres, y como órganos en cierto modo de éste. Queda siempre que la conciencia colectiva de que hablamos pide para la comunidad del trabajo (cuya expresión más típica actualmente es la clase proletaria) una especie de mayoría social y una condición de libertad concreta.

En una palabra, el beneficio histórico de que hablamos aquí, lo constituye el adquirir conciencia de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el trabajador como tal. Es esto lo que a la minoría obrera que se da cuenta de las realidades sociales le importa ante todo; y para mantener el sentido de esta dignidad y los derechos vinculados a ella, se dispone a afrontar toda clase de males, y a sacrificarse también, por desgracia, por las ideologías más mortíferas.

He aquí la tragedia de nuestros tiempos, que un beneficio de orden propiamente espiritual como éste parezca solidario de un sistema fanáticamente materialista como el marxismo.

Fíjense, sin embargo, en una de las consecuencias de este adquirir conciencia. Si, el proletariado pide ser tratado como una persona mayor de edad, por eso mismo las otras clases sociales ya no tienen por qué auxiliarlo, *mejorarlo* o salvarlo. Por el contrario, a él mismo, y a su movimiento de ascensión histórica, le corresponde el papel principal en la próxima fase de la evolución.

Sabemos con qué energía el marxismo ha insistido sobre esta consecuencia, pero incorporándola por una parte a su metafísica social errónea, y proclamando no solamente que la emancipación del proletariado ha de ser obra del proletariado mismo, sino también ha de ser la obra del proletariado solo, que rechaza cualquier otra comunidad que no sea su santa comunidad de clase, mientras que, por otra parte, transformaba de hecho a este mismo proletariado en un instrumento pasivo en manos de un partido y en manos del “pensador revolucionario”, cuyo papel, en Marx, no es menos exorbitante que el del *legislador* en Jean-Jacques Rousseau.

Queda que, sin caer en el mesianismo marxista, el cristiano puede reconocer que hay un sentido profundo en esta idea de que el proletariado, justamente por haber figurado en la civilización capitalista como víctima de ella, y no como habiéndose aprovechado de ella para explotar las fuerzas del hombre como una mercancía, sea portador de reservas morales frescas que le adjudiquen una misión con respecto al mundo nuevo; misión que sería verdaderamente una misión de liberación, si el adquirir conciencia de ella no hubiera sido viciado desde el principio por una filosofía errónea.

El cristiano reprocha al marxista una concepción falsa, materialista y mística a la vez, del trabajo; le reprocha no ver en el trabajo sino el esfuerzo productivo de cosas, y creador de valores económicos, y reconocerle por otra parte, no solamente, lo que sería muy justo, una alta dignidad, sino la más alta dignidad para el ser humano. Reprocha asimismo al marxista una falsa concepción del conflicto de las clases. Que las clases existan, y sin unidad orgánica entre sí, y que por tanto están en conflicto (he aquí un hecho debido a la estructura capitalista), y que haya que resolver este conflicto, en todo esto el cristiano y el marxista están de acuerdo. Pero *¿cómo* ha de superarse este conflicto? Pata el marxista, por una guerra carnal que constituyera al proletariado en ciudad militar, en una Jerusalén de la Revolución que se aislara voluntariamente del resto de la humanidad para aplastar, para aniquilar a la otra clase.

Para el cristiano, por una guerra espiritual, y por una lucha social y temporal que fuera dirigida por todos aquellos a quienes une un mismo ideal histórico, y en cuyo movimiento mismo el conflicto en cuestión fuera ya superado.

Para el cristiano el lazo y la unidad entre los llamados a trabajar en una renovación temporal del mundo – pertenezcan a la clase, raza o nación que sea – lo constituye en primer lugar una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión por una obra común que realizar, y esta comunidad no es material-biológica como la de la raza, o material-sociológica como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado está aquí trascendida.

Sin embargo, y precisamente por ser el hombre carne y espíritu a la vez, y porque toda gran obra histórica temporal está construida sobre bases materiales biológicas-sociológicas en las que la animalidad misma del hombre y todo un capital irracional está complicado y exaltado, es normal que en la transformación de un régimen como el régimen capitalista sea la clase obrera la que suministre esta base sociológica; y en este sentido cabe hablar de su misión histórica, y cabe pensar que sea ella aquella en cuyas manos están actualmente los destinos de la humanidad.

¿Pero, para qué fruto de hecho? Este es otro problema, y que depende en primer lugar de la filosofía, de la mística que pueda inspirar a las masas.

