
La traición
de los intelectuales

Prólogo a la primera edición

Cuenta Tolstói de la época en que fue oficial que, al ver a uno de sus colegas golpear durante una marcha a un hombre que se apartaba de la fila, le dijo: «¿No le da a usted vergüenza tratar así a uno de sus semejantes? ¿No ha leído usted el Evangelio?». A lo que el otro contestó: «¿No ha leído usted los reglamentos militares?».

Esta respuesta es la que recibirá siempre el espiritual que quiera regir lo temporal. Me parece muy sabia. A aquellos que conducen a los hombres a la conquista de las cosas les traen sin cuidado la justicia y la caridad¹.

No obstante, me parece importante que existan hombres, incluso si los ofenden, que invitan a sus semejantes a religiones distintas de la religión de lo temporal. Ahora bien, aquellos a los que incumbía este papel, y a los que denomino intelectuales, no sólo no se hacen ya cargo de él, sino que ocupan el papel contrario. Desde hace cincuenta años la mayoría de los moralistas a los que Europa escucha, en Francia especialmente los hombres de letras, invitan a los hombres a burlarse del Evangelio y a leer los reglamentos militares.

Esta nueva enseñanza me parece tanto más grave cuanto que se dirige a una humanidad que, por voluntad propia, se sitúa hoy en el ámbito de lo temporal con una determinación hasta ahora desconocida. Es lo que empezaré por mostrar.

1. Escrito en una época en la que no se blandían la caridad y el amor para impedir la justicia.

CAPÍTULO I

Perfeccionamiento moderno de las pasiones políticas. La era de lo político

Consideremos esas pasiones, llamadas políticas, a través de las cuales unos hombres se enfrentan a otros hombres, y de entre las cuales las principales son las pasiones de raza, las pasiones de clase, las pasiones nacionales. Las personas más predispuestas a creer en el progreso fatal de la especie humana, en concreto en su necesario avance hacia la paz y el amor, no podrán negarse a aceptar que, desde hace un siglo y cada día más, estas pasiones alcanzan, en varios sentidos y de la mayor importancia, un grado de perfección que jamás la historia había conocido.

En primer lugar afectan a un número de hombres que nunca habían afectado. Mientras que nos llama la atención, al estudiar por ejemplo las guerras civiles que perturbaron a Francia en el siglo XVI e incluso a finales del XVIII, el pequeño número de personas a las que les perturbó de verdad el alma; mientras que la historia está llena hasta el siglo XIX de largas guerras que dejaron perfectamente indiferentes a la gran mayoría de las poblaciones, quitando los daños materiales que les causaban¹, podemos decir que hoy no hay casi un alma en Europa que no se sienta afectada, o crea estarlo, por una pasión de raza, de clase o de nación, y muy a menudo por las tres. Parece constatarse esa misma evolución en el Nuevo Mundo, mientras que en el Ex-

1. Véase nota suplementaria A, p. 258.

tremo Oriente inmensos grupos de hombres, que parecían exentos de estos movimientos, despiertan a los odios nacionales, al régimen de partidos, al espíritu nacional en cuanto voluntad de humillar a otros hombres. Las pasiones políticas alcanzan hoy una *universalidad* que jamás habían conocido.

También alcanzan una *coherencia*. No cabe duda de que gracias al progreso de la comunicación entre los hombres, y más aún, al espíritu de agrupación, los adeptos de un mismo odio político, que hasta hace un siglo se miraban mal unos a otros y odiaban, por así decirlo, en orden disperso, forman hoy una masa pasional compacta, en la que cada elemento se siente relacionado con la infinidad de los otros. Es este caso especialmente sorprendente al respecto de la clase obrera, que, todavía a mediados del siglo XIX, sólo sentía por la clase adversa una hostilidad dispersa, movimientos de guerra diseminados (por ejemplo, hacer huelga sólo en una ciudad, en una corporación), y que hoy forma de una punta a otra de Europa un tejido de odio tan denso. Podemos afirmar que estas coherencias no harán más que acentuarse, dado que la voluntad de agrupación es una de las características más profundas del mundo moderno, que cada vez con mayor frecuencia, hasta en los ámbitos en los que menos nos lo esperábamos (por ejemplo, el orden del pensamiento), deviene un mundo de las ligas, de las «uniones», de las «facciones». ¿Es preciso decir si se aviva la pasión del individuo por sentirse de tal modo cercana a miles de pasiones semejantes a ella? Añadamos que el individuo confiere una personalidad mística al conjunto del cual se siente miembro, le profesa una adoración religiosa que, en el fondo, no es más que la deificación de su propia pasión, e incrementa en no poco su potencia.

A esta coherencia que podríamos llamar de superfi-

cie se suma, por así decirlo, una coherencia de naturaleza. Debido a que forman una masa pasional más compacta, los partidarios de una misma pasión política forman una masa pasional más *homogénea*, en la que se suprimen las maneras de sentir individuales, en la que los ardores de cada uno de ellos adoptan cada vez más un colorido único. ¿A quién no sorprende constatar en qué medida, por ejemplo en Francia, los enemigos del régimen democrático (hablo de la masa, no de la cúspide) manifiestan hoy una pasión con pocas variaciones, no muy diferente de sí misma según quien la exhala?; ¿en qué medida las maneras personales y originales de odiar debilitan poco este bloque de odio (podríamos decir: cómo obedece él mismo al «nivelamiento democrático»)?; ¿en qué medida las emociones llamadas antisemitismo, anticlericalismo, socialismo, a pesar de las múltiples formas de esta última, presentan cada una de ellas más uniformidad que hace cien años?; ¿en qué medida los tributarios de cada una de ellas dicen más que antes *todos lo mismo*? Parece que las acciones políticas se han sumado a la práctica de la disciplina incluso en tanto que pasiones; parecen observar consignas hasta en el sentir. Percibimos lo suficientemente bien qué aumento de fuerza obtienen con ello.

Este incremento de homogeneidad se acompaña, para algunas de ellas, de un incremento de *precisión*; sabemos, por ejemplo, en qué medida el socialismo, que hace apenas cien años era en la masa de sus adeptos una pasión fuerte pero vaga, ha circunscrito hoy mejor el objeto de su querer, ha determinado el punto exacto donde quiere atacar al enemigo (los *trusts*), el movimiento que

2. Es aún más cierto hoy debido a que la acción de los partidos se sustituye, en la vida política, por la acción de los individuos. (Nota de la edición de 1946.)

desea llevar a cabo para conseguirlo; en qué medida se observa esa misma evolución por lo que respecta al antidemocratismo. Sabemos también en qué medida un odio, al ser más preciso, se vuelve más fuerte.

Otro perfeccionamiento de las pasiones políticas. Hasta el día de hoy he percibido que, a través de la historia, las pasiones proceden por intermitencia, conocen sobresaltos y respiros, arrebatos y decaimientos: por lo que se refiere a las pasiones de raza y de clase, percibo explosiones, sin lugar a dudas terribles y numerosas, precedidas de largos períodos de calma o al menos de somnolencia; entre naciones, las guerras duraban años, pero no los odios, admitiendo que existiesen. En la actualidad, con sólo mirar cada mañana algún impreso público, constatamos que los odios políticos no descansan un solo día. A lo sumo algunos callan un momento en favor de uno de ellos que reclama súbitamente todas las fuerzas del sujeto; es la hora de las «uniones sagradas», que en ningún caso anuncian el reino de un amor, sino un odio general que momentáneamente domina otros parciales. Las pasiones políticas han adquirido hoy ese atributo tan raro en el orden del sentimiento: la *continuidad*.

Detengámonos en este movimiento a través del cual odios parciales abdican en favor de uno más general, que extrae del sentimiento de su generalidad una religión de sí mismo y en consecuencia una fuerza totalmente nuevas. Quizá no se haya resaltado lo suficiente que este tipo de movimiento es uno de los rasgos esenciales del siglo XIX. No sólo es ese siglo el que, por dos veces, en Alemania y en Italia, habrá sido testigo de odios seculares de pequeños Estados que se anulan en favor de una gran pasión nacional, sino que habrá también sido testigo (más exactamente el final del siglo XVIII), en Francia, de la extinción del odio de la

nobleza de corte y de la nobleza provincial en favor del odio de ambas por todo lo que no es noble; de la fusión del odio de la nobleza de espada y de la nobleza de toga en el mismo empuje; de la desaparición del odio del alto y bajo clero en su odio común por el laicismo; del desvanecimiento del odio del clero y de la nobleza en beneficio del odio de ambas por el tercer orden; por último, hoy en día, de la fusión del odio de los tres órdenes en el único odio de los poseedores por la clase obrera. La condensación de las pasiones políticas en un reducido número de odios muy simples y que se deben a las raíces más profundas del corazón humano es una conquista de la edad moderna³.

Advierto también un gran progreso de las pasiones políticas en la relación que mantienen hoy, en aquel que está sujeto a ellas, con sus otras pasiones. Si del burgués de la antigua Francia podemos más bien afirmar que las pasiones políticas —aunque ocupasen mucho más sitio de lo que habitualmente se cree— ocupaban menos que la pasión del lucro, la sed de goce, el sentido de la familia, las necesidades de vanidad, lo menos que podemos decir de su homólogo moderno es que cuando las pasiones políticas entran en su corazón, entran en él con igual porcentaje que las demás. Compárese, por ejemplo, el ínfimo espacio que ocupan las pasiones políticas en el burgués francés tal como aparece en las fábulas, en la comedia de la Edad Media, en las novelas de Scarron, de Furetière, de Charles Sorel⁴, con el que ocupan en

3. Recordemos que hace apenas cien años los obreros franceses procedentes de provincias diferentes se entregaban, y muy a menudo, a combates sangrientos entre sí. (Véase Martin Nadaud, *Mémoires de Léonard*.)

4. Véase Petit de Julleville, *La comédie et les mœurs en France au moyen âge*, y André Le Breton, *Le Roman au XVII^e siècle*.

ese mismo burgués pintado por Balzac, por Stendhal, por Anatole France, por Abel Hermant, por Paul Bourget (no hablo, claro está, de los tiempos de crisis, como la Liga o la Fronda, en los que el individuo, si es preso de las pasiones políticas, lo es totalmente). Lo que de verdad ocurre es que las pasiones políticas invaden hoy en día la mayor parte de las demás pasiones de ese burgués, y las alteran a su favor. Ya se sabe en qué medida en nuestra época las rivalidades de familias, las hostilidades comerciales, las ambiciones de hacer carrera, las competiciones por obtener honores están impregnadas de pasión política. *Ante todo política*, quiere un apóstol del alma moderna; política por doquier, puede constatar, siempre política, sólo política⁵. Con sólo abrir los ojos uno se da cuenta del incremento de potencia que adquiere la pasión política al combinarse con otras pasiones tan numerosas, tan constantes y fuertes por sí mismas. En cuanto al hombre del pueblo, para apreciar en qué medida ha aumentado la relación de sus pasiones políticas con sus demás pasiones, basta con pensar durante cuánto tiempo toda su pasión, según la frase de Stendhal, se limitó a esperar: 1) no ser matado, y 2) tener buenas ropas bien calientes; en qué medida después, cuando su menor miseria le permitió algunas perspectivas de orden general, sus vagos deseos de cambios sociales fueron transformándose lentamente en pasión, esto es, presentaron sus dos caracteres esenciales: idea fija y necesidad de pasar a la acción⁶. Creo poder

5. Lo novedoso sobre todo es que hoy se admite —se proclama y se enorgullecen de ello— que todo sea político. Es evidente que los hombres, boticarios o poetas, no han esperado la presente época para intentar librarse de un rival descalificándolo políticamente. Recordemos los medios a través de los cuales los rivales de La Fontaine le impidieron entrar en la Academia durante diez años.

6. Sólo presentaron estos caracteres, según la profunda obser-

decir que, en todas las clases, las pasiones políticas alcanzan hoy, en aquel a quien poseen, un grado de *preponderancia sobre sus demás pasiones* que jamás han conocido.

El lector ya ha nombrado un factor capital de los movimientos que aquí señalamos: que las pasiones políticas se hayan vuelto universales, coherentes, homogéneas, permanentes, preponderantes, todo el mundo reconoce que es, en gran medida, obra del periódico político cotidiano y barato. No podemos evitar quedarnos pensativos y preguntarnos si no cabe la posibilidad de que las guerras entre los hombres no hiciesen más que empezar cuando nos referimos a ese instrumento de cultura de sus propias pasiones que los hombres acaban de inventar, o al menos de elevar a un grado de potencia que jamás se había dado, y al cual se entregan cada día de todo corazón en cuanto se despiertan. Acabamos de mostrar lo que podríamos llamar el perfeccionamiento en superficie, bajo modos más o menos exteriores, de las pasiones políticas. También se han perfeccionado singularmente en profundidad, en fuerza interna.

Y en primer lugar, han progresado singularmente en la consciencia de sí mismas. Es evidente que hoy (en gran medida de nuevo por efecto del periódico) el alma afectada de un odio político toma consciencia de su propia pasión, se la formula, se la representa con una nitidez que no conocía hace cincuenta años y de la cual no es preciso decir en qué medida la aviva. Quisiera en este sentido señalar dos pasiones que nuestra época ha visto nacer, no precisamente a la existencia, sino a la consciencia, a la confesión, al orgullo de sí mismas.

vación de Tocqueville, el día en que un principio de mejora de su condición invitó al hombre del pueblo a querer más, es decir, a finales del siglo XVIII.

La primera es lo que llamaría cierto *nacionalismo judío*. Mientras que los judíos, hasta el día de hoy, acusados en muchos países de pertenecer a una raza inferior, o al menos particular y sin posibilidad de integración, respondían negando esa particularidad, esforzándose por borrar las apariencias de la misma, negándose a admitir la realidad de las razas, desde hace algunos años percibimos que algunos de ellos se dedican a proclamar esta particularidad, a precisar sus rasgos o lo que ellos creen que son, a vanagloriarse de ella, a mancillar cualquier voluntad de fusión con sus adversarios (véase la obra de Israel Zangwill, de André Spire, la *Revue Juive*). No se trata aquí de dilucidar si la actitud de estos judíos es o no más noble que la aplicación de tantos otros por hacerse perdonar su origen; se trata de hacer observar a aquel que tiene interés por el progreso de la paz mundial que a los orgullos que enfrentan a los hombres entre sí, nuestra era habrá añadido uno más, cuando menos en tanto que consciente y orgulloso de sí mismo⁷.

El otro movimiento que tengo presente es el *burguesismo*, esto es, la pasión de la clase burguesa por afirmarse contra aquello que la amenaza. Se puede decir que hasta el día de hoy el «odio de clases», en cuanto odio consciente y orgulloso de sí mismo, era sobre todo el odio del obrero contra el mundo burgués; el odio recíproco se confesaba con bastante menos nitidez; avergonzada de un egoísmo que creía especial de su casta, la burguesía lo tergiversaba, no quería reconocerlo, quería que se lo tomase, tomarlo ella misma,

7. Me refiero aquí a los judíos de Occidente y de la clase burguesa; el proletariado judío no ha esperado nuestra época para sumergirse en el sentimiento de la particularidad de su raza. No obstante, lo hacen sin provocación.

por una forma indirecta de preocupación por el bien común⁸; al dogma de la lucha de clases respondía poniendo en cuestión que hubiese verdaderamente clases, mostrando así que, si sentía su oposición irreductible a su adversario, no quería reconocer que la sentía. Hoy, basta con pensar en el «fascismo» italiano, en cierto *Éloge du bourgeois français*, en tantas otras manifestaciones en ese mismo sentido⁹, para percatarse de que la burguesía toma plena consciencia de sus egoísmos específicos, que los proclama en cuanto tales, los venera en cuanto tales y como relacionados con los supremos intereses de la especie, que se enorgullece de venerarlos y de enfrentarlos a los egoísmos que quieren su destrucción. Nuestra época habrá visto crearse la *mística* de la pasión burguesa en su oposición a otro tipo de pasiones¹⁰. Aquí de nuevo, nuestra era aporta al balance moral de la especie humana el advenimiento de una pasión más a la plena posesión de sí misma.

Los progresos en profundidad de las pasiones políticas desde hace un siglo me parecen singularmente relevantes en lo que respecta a las pasiones nacionales.

En primer lugar, debido a que hoy las padecen las

8. Es también la voluntad que expresaba Benedicto XV cuando invitaba a los pobres a «complacerse en la prosperidad de las personas de alto rango y esperar su apoyo con confianza».

9. «Estas palabras que todavía veinte años atrás nos hubiesen hecho reír tanto, el *sublime burgués*, adquieren para la burguesía francesa una plenitud mística a fuerza de reunirse con los más altos valores sociales y nacionales» (R. Johannet, *Éloge du bourgeois français*).

10. Por ejemplo, *La barricade*, de Paul Bourget, donde el autor, alumno de Georges Sorel, invita a la burguesía a no dejar al proletariado el monopolio de la pasión de clase y de la violencia. Véase también André Beaunier, *Les devoirs de la violence* (citado por Halpérine-Kaminski en su prefacio a la obra de Tolstói *La loi de l'amour et la loi de la violence*).

masas, estas pasiones se han vuelto *mucho más puramente pasionales*. Mientras que, cuando lo ejercitaban no muchos más que los reyes o sus ministros, el sentimiento nacional consistía sobre todo en la adhesión a un *interés* (codicia por territorios, búsqueda de ventajas comerciales, alianzas favorables), podemos decir que hoy, padecido (al menos continuamente) por almas populares, consiste en buena medida en ejercer un *orgullo*. Todo el mundo convendrá que la pasión nacional, en el ciudadano moderno, no está constituida tanto por el hecho de abrazar los intereses de su nación —intereses que discierne mal, cuya percepción exige una información que no tiene, que no intenta tener (es conocida su indiferencia por las cuestiones de política exterior)—, como constituida por el orgullo que siente de ella, de su voluntad de sentirse en ella, de reaccionar a los honores y a las injurias que cree que le hacen. Sin duda quiere que su nación adquiera territorios, que sea próspera, que tenga poderosos aliados; pero no lo quiere tanto por las ganancias materiales que obtendrá su nación (¿qué recibe él personalmente de esas ganancias?) como por la gloria que obtendrá. El sentimiento nacional, al volverse popular, se ha vuelto sobre todo orgullo nacional, susceptibilidad nacional¹¹. Para evaluar en qué medida se

11. Precisemos bien cuál es aquí la novedad. En el siglo XVII el ciudadano ya tenía la noción de honor nacional; las cartas de Racine bastarían para mostrarlo (véase una página significativa en las *Mémoires* de Pontis, libro XIV); pero se encomendaba al rey a la hora de juzgar lo que exigía ese honor; una indignación como la de Vauban contra la paz de Ryswick, «que deshonor a rey y a toda la nación», es una actitud muy excepcional en el Antiguo Régimen. El ciudadano moderno pretende saber por sí mismo lo que exige el honor de su nación y está dispuesto a sublevarse contra su jefe si éste lo entiende de un modo distinto a él. Esta novedad no es, por lo demás, propia exclusivamente de las

ha vuelto por ello más puramente pasional, más perfectamente irracional y en consecuencia más fuerte, basta con pensar en el chovinismo, forma del patriotismo propiamente inventada por las democracias. Además, y contrariamente a la opinión común, uno se convence de que el orgullo es una pasión más fuerte que el interés si observa que gran cantidad de hombres a menudo mueren por sentirse heridos en su orgullo, y pocos porque han atentado contra su interés.

Esta susceptibilidad que reviste el sentimiento nacional al volverse popular hace que la posibilidad de las guerras sea mayor hoy que antaño. Es evidente que con los pueblos y la capacidad de estos nuevos «soberanos» de perder los estribos en cuanto creen sentirse ultrajados, la paz corre un peligro mayor, que no conocía cuando sólo dependía de los reyes y de sus ministros, muchos más puramente prácticos, más dueños de sí mismos, y bastante dispuestos a soportar la injuria si no se sentían más fuertes¹². Y de hecho, hemos perdi-

naciones con régimen democrático; en 1911, los ciudadanos de la monárquica Alemania, juzgando insuficientes las concesiones que Francia hacía a su país a cambio de su abstención en Marruecos, se alzaron muy violentamente contra su soberano, que aceptaba estas condiciones que, según ellos, hacían caso omiso del honor alemán. Podemos afirmar que se daría el mismo caso en Francia si de nuevo se volviese monárquica y si su rey empezase a entender los intereses del honor nacional de un modo distinto al de los ciudadanos. Es lo que ocurrió, por lo demás, durante todo el reinado de Luis Felipe.

12. Ejemplo: la humillación de Olmutz, en 1850, de la cual podemos afirmar que ninguna democracia hubiese soportado, al menos con la filosofía que mostró el rey de Prusia y su gobierno. [Falso desde que la democracia acogió con júbilo la capitulación de Múnich. (Nota de la edición de 1946.)] ¿Debo decir qué otros peligros, en cambio, corría la paz con los reyes? Basta con citar las palabras de Montesquieu: «El espíritu de la monarquía es la guerra y la expansión».

do la cuenta de cuántas veces, desde hace cien años, la guerra por poco abrasa el mundo, únicamente porque un pueblo ha creído que estaba herido en su honor¹³. Añadamos que esta susceptibilidad nacional ofrece a los jefes de las naciones un nuevo medio, y muy seguro, de desencadenar las guerras que necesitan, ya hagan uso de él en sus dominios o en el de los vecinos; y esto no han dejado de entenderlo, como lo prueba ampliamente el ejemplo de Bismarck y los medios con los que hizo sus guerras con Austria y con Francia. Desde estos puntos de vista me parece bastante exacto decir, con los monárquicos franceses, que «la democracia es la guerra», a condición de que se entienda por democracia el advenimiento de las masas a la susceptibilidad nacional y que se admita que ningún cambio de régimen atajará este fenómeno¹⁴.

13. En 1886, caso Schnoebelé; 1890, caso del rey de España abucheado en París como coronel de los *ubians*; 1891, caso de la emperatriz de Alemania cuando atravesó París; 1891, caso de Fachoda; 1904, caso de los *bou* ingleses hundidos por la flota rusa, etcétera. No pretendemos, claro está, que los reyes no han hecho más que guerras prácticas, aunque a menudo apelar al «honor herido» no fuese más que un pretexto para ellos; Luis XIV, evidentemente, no hizo la guerra a Holanda porque ésta acuñó una medalla que insultaba su gloria. De lo que sí daremos fe es de que los reyes hacían de vez en cuando guerras de lustre, elegancias que parecen tentar cada vez menos a las democracias; no nos imaginamos ya la paz mundial perturbada por cabalgadas como la de Carlos VIII en Italia o la de Carlos XII en Ucrania.

14. ¿Es preciso recordar que guerras desencadenadas por la pasión pública y contra la voluntad de los gobernantes se dan también en las monarquías?; y no sólo en monarquías constitucionales, como la guerra de Francia contra España en 1823, o contra Turquía en 1826, sino también en monarquías absolutas: por ejemplo, la guerra de la sucesión de Austria impuesta a Fleury por un movimiento de opinión; bajo Luis XIV, la guerra por la independencia americana; en 1806, la guerra de Prusia

Otro considerable ahondamiento de las pasiones nacionales es que los pueblos creen hoy sentirse no sólo en su ser material, en su fuerza militar, en sus pasiones territoriales, en su riqueza económica, sino también en su ser *moral*. Con una consciencia que jamás se había dado (que fomentan en gran medida los hombres de letras), ahora cada pueblo se abraza a sí mismo y se asienta dentro de su lengua, de su arte, de su literatura, de su filosofía, de su civilización, de su «cultura», contra las demás. El patriotismo es hoy la afirmación de una forma del alma contra otras formas del alma¹⁵. Sabemos lo que esta pasión gana así en fuerza interna y si las guerras que preside son más crueles que las que se hacían los reyes, simplemente deseosos de un mismo trozo de tierra. La profecía del viejo bardo sajón se cumple plenamente: «Las patrias llegarán a ser

contra Napoleón; en 1813, la de Sajonia. Más bien parece que en 1914 la guerra haya sido impuesta a soberanos absolutos como Nicolás II o Guillermo II por pasiones populares que alimentaban hacía años y que no pudieron frenar.

15. «Pero más importante que los hechos materiales es el alma de las naciones. Entre todos los pueblos se deja sentir una especie de efervescencia; los unos defienden ciertos principios; los otros, principios opuestos. Al ser partícipes de la Sociedad de Naciones, los pueblos no abandonan su *moralidad nacional*» (discurso del ministro alemán de Asuntos Exteriores en Ginebra, cuando Alemania entró en la Sociedad de Naciones, 19 de septiembre de 1926). El orador prosigue: «No obstante, la consecuencia de ello no debe ser que los pueblos se enfrenten entre sí». Nos sorprende que no haya añadido: «Al contrario». Cuán más orgulloso y a la vez más respetuoso de la verdad el lenguaje de Treitschke: «Esta consciencia de sí mismas que toman las naciones y que la cultura no hace más que fortificar, esta consciencia hace que jamás la guerra pueda desaparecer de la tierra, a pesar de la concatenación más estrecha de los intereses, a pesar del acercamiento de las costumbres y de las formas exteriores de la vida» (citado por Ch. Andler, *Les origines du pangermanisme*).

de verdad lo que aún no son: personas. Sentirán odio; y estos odios provocarán guerras más terribles que todas las que se han visto hasta ahora»¹⁶.

No se señala con suficiente ahínco que esta forma de patriotismo es nueva en la historia. Está evidentemente relacionada con la adopción de esta pasión por las masas populares, y parece que la ha inaugurado Alemania en 1813, que aparentemente habrá sido el verdadero fundador de la humanidad en materia de patriotismo democrático, si se entiende por esta palabra la voluntad de un pueblo de situarse en contra de los otros en nombre de sus características más fundamentales¹⁷. (La Francia de la Revolución y del Imperio jamás pensó en enfrentarse con otros pueblos en nombre de su lengua y de su literatura.) Este modo de patriotismo fue tan poco conocido por las edades precedentes que no merece la pena contar los casos de naciones que admitían en su seno la cultura de otras naciones, incluso con las que estuvieron en guerra, y a las que incluso reverenciaban. ¿Recordaré la religión de Roma por el genio de Grecia, a la que creía necesario derribar políticamente?, ¿la de los Ataúlfo, los Teodoricos, venedores de Roma, respecto al genio romano?, ¿o, más próximo a nuestro tiempo, Luis XIV, anexionándose Alsacia y sin pensar un solo instante en prohibir la

16. Es lo que Mirabeau parece haber previsto cuando anunciaba a la Constituyente que las guerras de los «pueblos libres» harían deplorar las de los reyes.