Lo que aquí puede interesarnos es apelar al testimonio de autores socialistas independientes, el pensamiento de los cuales, aunque sin duda estén considerados como no ortodoxos por el partido marxista, resulta sin embargo muy representativo, porque han apurado más que los otros la reflexión sobre la historia y los principios de los movimientos revolucionarios. Me refiero al pequeño grupo de los discípulos de Georges Sorel y a aquellos que se titulaban los “sindicalistas revolucionarios”.

Se ha publicado muy recientemente un libro significativo de Edouard Berth con el título *‘Del Capital a las Reflexiones sobre la Violencia’*. Encuentro en él algunas páginas que interesan a mi propósito. La escuela de Sorel, aunque no supo desligarse de los dos errores fundamentales que apunté antes (el de confundir el progreso social con la lucha contra la religión, y la concepción marxista de la lucha de clases), hizo resaltar mucho el elemento de verdad de que hemos hablado. Para ella, se trata sobre todo de pasar, como ellos dicen, “del polo de la fatalidad capitalista al polo de la libertad obrera”. Considera el socialismo como “una metafísica de la libertad obrera, y hasta de la libertad nada más, de la libertad humana”. “En última instancia, escribe Edouard Berth, lo que importa es el factor humano, es el hombre, su energía, su firmeza de carácter, su capacidad para el sacrificio y lo sublime, en una palabra, su libertad.” Por eso esta escuela esperaba la transformación revolucionaria del mundo de un brote creador del pensamiento y de la acción proletaria misma en los sindicatos obreros.

Pues bien, ha llegado el momento de la decepción y de la desilusión para estos pensadores, ellos mismos lo reconocen lealmente – ingenuamente también –, porque no se les ocurre preguntarse si sus propias premisas no tienen algo que ver con los resultados que lamentan.

No solamente que, como resultado de la proletarización de las clases medias, por una parte, y de la disminución de eficiencia social, por culpa del progreso del maquinismo, de la clase obrera, por otra, ésta ya no puede creerse llamada a ejercer la hegemonía, sino que se produce además una crisis interna en el socialismo y en esta conciencia obrera misma de que hemos hablado. Es la idea misma de libertad y de autonomía la que parece en crisis. En vez de un proletariado en marcha hacia la mayoría social y la personalidad, Edouard Berth nos describe “un proletariado en parte plutocratizado que acepta el puesto más o menos dorado

que le consiente una burguesía americanizante, y en parte lumpen-proletarizado, afiliado al partido de un comunismo demagógico, fanático y sectario”, conducido por la férula burocrática; y las esperanzas de Georges Sorel en la personalidad creadora del proletariado revolucionario (para Sorel el proletariado era como “el héroe de un drama cuyo feliz desenlace depende por completo de su energía, de su abnegación y de su capacidad de sacrificio y de exaltación”, y quería que las violencias de este héroe fuesen *actos de guerra*, de guerra noble y pura, casi de guerra santa), estas esperanzas nos parecen hoy día bastante quiméricas.

Comprenderán ustedes en seguida todo lo que una tragedia tal puede suscitar en el pensamiento de un cristiano. Este adquirir conciencia de la dignidad de la persona humana en el trabajador, esta conquista de una libertad social y de una personalidad social que fuesen manifestaciones externas de una verdadera libertad y de una verdadera personalidad interior, esta misión libertadora de los pobres y de los desheredados que hubiesen llegado a una especie de mayoría de edad histórica, ¿no tiene todo esto resonancias cristianas, y una significación, a decir verdad, de origen cristiano?

“La clase obrera, pregunta Berth, ¿es, en definitiva, capaz de hacerse *persona*?” Sí, desde luego, pero bajo una condición previa: ni un hombre, ni una nación, ni una clase pueden ser salvados sólo por las fuerzas del hombre, y si el pelagianismo y el ateísmo práctico de la burguesía son adoptados y ensalzados por el proletariado, éste no podrá evitar la quiebra histórica. Los triunfos aparentes que pueda conocer no harán sino aumentar su esclavitud. El hombre conquista su libertad y su personalidad, pero sólo si se entrega a la vida que recibe de la fuente del ser.

Desde nuestro punto de vista, pues, el conflicto es inevitable: o bien las masas populares se aferrarán cada vez más al materialismo y a los errores metafísicos que desde hace casi un siglo vician su movimiento de progreso histórico, y entonces este movimiento se desarrollará bajo formas cada vez más anormales y cada vez más falaces.