17. La religión del «alma nacional» es, evidente y lógicamente, una emanación del alma popular. Por lo demás, la ha ensalzado una literatura eminentemente democrática: el Romanticismo. Hay que señalar que los peores adversarios del Romanticismo y de la democracia la han adoptado; la encontramos constantemente en *Action Française*. Dado que hoy es imposible ser patriota sin halagar las pasiones democráticas.

lengua alemana¹⁸? Se daban incluso casos de naciones que mostraban simpatía por la cultura de naciones con las que estaban en guerra o que les proponían la suya: el duque de Alba esforzándose por poner en lugar seguro a los sabios de las ciudades de Holanda contra las que marchaban sus legiones; en el siglo XVIII, los pequeños estados de Alemania, aliados de Federico II contra los franceses, adoptando más que nunca nuestras ideas, nuestras modas, nuestra literatura¹⁹; el gobierno de la Convención, en plena lucha contra Inglaterra, enviando a esta nación una comisión para invitarla a adoptar nuestro sistema métrico²⁰. La guerra política que implica la guerra de culturas es propiamente una invención de nuestra época y le asegura un lugar insigne en la historia moral de la humanidad.

Otro refuerzo de las pasiones nacionales es la voluntad que hoy tienen los pueblos de sentirse dentro de su pasado; en concreto, de sentir sus ambiciones como remontándose a las de sus antepasados, de vibrar por aspiraciones «seculares», de adherirse a derechos «históricos». Este patriotismo romántico es propio de un patriotismo ejercido por almas populares (llamo aquí popular a toda alma gobernada por la imaginación, es decir, ante todo, la gente de mundo y la gente de letras); tiendo a creer que cuando Hugues de Lionne deseaba que su nación adquiriera Flandes, o Sieyès Holanda, no creían sentir revivir en ellos el alma de los antiguos galos, y que tampoco Bismarck, cuando codiciaba los ducados daneses, pensaba (no me refiero a

18. Véase nota suplementaria B, p. 261.

19. Véase Brunot, *Histoire de la langue française*, tomo V, libro III.

20. Véase a este propósito una bella página de Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, lección 57.

lo que decía) resucitar la voluntad del orden teutónico²¹. Para convencerse del incremento de violencia que aporta a la pasión nacional el hecho de solemnizar sus deseos, basta con reparar en qué se ha convertido este sentimiento en los alemanes, con su pretensión de continuar el alma del Sacro Imperio germánico, y en los italianos, desde que afirman sus voluntades como la resurrección de las del Imperio romano²². Es inútil decir que aquí de nuevo, los jefes de Estado hallan en el sentimentalismo popular un nuevo y buen instrumento para llevar a cabo sus designios prácticos, y que saben servirse de él: piénsese, por citar sólo un ejemplo reciente, en el provecho que el gobierno italiano ha sabido sacar de la sorprendente capacidad de sus compatriotas de sentir un buen día que la reivindicación de Fiume era una «secular».

En general puede decirse que las pasiones nacionales, por el hecho de que las ejercen hoy almas plebeyas, adoptan un carácter de *misticidad*, de adoración religiosa, que no conocían demasiado en el alma práctica de los grandes, y del cual no cabe ni decir si vuelve estas pasiones más profundas y más fuertes. Aquí de nuevo, este modo plebeyo de patriotismo es adoptado por todos aquellos que practican esta pasión, aun cuando sean éstos los más estrepitosos paladines del patriciado del

21. La verdad es que los pueblos tampoco creen que sus ambiciones se remonten a sus antepasados; ignorantes de la historia, no lo creen incluso cuando es verdad; creen que lo creen. Esto basta, por lo demás, para volverlos feroces, quizá más que si lo creyesen de verdad.

22. Francia está aquí en situación de evidente inferioridad frente a sus vecinos; los franceses modernos no tienen demasiada pretensión de reencarnar las ambiciones de Carlomagno, ni incluso de Luis XIV, a pesar de las proclamas de algunos hombres de letras.

espíritu; Charles Maurras habla, como Victor Hugo, de la «diosa Francia». Añadamos que esta adoración mística por la nación no se explica sólo por la naturaleza de los adoradores, sino también por los cambios acaecidos en el objeto adorado; además del espectáculo de su fuerza militar y de su organización, mucho más imponente que antaño, cuando observamos que los estados modernos hacen indefinidamente la guerra sin hombres suficientes y subsisten durante largos años sin tener dinero para ello, podemos llegar a pensar, con que tenga uno el alma un poco religiosa, que son de esencia distinta a la de los seres naturales.

Señalaría aún un gran incremento de potencia que ha sufrido en este último medio siglo el sentimiento nacional: quiero hablar de varias e intensas pasiones políticas que, originariamente independientes de este sentimiento, se han incorporado en nuestros días a él. Estas pasiones son: 1) el movimiento contra los judíos; 2) el movimiento de las clases poseedoras contra el proletariado; 3) el movimiento de los autoritaristas contra los demócratas. Es sabido que cada una de estas pasiones se identifica hoy con el sentimiento nacional, del cual declara que su adversario implica la negación. Añadamos que, en la mayoría de los casos, una de estas tres pasiones comporta, en el individuo sujeto a ella, la existencia de las dos otras, de modo que en general la pasión nacional se ve aumentada por el conjunto de las tres. Este aumento es, por lo demás, recíproco, y se puede decir que el antisemitismo, el capitalismo y el autoritarismo dan hoy testimonio de una potencia totalmente nueva al unirse con el nacionalismo. (Sobre la solidez de estas uniones, véase nota suplementaria C, p. 262.)

No quisiera dar por acabado este perfeccionamiento moderno de las pasiones nacionales sin señalar otro rasgo: en la actualidad, el número de personas directa-

mente interesadas en formar parte de una nación fuerte es incomparablemente más elevado que antaño. En todos los grandes estados percibo, no sólo en el mundo de la industria y de los altos negocios, sino también en un número considerable de pequeños comerciantes, de pequeños burgueses y también de médicos, abogados, incluso escritores, artistas —también obreros—, que les importa pertenecer, para la prosperidad de sus empresas personales, a una agrupación potente y temida. Las personas capaces de apreciar este tipo de cambios conciben que este sentimiento estaba lejos de existir, al menos con la nitidez con la que hoy se da, en el pequeño comercio, en Francia por ejemplo, hace tan sólo treinta años. En los hombres de profesiones llamadas liberales parece aún más nuevo; a buen seguro es nuevo oír que los artistas reprochen a su gobierno «que no proporciona suficiente prestigio a su nación para imponer su arte en el extranjero». En los obreros, el sentimiento de que es mejor para ellos, desde el punto de vista profesional, formar parte de una nación fuerte es también muy reciente; el partido de los «nacionales-socialistas», del que sólo Francia parece exenta, es un sedimento político del todo moderno. En cuanto a los industriales, lo que parece nuevo no es que sientan en qué medida les interesa que su nación sea fuerte, sino que este sentimiento se transforme en acción, en presión formal sobre los gobiernos²³. Esta extensión del patrio-

23. Por ejemplo, en mayo de 1914, el memorial de «seis grandes asociaciones industriales y agrícolas de Alemania» dirigido a Bethmann-Hollweg; poco distinto, por lo demás, del que ya redactaron en 1815 los metalúrgicos prusianos para señalar a su gobierno las anexiones que debía hacer en interés de su industria. (Véase Vidal de La Blache, *La France de l'est*, cap. XIX.) Además, ciertos alemanes se esfuerzan en proclamar a gritos el carácter económico de su nacionalismo. «No olvidemos —dice un panger-

tismo en función del interés no impide, desde luego, que esta forma del patriotismo esté, como decíamos anteriormente, mucho menos difundida que la forma en función del orgullo²⁴; no quita por ello que aporte un incremento de fuerza a las pasiones nacionales.

Por último destacaría otro perfeccionamiento considerable que presentan hoy todas las pasiones políticas, ya sean de raza, de clase, de partido o de nación. Cuando observo esas pasiones en el pasado, percibo que consisten en puros accesos pasionales, en ingenuas explosiones del instinto, desprovistas, al menos en su mayoría, de cualquier prolongación de sí mismas en ideas, en sistemas; las embestidas de los obreros del siglo xv contra los poseedores no se acompañaban, parece ser, de ninguna lección sobre la génesis de la propiedad o la naturaleza del capital; las de los aniquiladores de guetos, de ninguna perspectiva sobre el valor filosófico de su acción; y no parece que el asalto de las bandas de Carlos V contra los defensores de Mézières se avivara con una teoría sobre la predestinación de la raza germánica y la bajeza del mundo latino. Hoy percibo que cualquier pasión política está provista de toda una red

manista ilustre— que el Imperio alemán, que en el extranjero pasa generalmente por un Estado puramente militar, es por su origen (*Zollverein*) sobre todo económico.» También: «Para nosotros la guerra sólo es la continuación de nuestra actividad económica en tiempos de paz, con otros medios, pero a través de los mismos métodos» (Naumann, *L'Europe centrale*). Alemania parece no ser la única, ciertamente, que practique el patriotismo comercial (Inglaterra lo practica al menos tanto y desde hace bastante más tiempo), pero sí que se vanagloria de ello.

24. Y de constituir un patriotismo mucho menos apasionado; piénsese en las transacciones con el extranjero que acepta el patriotismo en función del interés (por ejemplo, el pacto franco-alemán del hierro), y contra las cuales se subleva el patriotismo en función del orgullo.

de doctrinas fuertemente constituidas, cuya única función es la de representar, bajo todos los puntos de vista, el supremo valor de su acción, y en las que se proyecta centuplicando naturalmente su potencia pasional. Para subrayar a qué grado de perfección nuestra época ha llevado estos sistemas, con qué aplicación, con qué tenacidad cada pasión ha sabido edificar, en todas las direcciones, teorías capaces de satisfacerla, con qué precisión esas teorías se han ajustado a esa satisfacción, con qué lujo de investigaciones, qué trabajo, qué profundizaciones se han perseguido en todas las direcciones, basta con citar el sistema ideológico del nacionalismo alemán llamado pangermanismo, y el del monarquismo francés. Nuestro siglo habrá sido propiamente el siglo de la *organización intelectual de los odios políticos*. Será uno de los grandes títulos en la historia moral de la humanidad.

Desde que existen estos sistemas, consisten para cada pasión en instituir que ésta es el agente del bien en el mundo, que su enemigo es el genio del mal. No obstante, hoy esta pasión pretende instituirlo no sólo en el orden político, sino también en el orden moral, intelectual, estético: el antisemitismo, el pangermanismo, el monarquismo francés, el socialismo no sólo son manifiestos políticos; defienden un modo concreto de moralidad, de inteligencia, de sensibilidad, de literatura, de filosofía, de concepción artística. Añadamos que nuestra época ha introducido en la teorización de las pasiones políticas dos novedades que no dejan de avivarlas singularmente. La primera es que hoy cada una pretende que su movimiento es conforme al «sentido de la evolución», «al desarrollo profundo de la historia»; es sabido que todas las pasiones actuales, ya sean las de Marx, las de Maurras o las de H. S. Chamberlain, han descubierto una «ley histórica» según la cual su

movimiento no hace más que seguir el espíritu de la historia, y debe necesariamente triunfar, mientras que su adversario contraviene a este espíritu y no podría conocer más que una victoria ilusoria. Por otra parte, esto no es más que la antigua voluntad de tener el destino del lado de uno, expresada no obstante en forma científica. Y esto nos conduce a la segunda novedad: la pretensión que tienen hoy todas las ideologías políticas de estar fundadas en la ciencia, de ser el resultado de la «estricta observación de los hechos». Se sabe qué seguridad en sí mismas, qué rigidez, qué inhumanidad, suficientemente nuevas en la historia de las pasiones políticas, y de la cual el monarquismo francés es un buen ejemplo²⁵, confiere hoy esta pretensión a dichas pasiones.

En resumen, las pasiones políticas presentan hoy un grado de universalidad, de coherencia, de homogeneidad, de precisión, de continuidad, de preponderancia con relación a las demás pasiones desconocido hasta la fecha; toman una consciencia de sí mismas que jamás se había dado; algunas de ellas, mal confesadas hasta ahora, despiertan a esta consciencia y se suman a las antiguas; otras se vuelven más puramente pasionales que nunca, poseen el corazón del hombre en regiones morales a las que no alcanzaban, toman un carácter de mistificación que no manifestaban desde hace siglos; todas por fin se proveen de aparatos ideológicos con los que proclaman, en nombre de la ciencia, el valor supremo de su acción y su necesidad histórica. En superficie como en profundidad, en valores espaciales como en fuerza interna, las pasiones políticas alcanzan hoy un grado de perfección que no se había dado en la historia. La era actual es propiamente la era de lo político.

25. Y el comunismo. (Nota de la edición de 1946.)

CAPÍTULO II

Significado de este movimiento. Naturaleza de las pasiones políticas

¿Cuál es el significado de este movimiento? ¿De qué tendencia humana, simple y profunda, marca el progreso, el triunfo? La pregunta remite a indagar cuál es la naturaleza de las pasiones políticas, de qué afección del alma más general y más esencial son expresión, cuál es, como dice la escuela, su fundamento psicológico.

Creo que estas pasiones pueden resumirse en dos voluntades fundamentales: 1) la voluntad, para un grupo de hombres, de echar mano de (o conservar) un *bien temporal*: territorios, bienestar material, poder político, con las ventajas temporales que ello comporta; 2) la voluntad, para un grupo de hombres, de sentirse *particulares*, distintos en relación con otros hombres. También puede decirse que se resumen en dos voluntades, de las cuales una busca la satisfacción de un *interés* y la otra la de un *orgullo*. Estas dos voluntades se adentran en las pasiones políticas según relaciones muy diferentes en función de la pasión que se considera. Parece claro que la pasión de raza, en la medida en que no se confunde con la pasión nacional, se constituya particularmente de la voluntad, para un grupo de hombres, de afirmarse como distintos; se puede decir otro tanto de la pasión religiosa, si la evocamos en estado puro. Por el contrario, la pasión de clase, al menos tal como la percibimos en la clase obrera, consiste aparentemente en la única voluntad de hacerse con bienes temporales; la voluntad de creerse distintos, que habían empezado a inculcarles

George Sand y los apóstoles de 1848, parece que el obrero hoy la ha abandonado bastante, al menos en sus discursos. En cuanto a la pasión nacional, reúne los dos factores: el patriota quiere a la vez poseer un bien temporal y afirmarse como distinto; es el secreto de la evidente superioridad de fuerza de esta pasión, cuando es verdaderamente una pasión, sobre las demás pasiones políticas, especialmente sobre el socialismo: una pasión cuyo único resorte es el interés no tiene talla suficiente para luchar contra otra que moviliza a la vez el interés y el orgullo (es también una de las debilidades del socialismo frente a la pasión de clase tal como la ejerce la burguesía, ya que el burgués quiere no sólo poseer lo temporal, sino también sentirse distinto). Añadamos que estas dos voluntades, la una en función del interés y la otra en función del orgullo, nos parecen comportar coeficientes de potencia pasional muy desiguales y, a nuestro modo de ver, según decíamos antes, la más potente de las dos no es aquella que quiere satisfacer el interés¹.

Ahora bien, si me pregunto lo que significan a su vez estas voluntades fundamentales de las pasiones políticas, se me presentan como los dos componentes esenciales de la voluntad del hombre de asentarse *dentro de la existencia real*. Querer la existencia real es querer: 1) poseer algún bien temporal; 2) sentirse en tanto que

1. Este desarrollo, exacto hace veinte años, ya no lo es hoy, dado que el comunismo, por su única voluntad de satisfacer un interés y de echar mano del poder, parece constituir, al menos en Francia, una pasión política como mínimo tan potente como la pasión nacional, admitiendo que ésta existe aún en nuestro país como estado de pasión. La pasión capaz de hacerle frente es la pasión burguesa, también únicamente en función del interés, y tan diferente de la pasión nacional que es capaz de aceptar la dominación del extranjero para salvaguardar este interés. (Nota de la edición de 1946.)

particular. Toda existencia que desprecia estos dos deseos, toda existencia que sólo persigue un bien espiritual o se afirma sinceramente dentro de un universal, se ubica *fuera de lo real*. Las pasiones políticas, y en especial las pasiones nacionales en cuanto reúnen las dos voluntades susodichas, nos parecen esencialmente pasiones *realistas*.

Aquí muchas personas protestarán y dirán: «Sí, las voluntades que componen las pasiones políticas son voluntades realistas; pero el individuo transfiere estas voluntades al conjunto del que forma parte: el obrero quiere detentar bienes materiales dentro de su clase, no como persona limitada; el patriota cree que posee territorios dentro de su nación, no como yo aislado. ¿Llamará usted realistas a pasiones que comportan tal traspaso del individuo al colectivo?». ¿Es preciso contestar que el individuo, al transferir esas voluntades al conjunto del cual se reclama, en ningún caso cambia por ello la naturaleza de las mismas? ¿Que sólo incrementa desmesuradamente sus dimensiones? Quererse poseedor de lo temporal *dentro de su nación*, quererse distinto *dentro de su nación*, siempre es quererse poseedor de lo temporal, siempre es quererse distinto; solamente es, en el caso de que uno sea francés, quererse poseedor de la Bretaña, de la Provenza, de la Guayana, de Indochina; es quererse distinto dentro de Juana de Arco, de Luis XIV, de Napoleón, de Racine, de Voltaire, de Victor Hugo, de Pasteur. Añádase que es al mismo tiempo referir esas voluntades, y sentir las en consecuencia, no ya a un ser precario y pasajero, sino a un ser «eterno»; el egoísmo nacional no sólo no deja de ser egoísmo por el hecho de ser nacional², sino que además se vuelve egoísmo «sa-

2. «El amor a la patria es un verdadero amor a sí mismo» (Saint-Évremond).

grado». Completemos pues nuestra definición y afirmemos que las pasiones políticas son realismo de una calidad particular, que además tiene mucho que ver con su potencia: son realismo *divinizado*³.

Si queremos pues expresar el perfeccionamiento que acabo de describir de las pasiones políticas en función de un orden de cosas más esencial y más profundo, podemos decir que los hombres manifiestan hoy, con una ciencia y una consciencia desconocidas hasta ahora, la voluntad de asentarse dentro del modo *real* o *práctico* de la existencia, por oposición al modo *desinteresado* o *metafísico*. Por lo demás, es extraordinario percibir en qué medida las pasiones políticas entienden hoy en día de manera cada vez más expresa depender de este realismo y sólo de él. Aquí, es todo un socialismo el que a menudo declara no preocuparse ya del universal humano ni de aportar justicia o algún otro «fantasma metafísico»⁴, sino únicamente de conseguir bienes materiales para beneficio de su clase. Allá, es el alma na-

3. Los *Discursos a la nación alemana* (octavo discurso) expresan con el máximo candor posible esa divinización del realismo en que consiste el patriotismo en concreto. Fichte se subleva contra la pretensión de la religión de situar la vida superior fuera de todo interés por las cosas terrestres: «Es abusar de la religión forzarla, como tantas veces ha hecho el cristianismo, a predicar como verdadero espíritu religioso el desinterés completo con respecto a los asuntos del Estado y de la nación». El hombre, declara, «quiere hallar el cielo desde que está en esta tierra e impregnar su tarea terrestre de algo duradero». Muestra entonces con gran pasión que esta voluntad es la esencia del patriotismo, y es evidente que, para él, las obras terrestres, al volverse duraderas, se vuelven divinas. Es, por lo demás, la única manera que los hombres han encontrado para divinizar lo que han establecido.

4. Es el desprecio de Marx por el apego del hombre a esas «abstracciones», a esa «parte divina», que indica, según él, las dimensiones de su decadencia. (*Nota de la edición de 1946.*)

cional que por doquier se vanagloria de ser puramente realista; ese pueblo francés que antaño luchó por ofrecer a otros una doctrina que creía que era la felicidad (digo el pueblo, ya que sus gobernantes jamás fueron tan inocentes) es el mismo pueblo que ahora se ruborizaría tan sólo porque sospechasen que lucha «por principios»⁵. ¿No es sugestivo observar que las únicas guerras que antaño, en cierta medida, pusieron en movimiento pasiones mínimamente desinteresadas, las guerras de religión, sean las únicas de las que la humanidad se ha liberado⁶? ¿Que inmensos movimientos idealistas como fueron las cruzadas, al menos en los humildes, hagan que el hombre moderno sonría como si de un juego de niños se tratase? ¿No es también significativo que las pasiones nacionales, a propósito de las cuales acabo de mostrar que, de entre las pasiones políticas, eran las más perfectamente realistas, sean aquellas de las cuales he podido señalar en qué medida, hoy en día, absorben otras⁷? Añadamos que estas

5. ¿Debemos recordar que Estados Unidos de ningún modo entró en la última guerra —¿cabe recordar que en toda esta obra la «última guerra» designa la guerra de 1914?— para «defender principios», sino con el muy práctico objetivo de salvaguardar su prestigio, herido porque Alemania había torpedeado tres de sus navíos? No obstante, hay que tomar nota de su voluntad en este caso de pasar por haber actuado como puros idealistas.

6. Se puede decir que las pasiones religiosas, al menos en Occidente, ya sólo existen para reforzar las pasiones nacionales; en Francia, uno se dice católico para que se entienda que es «más francés»; en Alemania, protestante para afirmarse como «más alemán».

7. He aquí dos relevantes casos de pasiones idealistas que antaño hacían frente a la pasión nacional y que hoy se someten a ella: 1) en Francia, la pasión monárquica que en 1792 había predominado en sus adeptos sobre el sentimiento nacional y que, en 1914, le cedió totalmente el paso [Falso en 1939, cuando los demócratas franceses claramente dieron prioridad a su odio por el

pasiones, en tanto que son la voluntad para un grupo de hombres de afirmarse como distintos, alcanzan un grado de consciencia que jamás se ha dado⁸. Por último, confiesan también el supremo atributo que hemos reconocido a las pasiones políticas, la divinización de su realismo, con una nitidez desconocida hasta entonces: el Estado, la Patria, la Clase son hoy francamente Dios; incluso se puede decir que para muchos (y bastantes se vanaglorian de ello) éstos son el único Dios⁹.

régimen frente al sentimiento nacional; véase el prefacio de la edición de 1946] (todo el mundo convendrá en que el apego a cierto modo de gobierno, es decir, en el fondo, a cierta concepción metafísica, es una pasión infinitamente más idealista que la pasión nacional; no pretendo por lo demás que este idealismo haya inspirado a todos los emigrantes); 2) en Alemania, la pasión religiosa que, hace apenas cincuenta años, primaba en la mitad de los alemanes sobre el sentimiento nacional, y que hoy le está enteramente sometido (en 1886 los católicos alemanes desearon la derrota de Alemania; en 1914 quisieron ardientemente su victoria). Parece que la Europa de hoy, comparada con la de antaño, presenta muchas más posibilidades de guerras civiles y muchas más posibilidades de guerras nacionales; nada muestra mejor hasta qué punto ha perdido el idealismo. (Sobre la actitud de los católicos modernos con respecto al catolicismo cuando éste estorba su nacionalismo, véase nota suplementaria D, p. 264.)

8. Por ejemplo, en palabras como éstas, pronunciadas en Venecia el 11 de diciembre de 1926 por el ministro italiano de Instrucción Pública y Bellas Artes: «Los artistas deben prepararse para la nueva función imperialista que nuestro arte debe cumplir. Sobre todo, hay que imponer categóricamente un principio de italianidad. Cualquiera que copie al extranjero es culpable de lesa patria como un espía que da acceso a un enemigo por una puerta excusada». Palabras que se ve obligado a aprobar todo adepto del «nacionalismo integral». Es, por lo demás, más o menos lo que escuchamos en Francia por parte de ciertos adversarios del Romanticismo.

9. «La disciplina de arriba abajo debe ser esencial y de tipo religioso» (Mussolini, 25 de octubre de 1925). Lenguaje total

La humanidad, por su práctica actual de las pasiones políticas, pone de manifiesto que se vuelve más realista, más exclusivamente y más religiosamente realista de lo que jamás ha sido.

mente nuevo en boca de un hombre de Estado, aun cuando fuese éste el más realista; podemos afirmar que ni Richelieu ni Bismarck habrían aplicado la palabra «religioso» a una actividad cuyo objeto es exclusivamente temporal.

De Witt
at: Religion...

CAPÍTULO III

Los intelectuales. La traición de los intelectuales

Lo había hecho para que fuese espiritual en su carne;
y ahora se ha vuelto carnal incluso en espíritu.

BOSSUET, *Élévations*, VII, 3

En todo lo que precede sólo he considerado las masas, burguesas o populares, de reyes, de ministros, de jefes políticos, o sea, esa parte de la especie humana que llamaría laica, cuya única función esencial consiste en perseguir intereses temporales y que, en definitiva, se limita a ofrecer lo que cabía esperar de ella siendo cada vez más, y más sistemáticamente, realista.

Junto a esta humanidad que el poeta describe con estas palabras: «*O curvae in terram animae et caelestium inanes*»¹ podíamos hasta este último medio siglo discernir otra, esencialmente distinta, y que en cierta medida le ponía freno; hablo de esa clase de hombres a los que llamaré intelectuales*, designando así a todos aquellos cuya actividad no persigue esencialmente fines prácticos, sino que, al pretender su felicidad del ejercicio del arte, de la ciencia o de la especulación metafísica, en resumen, de la posesión de un bien no temporal, de alguna manera dicen: «Mi reino no es de este mundo». Y de hecho, desde hace más de dos mil años y hasta estos últimos tiempos, percibo a través de la

1. «Almas curvadas hacia la tierra y vaciadas de todo lo celeste.»

* Véase nota del editor, p. 11.

historia un flujo ininterrumpido de filósofos, de religiosos, de literatos, de artistas, de científicos —podemos decir casi todos en el curso de este período— cuyo movimiento es una oposición formal al realismo de las multitudes. En lo que respecta a las pasiones políticas en concreto, estos intelectuales se oponían a ellas de dos maneras: o bien, del todo apartados de estas pasiones como Da Vinci, Malebranche o Goethe, daban ejemplo del apego a la actividad puramente desinteresada del espíritu y creaban la convicción del valor supremo de esta forma de existencia; o bien, propiamente moralistas y ocupándose del conflicto de los egoísmos humanos, predicaban, como Erasmo, Kant o Renan, bajo los nombres de humanidad y de justicia, la adopción de un principio abstracto, superior y directamente opuesto a estas pasiones. Sin duda —y aun cuando hayan fundado el Estado moderno en la medida en que éste domina los egoísmos individuales— la acción de estos intelectuales seguía siendo sobre todo teórica; no han impedido que los laicos colmasen toda la historia con el ruido de sus odios y de sus matanzas, *pero les han impedido tener la religión de estos movimientos, creerse grandes al trabajar para pulirlos*. Gracias a ellos podemos decir que, durante dos mil años, la humanidad hacía el mal, pero honraba el bien. Esta contradicción era la honra de la especie humana y constituía la fisura por la que podía filtrarse la civilización.

Ahora bien, a finales del siglo XIX se produce un cambio capital: *los intelectuales empiezan a hacer el juego a las pasiones políticas*; aquellos que suponían un freno al realismo de los pueblos se convierten en sus estimuladores. Este trastorno en el funcionamiento moral de la humanidad se opera por varias vías.

I

LOS INTELLECTUALES ADOPTAN PASIONES POLÍTICAS

En primer lugar, los intelectuales adoptan pasiones políticas. Nadie objetará que hoy, por toda Europa, la inmensa mayoría de los hombres de letras, los artistas, un número considerable de científicos, de filósofos, de «ministros de lo divino» asumen la parte que les corresponde en el coro de los odios raciales, de las facciones políticas; aún menos se negará que adoptan pasiones nacionales. Sin duda, los nombres de Dante, de Petrarca, de Aubigné, de tal apologista de Chola o de tal sermoneo de la Liga dejan suficientemente claro que ciertos intelectuales no esperaron nuestra era para ejercer estas pasiones con toda la furia de su alma; pero en definitiva, esos intelectuales de foro siguen siendo la excepción, al menos entre los grandes, y si evocamos, además de a los maestros anteriormente citados, la falange de los Tomás de Aquino, de los Roger Bacon, de los Galileo, de los Rabelais, de los Montaigne, de los Descartes, de los Racine, de los Pascal, de los Leibniz, de los Kepler, de los Huyghens, de los Newton, incluso de los Voltaire, de los Buffon, de los Montesquieu, por sólo nombrar a algunos de ellos, creemos poder repetir que hasta nuestros días el conjunto de los hombres de pensamiento o bien permanece ajeno a las pasiones políticas y pronuncia con Goethe: «Dejemos la política a los diplomáticos y a los militares», o bien, si tiene en cuenta esas pasiones (como Voltaire), adopta con respecto a ellas una actitud crítica, no las considera pasiones en sí mismas; incluso podemos decir que si se las toma a pecho, como Rousseau, Maistre, Chateaubriand, Lamartine, incluso Michelet, es con un sentimiento general, un apego por los puntos de vista abstractos, un desdén por lo inmediato, que excluyen propiamente el nombre de

pasión. Hoy basta con nombrar a Mommsen, Treitschke, Ostwald, Brunetière, Barrès, D'Annunzio, Kipling para convenir en que los intelectuales ejercen las pasiones políticas con todos los rasgos de la pasión: la tendencia a la acción, la sed de resultados inmediatos, única preocupación del objetivo, el desprecio del argumento, la ultranza, el odio, la idea fija. El intelectual (*le cleric*) moderno ha dejado de aceptar que el laico descienda solo a la plaza pública; cree haberse forjado un alma de ciudadano y pretende ejercerla con vigor; su literatura está llena de desprecio por aquel que se encierra en el arte o en la ciencia y se desinteresa de las pasiones de la urbe²; entre Miguel Ángel, avergonzando a Da Vinci por su indiferencia ante las desgracias de Florencia, y el maestro de *La cena*, respondiendo que efectivamente el estudio de la belleza acapara todo su corazón, toma violentamente partido por el primero. Lejos están los tiempos en que Platón pedía que se atase al filósofo con cadenas para forzarlo a interesarse por el Estado. En el caso del intelectual moderno, tiene por función perseguir las cosas eternas, pero cree que se engrandece ocupándose de la urbe. Es tan natural como evidente el hecho de que esta adhesión del intelectual a las pasiones de los laicos fortalece estas pasiones en el corazón de estos últimos. Primero, suprime el sugestivo espectáculo del que hablábamos antes, el de una raza de hombres que sitúa su interés más allá del mundo práctico; a continuación, y sobre todo, el intelectual, al adoptar las pasiones políticas, les aporta el formidable amparo de su sensibilidad si es un artista, de su fuerza persuasiva si es un pensador, de su prestigio moral en ambos casos³.

2. Especialmente por Renan y su «inmoralismo especulativo» (H. Massis, *Jugements*, I).

3. Sobre este prestigio y lo que tiene de nuevo en la historia véase nota suplementaria E, p. 267.

Creo tener que explicarme sobre algunos puntos antes de continuar:

1) He hablado del *conjunto* de los hombres de pensamiento anteriores a nuestra época. Y, en efecto, cuando digo que los intelectuales de antaño contrariaban el realismo de los laicos y que los de hoy lo sirven, considero cada uno de estos grupos en su conjunto, dentro de su estado global; opongo un carácter general a un carácter general. Por lo tanto no me sentiría en absoluto refutado por un lector que se las ingeniase para mostrarme que, en el primer grupo, éste fue realista y, en el segundo, éste no lo es, dado que este lector se vería obligado a aceptar que, en conjunto, cada uno de estos grupos presenta efectivamente el carácter que he señalado. Además, si hablo de un intelectual aislado, considero el carácter principal de su obra, aquellas de sus enseñanzas que dominan sobre las demás, incluso si éstas desmienten a veces la dominante. Por lo tanto, en modo alguno creo que deba dejar de considerar a Malebranche un maestro del liberalismo porque ciertas líneas de su *Morale* parecen una justificación de la esclavitud, o a Nietzsche un moralista de la guerra porque el final de su *Zarathustra* constituye un manifiesto de fraternidad que le hubiese dado una lección al Evangelio. Tanto menos creo deber hacerlo dado que ni Malebranche ejerció acción alguna en cuanto esclavista, ni Nietzsche en cuanto humanitario, y dado que el tema que aquí me ocupa es la acción que los intelectuales ejercieron en el mundo y no lo que fueron ellos mismos.

2) Algunos nos dirán: ¿cómo puede usted tratar de intelectuales, y culparles de faltar al espíritu de ese estatuto, a hombres como Barrès, como Péguy, tan abiertamente hombres de acción, en quienes el pensamiento político sólo se ocupa sin duda de las necesidades del momento, únicamente suscitado por el aguijón del día,

incluso teniendo en cuenta que el primero sólo ha expresado este pensamiento, poco más poco menos, en artículos periodísticos? Contesto que este pensamiento, que efectivamente no es sino una forma de acción inmediata, en estos autores se presenta como el fruto de la más altamente especulativa actividad intelectual, como el fruto de la meditación más propiamente filosófica. Jamás Barrès ni Péguy hubiesen admitido que se les considerase, incluso en sus escritos polémicos, simples polemistas⁴. Estos hombres, que en efecto son intelectuales, se consideran intelectuales y pasan por tales (Barrès se hacía pasar por un pensador que se digna a bajar a la arena), y a este respecto gozan de un prestigio especial entre los hombres de acción. Nuestro tema en este estudio no es el intelectual en tanto que lo es, sino en tanto que pasa por serlo y actúa en el mundo en razón de este rótulo.

Daré la misma respuesta a propósito de Maurras y otros doctores de *Action Française*, de quienes se me dirá todavía más que son hombres de acción y que es insostenible citarlos como intelectuales; estos hombres pretenden ejercer su acción en virtud de una doctrina que se debe al estudio objetivo de la historia, a la práctica del más puro espíritu científico; y es a esta pretensión de *científicos*, de hombres que combaten por una verdad descubierta en la severidad del laboratorio, a la que deben la audiencia de la que se benefician entre los hombres de acción.

4. Barrès escribía al director de *La Plume* en 1891: «Si estos libros valen algo es por la lógica, por el espíritu de continuidad que les he dado durante cinco años» («estos libros» comprenden su campaña boulangérista). Y en el prefacio a su colección de artículos titulada *Scènes et doctrines du nationalisme*: «Creo que con mayor distanciamiento, Doumic no encontrará en mi obra contradicciones, sino un desarrollo».

3) Por último, quisiera además precisar un punto de mi pensamiento y decir que considero que el intelectual falta a su función cuando baja a la plaza pública sólo si baja, como aquellos que he nombrado, para que en ella triunfe una pasión realista de clase, de raza o de nación. Cuando Gerson subió al púlpito de Notre-Dame para mancillar a los asesinos de Luis de Orléans, cuando Spinoza, jugándose la vida, fue a escribir en la puerta de los asesinos de Witt: «*Ultimi barbarorum*», cuando Voltaire batalló por Calas, cuando Zola y Duclaux fueron a testificar en un célebre proceso, estos intelectuales estaban plenamente, y del modo más elevado, en su función de intelectuales; eran los oficiantes de la justicia abstracta, y no se manchaban con ninguna pasión por un objeto terrenal⁵. Por lo demás, existe un criterio muy seguro para saber si el intelectual que actúa públicamente lo hace conforme a su oficio: es inmediatamente difamado por el laico, al cual estorba en sus intereses (Sócrates, Jesús). Puede decirse de antemano que el intelectual alabado por los seglares es traidor a su función. Pero volvamos a la adhesión del intelectual moderno a las pasiones políticas.

Esta adhesión me parece particularmente nueva y llena de consecuencias en lo que respecta a la pasión nacional. Ciertamente es que la humanidad, una vez más, no ha esperado la era presente para conocer intelectuales que experimentan esta pasión; dejando de lado a los poetas, cuyo tierno corazón siempre ha suspirado: «*Nescio qua natale dulcedine solum cunctos Ducit*»⁶, y

5. Se me citará a intelectuales que en determinado momento, y aparentemente sin decaer, tomaron partido por una raza, una nación, incluso *su* raza, *su* nación. Acaso la causa de esta raza o de esta nación les pareció coincidir en ese determinado momento con la de la justicia abstracta.

6. «Ignoro por qué dulzura la tierra natal nos seduce a todos.»

sin remontarse, en lo relativo a los filósofos, a la Antigüedad, en la que todos son ardientes patriotas antes de los estoicos, la historia ha conocido, desde el advenimiento del cristianismo y mucho antes de nuestra época, a escritores, a científicos, a artistas, a moralistas, incluso a ministros de la Iglesia «universal» que manifestaban más o menos formalmente un especial apego por el grupo al que pertenecen. Pero en estos hombres, esta afección se sustentaba con la razón; era capaz de juzgar su objeto, de proclamar sus defectos si se encontraba. ¿Debo recordar las reprobaciones de Fénelon o de Massillon a ciertas guerras de Luis XIV?, ¿las infamias de Voltaire por el saqueo del Palatinado?, ¿de Renan por las violencias de Napoleón?, ¿de Buckle por la intolerancia de Inglaterra con respecto a la Revolución francesa?, también más recientemente, ¿de Nietzsche por la brutalidad de Alemania con Francia? A nuestra época le estaba reservado el conocer a hombres de pensamiento, o que se dicen tales, que hacen profesión de no someter su patriotismo a ningún control de su juicio, que proclaman —Barrès— que «aun si la patria no tiene razón, hay que dársela», que declaran traidores a su nación a aquellos de sus compatriotas que mantienen con respecto a ella su libertad de espíritu, o al menos de palabra. En Francia no hemos olvidado los asaltos, durante la última guerra, de tantos «pensadores» contra Renan por sus libres juicios sobre la historia de su país⁸; ni tampoco, un poco antes, la pro-

7. Se encuentran tales actitudes incluso entre los antiguos, por ejemplo Cicerón avergonzando a sus conciudadanos por haber destruido Corinto para vengar una injuria hecha a su embajador (*De officiis*, I, XI).

8. Ya en 1911 un escritor, al citar la frase: «Es imposible admitir que la humanidad esté sujeta por siglos indefinidos a las bodas, las batallas, los tratados de las criaturas testarudas, ignoran-

testa general de toda una pléyade de jóvenes⁹, que decía pertenecer a la vida del espíritu, contra uno de sus maestros —Jacob—, que les había enseñado un patriotismo no exento del derecho de crítica. Podemos decir que las palabras que aquel doctor alemán pronunció, en octubre de 1914, después de la violación de Bélgica y otros excesos de su nación: «No hay nada de lo que debemos excusarnos»¹⁰, las hubiesen pronunciado, si su país se hubiese encontrado en una situación análoga, la mayoría de los jefes espirituales de entonces, Barrès por Francia, D'Annunzio por Italia, Kipling por Inglaterra, a juzgar por su conducta durante el movimiento de su nación contra los bóers, William James por América, si tenemos presente su actitud cuando sus compatriotas se hicieron con la isla de Cuba¹¹. Estoy además totalmente dispuesto a aceptar que es este patriotismo ciego el que hace fuertes a las naciones, y que el patriotismo de Fénelon o de Renan no es el que garantiza los imperios. Queda por saber si la función de los clérigos es garantizar los imperios.

Esta adhesión de los intelectuales a la pasión nacional es singularmente extraordinaria en aquellos a los que llamaría intelectuales por excelencia, quiero decir

tes, egoístas, que en el medievo eran los cabezas de fila de los asuntos de este bajo mundo», pensaba que debía añadir: «Gracias a Dios que es Renan quien ha escrito estas líneas; hoy ya no podríamos escribirlas sin que se nos acusase de ser un mal francés» (G. Guy-Grand, *La philosophie nationaliste*). Sin que sean «hombres de pensamiento» los que nos acusen de ello; esto es lo curioso.

9. Especialmente H. Massis.

10. Citado por monseñor Chapon en su admirable estudio «La France et l'Allemagne devant la doctrine chrétienne», *Correspondant* del 15 de agosto de 1915.

11. Véanse sus *Cartas*, II.

los hombres de Iglesia. No sólo la inmensa mayoría de ellos se ha adherido al sentimiento nacional desde hace cincuenta años en todos los países de Europa y¹², en consecuencia, han dejado de ofrecer al mundo el espectáculo de unos corazones únicamente ocupados en Dios, sino que además parecen adoptar este sentimiento con la misma pasión que acabamos de señalar en los hombres de letras, y estar asimismo dispuestos a apoyar a su país en las injusticias menos discutibles. Es de lo que nos hemos percatado con toda claridad, en la última guerra, al respecto del clero alemán, al cual no le hemos podido arrancar la más mínima protesta contra los excesos cometidos por su nación, y cuyo silencio no parece haber sido dictado sólo por la prudencia¹³. Frente a esta compostura evocaría la de teólogos españoles del siglo XVI, como Bartolomé de Las Casas y Vitoria, mancillando con su consabido ardor las cruel-

12. Piénsese con qué facilidad aceptan hoy el servicio militar. Véase nota suplementaria F, p. 269.

13. Conocemos las razones que un católico alemán ha dado por la actitud de sus correligionarios: «1) su conocimiento incompleto de los hechos y de las opiniones de los países beligerantes y neutros; 2) su patriotismo, que no debe apartarse de la unión que le ata al pueblo alemán; 3) el temor a un segundo Kultur Kampf, que sería doblemente peligroso con sólo que los católicos alemanes diesen la impresión de que están de acuerdo con la campaña hecha en Francia contra la manera de hacer la guerra en Alemania» (carta publicada por *Le Figaro*, 17 de octubre de 1915). Tomaremos nota de la segunda razón: la voluntad de solidarizarse con la nación, sea cual sea la moralidad de su causa. He aquí al menos una razón que Bossuet no invocaba cuando encubría las violencias de Luis XIV. Recordemos que en 1914 el ministro cristiano Von Harnack puso en su sitio al canciller Bethmann-Hollweg al haber esbozado un intento de excusa en la tribuna del Reichstag por la violación de la neutralidad belga, por haber querido excusar aquello que no necesitaba excusas. (Véase A. Loisy, *Guerre et religion*.)

dades cometidas por sus compatriotas en la conquista de las Indias; no es que pretenda que semejante actitud fuese entonces la regla en los hombres de Iglesia, sino que lo evoco para preguntar si existe hoy un solo país en el que la tendrían, en el que desearían tan sólo que se les permitiese tenerla¹⁴.

Señalaré otro rasgo del carácter que adquiere el patriotismo en el intelectual moderno: la xenofobia. El odio del hombre por el «hombre de afuera» (el extranjero), su proscripción, su desprecio por aquello que no «es de aquí». Todas estas actitudes, tan constantes en los pueblos y aparentemente necesarias para su existencia, las han adoptado hoy día hombres dichos de pensamiento, y con una gravedad de aplicación, con una *ausencia de ingenuidad*, que no contribuyen poco a hacer que esta adopción sea cuando menos digna de mención. Sabemos con qué sistematicidad el conjunto de los doctores alemanes proclama, desde hace cincuenta años, la decadencia de toda civilización distinta de la de su raza, y cómo antaño fueron tratados en Francia los admiradores de Nietzsche o de Wagner, incluso de Kant o de Goethe, por aquellos que pretendían pertenecer a la vida del espíritu¹⁵. Uno se convence de

14. El clero de las naciones aliadas echaba en cara, de buena gana, al clero alemán su solidaridad en 1914 con la injusticia; abusan de la buena fortuna que tuvieron de pertenecer a naciones cuya causa era justa. Cuando en 1923, con motivo de Corfú, Italia tomó con Grecia una actitud tan injusta como la de Austria en 1914 respecto a Serbia, no tengo entendido que el clero italiano se indignara. Tampoco creo recordar que en 1900, durante la intervención de un ejército europeo en China (caso de los bóxers) y los excesos cometidos por sus soldados, el clero de sus naciones respectivas alzara vivas protestas.

15. Una actitud especialmente notable fue la del filósofo Boutroux. Encontramos una hermosa deshonra de la misma bajo la pluma de Ch. Andler (*Les origines du pangermanisme*).

en qué medida esta forma de patriotismo es nueva en hombres de pensamiento, singularmente en Francia, si piensa en Lamartine, Victor Hugo, Michelet, Proudhon o Renan, por citar intelectuales patriotas inmediatamente anteriores a la era de la que nos ocupamos. ¿Es preciso decir en qué medida, aquí de nuevo, los intelectuales, al adoptarla, han avivado la pasión de los laicos? Nos harán observar que, desde hace medio siglo, especialmente durante los veinte años previos a la guerra, la actitud del extranjero con respecto a Francia era tal, que a los franceses que querían salvaguardar su nación se les imponía la más violenta parcialidad nacional, y que sólo aquellos que consintieron el fanatismo fueron verdaderos patriotas. No decimos lo contrario. Decimos sólo que los intelectuales que han practicado este fanatismo han traicionado su función, que es la de enfrentar a los pueblos y a las injusticias a las que les condenan sus religiones de la tierra una corporación cuyo único culto es el de la justicia y el de la verdad. Ciertamente es que estos nuevos intelectuales declaran no saber lo que son la justicia, la verdad ni otras «nebulosas metafísicas»; que para ellos, lo verdadero está determinado por lo útil; lo justo, por las circunstancias. Todo ello son cosas que enseñaba ya Calicles, no obstante con la diferencia de que éste escandalizaba a los pensadores importantes de su época.

Conviene reconocer que, en esta adhesión del intelectual moderno al fanatismo patriótico, son los intelectuales alemanes los que empezaron. Los intelectuales franceses estaban, y debían estarlo durante mucho tiempo aún, animados de la más perfecta justicia con respecto a las culturas extranjeras (piénsese en el cosmopolitismo de los románticos), cuando Lessing, Schlegel, Fichte o Goerres ya organizaban en sus corazones la adoración violenta de «todo lo que es alemán», el desprecio de

todo lo que no lo es. El intelectual nacionalista es esencialmente una invención alemana. Es además un tema que reaparecerá a menudo en esta obra: que la mayoría de las actitudes morales y políticas adoptadas desde hace cincuenta años por los intelectuales en Europa son de origen alemán, y que desde el punto de vista de lo espiritual, la victoria de Alemania en el mundo es actualmente completa¹⁶.

Podemos decir que Alemania, al crear al intelectual nacionalista y sacar de ello el consabido incremento de fuerza, ha hecho que esta especie sea necesaria en todos los demás países. Es indiscutible que Francia en particular, desde el momento en que Alemania tenía a sus Mommsen, estaba obligada a tener su Barrès, so pena de encontrarse en gran inferioridad de fanatismo nacional y de ver por ello su existencia fuertemente amenazada. Todo francés preocupado por el mantenimiento de su nación debe regocijarse de que haya tenido en este último medio siglo una literatura fanáticamente nacionalista. No obstante, nos gustaría que, elevándose por un momento por encima de su interés y fiel en esto al honor de su raza, a este francés le pareciese triste que el curso del mundo le obligase a alegrarse de algo así.

Más generalmente podemos admitir que la actitud realista les ha sido impuesta a los intelectuales modernos, principalmente a los intelectuales franceses, por las condiciones políticas, exteriores e interiores, sobrevenidas en su nación. Por grave que esto sea, nos parecería que su gravedad se atenúa fuertemente si viésemos a los

16. Cuánto más verdadero todavía hoy. Con nuestros poetas (surrealistas), cuyos maestros enarbolados son Novalis y Holderlin; con nuestros filósofos (existencialistas), que se reclaman herederos de Husserl y de Heidegger; con el nietzscheanismo, cuyo triunfo es mundial. (Nota de la edición de 1946.)

intelectuales sufrirlo deplorándolo, sentir en qué medida su valor disminuye por ello, en qué medida el universo se afea por ello. Pero precisamente es lo que no se da. Los vemos, por el contrario, ejercer este realismo felizmente; les parece que su furia nacionalista los engrandece, que sirve a la civilización, que embellece a la humanidad. Sentimos entonces que tenemos ante nosotros algo distinto a una función cuyo ejercicio queda contrariado por los acontecimientos de un momento, un cataclismo de nociones morales en aquellos que educan al mundo.

Quisiera apuntar dos rasgos más que me parecen nuevos en el patriotismo de los intelectuales modernos, y de los cuales el segundo al menos no deja de avivar fuertemente esta pasión en los pueblos.

El primero no podría señalarse mejor que contrastándolo con esta página de un escritor del siglo xv, página tanto más extraordinaria cuanto que aquel que la firmó demostró con sus actos la profundidad de su amor por su ciudad:

Todas las ciudades —dice Guichardin—, todos los estados, todos los reinos son mortales; toda cosa, sea por naturaleza, sea por accidente, encuentra un día su fin. Debido a ello, un ciudadano que asiste al fin de su patria no puede afligirse del infortunio de ésta con tanta razón como con la que se afligió de su propia ruina; su patria ha sufrido el destino que de todas maneras debía sufrir; la desgracia es completa para aquel cuya triste suerte ha sido la de nacer en la época en que debía suceder tal desastre.

Nos preguntamos si existe un solo pensador moderno, apegado a su patria como lo estaba a la suya el autor de este pasaje, que osaría plantearse, aún menos formu-

lar, un juicio tan extraordinariamente libre en su tristeza. Además, tocamos aquí una de las grandes impiedades de los modernos: negarse a creer que por encima de sus naciones existe un desarrollo de orden superior por el que serán arrollados, como todas las cosas. Los antiguos, tan propiamente adoradores de su ciudad, la rebajaban no obstante frente al destino. La ciudad antigua se ponía bajo la protección divina, pero de ningún modo creía que fuese ella misma divina y necesariamente eterna. Toda la literatura de los antiguos muestra hasta qué punto, según ellos, la duración de sus establecimientos era algo precario, únicamente debido al favor de los dioses, que siempre pueden revocarlo¹⁷: aquí Tucídides admite la imagen de un mundo en el que Atenas dejase de existir; allá Polibio nos muestra al vencedor de Cartago pensando frente al incendio de esta ciudad: «Y Roma también conocerá su día fatal»; o Virgilio, glorificando al hombre del campo, para quien no tienen valor «*res romanoe et peritura regna*»¹⁸.

Estaba reservado a los modernos hacer de su ciudad —y por el esmero de los intelectuales— una torre que desafiase al cielo.

El otro rasgo nuevo en el patriotismo de los intelectuales modernos es su voluntad de relacionar la forma de su espíritu con una forma de espíritu nacional, que

17. Esto se muestra particularmente bien en el coro de los *Siete contra Tebas*: «Dioses de esta ciudad, no hagáis que sea destruida con nuestras casas y nuestros hogares [...]. ¿O vosotros, que vivís desde hace tanto tiempo en nuestra tierra, la traicionaréis?». Se pone de manifiesto también, seis siglos más tarde, en la *Eneida*, donde la conservación de la ciudad troyana a través de los mares aparece claramente como debida a la protección de Juno, de ningún modo a algún elemento interno de la sangre troyana que le aseguraría la eternidad.

18. «Los asuntos de Roma y los reinos destinados a perecer.»

naturalmente enarbolan contra otras formas de espíritu nacionales. Sabemos cuántos científicos, desde hace cincuenta años, de ambos lados del Rin afirman su pensamiento en nombre de la ciencia *francesa*, de la ciencia *alemana*; con qué acritud tantos de nuestros escritores, desde hace el mismo tiempo, quieren sentir vibrar en ellos la sensibilidad *francesa*, la inteligencia *francesa*, la filosofía *francesa*, mientras que éstos declaran encarnar el pensamiento ario, la pintura aria, la música aria, a los cuales aquéllos responden descubriendo que tal maestro tenía una abuela judía y venerando en él el genio semítico. No se trata aquí de investigar si la fortuna de espíritu de un científico o de un artista es el sello de su nacionalidad o de su raza, ni en qué medida lo es; se trata de tomar nota de la voluntad que tienen los intelectuales modernos de que lo sea y en qué medida es esto nuevo. A Racine y a La Bruyère en absoluto se les ocurría presentar sus obras frente a sí mismos y frente al mundo como manifestaciones del alma francesa, ni a Goethe o a Winkelmann referir las suyas al genio germánico¹⁹. Se da aquí, prin-

19. Aunque, aquí también, los alemanes parecen más bien los inventores de la pasión que denunciarnos. Los Lessing, los Schlegel parecen haber sido los primeros en enarbolar a sus poetas como expresión del alma nacional (por exasperación contra el universalismo de la literatura francesa). Los hombres de la pléyade francesa, que algunos no dejarán de oponernos, han querido dar a su sensibilidad un modo de expresión nacional, un lenguaje nacional; jamás han pretendido asignar a esta sensibilidad un carácter nacional, u oponerla a otras sensibilidades nacionales. La nacionalización sistemática del espíritu es, sin lugar a dudas, una invención de los tiempos modernos. En cuanto a los científicos, ha sido evidentemente favorecida por la desaparición del latín como lengua científica, desaparición cuyo factor de interrupción en la civilización jamás destacaremos suficientemente.

cialmente entre los artistas, un hecho muy notable. Resulta bastante extraordinario ver a hombres cuya actividad consiste, digamos profesionalmente, en la afirmación de la individualidad, y que hace cien años, con el Romanticismo, habían tomado tan violentamente consciencia de esta verdad, ponerse a abdicar hoy de alguna manera de esta consciencia y querer sentirse como la expresión de un ser general, como la manifestación de un alma colectiva. Ciertamente es que esta abdicación del individuo en favor de «un gran Todo impersonal y eterno» satisface otro romanticismo; cierto es que esta actividad del artista también puede explicarse por la voluntad (que Barrès no termina de esconder) de acrecentar el goce de sí mismo por sí mismo, la consciencia del yo individual multiplicando por diez su profundidad por la consciencia del yo nacional (al mismo tiempo que el artista saca de esta segunda consciencia nuevos temas líricos); así pues, podemos admitir que el artista no es sordo a su interés cuando dice ser la expresión del genio de su nación y cuando invita a toda una raza a aplaudirse a sí misma en la obra que le propone²⁰. Sean cuales sean sus móviles, no es preciso decir que, al atribuir de este modo —y con el consabido ruido— todo el valor a su nación, los grandes espíritus, o los que creemos tales, han trabajado en contra de lo que esperábamos de ellos, que han adulado la vanidad de los pueblos y alimentado la arrogancia con

20. Éste habría sido, según Nietzsche, el caso de Wagner, el cual, al ofrecerse como mesías del arte alemán frente a sus compatriotas, se habría percatado de que ahí había «un buen sitio que ocupar», cuando toda su formación artística, al igual que su filosofía profunda, era universalista. (Véase *Ecce homo*: «Lo que jamás le he perdonado a Wagner es que condescendiese con Alemania».) Nos preguntamos si no se podría decir lo mismo de tal apóstol del «genio lorenés» o provenzal.

la que cada uno lanza a la cara de sus vecinos su superioridad²¹.