O bien pedirán al cristianismo que les dé una filosofía del mundo y de la vida, y entonces será gracias al cristianismo, por la formación de un humanismo teocéntrico, cuyo valor universal pueda reconciliar entre sí, hasta en el campo temporal y cultural,

a hombres de todas condiciones, como su voluntad de renovación social llegará a realizarse y accederán a la libertad de persona mayor, libertad y personalidad no de la clase que absorbe al hombre para el aplastamiento de otra clase, sino del hombre que comunica a la clase su dignidad propia de hombre, para la instauración común de una sociedad de la cual habrá desaparecido, no digo toda diferenciación y toda jerarquía, pero sí la actual división en clases.

No es menester insistir sobre las proporciones de inversión histórica que implica esta hipótesis. Por una parte, fuentes poderosas de renovación espiritual y religiosa deberían brotar entonces en las masas. Por otra parte, los cristianos habrían de librarse de muchos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes, el pensamiento cristiano habría de integrar, purificándolas de los errores anticristianos en medio de los cuales han nacido, las verdades presentidas y deformadas por todo el esfuerzo social-terrenal de la Edad Moderna; una acción social y política inspirada en este pensamiento habría de desarrollarse y adquirir proporciones muy extensas.-

Dadas estas perspectivas, se es llevado a pensar, no en una inversión cualquiera de alianzas, sino más bien en una redistribución general de las fuerzas históricas.

Podría acontecer entonces que este enigma, tan irritante para el espíritu, de la contradicción provisional, de la cual se han ocupado los siglos modernos y sobre todo el siglo XIX, entre un mundo cristiano cada vez más alejado de las fuentes de su vida propia y un esfuerzo de transformación del régimen temporal orientado hacia la justicia social y alimentado por las metafísicas más erróneas, podría acontecer que este escándalo del siglo XIX, del que hablaba un día el papa Pío XI, adquiriera cierta inteligibilidad al reintegrarse a un misterio incomparablemente más vasto y más elevado. ¿No nos dice San Pablo a propósito del repudio provisional y de la reintegración final del pueblo judío, que Dios ha encerrado todo en el pecado para hacer misericordia a todos? Si pensáramos que un nuevo orden cristiano temporal no surgirá de un modo plenario y duradero sino después que la “desobediencia” y el “pecado” en que se ha “encerrado” el mundo cristiano de los tiempos antropocéntricos hayan suscitado una nueva efusión de “misericordia”, nos haríamos quizá una idea del orden de magnitud de la peripecia histórica a la cual está ligada la instauración de una nueva cristiandad.

II

La cuestión del orden de magnitud de las *dimensiones internas* de los cambios implicados por la idea de una renovación cristiana del orden temporal nos lleva así a otra cuestión, la del orden de magnitud de las *dimensiones cronológicas* que implica esta misma idea.

Convendría que aclaráramos primero la cuestión de si es posible o no una filosofía de la historia. Entre las manos del filósofo puro, quien sólo reconoce las luces de la razón natural, la filosofía de la historia – a juicio nuestro –, o bien se reduce a muy poca cosa o bien cae inevitablemente en la mistificación, porque supone inevitablemente datos proféticos, ¿y en dónde iba a encontrarlos el filósofo puro?

Esta cuestión sólo tiene, a juicio nuestro, una solución positiva, si se admite la noción de una filosofía cristiana, en la que el filósofo considera la filosofía y los conocimientos de orden natural a la luz de un saber más elevado, que recibe de la teología y de la fe. Entonces solamente una filosofía de la historia, aunque conserve naturalmente respecto a muchas cosas un carácter conjetural, puede constituirse como digna del nombre de filosofía o de sabiduría.

Me parece que sobre la cuestión que nos ocupa, una filosofía cristiana de la historia no puede menos de aportar algunas indicaciones.

La primera es, como lo sugería hace un momento, que parece que una peripecia histórica de proporciones mundiales haya de constituir el desenlace inevitable del drama interior que se viene desarrollando en la civilización occidental desde el encuentro del mensaje evangélico con el mundo greco-romano, y cuyo sentido trágico comenzó a dejarse entrever en el siglo XVI. Lo expuesto en una lección anterior acerca de la tragedia del humanismo basta para ilustrar esta afirmación.