No sabría reflejar mejor todo lo que tiene de nuevo la posición del intelectual que recordando esta sentencia de Renan, que firmarían todos los hombres de pensamiento desde Sócrates: «El hombre no pertenece ni a su lengua, ni a su raza; no pertenece más que a sí mismo, ya que es un ser libre, es decir, un ser moral». A lo que Barrès responde, aclamado por sus pares: «Lo moral es *no querer ser libre de su raza*». He aquí evidentemente una exaltación del espíritu gregario que las naciones habían escuchado poco en sacerdotes del espíritu.

Los intelectuales modernos todavía hacen más: declaran que su pensamiento sólo sabría ser bueno, dar buenos frutos, si en ningún caso abandonan su suelo natal, si no se «desarraigan». Felicitamos a éste por trabajar en *su* Bearn, a este otro en *su* Berry, al de más allá en *su* Bretaña. Y no se clama solamente esta ley para los poetas, sino también para los críticos, los moralistas, los filósofos, los trabajadores de la actividad puramente intelectual. Lo que asegura a los intelectuales modernos un lugar señalado en los anales de lo espiritual es declarar que el espíritu es bueno en la medida en que se niega a liberarse de la tierra. Evidentemente, este tipo de sentimientos ha cambiado desde que Plutarco enseñaba: «El hombre no es una planta hecha para quedarse inmóvil, y con sus raíces fijadas al suelo en el que nació», o que Antístenes respondía a

21. La nacionalización del espíritu da a veces resultados cuyo gusto no se saborea lo suficiente. En 1904, en las fiestas del centenario de Petrarca, no se invitó a las naciones de Goethe ni de Shakespeare, que no son latinas; pero sí se invitó a los rumanos. No sabemos si se invitó a Uruguay.

sus colegas, orgullosos de ser autóctonos, que compartían ese honor con los caracoles y los saltamontes.

¿Debo decir que sólo denuncié aquí la voluntad del intelectual de sentirse determinado por su raza en tanto que constituye en él una actitud política, una provocación nacionalista? No sabría señalar mejor esta restricción que citando este himno, tan perfectamente indemne de pasión política, de un intelectual moderno a «su tierra y a sus muertos»:

Y el viejo roble bajo el cual estoy sentado habla a su vez, y me dice: lee, lee a mi sombra las canciones góticas cuyos estribillos escuché antaño mezclándose con el zumbido de mi follaje. El alma de tus antepasados está en esas canciones más viejas que yo mismo. Conoce a esos antepasados oscuros, comparte sus alegrías y sus dolores pasados. Así, criatura efímera, vivirás largos siglos en pocos años. Sé piadoso, venera la tierra de la patria. Nunca cojas un puñado de ésta en tu mano sin pensar que es sagrada. Ama a todos esos parientes cuyo polvo mezclado con esta tierra me ha nutrido desde hace siglos, y cuyo espíritu ha pasado en ti, su benjamín, el niño de los días mejores. No reproches a tus antepasados ni su ignorancia, ni la debilidad de su pensamiento, ni siquiera las ilusiones del miedo que a veces les hacían crueles. Tanto valdría reprocharte a ti mismo el haber sido un niño. Aprende que han trabajado, sufrido, esperado por ti, ¡y que les debes todo²²!

22. Anatole France, *La vie littéraire*, tomo II. Además de los políticos, las voluntades que aquí señalo en los escritores franceses han tenido otros muchos efectos. Jamás subrayaremos suficientemente cuántos de ellos, desde hace cincuenta años, han pervertido su talento, desconocido sus verdaderos dones por su pretensión de sentir «según el modo francés». Un buen ejemplo

II

HACEN ENTRAR SUS PASIONES POLÍTICAS
EN SU ACTIVIDAD DE INTELLECTUALES

Los intelectuales no se contentan con adoptar pasiones políticas, si entendemos por ello que, junto a las actividades a que deben dedicarse en cuanto intelectuales, guardan un lugar para estas pasiones; introducen estas pasiones dentro de esas actividades; permiten —quieren— que se mezclen en su trabajo de artistas, de científicos, de filósofos, que colorean su esencia, que marquen sus producciones. Y, de hecho, jamás se han visto tantas obras políticas entre las que deberían ser espejo de la inteligencia desinteresada.

Por lo que respecta a la poesía, no tiene por qué extrañarnos. No hay por qué pedir a los poetas que separen sus obras de sus pasiones; éstas son la sustancia de aquéllas, y la única cuestión es saber si hacen poemas para expresar sus pasiones o si buscan pasiones para hacer poemas. Tanto en un caso como en el otro, no ad-

es ese *Voyage à Sparte* del cual tantas páginas muestran qué bella obra hubiese sido si el autor no se hubiese forzado a sentir, bajo el cielo griego, según el alma lorena. Abordamos aquí uno de los rasgos más curiosos de los escritores de este tiempo: la proscripción de la libertad de espíritu *para sí mismos*, la sed de una «disciplina» (toda la fortuna de Maurras y Maritain viene de ahí), sed que es, en la mayoría, efecto de un fundamental nihilismo intelectual que con la desesperación de un ahogado se agarra frenéticamente a una creencia. (Sobre este nihilismo en Barrès véase Curtius, «Barrès et les fondements intellectuels du nationalisme français», extractos en la *Union pour la vérité*, mayo de 1925; en Maurras, véase Guy-Grand, *La philosophie...*, *op. cit.* y L. Dimier, *Vingt ans d'Action Française*: «Nunca he visto alma más desolada que la suya».) Pero la psicología de los escritores contemporáneos en sí misma, y fuera de su acción política, no es nuestro tema.

vertimos por qué deberían excluir de su material vibrante la pasión nacional o el espíritu de partido. Nuestros poetas políticos, por lo demás no muy numerosos, no hacen más que seguir el ejemplo de Virgilio, Claudiano, Lucano, Dante, Aubigné, Ronsard o Hugo. No se puede negar, no obstante, que la pasión política, tal como se expresa en Claudel o en D'Annunzio, esta pasión consciente y organizada, *exenta de toda ingenuidad*, gélidamente despreciativa del adversario, esta pasión que, en el segundo de estos poetas, se muestra tan precisamente política, tan hábilmente ajustada a las codicias profundas de sus compatriotas, a la vulnerabilidad exacta del extranjero, no sea algo distinto de las elocuentes generalidades de las *Tragiques* o de la *Année terrible*. Una obra como *La nave*, con su propósito nacional tan específico, tan práctico como el de un Bismarck, y en la que el lirismo se emplea para magnificar este carácter práctico, me parece un hecho nuevo en la historia de la poesía, incluso política. En cuanto al efecto de esta novedad sobre los laicos, el alma actual del pueblo italiano da una más que suficiente medida²³. Pero hoy, el ejemplo más notable de la aplicación de los poetas en poner su arte al servicio de las pasiones políticas es ese género literario que podemos llamar *lirismo filosófico*, del cual la obra de Barrès sigue siendo el más brillante símbolo, y que, aunque empezó teniendo por centros de vibración estados del alma verdaderamente

23. Creo nuevo que un poeta suscite en sus compatriotas un gesto de carácter tan práctico como este memorial de la Liga Naval Veneciana a D'Annunzio inmediatamente después de *La nave*: «El día en que tu genio irradia de un nuevo esplendor sobre la antigua dominadora de "nuestro mar", sobre Venecia, hoy desarmada frente a Pola, la Liga Naval Veneciana te da gracias con un alma conmovida, anhelando que la tercera Italia, al fin, arme la proa y zarpe hacia el mundo» (preludio del mussolinismo).

filosóficos (el panteísmo, el alto intelectualismo escéptico), se puso después únicamente al servicio de la pasión de raza y del sentimiento nacional. Ya se sabe en qué medida con este género, en el que la acción del lirismo se duplica con el prestigio del espíritu de abstracción (Barrès había captado admirablemente la apariencia de este espíritu; «ha robado el instrumento», dijo un filósofo), los intelectuales, cuando menos en Francia, han aguzado las pasiones políticas en los laicos, al menos en esa parte de ellos tan importante que lee y cree que piensa. Por lo demás, en lo que respecta a estos poetas, y especialmente al que acabamos de nombrar, resulta difícil saber si el lirismo prestó su concurso a una pasión política o si, por el contrario, esta pasión se puso al servicio de un lirismo en busca de alimento. «*Alius judes erit.*»

Pero he aquí otros intelectuales que introducen también la pasión política en su obra pero en su caso cuando menos con una singular consciencia, y en los cuales esta conculcación de su estatuto me parece mucho más digna de consideración que en los poetas; me refiero a los novelistas, a los dramaturgos, o sea, a esos intelectuales cuya función es pintar de la manera más objetiva posible los movimientos del alma humana y sus conflictos —función que Shakespeare, Molière o Balzac han mostrado que se podía ejercer con toda la pureza que aquí le asignamos—. El ejemplo de tantos novelistas contemporáneos muestra que esta función está más viciada que nunca por su servilismo hacia fines políticos, no porque siembren sus relatos de reflexiones tendenciosas (Balzac no deja de hacerlo), sino porque en vez de prestar a sus héroes sentimientos y acciones conformes a una justa observación de la naturaleza, les prestan aquellas que exige su pasión política. ¿Debo citar esas novelas en las que el tradicionalista, sean cuales fuesen sus errores, acaba siempre mostrando un alma no

ble, mientras que el personaje sin religión no tiene sino, y a pesar de sus esfuerzos, movimientos fatalmente infames²⁴; ¿esas otras en las que el hombre del pueblo posee todas las virtudes, mientras que la bajeza sólo la conocen los burgueses²⁵; ¿aquellas otras en las que el autor muestra a sus compatriotas en contacto con extranjeros y, con mayor o menor sinceridad, concede todas las ventajas morales a los primeros²⁶? La malignidad de este procedimiento es doble: no sólo atiza considerablemente la pasión política en el corazón del lector, sino que también le priva de uno de los efectos más eminentemente civilizadores de la obra de arte; me refiero a ese retorno sobre sí al que todo lector se ve empujado ante una representación del ser humano que se siente verdadera y únicamente preocupada por la verdad²⁷. Añadamos que desde el punto de vista del artista y del valor de su actividad, esta parcialidad es el indicio de una gran decadencia. El valor del artista, lo que hace de él la perla del mundo, es que *interpreta* las pasiones humanas en vez de vivirlas, y encuentra en esta emoción del actuar la misma fuente de deseos, alegrías y sufrimientos que el común de los hombres al

24. Compárese con Balzac, cuyo conservadurismo no duda en mostrar a sus conservadores, especialmente a sus cristianas, bajo una perspectiva poco halagadora si lo cree conforme a la verdad. Véanse los ejemplos en E. Seillière, que se lo reprocha vivamente (*Balzac et la morale romantique*).

25. *Résurrection*, Jean-Christophe (renovados en esto, por cierto, los procedimientos de George Sand). Me parece, en cambio, que se hace mucha justicia a los burgueses en *Los miserables*, novela por lo demás tan tendenciosa.

26. Por ejemplo, antes de la guerra, las novelas francesas que mostraban a franceses establecidos en Alsacia y Lorena (*Colette Baudouche*). Seguro que desde 1918 los alemanes hacen la novela simétrica.

27. Véase nota suplementaria G, p. 271.

perseguir cosas reales. Si este tipo consumado de actividad lujosa se pone ahora al servicio de la nación o de la clase, si esta flor desinteresada se vuelve utilitaria, digo como el poeta de las *Vierges aux rochers* cuando el autor de *Siegfried* exhala su último suspiro: «Y el mundo perdió algo de valor».

Los intelectuales que, según acabo de mostrar, utilizan su actividad de intelectuales al servicio de pasiones políticas son poetas, novelistas, dramaturgos, en definitiva, artistas, es decir, hombres en cuyas obras es lícito en general que predomine, incluso voluntariamente, la pasión. Pero hay otros intelectuales en los que la conculcación de la actividad desinteresada del espíritu es mucho más chocante, y cuya acción sobre el laico es mucho más profunda en razón del prestigio que se confiere a su función especial; me refiero a los historiadores. Aquí, como antes con los poetas, el hecho es sobre todo nuevo por la perfección que alcanza. Sin duda la humanidad no ha tenido que esperar la era presente para contemplar cómo la historia se ponía al servicio del espíritu de partido o de la pasión nacional, pero creo poder afirmar que nunca había observado que lo hiciese con el espíritu de método, con la intensidad de consciencia que muestran desde hace medio siglo ciertos historiadores alemanes y, desde hace unos veinte años, los monarquistas franceses²⁸. El caso de estos últimos es tanto más extraordinario cuanto que pertenecen a una nación cuyo eterno honor en la historia de la inteligencia humana será el de haber condenado explícitamente, por boca de hombres como Beaufort, Fréret, Voltaire, Thierry, Renan o Fustel de Coulanges, la historia pragmática y promulgado de algún modo la

28. A. J. Bainville añadamos hoy P. Gaxotte. (Nota de la edición de 1946.)

Carta de la historia desinteresada²⁹. No obstante, en este caso la verdadera novedad es la confesión que se hace de esta parcialidad, la voluntad expresa de entregarse a ello como a un método legítimo. «Un verdadero historiador de Alemania —declara un maestro alemán— debe sobre todo contar los hechos que contribuyen a la grandeza de Alemania»; este mismo estudioso alaba a Mommsen, que además se jactaba de ello por haber hecho una historia romana «que se convierte en una historia alemana con nombres romanos»; otro —Treitschke— se vanagloriaba de ignorar «esa objetividad anémica contraria al sentido histórico»; otro —Guisebrecht— enseña que «la ciencia no tiene por qué planear por encima de las fronteras, sino ser nacional, ser alemana». Nuestros monárquicos no van a la zaga, y recientemente uno de ellos, autor de una *Histoire de France* que quiere que nuestros reyes hayan pensado desde Clodoveo en prevenir la guerra de 1914, defendía al historiador que presenta el pasado desde el punto de vista de las pasiones de su época³⁰. Esta parcialidad que decide aportar al relato de la historia es uno de los modos por los que el intelectual moderno deroga más su

29. Véase, por ejemplo, el estudio de Fustel de Coulanges, «De la manière d'écrire l'histoire en France et en Allemagne». Tomaremos nota de que la acusación del autor contra los historiadores alemanes se puede aplicar con total exactitud a ciertos historiadores franceses de estos últimos años, aun con la diferencia de que el alemán deforma la historia para exaltar su nación, y el francés para exaltar un régimen político. En general, podemos decir que las filosofías tendenciosas de los alemanes llevan a la guerra nacional, y la de los franceses a la guerra civil. ¿Tendremos que repetir, después de tantos otros, en qué medida esto prueba la superioridad moral de los segundos?

30. *Revue Universelle*, 15 de abril de 1924. Es la curiosa voluntad moderna de ceder al subjetivismo, mientras que sus antepasados se esforzaban por combatirlo.

función, si se admite con nosotros que dicha función consiste en frenar las pasiones del laico. Así, no sólo aviva con más habilidad que nunca la pasión de este último, no sólo le priva del sugerente espectáculo de un hombre poseído sólo por el afán de lo verdadero, sino que también le priva de oír un lenguaje ajeno a la plaza pública, un lenguaje (del que Renan haya dado quizás el más bello ejemplo) que nos da a entender que, de la altura desde la que habla, las más opuestas pasiones están igualmente fundadas, son igualmente necesarias a la urbe terrestre, e invita por ello a todo lector mínimamente capaz de superarse a sí mismo a destensar, al menos por un instante, el rigor de la suya.

Digamos no obstante que, a decir verdad, hombres como Treitschke y sus homólogos franceses no son historiadores; son hombres políticos que se sirven de la historia para fortalecer una causa que quieren que triunfe. Por lo tanto, es natural que su maestro de método histórico no sea Lenain de Tillemont, sino Luis XIV, que amenazaba a Mézeray con suprimirle la pensión si persistía en mostrar los abusos de la antigua monarquía, o Napoleón, que encargaba al ministro de la policía que velase por que se escribiese la historia de Francia según las conveniencias de su trono³¹. No obstante, los que son verdaderamente hábiles se cubren con la máscara del desinterés.

Creo que muchos de aquellos a los que aquí acuso de faltar a su ministerio espiritual, a la actividad desinteresada que anuncian al hacerse historiadores, psicólogos, moralistas, me responderían, si tal confesión no arruinase su crédito: «No somos en modo alguno servidores de lo espiritual; somos servidores de lo temporal, de un partido político, de una nación. Sólo que en

31. Véase nota suplementaria H, p. 273.

vez de servirlos con la espada, los servimos con la escritura. Somos *la milicia espiritual de lo temporal*».

Podría citar también a los críticos entre aquellos que deberían ofrecer al mundo el espectáculo de una actividad intelectual desinteresada y mudan su función con fines prácticos. Todos sabemos que hoy hemos perdido ya la cuenta de los que quieren que una obra sea bella sólo en la medida en que sirve al partido que prefieren, o manifiesta «el genio de su nación», o ilustra la doctrina literaria que se integra en su sistema político, u otras razones de la misma pureza. Los intelectuales modernos, decía, quieren que lo útil determine lo justo. También quieren que determine lo bello; no será ésta la menor de sus originalidades históricas. No obstante, aquí de nuevo, los que adoptan este tipo de crítica no son, a decir verdad, críticos, sino hombres políticos que hacen uso de la crítica para sus designios prácticos. Hay en su caso un perfeccionamiento de la pasión política cuyo honor corresponde propiamente a los modernos; no parece que Luis XIV o Napoleón pensarán en utilizar la crítica literaria para garantizar las formas sociales a las que profesaban religión³². Añadamos que esta novedad da sus frutos: proclamar con los monárquicos franceses, por ejemplo, que el ideal democrático está necesariamente vinculado a una mala literatura, es, en un país de devoción literaria como Francia, asestarle un golpe real a este ideal, al menos para aquellos que aceptan considerar a Victor Hugo y a Michelet uno de esos escritores de tres al cuarto³³.

32. Los jesuitas, no obstante, pensaron en ello para combatir a los jansenistas. (Véase Racine, *Port-Royal*, primera parte.)

33. Sobre la insensibilidad literaria que acompaña a esta crítica de tipo político en este u otro de sus adeptos, véase L. Dimier, *Vingt ans d'Action Française*.

Pero lo más extraordinario en el intelectual moderno —en su voluntad de integrar la pasión política en su obra— es que lo haya hecho en la filosofía, más concretamente en la metafísica. Podemos decir que hasta el siglo XIX la metafísica seguía siendo la inviolable ciudadela de la especulación desinteresada; se le podía otorgar, entre todas las formas de trabajo espiritual, el admirable homenaje que un matemático rendía a la teoría de los números entre todas las ramas de la matemática cuando decía: «Ésa es la rama verdaderamente pura de nuestra ciencia, quiero decir que no está infectada por el contacto con las aplicaciones». Y de hecho, no sólo pensadores ajenos a toda preferencia terrenal, como Plotino, Tomás de Aquino, Descartes o Kant, sino pensadores con una fuerte consciencia de la superioridad de su clase o de su nación, como Platón o Aristóteles, nunca han pensado en encauzar sus consideraciones trascendentes hacia la demostración de esta superioridad y de la necesidad de su aceptación universal. Se ha dicho que la moral de los filósofos griegos es nacionalista; su metafísica es universal. La propia Iglesia, tan a menudo favorable en su moral a los intereses de clase o de nación, no conoce más que a Dios y al hombre en su metafísica. A nuestra era le estaba reservado el espectáculo de metafísicos, y del más alto linaje, que convierten sus especulaciones en la exaltación de su patria y la humillación de las otras, y que fortalecen, con toda la potencia del genio abstracto, la voluntad de dominación de sus compatriotas. Sabemos que Fichte y Hegel dan por término supremo y necesario para el desarrollo del Ser el triunfo del mundo germánico, y la historia ha mostrado si la acción de estos intelectuales ha producido efectos en el corazón de sus laicos. Apresurémonos a añadir que el espectáculo de una metafísica patriota sólo lo ofrece Alemania. En Fran-

cia, e incluso en nuestro siglo de intelectuales nacionalistas, no se ha dado todavía un filósofo, al menos al que seriamente se juzgue como tal, que edifique una metafísica para la gloria de Francia. Auguste Comte, Renouvier o Bergson nunca han pensado en dar por consecuencia necesaria para el desarrollo del mundo la hegemonía francesa. ¿Es preciso decir, como antes en el caso del arte, la decadencia que esto supone para la metafísica? Será eterno oprobio de los filósofos alemanes el haber transformado en una arpía que clama la gloria de sus hijos a la virgen patricia que honraba a los dioses.

III

LOS INTELECTUALES CON SUS DOCTRINAS HACEN
EL JUEGO A LAS PASIONES POLÍTICAS

Pero donde los intelectuales han roto más violentamente con su tradición y resueltamente hecho el juego al laico en su esfuerzo por asentarse en la realidad es con sus doctrinas, con la escala de valores que han empezado a proponer al mundo. Con una ciencia y una consciencia que dejarán estupefacta a la historia, hemos visto que aquellos cuya única predicación durante veinte siglos había sido la de humillar las pasiones realistas en beneficio de cierta trascendencia, hacían de estas pasiones y de los movimientos que las sustentan las más altas virtudes, y no despreciaban suficientemente la existencia, que en cualquiera de sus formas se ubica más allá de lo temporal. Voy a mostrar los principales aspectos de esta cuestión.

*Exaltan la adhesión a lo particular; mancillan
el sentimiento de lo universal*

En primer lugar, los vimos exaltar la voluntad de los hombres de sentirse en lo distinto, proclamar despreciable toda tendencia a asentarse en lo universal. A excepción de algunos autores como Tolstói o Anatole France, por cuyas enseñanzas además la mayoría de sus colegas siente hoy día lástima, podemos decir que, desde hace cincuenta años, todos los moralistas a los que Europa escucha, Bourget, Barrès, Maurras, Péguy, D'Annunzio o Kipling, la inmensa mayoría de los pensadores alemanes, han vanagloriado que los hombres se esfuercen por sentirse insertos en su nación, su raza, en tanto que éstas los distinguen y los oponen, y los han hecho avergonzarse de toda aspiración a sentirse en tanto que hombres, en lo que esta cualidad tiene de general y de trascendente a las desinencias étnicas. Aquellos cuya acción, desde los estoicos, había sido predicar la disolución de los egoísmos nacionales en el sentimiento de un ser abstracto y eterno empezaron a mancillar todo sentimiento de este tipo y a proclamar la alta moralidad de estos egoísmos. Nuestra era habrá visto a los descendientes de Erasmo, Montaigne o Voltaire denunciar el humanitarismo como una decadencia moral; mejor aún, como una decadencia intelectual, en cuanto éste implica «una ausencia absoluta de sentido práctico», ya que para estos singulares intelectuales el sentido práctico se ha convertido en la medida del valor intelectual.

Quiero distinguir el humanitarismo tal como aquí lo entiendo —el ser sensible a la cualidad abstracta de aquello que es humano, a «la entera forma de la condición humana» (Montaigne)— del sentimiento que comúnmente se designa con este nombre, esto es, el amor

por los humanos que existen concretamente. El primero de estos movimientos (que deberíamos mejor llamar humanismo) es el apego a un concepto; es una pura pasión de la inteligencia que no implica amor terrestre alguno; podemos concebir perfectamente a un ser que se abisma en el concepto de aquello que es humano y que no tiene el más mínimo deseo de ver a un hombre; es la forma que reviste el amor a la humanidad en los grandes patricios del espíritu, en Erasmo, Malebranche, Spinoza o Goethe, todos ellos poco impacientes, parece ser, por arrojarse en brazos de sus prójimos. El segundo es un estado del corazón y, en tanto que tal, el dominio de almas plebeyas; se plasma en los moralistas en épocas en las que desaparece de ellos el elevado rigor intelectual para dar paso a la exaltación sentimental, quiero decir, en el siglo XVIII sobre todo con Diderot y, en su apogeo, en el siglo XIX con Michelet, Quinet, Proudhon, Romain Rolland, Georges Duhamel. Esta forma sentimental del humanitarismo y el olvido que se tiene de su forma intelectual explican la impopularidad de esta doctrina en tantas almas elegantes, ya que éstas encuentran en el arsenal de la ideología política dos clichés que igualmente les repugnan: la «cantinela patriótica» y el «abrazo universal»³⁴.

34. Esta distinción de dos humanitarismos la expresa bien Goethe cuando nos refiere (*Dichtung und Wahrheit*) su indiferencia y la de sus amigos por los sucesos de 1789: «En nuestro pequeño círculo, no nos ocupábamos ni de gacetas ni de noticias; nuestro asunto era conocer al hombre; en cuanto a los hombres, los dejábamos que hiciesen según les parecía». ¿Debo recordar que las «humanidades», tal como las han instituido los jesuitas en el siglo XVII, las *studia humanitatis*, son «los estudios de lo que hay de más esencialmente humano», en ningún caso ejercicios de altruismo? Véase a este propósito el curioso texto de un antiguo (nota suplementaria I, p. 275).

Añado que este humanitarismo que honra la cualidad abstracta de aquello que es humano es el único que permite amar a *todos* los hombres; claro está que en cuanto observamos a los hombres en lo concreto, necesariamente nos parece esta cualidad distribuida en cantidades diferentes, y debemos decir con Renan: «En la realidad, somos *más o menos* hombres, *más o menos* hijos de Dios... No advierto razones para que un papú sea inmortal». Los igualitaristas modernos, al dejar de entender que sólo puede haber igualdad en lo abstracto y que la esencia de lo concreto es la desigualdad, han mostrado, además de su insigne torpeza política, la extraordinaria torpeza de su espíritu³⁵.

El humanismo, tal como acabo de definirlo, tampoco tiene nada que ver con el internacionalismo. Éste es una protesta contra el egoísmo nacional, no en beneficio de una pasión espiritual, sino de otro egoísmo, de otra pasión terrestre; es el movimiento de una categoría de hombres —obreros, banqueros, industriales— que se une por encima de las fronteras en nombre de sus intereses prácticos y particulares, y que se enfrenta al espíritu de nación sólo porque éste entorpece la satisfacción de sus intereses³⁶. Frente a tales movimientos, la pasión nacional parece un movimiento idealista y desinteresado. Por último, el humanismo es también algo del todo

35. Es lo que tan bien ha comprendido la Iglesia, y con el corolario de esta verdad: que sólo se puede crear amor entre los hombres desarrollando su sensibilidad al hombre abstracto, combatiendo el interés por el hombre concreto, orientándolos hacia la meditación metafísica, apartándolos del estudio de la historia (véase Malebranche). Los intelectuales modernos avanzan exactamente en sentido contrario; pero la voluntad de éstos, una vez más, de ningún modo es crear amor entre los hombres.