En particular las fatalidades acumuladas por la economía capitalista, la desorbitación de la vida humana, arrastrada por la conquista industrial del universo, y, por otra parte, el desarrollo secular de las fuerzas anticristianas, así como las carencias sociales del mundo cristiano señaladas anteriormente, todo

aquello nos hace pensar que la instauración de una nueva cristiandad, aunque nos parezca como *posible* en sí, haya de ser considerada como muy *improbable*, al menos como cosa estable y general, antes de la peripecia de que hablamos. Porque los actos y los conflictos de las energías de la historia han de dar su fruto en el tiempo. Y no veo cómo se puede evitar que la servidumbre religiosa del hombre a la materia, lo mismo que tome formas científicas como formas estatales, no culmine en un esfuerzo supremo – e inevitablemente catastrófico – de la iniciativa humana para salvar, ella sola, un mundo sin Dios.

La segunda indicación que nos puede suministrar una filosofía cristiana de la historia es que el fin de un mundo, aunque tenga proporciones verdaderamente universales, no es el fin del mundo ni el fin de la historia. Todo lo contrario: para el que relaciona la historia humana con el gobierno de una sabiduría providencial, el desenlace a que aludimos habría de ser considerado como el principio de una nueva edad histórica.

Por una parte (y esto no vale más que para el cristiano), ¿no aparece el estado de cultura de los pueblos cristianos como todavía atrasadísimo, con relación a las posibilidades sociales del cristianismo, y con respecto a la plena conciencia de lo que exige la ley evangélica de las estructuras temporales de la ciudad? Con respecto a una realización o a una refracción efectiva del Evangelio en lo social-temporal, nos hallamos todavía en una edad prehistórica.

Por otra parte (y esto vale para el filósofo como tal), ¿no se impone una afirmación semejante en lo que toca a las posibilidades naturales del desarrollo intelectual y cultural de la humanidad? Respecto a todo lo que se refiere especialmente a las cosas del hombre y, por tanto, en lo que más nos interesa, no nos resultaría difícil demostrar que nuestros conocimientos especulativos y prácticos y nuestro comportamiento medio – hablo de conocimientos, no materialistas-ilusorios, sino verdaderamente espirituales, y de un comportamiento correspondiente – son todavía extraordinariamente primitivos.

¿Que la humanidad estuviera al borde de su decadencia definitiva, cerca del fin de la historia? Sería un fin prematuro; sería una novela terminada de cualquier manera.

Hablamos en la primera conferencia de una división posible de la historia de la civilización cristiana en tres edades. Es una división tal la que, en el segundo comentario del Cántico, Santo Tomás (o el autor que hubiera escrito bajo su nombre, si este comentario, en contra de la opinión de Mandonnet, fuera apócrifo) concibe para la historia de la Iglesia; para él la Iglesia del siglo XIII es ya “la Iglesia moderna”, y él ve en la reintegración de Israel el signo característico de la tercera edad de la Iglesia y de la cristiandad.

Desde nuestro punto de vista podría pensarse que esta edad tercera comprendiese en primer lugar la liquidación general del humanismo post-medieval, y nadie sabe cuántos siglos podría durar después de esto. No nos la imaginamos de ninguna manera como una edad de oro, al modo de soñadores milenaristas. El hombre seguiría siendo lo que es, pero estaría colocado bajo un régimen temporal, bajo un cielo histórico nuevo, destinado también a hundirse al final, porque todo lo que es del tiempo se va gastando. Solamente bajo este régimen llegaría a florecer plenamente el humanismo integral, aquel humanismo de la Encarnación, del cual hemos tratado en nuestras lecciones anteriores, y que no llevaría consigo otra teocracia que la del amor divino.

De estas observaciones ¿qué consecuencias se pueden sacar con respecto al tema que estamos tratando en este momento, es decir, con respecto a las condiciones de realización de una renovación cristiana del orden temporal, o con respecto a la eventualidad de la instauración de una nueva cristiandad?

Pensamos que con respecto a esto habrían de distinguirse dos momentos cronológicos distintos.

Antes de la liquidación de la época actual, no me parece razonable esperar para una nueva cristiandad, sino solamente y todo lo más realizaciones que contuvieran momentáneamente las fuerzas adversas y todavía poderosas, o bien bosquejos parciales que fueran trazados en el seno de civilizaciones de formas no cristianas. Sin hablar, en efecto, de las condiciones que actualmente hacen difícil y relativamente poco probable la instauración general y duradera de un nuevo orden cristiano del mundo, la condición primera sería, del lado del mundo cristiano mismo (naturalmente no hablo aquí de la Iglesia, que no ha estado nunca ligada ni enfeudada a ningún régimen temporal, sea cual fuere, sino hablo del

mundo cristiano, que pertenece a lo temporal), sería que en su conjunto el mundo cristiano de hoy rompiera con un régimen de civilización basado espiritualmente en el humanismo burgués y económicamente en la fecundidad del dinero, y que al mismo tiempo se mantuviera libre de los errores opuestos – de carácter estatista o comunista –, a los cuales este mismo régimen conduce como a su catástrofe lógica. ¡Entonces sí que los cristianos tendrían asegurado el éxito de su causa! Pero de hecho, por lo mismo que el mundo cristiano es algo del mundo, parece que la realización general de pareja condición sea una cosa muy lejana. Porque si es verdad que no hay nada que haga más daño a los progresos del cristianismo y que esté más en contra de su espíritu que los prejuicios y las obcecaciones de clase o de raza entre los cristianos, es verdad también que no hay nada más generalizado en el mundo cristiano que estos prejuicios y estas obcecaciones. Así, en vez de que el espíritu del Evangelio vivifique lo social-terrenal, éste ahoga al espíritu del Evangelio.

Otra condición sería que un número suficiente de cristianos comprendiesen que la instauración temporal de una nueva cristiandad exige medios proporcionados a tal fin – porque el orden de los medios corresponde al orden de los fines –, es decir, medios puros, medios de santidad, que estén verdaderamente impregnados de este amor que lo hará todo, y sin el cual todo será vano.

Y esto mismo supondría, a decir verdad, una especie de “inversión copernicana” de la concepción de la actividad política, es decir, que supondría el no contentarse con obrar en este orden según el estilo del mundo para obtener de él mecanismos exteriores y aparentemente cristianos, sino comenzar *por uno mismo*, comenzar por pensar, vivir, obrar uno mismo políticamente según el estilo cristiano, para traer al mundo una vida intrínsecamente cristiana, Pero aquí también sería demasiado optimismo esperar para pronto una inversión tal...

Parece probable, pues, que la nueva cristiandad que esperamos deba formarse y prepararse lentamente en las catacumbas de la historia. Por lo demás, si se consideran los tiempos presentes y el porvenir próximo, está demasiado claro que no es a un ideal social cristiano a quien el mundo parece propicio a pedir su curación, sino más bien a un recrudecimiento de estos males mismos que padece, y de egoísmos colectivos deseosos de hacer pesar los unos sobre los otros un puño de hierro.

En un segundo momento cronológico, por el contrario, después, de la liquidación histórica de que hemos hablado, tenemos derecho a esperar, a juicio nuestro, una realización plenaria del ideal histórico de una nueva cristiandad, ahora por vías que- no es fácil ni prever ni imaginar, y mediante una “revolución”, palabra a la que hay, como lo indicamos ya hace un momento, que atribuir muchísimo más de lo que se suele entender por ella.

De todas maneras un esfuerzo cristiano de renovación social-temporal se encuentra, así, y esto no deja de tener su importancia, con una escala y con unos puntos de referencia, con relación a los cuales le es posible definirse. Que se trate de una realización más o menos precaria dentro de un porvenir relativamente próximo, o de una realización plenaria dentro de un porvenir lejano, siempre es al mismo tiempo y a la historia terrenal adonde este esfuerzo mira y se aplica, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que apunta directamente a la vida eterna; y, desde ahora, al ideal histórico al cual se refiere le conviene ejercer su valor dinámico y de orientar la acción

III

Acabamos de hablar de dos momentos cronológicos; de dos tiempos diferentes respecto a la instauración de una nueva cristiandad.

Conviene añadir que al hablar en estas seis lecciones de una nueva cristiandad, hemos pensado constantemente en un nuevo régimen general y completo de civilización cristiana, en un nuevo orden cristiano del mundo.

Pero, la expresión “nueva cristiandad” podría interpretarse en un sentido distinto, en un sentido reducido. En efecto, si se acuerdan ustedes de la distinción que hicimos en una de las lecciones anteriores, entre el *fin intermedio*, el cual, aun siendo medio, es también fin por cuenta propia, y el medio puro o el *instrumento* puro, vemos que en el ideal de una cristiandad nueva conviene distinguir dos aspectos distintos o dos instancias distintas, según que este ideal se refiera a formaciones profanas o temporales con categoría de fin en su orden propio (dicho de otro modo, a lo que hemos llamado un Estado cristiano laico, y a una civilización cristiana profana, una nueva cristiandad en el sentido en que hemos empleado la palabra

hasta ahora) o se refiera, por el contrario, a formaciones temporales que fueran solamente *instrumentos* de lo espiritual.