36. Adopta además el espíritu de nación si le parece que sirve a sus intereses. Prueba de ello es el partido «nacionalsocialista».

distinto al cosmopolitismo, simple deseo de gozar de las ventajas de todas las naciones y de todas las culturas, y en general exento de todo dogmatismo moral³⁷. Pero volvamos a ese movimiento de los intelectuales exhortando a los pueblos a sentirse en aquello que los hace distintos.

Lo que sorprenderá sobre todo a la historia en esta actitud de los intelectuales es con qué perfección la han ejecutado. Han exhortado a los pueblos a sentirse en aquello que los hace *más distintos*, en sus poetas más que en sus científicos, en sus leyendas más que en sus filosofías, al ser la poesía infinitamente más nacional, más separadora que los puros productos de la inteligencia, como bien han sabido percatarse³⁸: Los han exhortado a honrar sus características en la medida en que les son particulares, no universales: un joven escritor italiano glorificaba recientemente su lengua porque sólo la emplean en Italia, y menospreciaba la lengua francesa

37. Ciertos nacionalistas, al querer honrar el cosmopolitismo, del que su inteligencia percibe todo el valor, y no obstante no sacrificar el nacionalismo, declaran que el cosmopolitismo representa el «nacionalismo ilustrado». Paul Bourget, que da esta definición (*Paris-Times*, junio de 1924), cita como ejemplos a Goethe y Stendhal, «el uno que siguió siendo tan profundamente alemán y se esforzó por captar todo el movimiento del pensamiento francés, el otro que siguió siendo profundamente francés y se aplicó en adentrarse en Italia». Nos preguntamos en qué estos dos maestros, al seguir siendo profundamente alemán y profundamente francés, han mostrado el menor «nacionalismo», incluso ilustrado. Bourget confunde evidentemente nacional y nacionalista.

38. Casi todas las obras de propaganda nacional, en las pequeñas naciones de Europa oriental, son antologías de poetas, muy pocas obras del pensamiento. Véanse las palabras pronunciadas por E. Boutroux, en agosto de 1915, en el Comité de la Entente Cordial, contra los pueblos que otorgan demasiado espacio a la inteligencia, la cual «por sí sola tiende a ser una y común a todos los seres capaces de conocimiento».

porque conoce la universalidad³⁹. Los han exhortado a sentirse en *todo* aquello que los hace distintos, no sólo en su lengua, en su arte, en su literatura, sino también en su vestimenta, sus habitáculos, su forma de amueblar, su comida. Es habitual, desde hace medio siglo, y por no hablar más que de Francia, ser testigo de que escritores serios animan a sus compatriotas a mantenerse fieles a las modas francesas, al peinado francés, al comedor francés, a la cocina francesa, a la industria automovilística francesa... Hasta en sus vicios los han exhortado a sentirse distintos: los historiadores alemanes, dice Fustel de Coulanges, invitan a su nación a embriagarse de su personalidad hasta en su barbarie; tal moralista francés no se queda a la zaga y quiere que sus compatriotas acepten su «determinismo nacional» en su «totalidad indivisible», tanto con sus injusticias como con sus sabidurías, con sus fanatismos como con su lucidez, con sus mezquindades como con sus grandezas; otro —Maurras— proclama: «Buenos o malos, nuestros gustos son nuestros, y siempre somos libres de tomarnos a nosotros mismos por juez y modelo de nuestras vidas». Una vez más lo que aquí es relevante no es que se digan cosas como éstas, sino que las digan intelectuales, una clase de hombres cuya acción hasta ahora había consistido en invitar a sus conciudadanos a sentirse en lo que tenían de común con los demás hombres, que las digan, en Francia, los descendientes de Montaigne, Pascal, Voltaire o Renan.

Esta glorificación del particularismo nacional, tan imprevista en todos los intelectuales, lo es singularmente en aquellos a los que he llamado intelectuales por excelencia: los hombres de Iglesia. Es singularmente extraordinario ver a aquellos que durante veinte siglos han exhortado, al menos en teoría, a los hombres a

39. *Les Nouvelles Littéraires*, 25 de septiembre de 1926.

amortiguar en ellos el sentimiento de sus diferencias para entenderse en la divina esencia que los reúne a todos, empezar a alabarlos por su «fidelidad al alma francesa», por el carácter «inalterable de su conciencia alemana», por el «fervor de su corazón italiano», dependiendo del país en el que tuviera lugar el sermón⁴⁰. También podemos preguntarnos lo que pensaría aquel que proclamó por boca del apóstol: «No hay ni griegos, ni judíos, ni escitas, sino Cristo en todas las cosas», si al entrar hoy en sus iglesias viese que lo que en ella se ofrece a la veneración de sus fieles es una heroína nacional, espada al cinto y bandera en mano⁴¹.

No sabría insistir lo bastante en qué medida esta glorificación de los particularismos nacionales, al menos con la nitidez con la que hoy se manifiesta, es algo nuevo en la Iglesia. Sin remontarse a los tiempos en los que san Agustín predicaba el desvanecimiento de todos los patriotismos en cuanto se abrazara la «ciudad eterna», sin remontarse siquiera a Bossuet mostrándonos a Jesús indignado al constatar «que por estar separados por algún río o por alguna montaña, parece que hayamos olvidado que somos de una misma naturaleza»⁴²,

40. He aquí un ejemplo de las acrobacias a las que deben librarse estos doctores para conciliar el verbo cristiano con la predicación de los particularismos nacionales: «Queremos vincular en una relación positiva el ideal del universalismo con la realidad contemporánea de la forma nacional, que es la de toda vida, incluso cristiana» (Pastor Witte, citado por A. Loisy, *Guerre et religion*). He aquí espíritus para los cuales la cuadratura del círculo, evidentemente, no es más que coser y cantar.

41. ¿No es también sugerente constatar que la Iglesia, hará unos veinte años, reemplazó el mandamiento: «No matarás, ni de hecho ni por consentimiento», por: «No matarás, sin derecho ni voluntariamente»?

42. Véase no obstante nuestra teoría de las *razas morales* en nuestro prefacio a la edición de 1946.

todavía presenciamos en 1849 cómo una alta asamblea de prelados proclama que «el movimiento de las nacionalidades es un resto de paganismo, las diferencias de lengua una consecuencia del pecado y de la caída del hombre». Es verdad que esta declaración, formulada por el muy católico Francisco José para detener la voluntad separatista de los pueblos de su Imperio, era interesada; pero me atrevo a decir que, incluso interesada, la Iglesia hoy ya no la haría. Me responden que, aun si lo quisiese, ya no podría hacerla, so pena de condenar a sus ministros a una terrible impopularidad en sus respectivas naciones. Como si la función del intelectual no fuese decir a los laicos verdades que les disgustan, y pagarlo con su sosiego.

No hay que pedir tanto. ¿Existe un solo prelado en algún púlpito de Europa que todavía osaría proclamar: «El cristiano es a la vez cosmopolita y patriota. Estas dos cualidades no son incompatibles. El mundo es, a decir verdad, una patria común, o, para hablar de manera más cristiana, un exilio común»? (Instrucción pastoral de Le Franc de Pompignan, arzobispo de Puy, 1763: «Sobre la presunta filosofía de los incrédulos modernos». Los «incrédulos», aquí, son aquellos que niegan a la Iglesia el derecho de ser cosmopolita.)

Ciertos intelectuales todavía hacen más y quieren, al exaltar los particularismos nacionales, estar en plena conformidad con el espíritu fundamental de la Iglesia, especialmente con las enseñanzas de sus grandes doctores del medievo. (Es la tesis que opone catolicismo a cristianismo.) ¿Debo recordar que los más nacionalistas de estos doctores se limitaron a entender los particularismos nacionales como una condición ineluctable de un mundo terrestre e inferior y que tenemos que respetar como toda voluntad de Dios?, ¿que jamás exhortaron a los hombres a aguzar este sentimiento en

sus corazones, y todavía menos pensaron en presentarles esta incitación como un ejercicio de perfeccionamiento moral? Lo que la Iglesia hasta el día de hoy exaltaba en el patriotismo es la fraternidad entre conciudadanos, el amor del hombre por otros hombres, no su oposición a otros hombres; es el patriotismo en tanto que extensión del amor humano, no en tanto que limitación de éste⁴³. Pero lo más extraordinario en este sentido es que hará cierto tiempo —exactamente desde los reproches que le hicieron a Benedicto XV, durante la última guerra, por no haber mancillado la arrogancia del nacionalismo alemán— se ha constituido una escuela en el seno de la Iglesia para demostrar que el Papa, al actuar de este modo, no había hecho más que obedecer la enseñanza de su divino maestro, que habría predicado formalmente el amor del hombre a su nación. Hombres de Iglesia haciendo de Jesús un apóstol del nacionalismo: ¿hay algo que simbolice mejor la resolución de los intelectuales modernos de poner su acción y su crédito al servicio de las pasiones laicas?

43. Por ejemplo, en este pasaje de Bossuet: «Si estamos obligados a amar a todos los hombres, y si a decir verdad no hay extranjeros para el cristiano, con mayor motivo debe amar a sus conciudadanos. Todo el amor que uno se tiene a sí mismo, todo el amor que uno tiene por su familia y sus amigos se reúne en el amor que se tiene por la patria» (*Politique tirée de l'Écriture sainte*, I, VI. Tomen nota de: «Todo el amor que uno se tiene a sí mismo». Es la total justificación de la sentencia de Saint-Évremond: «El amor por la patria es un verdadero amor a sí mismo»). La Iglesia, al parecer (véase la encuesta de *Lettres* sobre Iglesia y nacionalismo, 1922-1923), no pediría sino seguir presentando el patriotismo como tal bajo el único aspecto del amor, lo que le permitiría exaltar esta pasión, como exige su popularidad, sin violar el principio cristiano. Desgraciadamente para ella, surgen hombres positivos para recordarle que el patriotismo también es otra cosa que amor, y que comporta «el odio del extranjero» (Maurras, *Dilemme de Marc Sangnier*). ¿Quién nos librá de los verídicos?

Estos singulares cristianos se expresan así:

Jesús no mira más allá de las fronteras de su patria para aportar a los otros sus favores. A la mujer del país de Canán, cuya hija curó a su pesar, le dice: «No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mateo 15, 24). Envía a sus primeros discípulos a Israel. Y tomemos nota de su insistencia en disuadirlos de ir a otro lugar. «Por caminos de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mateo 10, 5-6). Más tarde ya vendrá el tiempo de aportar la buena nueva a los extranjeros, pero antes nos debemos a los nuestros. Es efectivamente esto lo que quiere que entendamos con estas palabras llenas de sentido y de amor patriótico: *la casa de Israel*. Un grupo de seres humanos que tienen la misma sangre, la misma lengua, la misma religión, la misma tradición, forma *una casa*. Estas particularidades son otros tantos muros de separación⁴⁴.

Dicen también:

Lo que ante todo choca cuando Jesús permite que paguen a César el tributo o rechaza la corona que la multitud le ofrece en el desierto no es tanto su prudencia y su desinterés como su patriotismo. [...] La primera característica de la predicación de Jesús es su carácter absolutamente nacional⁴⁵.

El lector puede buscar, si le place, la solidez de las pruebas sobre las que estos doctores fundamentan sus

44. A. Lukan, *La grande loi sociale de l'amour des hommes*, libro II, cap. III.

45. Padre Ollivier, *Les amitiés de Jésus*.

tesis (una de ellas es que Jesús estaba muy atado a las instituciones de su nación, como mostró al aceptar, ocho días después de nacer, la circuncisión); lo que observamos es la obstinación de estos cristianos en hacer de su maestro, al menos en un momento de su vida, un profesor de egoísmo nacional.

No creo que deban modificarse estas consideraciones sobre la actitud de la Iglesia en cuanto al nacionalismo por las recientes declaraciones de la Santa Sede a propósito de cierto nacionalismo francés, declaraciones que sólo condenan un nacionalismo abiertamente anticristiano, es decir, muy excepcional, y no tienen una sola palabra de reprobación para la voluntad de los pueblos de asentarse en lo distinto y rechazar el universalismo. Por lo demás, he aquí cómo responde al universalista una publicación que en cierta medida es la expresión oficial del pensamiento pontificio:

Sí, todos los hombres son hijos de un mismo padre; pero divididos desde su origen, nunca se volvieron a juntar. La familia fragmentada no se ha vuelto a reunir, al contrario; y es verdad, me complace reconocer la fraternidad de todos los seres vivos, pero ¿son en consecuencia todos los muertos nuestros padres? ¿Nos amaron todos ellos? ¿Sufrieron y trabajaron todos ellos por nosotros? Los unos vivían al otro lado del globo y como en otro mundo; los otros trabajaban en contra nuestra o, si secundaban a nuestros antepasados, era con la esperanza de salvaguardar o enriquecer su herencia, destinada a otros que no éramos nosotros. ¿Dónde está la deuda? Si el hogar se abre a todo aquel que llega, ya no es hogar, sino posada⁴⁶.

46. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (1919), artículo «Patria». Tomaremos nota del extraordinario espíritu prác-

Parece que tengamos que buscar entre aquellos que han abandonado la Iglesia para escuchar a ministros cristianos profesar la verdadera enseñanza de su maestro y declarar sin ambages: «El Evangelio de Jesús no supone la patria, la suprime»⁴⁷.

El intelectual moderno ha empezado a mancillar el sentimiento de lo universal no sólo en beneficio de la nación, sino también en beneficio de la clase. Nuestra era habrá conocido moralistas que venían a decir al burgués (o al mundo obrero) que, lejos de querer atenuar el sentimiento de su diferencia y de sentirse en su identidad de naturaleza, tenían que esforzarse por sentir esta diferencia en toda su profundidad, en su carácter totalmente irreductible; que este esfuerzo es bello y noble, mientras que cualquier voluntad de unión es aquí signo de bajeza y cobardía, al mismo tiempo que de flaqueza espiritual. Es, como sabemos, la tesis de las *Réflexions sur la violence*, exaltada por toda una pléyade de apóstoles del alma moderna. Hay en esta actitud de los intelectuales una novedad indudablemente más singular todavía que la que atañe a la nación. En cuanto a las responsabilidades de esta enseñanza y al incremento de odio, desconocido hasta ahora, que aporta a cada clase para violentar a su adversario, se les puede medir, por lo que se refiere a la clase burguesa, con el fascismo italiano y, en cuanto a la otra, con el bolchevismo ruso⁴⁸.

tico de este fragmento, la voluntad de amar sólo a aquellos que han hecho algo por nosotros.

47. Loisy, *Guerre...* op. cit. No obstante, ciertos eclesiásticos en funciones hablan en el mismo sentido (véase Guillot de Givry, *Le Christ et la patrie*).

48. Sabemos que tanto el fascismo italiano como el bolchevismo ruso se valen del autor de las *Réflexions sur la violence*; éste,

De nuevo aquí hemos visto al realismo intentando cubrirse con el manto de la Iglesia; hemos visto a doctores católicos esforzarse por demostrar que al invitar a la clase burguesa, *en nombre de la moral*, a sentirse bien en su distinción frente a la clase adversa, a sumirse con fervor en la consciencia de las características que le son propias, especialmente a intensificar en ella *la idea de propiedad* —Johannet—, no hacían más que adecuarse a la enseñanza de la Iglesia⁴⁹. Percibimos sobre qué equívoco reposa esta pretensión: la Iglesia admite, en efecto, la distinción de clases; invita a sus fieles a reconocerla, incluso a respetarla como impuesta por Dios a un mundo caído; invita a los privilegiados a aceptar su condición, a ejercer las actividades que ésta incluye, a observar sus «obligaciones de estatuto»; les dirá incluso que observando estas obligaciones contentan a Dios y «hacen una plegaria»; jamás los ha invitado a exaltar en ellos el sentimiento de esta distinción; aún menos los ha invitado a hacerlo en nombre de la moral; lo que les ha recomendado en nombre de

en efecto, predicaba en cierto sentido el egoísmo de clase universal, sin preferencias, al menos tajantes, por el interés de una u otra clase. Hay en esto, en su predicación del egoísmo, una especie de imparcialidad no exenta de grandeza que no han heredado sus discípulos.

49. E incluso de Jesucristo. «He querido mostrar —dice R. Johannet (*Éloge...*, op. cit.)— la enorme parte de cristianismo que contiene el tipo burgués cuando es puro. Abrumar al burgués porque es burgués en nombre de Cristo me parece una paradoja algo atrevida.» Por lo demás, el autor no cita un solo texto del Evangelio, sino a algunos intérpretes de santo Tomás a los que exalta por su «sentido archirrealista de los negocios» y que, según él, encarnan aparentemente el pensamiento de Cristo. La obra es uno de los más perfectos ejemplos de la voluntad del clérigo moderno de idealizar el espíritu práctico. (Sobre la doctrina cristiana en cuanto a la propiedad, véase el padre Thomassin, *Traité de l'aumône*.)

la moral es, por el contrario, asfixiar bajo esta vida de privilegio toda creencia en una particularidad esencial de su persona, y sentirse en esa humanidad que es común a todos los hombres bajo la desigualdad de sus rangos y de sus estatutos⁵⁰. Jesucristo, dice ésta constante y formalmente, sólo acoge al hombre reconciliado, es decir, al que ha abolido de su corazón todo sentimiento de oposición entre él y otros hombres. (Véase el sermón de Bossuet sobre la *Reconciliation*.) Nos parece inútil insistir sobre este carácter tan poco contestable de la enseñanza cristiana (hablo de la enseñanza, no de la práctica). Pero cabría meditar algo más esta obstinación de tantos doctores modernos por encontrar en el verbo cristiano una santificación del egoísmo burgués⁵¹.

Señalemos otra forma, muy digna de atención, de esta exaltación del particularismo por parte de los intelectuales: la exaltación de las morales especiales y el desprecio de la moral universal. Sabemos que, desde hace medio siglo, toda una escuela, no sólo de hombres de acción, sino también de graves filósofos, enseña que

50. Podríamos decir que para la teología cristiana el estatuto del burgués es una *función*, no un *grado*.

51. La posición esencial de la Iglesia cristiana sobre este punto (digo esencial; dado que, al aplicarse, encontramos textos que defienden la tesis adversa, pero una vez más, es esta aplicación la curiosa) me parece definida en estas líneas: «Malebranche, como Bossuet, están inclinados a considerar que las desigualdades sociales son consecuencias del pecado, que hay que padecerlas como tal y conformar su conducta exterior a ellas [...]. Ni tan sólo hay que intentar reparar estas injusticias si no es por la caridad, ya que trastornaríamos seguramente la paz, y probablemente no obtendríamos ningún resultado. Sólo que no debemos, en el fondo de nuestra alma, atribuir a estas circunstancias y condiciones ninguna importancia, puesto que la verdadera vida no se encuentra allí» (H. Joly, *Malebranche*).

un pueblo debe hacerse una concepción de sus derechos y de sus deberes inspirada en el estudio de su genio especial, de su historia, de su posición geográfica, de las circunstancias particulares en las que se encuentra, y no en los postulados de una supuesta consciencia del hombre de todos los tiempos y de todos los lugares; que una clase debe construirse una escala del bien y del mal determinada por el examen de sus necesidades especiales, de sus objetivos especiales, de las condiciones especiales que la envuelven, y dejar de cargar con sensibilidades sobre la «justicia en sí», la «humanidad en sí» y otros «oropeles» de la moral general. Asistimos hoy con Barrès, Maurras, Sorel, incluso Durkheim⁵², a la quiebra total en los intelectuales de esta forma del alma que, de Platón a Kant, pedía la noción del bien en el corazón del hombre eterno y desinteresado. El ejemplo de Alemania en 1914 nos mostró a dónde conduce esa enseñanza que invita a un grupo de hombres a instituirse como único juez de la moralidad de sus actos, a qué deificación de sus apetitos, a qué codificación de sus violencias, a qué tranquilidad en la ejecución de sus planes. Quizá también un día llegue a darse en toda Europa con el ejemplo de la clase burguesa; a menos que, al volverse sus doctrinas en su contra, no acontezca con el ejemplo del mundo obrero⁵³.

52. Sobre la relación de las tesis de Durkheim con las de los tradicionalistas franceses, véase D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*.

53. «Sólo Alemania puede juzgar sus métodos» (mayor Von Disfurth, noviembre de 1914). La filosofía de las morales nacionales parece esencialmente alemana. ¿No es bastante revelador ver que Hegel y Zeller quieren a toda costa que Platón, en su *Re-pública*, haya definido un bien que sólo vale para los griegos y no para todos los pueblos? (Véase P. Janet, *Histoire des idées politiques*, tomo I.)

Me atreveré a decir que la indignación de ciertos moralistas franceses frente al acto de Alemania en 1914 no deja de sorprenderme cuando pienso que, dieciséis años antes, durante ese caso judicial del que ya he hablado, estos moralistas predicaban a sus compatriotas la misma doctrina, animándolos a rechazar el concepto de justicia absoluta que blandían «ridículos metafísicos», y a no querer más que una justicia «adaptada a Francia», a su genio especial, a su historia especial, a sus necesidades especiales, eternas y actuales⁵⁴. Nos gusta pensar, para honra de estos pensadores, quiero decir para honra de su constancia de espíritu, que su indignación de 1914 no obedeció a convicción moral alguna, sino al mero deseo de dejar en mal lugar, frente a un universo ingenuo, al enemigo de su nación.

Este último movimiento de los intelectuales me parece uno de los que mejor muestra en qué medida es hoy su resolución —y su dominio— el servir a las pasiones políticas. Invitar a sus compatriotas a no conocer más que una moral personal y a rechazar cualquier moral universal es mostrarse un maestro en el arte de incitarlos a que se quieran distintos a todos los demás hombres, es decir, en el arte de perfeccionar en ellos, al menos bajo uno de sus modos, la pasión nacional. No cabe duda de que la voluntad de no aceptar por juez a otro que a uno mismo

54. «He aquí —escribía Barrès en 1898— que todavía hay profesores que siguen discutiendo sobre la justicia, la verdad, cuando todo hombre que se precie sabe que basta con examinar si tal relación es justa entre dos hombres determinados, en una época determinada, en condiciones específicas.» Es exactamente lo que contestará la Alemania de 1914 a sus acusadores. ¿Hay que repetir que no se encontrará en Francia un solo moralista antes de Barrès, ni siquiera De Maistre o Bonald, que proclame que «todo hombre que se precie» no sabría concebir más que una justicia de circunstancias?

y de despreciar toda opinión de los demás es, en efecto, una fuerza para una nación, como todo ejercicio de orgullo es una fuerza para una institución cuyo principio orgánico es, por más que se diga, la afirmación de un yo contra un no yo. Lo que perdió a Alemania en la última guerra no fue en absoluto su «orgullo exasperado», como dicen esos iluminados que quieren a toda costa que la maldad de alma sea un elemento de debilidad en la vida práctica, sino que su fuerza material no fue de la misma talla que su orgullo. Cuando el orgullo encuentra una fuerza material de su talla, lejos está de perder a los pueblos, como ponen de manifiesto Roma y la Prusia de Bismarck. Los intelectuales que hace treinta años invitaban a Francia a considerarse única juez de sus actos y a burlarse de la moral eterna, mostraban que tenían un elevado sentido del interés nacional, en tanto que este interés es eminentemente realista y nada tiene que ver con una pasión desinteresada. Queda por saber, una vez más, si la función del intelectual es servir a este tipo de intereses.

Los intelectuales modernos no sólo han librado al desprecio de los hombres la moral universal, sino también la verdad universal. Aquí los intelectuales se han mostrado verdaderamente geniales en su esfuerzo por servir a las pasiones laicas. Es evidente que la verdad es un gran estorbo para aquellos que pretenden asentarse en lo distinto: los condena, en cuanto la adoptan, a sentirse parte de un universal. Qué alegría para ellos saber que este universal no es más que un fantasma, que sólo existen verdades particulares, «verdades lorenas, verdades provenzales, verdades bretonas, cuyo reconocimiento, preparado por los siglos, constituye aquello que es benéfico, respetable, *verdadero en Francia*»⁵⁵ (el vecino

55. *L'appel au soldat*. Compárese con la enseñanza tradicional francesa, de la cual Barrès se dice heredero: «Sea cual sea el

habla de aquello que es *verdadero en Alemania*); en otros términos, que Pascal no es más que un espíritu burdo y que lo que es verdad de este lado de los Pirineos puede ser sin mayor problema error del otro lado. La humanidad escucha esta misma enseñanza al respecto de la clase: aprende que hay una verdad burguesa y una verdad obrera; mejor aún, que el funcionamiento de nuestro espíritu debe diferir en función de si somos obreros o burgueses. El origen de vuestras dificultades, enseña Sorel a los trabajadores, es que no pensáis según el modo mental que conviene a vuestra clase; su discípulo Johannet dice otro tanto al mundo capitalista. Quizá pronto observemos los efectos de este arte, verdaderamente supremo, de los intelectuales modernos consistente en exacerbar en las clases el sentimiento de su diferencia.

La religión de lo particular y el desprecio de lo universal es una inversión de valores que caracteriza en general la enseñanza del intelectual moderno, y que éste proclama en una esfera del pensamiento mucho más noble que la política. Sabemos que la metafísica adoptada desde hace veinte años por casi todos los que piensan o ejercen tal profesión declara como estado supremo de la consciencia humana ese estado —la «duración»— en el que conseguimos entendernos en lo más individual que hay en nosotros, en lo más distinto de todo lo que no es nosotros, y liberarnos de esas formas del pensamiento (concepto, razón, hábitos del lengua-

país del que seáis, no debéis creer más que aquello que estaríais dispuestos a creer si fueseis de otro país» (*Logique de Port-Royal*, III, XX). No os figuréis que el dogma de las verdades nacionales concierne sólo a la verdad moral; recientemente hemos sido testigos de la indignación de pensadores franceses porque las doctrinas de Einstein eran adoptadas sin mayor resistencia por sus compatriotas.

je) a través de las cuales no podemos conocernos más que en lo que de común tenemos con los otros; que instituye como forma superior del conocimiento del mundo exterior aquella que se hace con cada cosa en lo que tiene de único, de distinto con cualquier otra, y no tiene suficiente desprecio por el espíritu que busca descubrir seres generales. Nuestra era habrá presenciado un hecho desconocido hasta la fecha, al menos como hoy se presenta: la metafísica predicando la adoración de lo contingente y el menosprecio de lo eterno⁵⁶. No hay nada que muestre mejor en qué medida es profunda en el intelectual moderno la voluntad de magnificar el modo real —práctico— de la existencia y de rebajar el modo ideal o propiamente metafísico. Recordemos que esta veneración de lo individual es, en la historia de la filosofía, la aportación de pensadores alemanes (Schlegel, Nietzsche, Lotze), mientras que la religión metafísica de lo universal (vinculada incluso a cierto desprecio de lo experimental) es eminentemente el legado de Grecia al espíritu humano; de manera que aquí, una vez más, y en lo que tiene de más profundo, la enseñanza de los intelectuales modernos señala el triunfo de los valores germánicos y la quiebra del helenismo.