Si consideramos esta segunda instancia o este segundo aspecto, la idea de una nueva cristiandad, aunque se aplique al campo temporal o cultural, se espiritualiza en cierto modo a sí misma. Lo que significaría entonces, sería una especie de diáspora cristiana, una cristiandad no agrupada y reunida: en un cuerpo de civilización homogénea, sino esparcida por toda la superficie del globo, formando como una red de focos de vida cristiana diseminados por las naciones. Los medios temporales de aquella cristiandad serían ante todo medios pobres, pero por mucho que se les reduzca, la harían pasar a través de todos los obstáculos. Aunque al esfuerzo cristiano profano no le fuera posible, al menos antes de la liquidación de los tiempos modernos, instaurar, ni siquiera de un modo parcial o pasajero, un nuevo orden cristiano del mundo, ni renovar la estructura visible del mundo, no podría fracasar en todo caso con respecto a esta diáspora de civilización cristiana.

Podría acontecer de hecho que el mundo, antes de las reintegraciones supremas de que hemos hablado, no conociese más que una época de terror y de amor ultrajado. Podría acontecer que la comunidad cristiana, después de haber pasado por el estado de estar perseguida por los paganos, luego por el de perseguir a los herejes, se hallara, otra vez, en la situación de estar perseguida. Le quedará el papel de atestiguar en medio de las vicisitudes de la historia que todo lo que no sea amor tiene que hundirse.

Y por otra parte, si como creemos, nos está prometido un florecimiento temporal plenario en el período histórico que seguirá a la liquidación del humanismo antropocéntrico, será esto sin duda el fruto de todo el trabajo oscuro que habrá sido hecho en este sentido, trabajo que a los cristianos de ahora se les pide que prosigan con una energía santa y con una gran paciencia. ¿No es una verdad conocida por sí, o por la sola inspección de sus términos, el que al final es siempre el más paciente quien gana?

Sea lo que fuese de estas perspectivas lejanas, hay ciertos problemas que se plantean respecto a la actitud que han de adoptar actualmente los hombres – digamos, si ustedes quieren, aplicándoles una expresión de los viejos filósofos, los *cives praeclari* –conscientes de la tarea temporal del cristianismo y deseosos de actuar en el campo temporal.

Distingamos primero – es esencial para nuestro propósito – lo que podemos llamar una acción política *de objetivo cercano* y una acción política *de objetivo lejano*. Llamo una acción política de objetivo cercano a una acción política que aunque pretenda trabajar para un porvenir muy amplio, se determina a sí misma en cuanto acción y mida su impulso con relación a una realización próxima que le sirve de punto de mira.

Si fuese verdad, pues, que, como decíamos en una de las lecciones anteriores, por el hecho de sus vicios internos y de lo que ha renegado, nuestro régimen de civilización actual estuviese encerrado en contradicciones y presa de males irremediables, nos aparece, entonces que una política de objetivo próximo, una política dependiente del porvenir inmediato y cuyo fin directamente determinante fueran realizaciones próximas, podría escoger entre tres tipos de medicación: una *medicación de conservación*, la cual, para mantener la paz civil, se contentase con el mal menor, recurriendo a paliativos; una *medicación draconiana*, que pretendiese salvar inmediatamente al mundo enfermo por una revolución próxima que implantase la dictadura comunista del proletariado; y una *medicación draconiana* que pusiese su esperanza en una revolución próxima o en un reflejo defensivo que procediera a una refundición totalitaria del Estado nacional.

Puede ser que en ciertos momentos y en ciertos países encontremos el primer método acoplado a formas atenuadas del segundo o del tercero (por lo demás, estos dos últimos se parecen mucho, salvo que éste pone a la comunidad proletaria en devenir por encima de la ciudad política existente, mientras aquél hace lo contrario). Pero no creo que les sea fácil a los *cives praeclari* de que hablamos adherirse al uno o al otro. ¿No parece que el primero padezca de las miserias del empirismo y del oportunismo, y no presupone, como toda política al día, el acatamiento del régimen de civilización existente? Y el segundo método, ¿no es solidario de un filosofía y de una mística expresamente ateístas, y no se resiste en principio a reconocer los vínculos creados por la pertenencia de los hombres a comunidades nacionales establecidas históricamente? El tercer método, ¿no pide (sin hablar de los obstáculos concretos que, del mismo modo que el segundo, opondría al desarrollo efectivo de una actividad política cristiana) la corrección de ciertos males del régimen actual a cambio de la agravación de otros males, y no corre el riesgo de aniquilar una de las primeras condiciones de una instauración temporal cristiana, quiero decir la posibilidad de esta vuelta a la cristiandad de las masas obreras en marcha hacia su mayoría de edad social, de lo cual tratamos en la lección anterior?