56. La adoración de lo contingente *por sí mismo*; si no, y en tanto que eslabón hacia lo eterno, Leibniz e incluso Spinoza recomendaban encarecidamente el conocimiento de las «cosas singulares». Renouvier, tan hostil a cierto universalismo, nunca ha conferido valor filosófico al conocimiento del objeto en lo que tiene de «único e inexpresable». (Véase G. Séailles, «Le pluralisme de Renouvier», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1925.) Jamás hubiese firmado esta carta de la metafísica moderna: «Que los filósofos desde Sócrates hayan luchado por ver quién despreciaba más el conocimiento de lo particular y veneraba más el de lo general es algo que sobrepasa el entendimiento. Puesto que —¿no?— el más venerable conocimiento debe ser el de las más preciosas realidades. ¿Y existe preciosa realidad que no sea concreta e individual?» (William James).

Por último, quisiera destacar otra forma, y no de las menos relevantes, que reviste en los intelectuales modernos esta predicación de la particularidad: me refiero a su exhortación a considerar cualquier cosa sólo en tanto que está inserta en el tiempo, es decir, que constituye una sucesión de estados particulares, un «devenir», una «historia», nunca en tanto que, fuera del tiempo, ofrece una permanencia bajo esa sucesión de casos distintos; me refiero sobre todo a su afirmación según la cual esta visión de las cosas desde el punto de vista histórico es la única seria, la única filosófica, mientras que la necesidad de percibir las bajo el modo de lo eterno es comparable a la afición del niño por los fantasmas y merece una mueca. ¿Debo mostrar que esta concepción inspira todo el pensamiento moderno?, ¿que existe en todo un grupo de críticos literarios, los cuales frente a una obra, y según dicen ellos mismos, no buscan tanto saber si es bella como si expresa las «voluntades actuales», el «alma contemporánea»?⁵⁷, ¿que la encontramos en toda una escuela de historiadores-moralistas que admiran una doctrina, no porque es justa o buena, sino porque encarna bien la moral *de su época*, la ciencia *de su época* y su espíritu (es sobre todo por esta razón por lo que Sorel admira el bergsonismo y Nietzsche la filosofía de Nicolás de Cusa)?, ¿que sobre todo la observamos en todos nuestros metafísicos?, ¿que éstos, ya celebren la *Entwickelung* o la duración o la evolución creativa o el pluralismo o la experiencia integral o el universal concreto, enseñan que el absoluto se desarrolla en el tiempo, en lo circunstanciado, y supone la ruina de esa forma de espíritu que, de Platón a

57. Una gran revista literaria reprochaba recientemente a un crítico —Pierre Lasserre— su inaptitud para entender «la literatura contemporánea».

Kant, santifica la existencia concebida fuera del cambio⁵⁸? Si afirmamos con Pitágoras que el Cosmos es el lugar donde se da la existencia ordenada y uniforme y Urano el lugar donde se da el devenir y lo movedizo, podemos decir que toda la metafísica moderna eleva a Urano a la cúspide de sus valores y tiene por el Cosmos una estima bastante mediocre. De nuevo aquí, ¿no es extraordinario ver al intelectual, y en la alta especie del metafísico, enseñar al laico que lo real es lo único que se tiene que considerar y que lo suprasensible no merece más que sus burlas⁵⁹?

58. Cosa curiosa, esta metafísica de lo histórico también se manifiesta en los poetas: sabemos de la religión de Claudel por «el presente minuto» («porque difiere de todos los otros minutos en cuanto no es el linde de la misma cantidad de pasado»); Rimbaud ya decía: «Hay que ser absolutamente moderno». Tengamos presente también que para ciertos cristianos el dogma sólo es asumible *relativamente a un tiempo*. Aquí de nuevo, son los alemanes los que parecen haber inaugurado el particularismo: «No hay exposición de la moral que pueda ser la misma para todas las épocas de la Iglesia cristiana: cada una de ellas no tiene un valor pleno y entero más que para cierto período» (Schleiermacher). Sobre lo que tiene de germánica esta voluntad de percibir todas las cosas en su devenir, véase Parodi, *Le problème moral et la pensée contemporaine*.

59. Estas consideraciones sobre la religión moderna de lo particular no me parecen demasiado desmentidas por el reciente advenimiento de una escuela (neotomista) que enfrenta la religión del Ser a la del Devenir; parece claro que, según los jefes de esta escuela, y a pesar de ciertas declaraciones universalistas, el ser humano no les pertenece más que a ellos y a su grupo (aunque aquí el grupo sobrepasa la nación); uno de ellos diría de buen grado, como aquel cristiano del siglo II: «Nosotros somos los hombres, los otros no son sino puercos y perros». No creo que deba tampoco tener en cuenta esos particularismos que pretenden que al trabajar para ellos mismos trabajan para la humanidad, dado que el grupo que amparan representa lo universal —«Soy romano, soy humano» (Maurras); «Soy germano, soy humano» (Fichte), etcé-

*Exaltan el apego por lo práctico; mancillan
el amor a lo espiritual*

Pero los intelectuales han atizado con sus doctrinas el realismo de los laicos no sólo exaltando lo particular y mancillando lo universal; han inscrito en la cúspide de los valores morales la posesión de ventajas concretas, de la fuerza temporal y de los medios que la procuran, y han condenado al desprecio de los hombres el hecho de perseguir bienes propiamente espirituales, valores no prácticos o desinteresados.

Es lo que han hecho, en primer lugar, por lo que al Estado concierne. Hemos visto que aquellos que durante veinte siglos habían predicado al mundo que el Estado debe ser justo, empezaban a proclamar que debe ser fuerte y burlarse de ser justo (recordemos la actitud de los principales doctores franceses durante el caso Dreyfus). Convencidos de que los estados son fuertes sólo si son autoritarios, los vimos hacer la apología de los regímenes autocráticos, del gobierno arbitrario, de la razón de Estado, de las religiones que enseñan el sometimiento ciego a una autoridad, y no tener anatemas suficientes para las instituciones basadas en la libertad y la discusión⁶⁰; el mancillamiento del liberalismo, especialmente por la inmensa mayoría de los hombres de letras actuales, es una de las cosas de esta era que más sorprenderá a la historia, sobre todo por parte de hombres de letras franceses. Les hemos visto, todavía con los ojos puestos en el Estado fuerte, exaltar el Estado disciplinado a la prusiana, en el que cada uno en su puesto, y

tera-. No obstante, estas pretensiones muestran en qué medida lo universal sigue teniendo prestigio a pesar de las doctrinas.

60. Véase nota suplementaria J, p. 276.

bajo las órdenes de arriba, trabaja por la grandeza de la nación, sin que quede espacio alguno para las voluntades particulares⁶¹. Los hemos visto, siempre con su religión del Estado fuerte (aunque también por otras razones que diremos más adelante), querer la preponderancia, dentro del Estado, del elemento militar, su derecho al privilegio, la aceptación de este derecho por el elemento civil (*véase L'Appel au soldat*, las declaraciones de muchos escritores durante el caso Dreyfus). Hombres de pensamiento predicando la humillación de la toga frente a la espada, he aquí algo nuevo en su corporación, especialmente en el país de Montesquieu y de Renan. Por último, les hemos visto predicar que el Estado debe querer ser fuerte y burlarse de ser justo, también y sobre todo en sus relaciones con los demás estados; los hemos visto exaltar con este fin en el jefe de la nación la voluntad de engrandecimiento, la codicia de «buenas fronteras», el esfuerzo por tener a sus vecinos bajo su dominio, y glorificar los medios que creen capaces de asegurar estos bienes: la agresión súbita, la astucia, la mala fe, el menosprecio de los tratados. Sabemos que esta apología del maquiavelismo inspira a todos los historiadores alemanes desde hace cincuenta años; que aquí la profesan doctores de mucha audiencia que invitan a Francia a venerar a sus reyes por haber sido modelos de espíritu puramente práctico, algo así como linceos ladinos (*véase J. Bainville*) exentos de todo respeto por no sé qué tonta justicia en sus relaciones con sus vecinos.

No sabría mostrar mejor cuál es aquí la novedad de la actitud del intelectual que recordando la célebre réplica de Sócrates al realista de Gorgias:

61. Sobre la religión del «modelo prusiano» incluso en los clérigos ingleses, *véase* Elie Halévy, *Histoire du peuple anglais; Épilogue*, libro II, cap. I.

Exaltas la persona de los Temístocles, los Cimones, los Pericles, hombres que deleitaron con un buen banquete a sus conciudadanos sirviéndoles todo aquello que deseaban, sin preocuparse por enseñarles lo que es bueno y razonable en materia de alimentos. Han engrandecido al Estado, claman los atenienses; pero no ven que este engrandecimiento no es más que ampulosidad, un tumor repleto de corrupción. He aquí todo lo que han hecho esos antiguos políticos por llenar la ciudad de puertos, de arsenales, de murallas, de tributos y otras necedades similares, sin sumarle la templanza ni la justicia.

Podemos decir que hasta nuestros días, al menos en teoría (pero es de teorías de lo que aquí tratamos), la supremacía de lo espiritual proclamada en estas líneas ha sido adoptada por todos aquellos que, explícitamente o no, han propuesto al mundo una escala de valores, por la Iglesia, por el Renacimiento, por el siglo XVIII. Hoy nos imaginamos la carcajada de un Barrès o de cualquier moralista italiano (por no hablar más que de los latinos) frente a este desdén de la fuerza en beneficio de la justicia, y su severidad con el modo con que este hijo de Atenas juzga a aquellos que han vuelto a su ciudad temporalmente poderosa. Para Sócrates, en este modelo perfecto del intelectual fiel a su esencia, los puertos, los arsenales, las murallas son «necedades»; la justicia y la templanza son las cosas serias. Para aquellos que hoy ocupan su cargo, es la justicia la necedad —una «nube»—, y los arsenales y las murallas las cosas serias. Hoy en día el intelectual se ha hecho ministro de la guerra. Por lo demás, un moralista moderno, y de los más reverenciados, ha aprobado claramente a los jueces que, como buenos guardianes del interés de la tierra, han condenado a Só-

crates⁶²; cosa que todavía no habíamos advertido en los educadores del alma humana desde la noche en que Critón cerró los párpados de su maestro.

Digo que los intelectuales modernos han *predicado* que el Estado debe ser fuerte y burlarse de ser justo; y, en efecto, le han dado a esta afirmación un carácter de predicación, de enseñanza moral. Es ésta su gran originalidad, que no sabríamos destacar suficientemente. Cuando Maquiavelo aconseja al príncipe el tipo de acción por todos sabida, a esas acciones no les confiere ninguna moralidad, ninguna belleza; la moral sigue siendo para él lo que es para todo el mundo, y no deja de serlo por constatar, no sin melancolía, que es inconciliable con la política. «Es preciso —dice— que el príncipe tenga un entendimiento capaz de hacer siempre el bien, pero que sepa adentrarse en el mal cuando se vea obligado a ello», mostrando que, según él, el mal, incluso cuando sirve a la política, no deja por ello de ser el mal. Los realistas modernos son *moralistas* del realismo; para ellos, el acto que hace fuerte al Estado está investido, por esta única razón y sea cual sea, de un carácter moral; el mal que sirve a lo político deja de ser el mal y se convierte en el bien. Esta posición es evidente en Hegel, en los pangermanistas, en Barrès; no lo es menos en realistas como Ch. Maurras y sus discípulos, a pesar de que insistan en declarar que no profesan una moral. Quizás estos doctores no profesen una moral, al menos de manera expresa, en lo que concierne a la vida privada, pero la profesan claramente en el orden político si llamamos moral todo aquello que propone una escala del bien y del mal; para ellos como para Hegel, en materia política lo práctico *es lo moral*, y aquello que todo el mundo llama lo moral, si se opone a lo práctico, *es lo inmoral*; tal es rigurosamente

62. Sorel, *Le procès de Socrate*.

el sentido —perfectamente moralista— de la famosa campaña llamada del falso patriótico. Parece que podamos decir incluso que para Maurras lo práctico es lo divino, y que su ateísmo consiste menos en negar a Dios que en desplazarlo para situarlo en el hombre y su obra política; creo caracterizar bastante bien la empresa de estos escritores diciendo que es la *divinización de lo político*⁶³. Este desplazamiento de la moralidad es seguramente la obra más importante de los intelectuales modernos, aquella que debe retener más la atención del historiador. Se concibe qué giro representa en la historia del hombre el que aquellos que hablan en nombre del pensamiento reflexivo vengan a decirle que sus egoísmos políticos son divinos y que todo aquello que procura aflojarlos es degradante. En cuanto a los efectos de esta enseñanza, los conocimos con el ejemplo de Alemania en 1914⁶⁴.

63. Es de lo que se dieron perfectamente cuenta los guardianes de lo espiritual que lo condenaron, sean cuales fuesen por lo demás sus móviles. De manera más precisa, la obra de Maurras hace de la pasión del hombre por fundar el Estado (o por fortalecerlo) un objeto de adoración religiosa; es propiamente lo terrestre vuelto trascendente. Este desplazamiento de lo trascendente es el secreto de la gran acción ejercida por Maurras sobre sus contemporáneos. Éstos, especialmente en la irreligiosa Francia, esperaban con avidez una doctrina como ésta, a juzgar por la explosión de reconocimiento con la que la saludaron, y que parece clamar: «Por fin nos libran de Dios; por fin nos permiten adorarnos a nosotros mismos, y en nuestra voluntad de ser grandes, no de ser buenos, nos muestran el ideal dentro de lo real, en la tierra y no en cielo». En este sentido, la obra de Maurras es igual a la de Nietzsche («manteneos fieles a la tierra»), con la diferencia de que el pensador alemán deifica al hombre en sus pasiones anárquicas, y el francés, en sus pasiones de organización. Es también igual a la de Bergson y a la de James, en cuanto dice como ellos que lo real es el único ideal. Podemos también asemejar esta *laiquización de lo divino* a la obra de Lutero.

64. La moralidad del maquiavelismo la proclaman con toda

También podemos señalar esta innovación de los intelectuales diciendo que, hasta nuestros días, los hombres sólo habían escuchado dos enseñanzas en lo que concierne a las relaciones de la política y de la moral; una, de Platón, que decía: «La moral determina la política»; la otra, de Maquiavelo, que decía: «La política no tiene relación con la moral». Hoy escuchan una tercera, que enseña Maurras: «La política determina la moral»⁶⁵. No obstante, la verdadera novedad no es que se les proponga este dogma, sino que lo escuchen. Calicles ya proclamaba que la fuerza es la única moral, pero el mundo pensante lo menospreciaba. (Recordemos también que a Maquiavelo lo cubrieron de insultos la mayoría de moralistas de su época, al menos en Francia.)

El mundo moderno escucha además a otros moralistas del realismo, a los que, en cuanto tales, no les falta crédito; me refiero a los hombres de Estado. Señalaré aquí el mismo cambio que señalé anteriormente. Antaño los jefes de Estado practicaban el realismo, pero no lo honraban; Luis XI, Carlos I de España, Richelieu, Luis XIV no pretendían que sus actos fuesen morales;

nitidez estas líneas, en las que todo espíritu de buena fe reconocerá, tono arriba tono abajo, la enseñanza de *todos* los doctores actuales del realismo, sea cual sea su nacionalidad: «En sus relaciones con los otros estados, el príncipe no debe conocer ni ley ni derecho, si no es la ley del más fuerte. Estas relaciones ponen en sus manos, bajo su responsabilidad, los derechos divinos del Destino y del gobierno del mundo, y lo elevan por encima de los preceptos de la moral individual a un orden superior, cuyo contenido encierran estas palabras: "*Salus populi suprema lex esto*"» («¡Que la salvación pública sea la ley suprema!») (Fichte, citado por Andler, *Les origines...*, *op. cit.*). Vemos los progresos respecto a Maquiavelo.

65. Podemos poner bajo esta forma la enseñanza de este escritor: «Todo aquello que es el bien desde el punto de vista político es el bien; y *no conozco otro criterio del bien*»; lo que le permite decir que no enuncia nada en cuanto a la moral privada.

encontraban la moral allí donde el Evangelio se la había mostrado, y no intentaban desplazarla porque no la aplicaban⁶⁶; con ellos —y por esta razón, a pesar de todas sus violencias, en nada perturbaron la civilización— se violaba la moralidad, pero las nociones morales se mantenían intactas. Mussolini proclama la moralidad de su política de fuerza y la inmoralidad de todo aquello que se opone a ella; al igual que el escritor, el hombre de gobierno, que antaño sólo era realista, es hoy *apóstol* del realismo, y sabemos si la majestad de su función, a falta de la de su persona, da peso a su apostolado. Tomemos nota además de que el gobernante moderno, por el hecho de dirigirse a multitudes, está obligado a ser moralista, a presentar sus actos como vinculados a una moral, a una metafísica, a una mística; Richelieu, que sólo rinde cuentas a su rey, puede no hablar más que de lo práctico y dejar a otros las consideraciones sobre lo eterno; Mussolini, Bethmann-Hollweg o Herriot están condenados a esos cielos⁶⁷. Además, esto

66. En el *Testament politique* de Richelieu, en las *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, la tabla del bien y del mal podría haberla firmado san Vicente de Paúl. En éste leemos: «Los reyes deben tener mucho cuidado con los tratados que hacen, pero cuando se han hecho, *deben observarlos religiosamente*. Sé muy bien que muchos políticos enseñan lo contrario; pero sin considerar lo que la fe cristiana puede decirnos contra estas máximas, sostengo que, ya que perder el honor es más que perder la vida, un príncipe debe antes arriesgar su vida e incluso el interés del Estado que faltar a su palabra, que no puede violar sin perder su reputación y, en consecuencia, la fuerza más grande del soberano» (*Testament politique*, segunda parte, cap. VI).

67. Así como el escritor. Maquiavelo, que habla para sus pares, puede permitirse el lujo de no ser moralista. Maurras, que habla para las multitudes, no puede; no se escribe impunemente en una democracia. Además, la acción política que entiende desdoblarse en una acción moral muestra que conoce las verdaderas

nos hace percatarnos de cuán grande es hoy el número de aquellos a los que puedo llamar intelectuales, si entiendo por esta palabra aquellos que hablan al mundo en el modo de lo trascendente, y a los que tengo derecho a pedir cuentas de su acción en cuanto tales.

Los predicadores del realismo político apelan a menudo a la enseñanza de la Iglesia; la tratan de hipócrita cuando ésta condena sus tesis. Esta actitud, con poco fundamento si se trata de la enseñanza de la Iglesia anterior al siglo XIX, está mucho más justificada si consideramos la era actual. Dudo que todavía encontremos bajo la pluma de un teólogo moderno un texto tan brutalmente reprobatorio de la guerra expansionista como éste: «Vemos cuán injusta y escandalosa es la guerra de aquel que no la declara más que por ambición y por su deseo de extender su dominación más allá de lo legítimo; sólo por temor de la gran potencia de un príncipe vecino con el que vive en paz; por el deseo de poseer un país más cómodo en el que establecerse, o, por último, por el deseo de despojar a un rival, únicamente porque lo juzga indigno de los bienes o de los estados que posee, o de un derecho que posee legítimamente, porque ello nos supone cierta incomodidad de la que queremos librarnos por la fuerza de las armas»⁶⁸. En cambio, ac-

posibilidades de su éxito. Un maestro en estas materias lo ha dicho: «No hay reforma política profunda si no se reforma la religión y la moral» (Hegel). Es evidente que la influencia particular de *Action Française* entre todos los órganos conservadores estriba en que su movimiento se desdobra en una enseñanza moral, aunque otros intereses le obligan a negarlo.

68. *Dictionnaire des cas de conscience* (ed. de 1721), artículo «Guerre». Observaremos que con una moral como ésta no era posible la constitución territorial de algún Estado europeo. Es el tipo de enseñanza no práctica, es decir, a nuestro modo de ver, del verdadero intelectual. (Sobre el recibimiento que el mundo temporal

tualmente, hemos perdido la cuenta de los textos que sólo esperan que se los solicite para justificar cualquier empresa conquistadora; por ejemplo, esa tesis según la cual la guerra es justa «si puede invocar la necesidad del bien común y la tranquilidad pública a salvaguardar, la recuperación de las cosas injustamente quitadas, la represión de los rebeldes, la defensa de los inocentes»⁶⁹; esa otra que proclama que «la guerra es justa cuando es una necesidad de la nación, o bien para defenderse contra la invasión, o bien para derribar los obstáculos que se oponen al ejercicio de sus derechos»⁷⁰. Además, tiene importantes consecuencias el hecho de que la Iglesia, que todavía a principios del siglo pasado enseñaba que entre dos beligerantes la guerra sólo podía ser justa de un bando⁷¹, haya abandonado claramente esta tesis y profese hoy que la guerra puede ser justa de ambos bandos, «en cuanto cada uno de los adversarios, sin estar seguro de su derecho, tras haber escuchado la opinión de sus consejeros, lo considera simplemente probable»⁷².

debe dar a esta enseñanza, véase nota suplementaria E, p. 267.) Tampoco para Victoria la expansión del imperio era una causa justa.

69. Es la tesis de Alfonso María de Ligorio, que prevalece hoy sobre la de Victoria en la enseñanza de la Iglesia.

70. Cardenal Gousset, *Théologie morale*, 1845.

71. Es la doctrina —llamada escolástica— de la guerra, formulada con todo rigor por Tomás de Aquino. Según ésta, el príncipe (o el pueblo) que declara la guerra actúa como un magistrado (*minister Dei*), bajo cuya jurisdicción cae una nación extranjera en razón de una injusticia que ha cometido y que se niega a reparar. De ello se desprende, en particular, que el príncipe que ha declarado la guerra únicamente debe, si vence, castigar al culpable y no sustraer de su victoria algún beneficio personal. Esta doctrina, de tan alta moralidad, la ha abandonado enteramente la Iglesia. (Véase Vanderpol, *La guerre devant le christianisme*, título IX.)

72. Es al parecer la tesis que la Santa Sede ha adoptado en 1914 frente al conflicto franco-alemán, según la cual Alemania

También es grave que la guerra, que antaño no podía ser declarada justa sino contra un adversario que había cometido una injusticia *acompañada de una intención moral*, hoy pueda serlo únicamente si se dirige contra un daño material cometido sin mala intención (por ejemplo, sobrepasar accidentalmente la frontera)⁷³. Sin duda alguna Napoleón y Bismarck encontrarían hoy más que nunca en la enseñanza de la Iglesia razones con las que justificar todas sus cabalgadas⁷⁴.

Los intelectuales han predicado este realismo no sólo a las naciones, sino también a las clases. Han dicho tanto a la clase obrera como a la clase burguesa: organizaos, convertíos en los más fuertes, haceos con el poder o conservadlo si ya lo tenéis; burlaos de que reine en las relaciones con la clase adversa más caridad,

se beneficia de lo que la teología llama la ignorancia «invenible», es decir, la que implica que ha mostrado toda la diligencia de la cual un hombre es capaz para entender las explicaciones del adversario. Podemos evidentemente pensar que hay que tener buena voluntad para creer que Alemania tuviese derecho a ese beneficio.

73. En la enseñanza eclesiástica, la doctrina de Molina —así como la tesis de la guerra justa para los dos bandos— ha reemplazado totalmente a la doctrina escolástica en lo relativo a los derechos de la guerra.

74. He encontrado en el *Dictionnaire théologique* de Vacant-Mangenot (1922, artículo «Guerre») este texto, que recomiendo a todos los agresores deseos de cubrirse con una alta autoridad moral: «El jefe de una nación no sólo tiene el derecho, sino también el deber de tomar este medio [la guerra] para salvaguardar los intereses generales que tiene a cargo. Este derecho y este deber se entienden no sólo de la guerra estrictamente defensiva, sino también de la guerra ofensiva a la cual se ha visto necesariamente conducido por los actos de un Estado cuyas maniobras ambiciosas constituyen un peligro real». Encontramos en el mismo artículo una teoría de las guerras coloniales idéntica a la de Kipling cuando las denomina «el fardo del hombre blanco».

más justicia u otras «bromas»⁷⁵ con las cuales os embaucan desde hace demasiado tiempo. Y aquí de nuevo, no han dicho: volveos tales porque así lo exige la necesidad; han dicho (y aquí reside toda la novedad): volveos tales porque así lo exige la moral, la estética; querer ser fuerte es signo de un alma elevada, querer ser justo, la marca de un alma vil. Es la enseñanza de Nietzsche⁷⁶, de Sorel, aplaudidos por toda una Europa que dice pensar; es el entusiasmo de esta Europa, en la medida en que se siente atraída por el socialismo, por la doctrina de Marx, su desprecio por la de Proudhon⁷⁷. Y los intelectuales han mantenido el mismo discurso con los partidos que combaten entre sí en una misma nación: convertíos en los más fuertes, han dicho a uno u otro según su pasión, y suprimid todo aquello que os estorba; liberaos de la necedad que os invita a tener en cuenta al adversario, a establecer con él un régimen de justicia y de armonía. Conocemos la admiración de toda una legión de «pensadores» de todos los países por el gobierno italiano que deja simplemente fuera de la ley a todos los conciudadanos que no lo aprueban. Hasta el día de hoy, los educadores del alma humana, discípulos de Aristóteles, invitaban al hombre

75. Son las palabras de Sorel (*véanse* nuestros *Sentiments de Critias* y también *Réflexions sur la violence*, cap. II): «No sabríamos execrar suficientemente a aquellos que enseñan al pueblo que debe ejecutar no sé qué mandato superlativamente idealista de una justicia que avanza hacia el porvenir». El autor, por lo demás, profesa el mismo odio a aquellos que predicarían este mandato a la burguesía.

76. Véase nota suplementaria K, p. 277.

77. Véase *Réflexions sur la violence*, cap. VI: «La moralidad de la violencia». Nos dirán que la justicia condenada por Sorel es la justicia de los tribunales, la cual, según él, no es más que una falsa justicia, una «violencia con máscara jurídica». No advertimos que una justicia que fuese verdadera le merezca más respeto.

a condenar cualquier Estado que fuese una facción organizada; los alumnos de Mussolini y Maurras aprenden a reverenciar este tipo de Estado⁷⁸.