Ante estas dificultades mayores que acabo de indicar, podría acontecer que nuestros *cives praelari* estuviesen tentados a limitarse a ejercer una actividad que, aun siendo también temporal, fuera superior a las diferencias de los partidos políticos (porque se referiría solamente a las incidencias de lo temporal y de lo espiritual, y no afectaría más que indirectamente a la vida política propiamente dicha), quiero decir a ejercer una actividad en el campo estrictamente limitado de la defensa temporal de los intereses religiosos y de las libertades religiosas, dejando de lado todo lo demás. Ahora bien; una actividad tal es desde luego indispensable, es necesaria, pero no es suficiente. El cristiano está requerido imperiosamente para esta actividad, pero no debe *limitarse* a ella; no debe faltar en ningún campo de la actuación humana, se lo necesita en todas partes. Le incumbe trabajar a la vez – como cristiano – en el campo de la acción religiosa (indirectamente política), y – como miembro de la comunidad temporal – en el campo de la acción propia y directamente temporal y política.

¿Pero cómo podrá hacerlo? Pues bien, yo digo que nuestros *cives praeclari* son invitados a colaborar en una acción política *de objetivo lejano* o *a plazo largo*. No se trataría aquí ni de una medicación de conservación ni de una medicación draconiana, sino quizá de una medicación heroica.

Pero fíjense ustedes bien: cuando hablamos de la *instauración* de una nueva cristiandad, o de la *realización* de un ideal histórico cristiano-temporal, estas palabras han de ser bien entendidas. Un ideal histórico concreto no se realizará jamás como término o como cosa hecha (de la cual se pudiera decir: “Ya está, descansemos ahora”), sino como movimiento, como cosa en vías de hacerse y siempre por hacer (igual que un ser viviente, quien, una vez nacido, sigue desarrollándose). Pero ¿en qué momento tiene lugar la “realización”, la “instauración”, de este ideal? Cuando pasa la línea de la existencia histórica, cuando nace a la existencia histórica, cuando comienza a ser reconocido por la conciencia común y a representar una fuerza propulsora en la obra de la vida social. Antes se estaba preparando, después seguirá haciéndose. He llamado la atención de ustedes sobre la diferencia entre una utopía y un ideal histórico concreto. Una utopía es justamente un modelo por realizar como término y como punto final, y es irrealizable. Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica por realizar como movimiento y como línea de fuerza, y a este título mismo es realizable. Como ustedes ven, su realización, por tanto, puede ser

lejana (y en lo que se refiere a un nuevo orden cristiano del mundo la creemos muy lejana), y sin embargo puede servir desde ahora de punto de mira, y puede dirigir, durante un período de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada en cada momento a la vez al objetivo futuro, y a las circunstancias actuales. Es lo que llamamos una acción política de largo alcance.

Sólo gracias a ella se libera uno de las antinomias señaladas hace un momento. Las ciudades políticas; las comunidades nacionales existentes son otra cosa que el régimen de civilización en el que se hallan situadas en tal o cual época: he aquí una distinción esencial; y nuestros *cives praeclari* no habrían de sacrificarlas a la abolición del régimen de civilización actual, ni habrían de sacrificar por ellas la instauración de un régimen de civilización menos indigno del ser humano. El problema que se les plantea, problema insoluble para toda política de objetivo cercano, es el de conducir – mediante transformaciones profundas y modificaciones de estructura correspondientes, como también mediante disminuciones de soberanía necesarias para el establecimiento de una verdadera comunidad temporal internacional – a las ciudades políticas existentes a través de las vicisitudes y de la disolución del régimen actual, hasta un régimen nuevo de civilización, fundamentalmente distinto del régimen actual, porque refractaría efectivamente en lo social-terrenal las exigencias evangélicas.

Ahora bien; supongamos que se llegue a formar – y es esto, me parece, que sería lo más deseable – no un partido político con un rótulo religioso, como lo era el *Centrum* alemán, sino una o varias agrupaciones políticas de denominación y de especificación política y verdaderamente política (lo que implica un punto de vista concretamente determinado respecto del bien temporal común como tal) y de espíritu auténticamente cristiano; hablo de varias agrupaciones, porque sobre esta base los hombres unidos por la misma fe religiosa pueden muy bien diferir y oponerse unos a otros.

Si las consideraciones expuestas en estas referencias son exactas, aquellas agrupaciones que tuviesen como base una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna, trabajarían en una acción política de *largo alcance*, que, en lugar de mantener la mirada fija en el momento actual, contaría con la duración, tendría en cuenta el tiempo de maduración necesario para el establecimiento de un orden cristiano del mundo.

Se ejercería esta acción desde ahora. No se desinteresaría de las necesidades actuales del cuerpo social, porque estamos obligados a subvenir a las necesidades actuales de los hombres, a las que se encuentran ahí, entre nosotros, y no pueden esperar. Esto no significa, sin embargo, que se tenga que sacrificar todo a las necesidades presentes: en plena batalla, por ejemplo, el general piensa más en la victoria final que en los sufrimientos actuales de los soldados. ¿Cómo se podrá subvenir, pues, a las necesidades del presente sin sustituir un mal por otro, sin comprometer demasiado el porvenir? Adoptando medidas que a la vez que sirvan al bien común preparen y abran el camino a transformaciones cada vez más profundas; medidas que, aunque exijan paciencia, aunque no puedan, mientras no se liquide el régimen actual, aparecer sino como paliativos, sean en realidad más que paliativos, y que trasciendan el empirismo y el oportunismo, porque preparen positivamente un nuevo régimen de civilización. He aquí el modo de proceder de la acción política de que hablamos, que avanzaría por etapas, proponiendo y, en la medida en que consiguiese dirigir los acontecimientos, ejecutando sus “planes” de avance, y sus programas propios, especificados por el fin propio al cual pertenecen.

Pero este fin sería un fin a larga distancia. Los ingenieros de montes trabajan para un estado futuro del bosque, que está calculado con precisión, pero que ni ellos ni sus hijos llegarán a ver. Y de este mismo modo la acción política en cuestión encauza sus esfuerzos hacia un objetivo lejano; en realizaciones concretas, pero a larga distancia de tiempo consiste su fin directamente determinante, y todo lo demás está supeditado a este mismo fin.

Toda revolución auténtica (y la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo exige, ya lo dijimos, más que una revolución en el sentido corriente de la palabra) supone que un día la gente haya comenzado a apartarse del presente, y, en cierto sentido, a desesperar de él. Dedicar sus actividades a la realización específica de un estado incompatible con los principios del estado actual, llevar dentro de sí un porvenir que sólo puede nacer de una ruptura esencial, cuidar de este porvenir en primer lugar, y del presente por su relación con él, prepararlo por todos los medios convenientes, elaboración doctrinal, acción sobre los espíritus; obras sociales y culturales, acción política, esto es lo más elemental para una actitud revolucionaria en el sentido más lato y más legítimo de la palabra.

Para aquellas personas que quisieran añadir a la lista de los deberes cívicos una especie de deber de guerra civil, y obligar a todo el mundo a escoger entre ilusiones opuestas (aunque en muchos puntos comparables) de salvación temporal inmediata, esta actitud de los cristianos parecerá quizá una actitud de escisión, pero no son los cristianos los que habrán creado esta apariencia, sino el estado de una civilización que ya no hace sino enterrar a sus muertos.

En realidad hay aquí, desde luego, un cierto apartamiento y una cierta separación, pero solamente en la medida en que el estado actual del mundo deja de suministrar el punto de mira y el objetivo determinante; no se trata aquí de *escisión*, ni de atrincheramiento o secesión como la secesión marxista o proudhoniana, que se constituye en ciudad de clase en contra de la ciudad política; se trata solamente (y no hay nada más auténticamente humano que esto) de una resistencia a sacrificar el porvenir al presente, de una conversión hacia un término y de una *concentración* sobre un centro que no es el orden actual, sino una cristiandad nueva que pide ser preparada y madurada durante mucho tiempo, durante mucho más tiempo y con mucha más paciencia, por cierto, con que había sido preparada y madurada por generaciones de socialistas militantes la revolución comunista realizada en Rusia.

A decir verdad, no hay nada más escandaloso y, en cierto sentido, más revolucionario (porque es revolucionario hasta con respecto a la revolución) que la creencia en una política cristiana y la pretensión de proceder en este mundo a una acción política cristiana. Pero el cristiano que tiene conciencia de estas cosas sabe que para servir al bien común temporal hay que permanecer fiel, en primer lugar, a los valores de verdad, justicia y amor que constituyen su elemento principal. Y con el mismo entusiasmo y con más derecho que los discípulos de Proudhon o de Marx que guardan y fomentan en ellos, al precio de sacrificios necesarios, el porvenir de su revolución, el cristiano guarda, alimenta en su alma y en su acción el germen y el ideal de la nueva cristiandad que tiene la misión de preparar, en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrenal de esta pobre tierra.