La exaltación del «Estado fuerte» se traduce también en los intelectuales modernos en ciertas enseñanzas que sin duda sorprenderían profundamente a sus antepasados, cuando menos a los grandes:

1) *La afirmación de los derechos de las costumbres, de la historia, del pasado* (claro está, en cuanto consagran los regímenes de fuerza) por oposición a los derechos de la razón. Digo la afirmación de los *derechos* de las costumbres; los tradicionalistas modernos, en efecto, no enseñan simplemente, como Descartes o Malebranche, que las costumbres son en definitiva algo bastante bueno y a lo que es más sabio someterse que oponerse; enseñan que las costumbres tienen para sí un derecho, *el* derecho; que por lo tanto es la justicia, y no sólo el interés, la que quiere que se las respete. Las tesis del «derecho histórico» de Alemania sobre Alsacia, del «derecho histórico» de la monarquía francesa no son posiciones puramente políticas, sino posiciones morales; pretenden imponerse en nombre de la «sana justicia», de la cual afirman que sus adversarios tienen una noción viciada⁷⁹. Lo justo determinado por el hecho consumado,

78. A este respecto, no sabríamos destacar suficientemente, en ciertos doctores políticos, una apología de la intolerancia, hecha con una consciencia, un orgullo de sí misma de los que hasta ahora sólo los mandatarios de una religión revelada habían dado algunas veces ejemplo. Puede encontrarse un ejemplo citado por G. Guy-Grand, *La philosophie...*, *op. cit.*; véase también una de estas apologías en L. Romier, *Nation et civilisation*.

79. «La ciencia moderna ha establecido, como medida de la verdad, no las exigencias deductivas de su entendimiento, sino la existencia constatada del hecho» (Paul Bourget). La «verdad» aquí es evidentemente la verdad moral; para la verdad científica

he aquí sin duda una enseñanza nueva, especialmente en el caso de pueblos que desde hace veinte siglos habían sacado su concepción de lo justo de los compañeros de Sócrates. ¿Debo decir si, aquí de nuevo, el alma de Grecia da paso, en el educador del hombre, al alma de Prusia? El espíritu que aquí habla —y en todos los doctores de Europa, tanto mediterránea como germánica— es el espíritu de Hegel: «La historia del mundo es la justicia del mundo» («*Weltgeschichte is Weltgericht*»).

2) La exaltación de la *política fundada en la experiencia*, esto es, según la cual una sociedad debe gobernarse por los principios que han demostrado que saben hacerla fuerte, y no por «quimeras» que tenderían a hacerla justa. Es en este sentido estrechamente práctico en el que la religión de la política experimental es algo nuevo en los intelectuales; ya que si se entiende por esta palabra el respeto de los principios que se han demostrado capaces de hacer que una sociedad sea no sólo fuerte, sino también justa, la recomendación de tal política aparece en el mundo pensante mucho antes que los fieles a Taine o a Auguste Comte⁸⁰; mucho antes que nuestros «empiristas organizadores», Spinoza quería que la ciencia política fuese una ciencia experimental y que sobre las condiciones de subsistencia de los estados se interrogase al menos tanto a la observación como a la razón (*véase* su invectiva contra los

la frase sería una tautología. Una vez más, el hecho aquí es únicamente aquel que conviene a las pasiones del autor. Cuando De Haussouville refiere a Paul Bourget que la democracia es un *hecho*, quizás incluso un hecho ineluctable, oye cómo le contestan que esta creencia es un «prejuicio», y de golpe aprendemos que «las barcas están hechas para remontar las corrientes». Los revolucionarios no dicen otra cosa.

80. Véase nota suplementaria L, p. 278.

utopistas, *Tratado*, I, I); pero creía aprender de la observación que estas condiciones no consistían sólo en que los estados tuviesen buenos ejércitos y pueblos obedientes, sino también en que respetasen los derechos de los ciudadanos e incluso de los pueblos vecinos⁸¹. La religión de la política experimental se acompaña hoy, en aquellos que la adoptan, de una postura que quiere ser evidentemente chocante, y que en efecto lo consigue: sabemos con qué rostro fatal, con qué firmeza despreciativa, con qué sombría certeza de poseer el absoluto proclaman que en materia política «no conocen más que los hechos». Hay en esto, especialmente entre los pensadores franceses, un romanticismo de un género nuevo, que llamaría el *romanticismo del positivismo*, y cuyos grandes representantes se presentan en la imaginación de mi lector sin necesidad de nombrarlos. Además, esta religión pone de relieve un simplismo de espíritu que me parece propiamente fruto del siglo XIX⁸²: la creencia de que todas las enseñanzas a extraer del pasado, admitiendo que existan, saldrán del examen de los *hechos*, esto es, del examen de las voluntades *que se han realizado*; como si las voluntades que no se han realizado no fuesen igualmente considerables, o acaso más, si se piensa que podrían ser

81. Otro pensador con el que nuestros empiristas son singularmente ingratos es el autor de estas líneas: «Que se juzgue el peligro de conmover una vez a las masas enormes que componen la nación francesa. ¿Quién podrá retener el movimiento engendrado o prever todos los efectos que puede producir? Aun si todas las ventajas del nuevo plan fuesen incontestables, ¿qué hombre sensato osaría proponerse el abolir las viejas costumbres, cambiar las viejas máximas y dar al Estado otra forma que aquella a la que le ha llevado progresivamente un período de mil trescientos años?» (J. J. Rousseau).

82. Véase nota suplementaria M, p. 281.

éstas las que ahora van a ocupar el escenario del mundo⁸³. Añadamos que la religión del hecho pretende también descubrir, y por sí sola, el «sentido de la historia», la «filosofía de la historia», y que, aquí de nuevo, ilustra una debilidad de espíritu de la cual las eras que nos preceden parecían exentas; cuando Bossuet o Hegel edificaban filosofías de la historia, no eran ciertamente más metafísicos que Taine, Comte o cualquiera de sus ruidosos discípulos, pero al menos sabían que lo eran, que no podían no serlo, y no eran tan ingenuos como para creerse «puros científicos».

3) La afirmación según la cual las formas políticas deben estar adaptadas al «hombre tal como es y tal como siempre será» (esto es insocial y sanguinario, es decir, que necesita eternamente regímenes de coerción e instituciones militares). Esta obstinación de tantos pastores modernos en afirmar la imperfectibilidad de la naturaleza humana aparece como una de sus actitudes más singulares, si se piensa que no tiende a nada menos que a proclamar la entera inutilidad de su función y a demostrar que han dejado de conocer del todo

83. «Un espíritu verdaderamente científico —dice uno de estos devotos— no está obligado a justificar un privilegio que aparece como dato elemental e irreductible de la naturaleza social» (Paul Bourget). Pero este espíritu «verdaderamente científico» está obligado a escandalizarse de la *insurrección* contra este privilegio, la cual es, no obstante, un «dato elemental e irreductible de la naturaleza social». Me contestarán que esta insurrección no es un dato de la naturaleza social, sino de la naturaleza pasional en lo que tiene precisamente de antisocial. Y, en el fondo, tal es efectivamente la posición de este dogmatismo: se considera lo social *independientemente de lo pasional*, tanto si se ha vuelto social (por la educación católica) como si lo han silenciado (por la fuerza, escuela de Maurras; por la habilidad, escuela de Bainville). Lo más curioso es que aquellos que razonan de este modo sobre lo social *en sí* acusan a sus adversarios de alimentarse de abstracciones.

su esencia. Es evidente que cuando advertimos que moralistas, educadores, reputados directores del alma proclaman, ante el espectáculo de la barbarie humana, que el «hombre es así», que «hay que aceptarlo así», que «no se le cambiará jamás», uno se siente tentado de preguntarles cuál es entonces su razón de ser; y que, cuando se les oye contestar que «son espíritus positivos y no utópicos», «que se ocupan de aquello que es, no de aquello que podría ser», quedamos confundidos al verles ignorar que el moralista es por esencia un utópico y que lo propio de la acción moral es precisamente crear su objeto al afirmarlo. Pero uno se repone al darse cuenta de que no ignoran nada de esto, y que son perfectamente conscientes de que al afirmarlo crearán esa eternidad de barbarie necesaria para el mantenimiento de las instituciones que defienden⁸⁴.

El dogma de la incurable maldad del hombre tiene además en ciertos de sus adeptos otra raíz: un placer romántico de evocar a la raza humana acorralada en una miseria fatal y eterna. Desde este punto de vista podemos decir que hoy en día, con ciertos escritores políticos, se ha constituido un verdadero *romanticismo del pesimismo* como consecuencia del odio que tenían por el optimismo de Rousseau o de Michelet, igualmente falso en su absolutismo, y cuya altiva y supuestamente científica actitud impresiona mucho a las almas simples⁸⁵. No se puede ocultar que esta doctrina

84. La posición que aquí denuncio no tiene nada en común con la de una reciente escuela de moralistas (Rauh, Lévy-Bruhl) que quieren «que se acepte al hombre tal como es», pero para delimitar mejor cómo se le podría volver más bueno.

85. Este pesimismo, por más que digan ciertos de sus heraldos, no tiene nada en común con el de los maestros del siglo XVII. La Fontaine y La Bruyère no enuncian algo fatal o eterno en las villanías que pintan. Recordemos también que con su esfuerzo por

ha dado sus frutos fuera del mundo literario, y que siguiendo sus órdenes se ha alzado una humanidad que no cree más que en sus egoísmos y no deja de burlarse de los ingenuos que todavía piensan que puede convertirse en algo mejor. El intelectual moderno ha hecho este trabajo sin lugar a dudas nuevo: habrá enseñado al hombre a negar su divinidad. Observamos el alcance de una obra como ésta: los estoicos pretendían que se suprimiese el dolor al negarlo; el hecho se puede contestar por lo que al dolor se refiere, pero es rigurosamente verdad en cuanto a la perfectibilidad moral.

Indicaré dos enseñanzas más que la predicación del «Estado fuerte» ha inspirado en los intelectuales modernos, y de las cuales no necesito decir si son nuevas en los ministros de lo espiritual:

La primera es aquella por la que declaran al hombre que es grande en tanto se aplica a actuar y a pensar como lo han hecho sus antepasados, su raza, su medio, e ignora el «individualismo»; conocemos el anatema lanzado hace treinta años por tantos doctores franceses durante el caso Dreyfus, contra el hombre que «pretende buscar la verdad por su cuenta», formarse una opinión personal, en vez de adoptar la de su nación, a la que jefes alerta han dicho lo que debe pensar. Nuestra era habrá visto a sacerdotes del espíritu enseñar que la forma loable del pensamiento es la forma gregaria y que el pensamiento independiente es despreciable. Por lo demás, no cabe duda de que un grupo que quiere ser fuerte no tiene nada que hacer con un hombre que pretende pensar por su cuenta⁸⁶.

desalentar la esperanza, los románticos del pesimismo en ningún caso pueden pretender estar vinculados a la tradición católica (como les hizo entender Georges Goyau).

86. Semejante grupo se encamina lógicamente a declaraciones

La segunda es aquella por la que enseñan a los hombres que el hecho de que un grupo sea numeroso constituye para él un derecho. Es la moral que escuchan las naciones superpobladas por parte de muchos de sus pensadores, mientras que las otras aprenden por parte de los suyos que, si persisten en su débil natalidad, serán objeto de un exterminio «legítimo». Lo que conoce la humanidad moderna es el derecho del número, admitido por hombres que dicen dar cuenta de la vida del espíritu. Por lo demás, cierto es que un pueblo, para ser fuerte, debe ser numeroso.

Los intelectuales han predicado a los hombres esta religión del estado de fuerza y de los modos morales que lo garantizan mucho más allá del ámbito político, pero en un plano totalmente general. La predicación del *pragmatismo*, que desde hace cincuenta años enseñan casi todos los moralistas influyentes en Europa, es efectivamente uno de los giros más relevantes de la historia moral de la especie humana. No se podría exagerar la importancia de un movimiento consistente en que aquellos que enseñaban al hombre desde hace veinte siglos que el criterio de la moralidad de un acto es su desinterés, que el bien es un decreto de la razón en lo que tiene de universal, que su voluntad es moral sólo si busca su ley fuera de sus objetos, empiezan ahora a enseñarle que el acto moral es aquel con el que asegura su existencia contra un medio que le ofrece resistencia, que su voluntad es moral en cuanto es una voluntad «de poder», que la parte de su alma que determina el bien es su «querer vivir» en lo que tiene de más «ajeno

de este tipo, que debe admirar todo adepto al «nacionalismo integral»: «A partir de esta noche debe cesar la necia utopía según la cual cada uno puede pensar con su propia cabeza» (*Impero* del 4 de noviembre de 1926). Véase nota suplementaria N, p. 281.

a toda razón», que la moralidad de un acto se mide por su adaptación a su objetivo y que no hay más que morales de circunstancia. Los educadores del alma humana toman ahora partido por Calicles contra Sócrates; he aquí una revolución de la que me atrevo a decir que, a mi modo de ver, es más considerable que cualquier trastorno político⁸⁷.

Quisiera mostrar ciertos aspectos singularmente relevantes, que acaso no advertimos lo suficiente, de esta predicación.

Los intelectuales modernos, decía, enseñan al hombre que sus voluntades son morales en cuanto tienden a asegurar su existencia a expensas de un medio que le ofrece resistencia. En concreto, le enseñan que su especie es santa por el hecho de haber sabido afirmar su ser a costa del mundo que la rodea⁸⁸. En otros términos: la antigua moral decía al hombre que es divino en la medida en que se funde en el universo; la moderna le dice que lo es en la medida en que se opone a éste; la primera lo invitaba a no afirmarse en modo alguno en la naturaleza

87. Sobre el pragmatismo, especialmente nietzscheano, y el espacio que ocupa, lo confiesen o no, en casi todas las enseñanzas morales o políticas verdaderamente propias de esta época, véase R. Berthelot, *Un Romantisme utilitaire*, tomo I. No sabría señalar mejor la novedad de la actitud pragmatista, especialmente en los moralistas franceses, que recordando estas palabras de Montaigne, de las que podemos afirmar que todos, antes de Barrès, hubiesen ratificado: «Se defiende mal el honor y la belleza de una acción refiriéndose a su utilidad». No olvidemos no obstante que Nietzsche, siempre infiel a sus discípulos, declara que «a fin de cuentas la utilidad, como todo lo demás, no es más que un juego de nuestra imaginación y podría darse el caso de que fuese la necesidad nefasta por la que un día pereceremos» (*La gaya ciencia*, párr. 354).

88. Es por ello por lo que el pragmatismo también se llama humanismo. (Véase F. Schiller, *Protágoras o Platón*.)

«como un imperio en un imperio»; la segunda lo invita a afirmarse en ésta y a clamar con los ángeles rebeldes de la Escritura: «Ahora queremos sentirnos en nosotros mismos, no en Dios»; la primera clamaba con el maestro de las *Contemplaciones*: «Creer, pero no en nosotros»; la segunda responde con Nietzsche y Maurras: «Creer, pero en nosotros, únicamente en nosotros».

No obstante, la verdadera originalidad del pragmatismo no reside ahí. El cristianismo ya invitaba al hombre a afirmarse contra la naturaleza; pero le invitaba a ello en nombre de sus atributos espirituales y desinteresados; el pragmatismo le invita a ello en nombre de sus atributos prácticos. Antaño el hombre era divino porque había sabido adquirir el concepto de justicia, la idea de ley, el sentido de Dios; hoy lo es porque ha sabido proporcionarse unas herramientas que le hacen amo de la materia. (Véanse las glorificaciones del *homo faber* en Nietzsche, Sorel, Bergson.)

Recordemos además que el clérigo moderno exalta el cristianismo en cuanto escuela de virtudes eminentemente prácticas, fundadoras, ajustadas a la afirmación de las grandes creaciones humanas. Esta asombrosa deformación de una doctrina, que en su principio se orientaba con toda evidencia al amor sólo por lo espiritual, no sólo la enseñan los laicos, que están en su papel al intentar poner sus voluntades prácticas bajo el patrocinio de las más altas autoridades morales; la profesan los propios ministros de Jesús; el cristianismo pragmatista, tal como aquí lo entiendo, lo predicán hoy en todas las cátedras cristianas⁸⁹.

89. Sabemos cómo se consigue conciliar ambas cosas: Jesús, dicen, ha predicado el espíritu de sacrificio, que está en la base de todas las creaciones humanas. ¡Como si Jesús hubiese predicado el espíritu de sacrificio que gana las batallas y mantiene los imperios!

La exhortación al beneficio concreto y a la forma anímica que lo procura se traduce también en el intelectual moderno en una enseñanza muy notable: el elogio de la vida guerrera y de los sentimientos que la acompañan y el desprecio de la vida civil y de la moral que implica. Conocemos la doctrina que predicaban en Europa desde hace cincuenta años los más reputados moralistas, su apología de la guerra «que depura», su veneración por el hombre de armas «arquetipo de la belleza moral», su proclamación de la suprema moralidad de la «violencia» o de aquellos que solucionan sus diferencias en palenques y no ante jurados, mientras que declaran que el respeto por el contrato es el «arma de los débiles»; la necesidad de justicia, «propia de los esclavos». No es traicionar a los discípulos de Nietzsche y de Sorel —es decir, a la gran mayoría de literatos contemporáneos en cuanto proponen al mundo una escala de valores morales— decir que, según ellos, Colleoni es un ejemplar humano muy superior a L'Hospital. Las evaluaciones del *Viaje del condotiero* no son exclusivas del autor de esta obra. He aquí una idealización de la actitud práctica que la humanidad nunca había escuchado en sus educadores, cuando menos en aquellos que le hablan en modo dogmático.

Se nos explicará que Nietzsche y sus discípulos no celebran la vida guerrera en cuanto proporciona ventajas prácticas, sino por el contrario, como el tipo de actividad desinteresada y opuesta al realismo que constituye, según ellos, lo propio de la vida civil. Pero resulta que el modo de vida que estos moralistas exaltan es, de hecho, el que por excelencia otorga los bienes temporales. Por más que digan el autor de las *Reflexiones sobre la violencia* y sus discípulos, la guerra da más beneficios que un mostrador; tomar es más ventajoso que intercambiar; Colleoni tiene más cosas que Franklin.

(Hablo naturalmente del guerrero que triunfa, ya que tampoco Nietzsche y Sorel hablan nunca del mercader que fracasa.)

Además nadie negará que los grandes apóstoles modernos hayan exaltado las actividades irracionales, de entre las cuales el instinto guerrero no es más que un aspecto, por su valor práctico. Su historiador lo ha dicho maravillosamente: el romanticismo de Nietzsche, de Sorel y de Bergson es un romanticismo *utilitario*.

Dejemos bien claro que lo que aquí señalamos en el intelectual moderno ya no es la exaltación del espíritu militar, sino la del instinto guerrero. Es la religión del instinto guerrero, fuera de todo espíritu social de disciplina o de sacrificio, lo que expresan estas sentencias de Nietzsche, glorificadas por un moralista francés que también ha hecho escuela: «Los juicios de valor de la aristocracia guerrera se fundamentan en una fuerte constitución corporal, una salud rebotante, sin olvidar aquello que es necesario para el mantenimiento de este vigor desbordante: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos y ejercicios físicos y en general todo aquello que implica una actividad robusta, libre y feliz»; «Esta audacia de las razas nobles, audacia loca, absurda, espontánea [...] su indiferencia y su desprecio por todas las seguridades del cuerpo, por la vida, por el bienestar»; «El magnífico bruto rubio merodeando, en busca de presa y de carnicería...»; «La terrible alegría y el júbilo profundo que experimentan los héroes en toda destrucción, en todas las voluptuosidades de la victoria y de la crueldad». El moralista que nos reseña estos textos (Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*) añade, para que no quede la menor duda de que los recomienda a sus semejantes: «Es del todo evidente que la libertad estaría gravemente comprometida si los hombres empezasen a pensar que los valores ho-

méricos (según él, los que Nietzsche acaba de celebrar) sólo son propios de los pueblos bárbaros».

¿Es preciso observar en qué medida, aquí de nuevo, la moral que en el momento presente es soberana en los educadores del mundo es esencialmente germánica y señala el fracaso del pensamiento grecorromano? No sólo no encontramos en Francia, antes de nuestros días, un solo moralista serio (incluido De Maistre), ni siquiera un solo poeta, si consideramos a los grandes, que magnifique las «voluptuosidades de la victoria y de la crueldad»⁹⁰, sino que lo mismo ocurre en Roma, en el pueblo al cual la guerra había proporcionado el imperio del mundo; no sólo en Cicerón, en Séneca, en Tácito, sino en Virgilio, en Ovidio, en Luciano, en Claudiano, no conozco un texto que haga de los instintos de presa la forma suprema de la moralidad humana; por el contrario, conozco muchos que otorgan este rango a los instintos sobre los que se fundamenta la vida civil⁹¹. Además, en la Grecia antigua, y mucho antes de los filósofos, los mitos no tardan en incluir reflexiones sobre la moral civil: en un poema de Hesíodo, Apolo ordena que las aguas sumerjan la tumba de Cícno al haber sido este héroe un bandido. El hecho de que moralistas mediterráneos hagan la apología de los instintos guerreros será una de las cosas que deje estupefacta a la historia. Algunos de ellos, por lo demás, parecen sospecharlo y creen verse obligados a pretender que los valores homéricos (hemos visto lo que por

90. «En medio de la sangre que hace correr, el verdadero guerrero se mantiene humano» (De Maistre).

91. Por ejemplo, cuando hacen decir —a un guerrero— en el cielo: «Sabed, amigos, que de todo aquello que sobre la tierra se hace, nada es más agradable a ojos de aquellos que rigen el universo que esas sociedades de hombres fundadas sobre el imperio de las leyes y que se llaman urbes» (Cicerón, *El sueño de Escipión*).

ello entienden) «están muy próximos a los valores cornelianos»⁹²; como si los héroes del poeta francés, todos ellos sensibles a las nociones de deber y de Estado, tuviesen algo en común con los amantes de la aventura, de las presas y de las carnicerías.

Observaremos que estos textos de Nietzsche exaltan la vida guerrera al margen de todo fin político⁹³. Y, de hecho, el intelectual moderno enseña a los hombres que la guerra comprende una moralidad *en sí*, y se debe practicar al margen incluso de toda utilidad. Esta tesis, que conocemos bien en Barrès, la ha sostenido en todo su esplendor un joven héroe que, para toda una generación francesa, es un educador del alma:

En mi patria, nos gusta la guerra y secretamente la deseamos. Siempre hemos hecho guerras. No para conquistar una provincia, para exterminar una nación, para solucionar un conflicto de intereses... A decir verdad, hacemos guerras para guerrear, sin ninguna otra idea⁹⁴.

92. Sorel, *Réflexions...*, *op. cit.*

93. Y de todo patriotismo. Nietzsche y Sorel muestran con toda evidencia que el amor a la guerra es totalmente distinto del amor a la patria, aunque casi siempre coinciden.

94. Ernest Psichari, *Terres de soleil et de sommeil*. Y en *L'appel des armes*, a través de un personaje que sin duda tiene todo el afecto del autor: «Estimo necesario que haya en el mundo cierto número de hombres que se llaman soldados y que ponen su ideal en el hecho de combatir, que les gusten las batallas, no las victorias, sino la lucha, ¡como a los cazadores les gusta la caza, no la presa...! Nuestro papel, si no queremos perder nuestra razón de ser y nuestro sentido, es mantener un ideal militar, en modo alguno, tomad buena nota, nacionalmente militar, sino, por así decirlo, militarmente militar». La religión de este moralista es, según su propia expresión, el *militarismo integral*. «Los cañones son las realidades más reales que existen, las únicas realidades del mundo moderno.» Y no cabe duda de que estas realidades son divinidades para este «espiritualista» y sus fieles.

Los antiguos moralistas franceses, incluso los hombres de guerra (Vauvenargues, Vigny), creían que la guerra era una triste necesidad; sus descendientes la recomiendan como una noble inutilidad. No obstante, aquí de nuevo, la religión que se predica al margen de lo práctico e inserta en el arte viene a ser eminentemente favorable a lo práctico: la guerra inútil es la mejor preparación para la guerra útil.

Esta enseñanza lleva al intelectual moderno (lo acabamos de ver en Nietzsche) a conferir un valor moral al ejercicio corporal, a proclamar la *moralidad del deporte*; hecho muy relevante, de nuevo, en aquellos que desde hace veinte siglos invitaban al hombre a no situar el bien más que en estados del espíritu. Por lo demás, no todos los moralistas del deporte tergiversan la esencia práctica de su doctrina; la juventud, enseña claramente Barrès, debe entrenarse en la fuerza corporal para la grandeza de la patria. El educador moderno reclama su inspiración no ya de los paseantes del Liceo o de los solitarios de Claraval, sino al instructor de la pequeña ciudad del Peloponeso. Además, nuestra era habrá conocido este hecho nuevo: hombres que se reclaman espirituales enseñan que la Grecia venerable es Esparta con sus gimnasios, no la ciudad de Platón o de Praxíteles; otros afirman que la Antigüedad que debemos honrar es Roma y no Grecia. Todo cosas perfectamente consecuentes en quienes no pretenden predicar a los hombres más que las constituciones fuertes y las murallas sólidas⁹⁵.

95. Esta humillación de Grecia, que advertimos en muchos tradicionalistas franceses desde De Maistre, es constante en los pangermanistas. (Véase especialmente H. S. Chamberlain, *La genèse du XIXe siècle*, tomo I.) Leo en una revista con pretensiones dogmáticas (*Notre Temps*, agosto de 1927), bajo el título suges-

La predicación del realismo conduce al intelectual moderno a ciertas enseñanzas en las que no podemos observar en qué medida son nuevas en su historia, en qué medida rompen con las enseñanzas que desde hace dos mil años su clase daba a los hombres:

1) *La exaltación del coraje*, en concreto la exhortación a hacer de la capacidad del hombre de afrontar la muerte la virtud suprema, a inscribir a todas las otras, por elevadas que sean, por debajo de ésta. Esta enseñanza, que es claramente la de Nietzsche, Sorel, Péguy o Barrès, que fue siempre la de los poetas y jefes de ejército, es del todo nueva en los intelectuales, quiero decir en hombres que proponen al mundo una escala de valores en nombre de la reflexión filosófica o que pretende pasar por tal. Éstos, desde Sócrates hasta Renan, consideran el coraje una virtud, pero de segunda fila; todos, de forma más o menos explícita, enseñan con Platón: «Las virtudes que ocupan los primeros puestos son la sabiduría y la templanza; el coraje viene sólo a continuación»⁹⁶; las actitudes que éstos invitan

tivo «Pour un idéalisme pratique»: «Una juventud así entrenada, "más deportista que ideológica", da razón a aquellos que se preguntan si no estamos ante el nacimiento de un gran siglo». Aquí, de nuevo, los hombres de Iglesia no van a la zaga. Encuentro en *La Vie Catholique*, 24 de septiembre de 1927, un gran elogio de un campeón de boxeo; cierto es que este elogio termina con estas palabras: «Por último, digamos que Tunney es un católico convicto y practicante, y que dos de sus hermanas son religiosas».

96. *Leyes*, libro I. El texto exacto de Platón es: «En el orden de las virtudes, la sabiduría es la primera; la templanza viene a continuación; el coraje ocupa el último lugar». Platón entiende aquí por coraje (*véase* el contexto; especialmente el pasaje sobre esos soldados que, «insolentes, injustos, inmorales, saben no obstante marchar al combate») la capacidad del hombre de afrontar la muerte. Da más bien la impresión de que tampoco habría otorgado el primer puesto al coraje en cuanto fuerza de alma o endurecimiento contra la desdicha, como lo harán los estoicos; para él

al hombre a venerar no son aquellas con las que pretende saciar su sed de asentarse en lo real, sino aquellas con las que la modera. Le estaba reservado a nuestra era conocer sacerdotes de lo espiritual elevando al rango supremo, entre todas las formas de alma, la que le es indispensable al hombre para conquistar y fundar⁹⁷. No obstante, este valor práctico del coraje, claramente formulado por Nietzsche o Sorel, no todos los moralistas actuales que exaltan esta virtud lo afirman. Esto nos hace vislumbrar otra de sus enseñanzas:

2) *La exaltación del honor*, designando con esta palabra el conjunto de esas actitudes a través de las cuales

siempre se habría antepuesto a la forma del alma su justicia (ésta no es más, según su doctrina, que una consecuencia de aquélla). Por lo demás, el coraje que de hecho Barrès eleva al rango supremo no es la paciencia estoica, sino afrontar activamente la muerte; para Nietzsche y Sorel es propiamente la audacia, y en lo que tiene de irracional —coraje rebajado por todos los antiguos moralistas y sus discípulos: véase Platón, *Laques*; Aristóteles, *Ética*, VIII; Spinoza, *Ética*, IV, 69; incluso poetas: «Nuestra razón, que preside el coraje» (Ronsard). Parece que el hecho de afrontar la muerte, incluso en favor de la justicia, no fue en los filósofos de la Antigüedad un objeto de exaltación como lo es en los modernos. Sócrates, en el *Fedón*, es loado por su justicia; sin duda no lo es porque hubiese sabido morir por la justicia. Además me parece que Spinoza expresa el pensamiento de los antiguos sobre este punto: «La cosa en la que piensa menos un hombre libre es la muerte», pensamiento que implica poca admiración por aquel que la desafía. Se admira a aquel que desafía algo sólo si nos parece que es considerable. Cabe preguntarse si no es el cristianismo, con la importancia que atribuye a la muerte (comparecencia ante Dios), el que ha provocado, al menos en los moralistas, la veneración del coraje. (No querría concluir este punto sin recordar un pasaje en el que Saint-Simon habla de una nobleza «acostumbrada a no valer más que para que la maten» [*Memorias*, tomo XI, ed. Chéruel]. Podemos afirmar que ni un solo escritor moderno, ni siquiera duque de Francia, hablaría del coraje con este tono.)

97. Y para conservar.

el hombre expone su vida al margen de un interés práctico —exactamente por celo de su gloria—, *pero que son una excelente escuela de coraje práctico* y que siempre celebraron los que conducen a los hombres a las conquistas de las cosas (piénsese en el respeto de que ha sido objeto la institución del duelo en todos los ejércitos, a pesar de ciertos rigores únicamente inspirados por consideraciones prácticas)⁹⁸. Aquí de nuevo, la importancia que le han dado a estas actitudes tantos moralistas modernos es algo nuevo en su corporación, en especial en el país de Montaigne, Pascal, La Bruyère, Montesquieu, Voltaire, Renan, quienes, si exaltan el honor, entienden por ello algo totalmente distinto a la religión del hombre por su gloria⁹⁹. No obstante, lo más extraordinario aquí es que esta religión del hombre por su gloria la predicaban hoy habitualmente hombres de Iglesia, y como virtud que conduce al hombre a Dios. ¿No se queda uno confundido al oír caer de lo alto de la cátedra cristiana frases como éstas?: «El amor a los honores es un camino

98. Encontraremos en Barrès (*Une enquête au pays du Levant*, cap. VII: «Les derniers fidèles du vieux de la Montagne») un sobrecogedor ejemplo de admiración por la religión del honor a causa de los resultados prácticos que puede dar si un jefe inteligente le sabe sacar partido.

99. Tal es eminentemente el caso de Montaigne, que, como sabemos, exalta el honor en cuanto sensibilidad del hombre al juicio de su consciencia, muy poco en cuanto preocupación por la gloria («abandonad junto a las demás voluptuosidades aquella que proviene de la aprobación del prójimo»). Por esta razón, Barrès cree ver en Montaigne a «un extranjero que no tiene nuestros prejuicios». Barrès confunde a los moralistas con los poetas; no conozco un solo autor francés con pretensión dogmática anterior a él que haya hecho del amor a la gloria un elevado valor moral; los moralistas franceses antes de 1890 son muy poco militaristas, incluso los militares como Vauvenargues y Vigny. (Véase el excelente estudio de G. le Bidois, *L'honneur au miroir de nos lettres*, en especial lo relativo a Montesquieu.)

hacia Dios, y el ímpetu heroico, que coincide plenamente con la búsqueda de la gloria en su causa, permite que aquel que había olvidado a Dios o que creía no conocerlo lo reinvente, descubra esa última cumbre tras ascensiones provisionales que lo han acostumbrado al vértigo y al aire de las alturas»¹⁰⁰. No podemos resistirnos a recordar esta lección dada por un verdadero discípulo de Jesús a un doctor cristiano que había olvidado las palabras de su maestro: «¿Ha observado usted que, ni en las ocho bienaventuranzas, ni en su Sermón de la montaña, ni en el Evangelio, ni en toda la literatura cristiana primitiva hay una sola palabra que sitúe las virtudes militares entre las que ganan el reino de los cielos?» (Renan, *Première lettre à Strauss*)¹⁰¹.

100. Abad Sertillanges, *L'héroïsme et la gloire*. Compárese con los dos sermones de Bossuet «sobre el honor del mundo». Podrán calibrarse los progresos hechos por la Iglesia desde hace tres siglos en sus concesiones a las pasiones laicas. (Véase también Nicole, «De la véritable idée de la valeur».) Deben leerse íntegramente los sermones del abad Sertillanges (*La vie héroïque*) como monumento de entusiasmo por los instintos guerreros en un hombre de Iglesia. Es verdaderamente el manifiesto del clérigo con casco. Encontramos en ellos arrebatos como éste, que creeríamos, *mutatis mutandis*, extraído de la orden del día de un coronel de húsares de la muerte: «Vean a Guynemer, ese héroe niño, ese ingenuo con la mirada de águila, Hércules canijo, Aquiles que nunca se retira a su tienda, Roland de las nubes y Cid de los cielos franceses: ¿Conocimos paladín con más furor y ferocidad, más despreocupado por la muerte, la suya o la de su adversario? A este "chiquillo", tal como lo llamaban habitualmente sus camaradas, sólo le gustaba la alegría salvaje del ataque, del combate duro, del triunfo rotundo, y en él la arrogancia del vencedor era a la vez encantadora y terrible».

101. Recordemos también la definición del honor según Tomás de Aquino, que no es precisamente la del honor exaltado por el abad Sertillanges: «El honor es bueno (como el amor a la gloria humana) a condición de que tenga la caridad por principio y la gloria de Dios o el bien del prójimo por fin».

Tomemos nota de que no reprochamos al predicador cristiano que tenga en cuenta la pasión por la gloria y otras pasiones terrestres, sino que intente hacer creer que al hacerlo está de acuerdo con su institución. No le pedimos al cristiano que no viole la ley cristiana; le pedimos que, si la viola, sepa que la viola. Este desdoblamiento me parece admirablemente expresado por estas palabras del cardenal Lavignerie, que cuando le preguntaban: «¿Qué haría usted, monseñor, si le diesen una bofetada en la mejilla derecha?», contestaba: «Sé muy bien lo que debería hacer, pero no sé lo que haría». *Sé muy bien lo que debería hacer*, y por lo tanto lo que debo enseñar; el que así habla puede entregarse a todas las violencias, pero mantiene la moral cristiana. Los actos aquí no son nada; el juicio de los actos lo es todo.

¿Cabe repetir que no se trata aquí de deplorar que se prediquen a los hombres las religiones del honor y del coraje?; se trata de deplorar que quienes se las predicaran sean intelectuales. La civilización, volvemos a repetirlo, sólo nos parece posible si la humanidad observa una división de las funciones; sólo si junto a quienes practican las pasiones laicas y exaltan las virtudes que las sirven propiamente existe una clase de hombres que rebaja esas pasiones y glorifica bienes que sobrepasan lo temporal. Nos parece grave que esa clase de hombres ya no cumpla con su oficio y que aquellos cuya función consistía en disolver el orgullo humano preconicen las mismas actitudes del alma que los que conducen ejércitos.

Nos dirán que esta predicación, cuando menos en tiempos de guerra, se la imponen a los intelectuales los laicos, los Estados, que pretenden hoy movilizar en beneficio propio todos los recursos morales de la nación¹⁰². En

102. Véase el reciente proyecto de ley militar llamado Paul-Boncour.

cualquier caso, lo que nos choca no es tanto ver a los intelectuales predicarlo, cuanto ver con qué docilidad lo hacen, con qué falta de repugnancia, con qué entusiasmo, con qué alegría... La verdad es que los intelectuales se han vuelto tan laicos como los laicos.

3) *La exaltación de la dureza* y el menosprecio del amor humano (piedad, caridad, benevolencia). Aquí de nuevo, los intelectuales modernos han sido *moralistas* del realismo; no se han contentado con recordar al mundo que la dureza es necesaria para «realizar», y la caridad molesta, no se han limitado a predicar a su nación o a su partido, como Zaratustra a sus discípulos: «Sed duros, sed despiadados, y así dominad»; han proclamado la nobleza moral de la dureza y la ignominia de la caridad. Esta enseñanza, que subyace en la obra de Nietzsche, y que no debe sorprender en un país en el que hemos observado que no ha proporcionado al mundo un solo gran apóstol¹⁰³, es especialmente extraordinaria en tierras de Vicente de Paúl y del defensor de Calas. Líneas como las siguientes, que creíamos extraídas de la *Genealogía de la moral*, me parecen del todo nuevas en la pluma de un moralista francés:

Esa piedad desnaturalizada ha degradado el amor¹⁰⁴. Se ha llamado caridad; todos se han creído dignos de él. Los necios, los débiles, los deficientes han recibido su rocío. Ésta conquista la tierra. Llena las soledades. Sea cual sea el paraje, no podemos andar un solo día sin encon-

103. Esta sugestiva observación es de Lavissee. (*Études d'histoire de Prusse.*)

104. El amor, aquí, es evidentemente el amor a la especie superior (de la cual, naturalmente, el predicador participa). Sin duda es también este amor el que permite una piedad que no estuviese «desnaturalizada».

trarnos esa figura marchita, de gesto mediocre, movida por el simple deseo de prolongar su vergonzosa vida¹⁰⁵.

De nuevo podemos medir los progresos de los realistas modernos frente a sus antecesores; cuando Maquiavelo declara que «para mantener sus Estados, un príncipe a menudo se ve obligado a gobernar contra la caridad, contra la humanidad», dice simplemente que faltar a la caridad puede ser una necesidad práctica, en modo alguno enseña que la caridad es una degradación del alma. Esta enseñanza habrá sido la aportación del siglo XIX a la educación moral del hombre.

En ocasiones los intelectuales modernos pretenden que al predicar la inhumanidad no hacen más que perpetuar la enseñanza de ciertos de sus grandes antecesores, especialmente de Spinoza, en virtud de su famosa proposición: «La piedad es, de por sí, mala e inútil en un alma que vive según la razón». ¿Cabe recordar que en modo alguno se rebaja aquí la piedad en beneficio de la inhumanidad, sino en beneficio de la humanidad *guiada por la razón*, porque sólo la razón «nos permite auxiliar al prójimo con certeza»?

El autor añade, queriendo dejar bien claro en qué medida para él la piedad no es inferior sino a la bondad razonable:

Hay que entender de manera expresa que aquí hablo del hombre que vive según la razón. Ya que si un hombre

105. Ch. Maurras, en *Action Française*, tomo IV. Nos hace pensar en este grito de Nietzsche: «¡La humanidad! ¿Ha habido jamás vieja más horrible entre todas las horribles viejas?». El maestro alemán añade, todavía de acuerdo, como veremos más adelante, con muchos maestros franceses: «A menos que acaso no sea verdad».

nunca se ha visto apremiado ni por la razón ni por la piedad a socorrer a su prójimo, merece sin duda el nombre de inhumano, puesto que no guarda con el hombre ningún parecido.

Añadamos que los apóstoles de la dureza tampoco pueden reclamarse herederos de los fanáticos de la justicia (Michelet, Proudhon, Renouvier), quienes, al sacrificar el amor a la justicia, quizá desembocan en la dureza, pero no en la dureza alegre, que es precisamente la que predicán los realistas modernos, y de la cual dicen, quizá con razón, que es la única fecunda¹⁰⁶.

La exaltación de la dureza me parece una de las predicaciones más fructíferas del intelectual moderno. No merece la pena señalar en qué medida, en Francia por ejemplo, en la gran mayoría de la juventud llamada pensante la dureza es hoy objeto de respeto, mientras que el amor humano bajo cualquiera de sus formas pasa por ser algo irrisorio. Conocemos la devoción de esta juventud por esas doctrinas que no pretenden conocer más que la fuerza, no tener en cuenta alguna los quejidos del sufrimiento, que proclaman la fatalidad de la guerra y de la esclavitud y no les parece despreciar lo suficiente a aquellos a quienes hieren estas perspectivas y quieren cambiarlas. Me gustaría que se vinculasen estas devociones con cierta estética literaria de esta juventud, con su veneración por ciertos maestros contemporáneos, novelistas o poetas, en los que la ausencia de simpatía humana alcanza sin duda una rara perfección, y a los que con toda claridad ve-

106. Su dureza no tiene evidentemente nada en común con la que evocan estas bellas palabras: «El hombre de justicia subordina la pasión a la razón, lo que debe parecer triste si su corazón es frío, pero encontraremos sublime si él también ama» (Renouvier).

nera especialmente por este rasgo. Me gustaría sobre todo que se observase la sombría gravedad y la soberbia con la que esta juventud acompaña su adscripción a estas doctrinas «de acero». Creo que los intelectuales modernos han creado en el mundo que se dice cultivado un verdadero *romanticismo de la dureza*.

También han creado, al menos en Francia (especialmente con Barrès, a decir verdad desde Flaubert y Baudelaire), un *romanticismo del desprecio*. No obstante, me parece que en los últimos tiempos han practicado el desprecio por razones totalmente distintas de la estética. Han entendido que despreciar no sólo es concederse el goce de una actitud altiva; es, cuando se es verdaderamente experto en este tipo de ejercicio, atentar contra aquello que se desprecia, causarle un daño real; y, de hecho, la calidad del desprecio que Barrès ha mostrado por los judíos o que ciertos doctores partidarios de la realista mantienen cada mañana desde hace veinte años por las instituciones democráticas ha perjudicado realmente a estos objetos, cuando menos en lo relativo a esas almas artistas y muy numerosas para las cuales un gesto soberbiamente ejecutorio tiene valor de argumento. Los intelectuales modernos se merecen una plaza de honor en la historia del realismo: han entendido el valor práctico del desprecio.

Podríamos decir también que han creado cierta *religión de la crueldad* (Nietzsche proclamando que «toda cultura superior está hecha de crueldad»; doctrina que enuncia en muchos sitios, y de forma explícita, el autor de *Du sang, de la volupté et de la mort*). No obstante, el culto de la crueldad —que también puede parecernos necesaria para «realizar»¹⁰⁷— se ha limitado, al menos

107. Es la opinión de Maquiavelo (cap. XVIII), que tampoco en esta ocasión hace de la crueldad un signo de cultura elevada.

en Francia, a algunas sensibilidades especialmente artísticas; lejos está de haber creado escuela, como la religión de la dureza o del desprecio. Una vez más podemos observar hasta qué punto este culto es nuevo en las latitudes de quienes decían: «Cobardía, madre de la crueldad» (Montaigne), o también, citando a un moralista militar: «No es al hecho de originar hambre y miseria en los extranjeros a lo que un héroe atribuye gloria, sino a sufrirlas por el Estado; no es a dar muerte, sino a desafiarla» (Vauvenargues)¹⁰⁸.

4) *La religión del éxito*, quiero decir esa enseñanza según la cual la voluntad que se realiza comporta, por esta única razón, un valor moral, mientras que la que fracasa es, sólo por ello, digna de menosprecio. Esta filosofía, que profesan muchos doctores modernos en el ámbito político —podemos decir todos en Alemania desde Hegel, y un gran número en Francia desde De Maistre—, también la profesan en el ámbito privado, y en éste da sus frutos: en el mundo llamado pensante, hemos perdido ya la cuenta de las personas que creen demostrar su patriciado moral declarando su estima sistemática por aquellos que «tienen éxito», su desprecio por el esfuerzo desafortunado. Tal moralista imputa a la valía del alma de Napoleón su desdén por los

108. Leo bajo la pluma de un héroe del primer Imperio: «Temí *disfrutar* (la cursiva es del autor) al matar con mis propias manos a algunos de aquellos criminales (se trata de los alemanes que masacraron a los prisioneros franceses después de la batalla de Leipzig). Envainé pues mi sable y dejé que mis jinetes se ocupasen de exterminar a esos asesinos» (*Mémoires du général de Marbot*, tomo III). He aquí una reprobación de la alegría de matar que condenarían muchos de nuestros literatos contemporáneos. En Francia, la glorificación de los instintos de guerra se ve mucho menos en los hombres de armas que en ciertos hombres de pluma. Marbot es mucho menos sanguinario que Barrès.

«desventurados»; tal otro hace lo mismo por lo que a Mazarino se refiere, y otro por Vauban, y otro por Mussolini. No se puede negar que el intelectual halle aquí una excelente escuela de realismo, al ser evidentemente la religión del éxito y el desprecio del infortunio unas muy buenas condiciones morales para conseguir las ventajas; tampoco se puede negar que esta enseñanza sea del todo nueva en éste, en especial en el intelectual de raza latina, cuyos antepasados habían enseñado a los hombres a estimar el mérito al margen de sus resultados, a honrar a Héctor tanto como a Aquiles y a Curiacio más que a su victorioso rival¹⁰⁹.

Acabamos de ver cómo los moralistas modernos exaltaban al hombre de armas a expensas del hombre de justicia; también lo exaltan a expensas del hombre de estudio y, aquí de nuevo, predicán al mundo la religión de la actividad práctica y desdeñan la existencia desinteresada. Sabemos de la denuncia de Nietzsche del hombre de gabinete, el erudito —«el hombre-reflejo»—, que no tiene otra pasión que la de comprender, su estima de la vida del espíritu únicamente en cuanto emoción, lirismo, acción, parcialidad, sus burlas a la investigación metódica, «objetiva», dedicada a «esa horrible vieja que llamamos la verdad»; de las invectivas de Sorel contra las sociedades que «conceden un lugar privilegiado a los aficionados de las *cosas puramente intelectuales*»¹¹⁰; hace treinta años, las de Barrès, Lemaître o Bru-

109. «Y el honor de la virtud consiste en combatir, no en bati-
tir» (Montaigne).

110. *La ruine du monde antique*. Véanse también (*Les illusions du progrès*) los desdeños de Sorel a propósito de un pensador que hace de la preponderancia de las emociones intelectuales la marca de las sociedades superiores. Podemos decir, empleando la famosa distinción de Sainte-Beuve, que los pensadores modernos exaltan la *inteligencia-espada* y menosprecian la *inteligencia-*

netière conminando a los «intelectuales» a recordar que son un tipo de humanidad «inferior al militar»; las de un Péguy admirando las filosofías en la medida en que «han luchado bien», Descartes porque había hecho la guerra, los dialécticos del monarquismo francés únicamente porque están dispuestos a morir por su idea¹¹¹. Me dirán que, muy a menudo, éstas son salidas de las gentes de letras, posturas de líricos, a las que no es justo atribuir un sentido dogmático; que lo que enfrenta a Nietzsche, Barrès o Péguy con la vida de estudio es su talante poético, su aversión por todo aquello no pintoresco y carente de espíritu de aventura, no la voluntad de humillar el desinterés. Respondo que estos poetas se consideran serios pensadores (*véase su tono, exento de toda ingenuidad*)¹¹²; que la inmensa mayoría de sus lectores así los consideran; que, aun siendo verdad que su móvil al rebajar al hombre de estudio no es humi-

espejo; veneran esta primera, por confesión propia, en Nietzsche, Sorel, Péguy y Maurras (*véase R. Gillouin, Esquisses littéraires et morales*). Recordemos que el desprecio de la inteligencia-espejo implica despreciar a Aristóteles, Spinoza y Bacon, a Goethe y Renan.

111. *Notre jeunesse*. Véase nota suplementaria O, p. 284.

112. Es la única razón por la que exalta el arte y proclama —como todo el moralismo moderno— la primacía del artista sobre el filósofo, pareciéndole el arte un valor de acción. Omitiendo este punto de vista, parece justo decir con uno de sus críticos: «En el fondo, Nietzsche despreciaba el arte y a los artistas [...]. Condena en el arte un principio femenino, un mimetismo de actor, el amor de los adornos, de lo que reluce [...]. Téngase en mente la elocuente página en la que alaba a Shakespeare, el más grande de los poetas, por haber humillado la figura del poeta, al que trata de histrión, frente a César, *ese hombre divino*» (C. Schuwer, *Revue de Métaphysique et de Morale*, abril de 1926). Para Sorel, el arte es grande porque es «una anticipación de la alta producción, tal como tiende a manifestarse cada vez más en nuestra sociedad».

llar el desinterés, ello no quita que, de hecho, el modo de vida que abandonan a las burlas de los hombres resulta ser el tipo de vida desinteresada, y el que predicán a expensas suyas, la actividad práctica (cuando menos más práctica que la del hombre de estudio; convendrán que la actividad de Du Guesclin o de Napoleón es más indicada para hacerse con bienes temporales que la de Spinoza o la de Mabillon); que, por lo demás, lo que estos pensadores desprecian en el hombre de estudio es de manera explícita al hombre que no funda, que no conquista, que no afirma el completo dominio de su especie sobre su medio, o bien que, si lo afirma, como hace el científico con sus descubrimientos, no conserva de ello más que la alegría de saber y abandona a otros la explotación práctica. En Nietzsche, el desprecio por el hombre de estudio en beneficio del hombre de guerra no es más que un episodio de una voluntad que nadie negará que inspira toda su obra, como también la de Sorel, Barrès y Péguy: *humillar los valores de conocimiento frente a los valores de acción*.

Esta voluntad no sólo inspira hoy al moralista, sino a ese otro intelectual que habla desde una altura bastante superior: me refiero a esa enseñanza de la metafísica moderna que exhorta al hombre a no tener demasiada estima por la región propiamente pensante de su ser y a honrar con fervor la parte que actúa y que quiere. Sabemos que la teoría del conocimiento, de la que la humanidad recibe sus valores desde hace medio siglo, asigna un rango secundario al alma que procede por ideas claras y distintas, por categorías, por palabras; que alza al grado supremo el alma que consigue liberarse de estos hábitos intelectuales y concebirse como «pura tendencia», «puro querer», «puro actuar». La filosofía, que antaño educaba al hombre para que sin-

tiera que existía porque pensaba, para que proclamara: «Pienso, luego existo», le educa ahora para que diga: «Actúo, luego existo» (a menos que se reduzca el pensamiento a esa humilde región en la que se confunde con la acción). Le enseñaba antaño que su alma es divina en cuanto se parece al alma de Pitágoras encadenando conceptos; hoy le anuncia que lo es en cuanto es idéntica a la del pollito que rompe su cáscara¹¹³. Desde su más alta cátedra, el intelectual moderno garantiza al hombre su grandeza en la medida en que es práctico.

¿Debo comentar con qué frecuencia toda una literatura, desde hace cincuenta años especialmente en Francia (*véanse* Barrès y Bourget), clama la primacía del instinto, del inconsciente, de la intuición, de la voluntad (tal como la entienden los alemanes, es decir, por oposición a la inteligencia), y lo hace en nombre del espíritu práctico, porque es el instinto, y no la inteligencia, el que sabe los movimientos que debemos hacer —nosotros Individuo, nosotros Nación, nosotros Clase— para garantizarnos nuestro beneficio? ¿Debo señalar el ardor con el que esta literatura comenta el ejemplo de ese insecto que por «instinto», parece ser, agarra a su presa por el lugar exacto para paralizarla sin matarla, de manera que la puede ofrecer viva a su progenie y ésta crecer así mejor¹¹⁴? Otros doctores se

113. *Évolution créatrice*. La auténtica fórmula del bergsonismo sería: «Crezco, luego existo». Tomemos nota también de la tendencia de la filosofía moderna a hacer del carácter práctico del pensamiento su rasgo esencial, y de la consciencia de sí mismo su rasgo secundario: «Quizá debamos definir el pensamiento como la facultad de combinar medios en vistas a ciertos fines antes que como esta única propiedad de ser claro a sí mismo» (D. Rousteau, *Leçons de psychologie*).

114. La esfexa. El ejemplo aparece en la *Évolution créatrice*, y ha triunfado literalmente en el mundo literario. (Es, por lo demás,

enfrentan, en nombre de la «tradición francesa», a esa «bárbara» exaltación del instinto, predicando la «primacía de la inteligencia»; pero la predicando porque es la inteligencia la que sabe, según ellos, encontrar los actos que exige nuestro interés, es decir, exactamente por la misma pasión por lo práctico.

Quiero hablar de esa enseñanza según la cual la *actividad intelectual merece nuestra estima en la medida en que es práctica y únicamente en cuanto tal*. Podemos decir que, desde los griegos, la actitud dominante de los pensadores con respecto a la actividad intelectual era glorificarla, al igual que la actividad estética, en la medida en que encuentra su satisfacción en su propio ejercicio, al margen de toda preocupación por las ventajas que puede procurar; la mayoría hubiese ratificado el himno de Platón a la geometría, venerando entre todas esta disciplina porque le parecía un tipo de especulación que no proporciona nada, o el veredicto de Renan, cuando afirma que aquel que ama la ciencia por sus frutos comete la peor blasfemia contra esta divinidad¹¹⁵.

una patraña. Véase Marie Goldsmith, *Psychologie comparée*.) Ya se hace la apología del valor práctico del instinto —y con el mismo desprecio romántico por el racionalista que en Barrès— en J. J. Rousseau: «La consciencia nunca nos conduce al error; es al alma lo que el instinto es al cuerpo [...]. La filosofía moderna, que no admite más que aquello que se explica, se cuida con esmero de admitir esa oscura facultad llamada instinto que parece guiar sin conocimiento previo los animales hacia algún fin» (*Profession de foi du vicaire savoyard*).

115. «Si midiéramos nuestros elogios por la utilidad que se extrae de las ocupaciones de un hombre, el que ha inventado la carreta sería más digno de alabanza que Arquímedes, Aristóteles, Galileo o Descartes» (Bayle). Fontenelle y Voltaire se dedicaron a mostrar la utilidad de ciertos estudios que se creían inútiles; nunca han pretendido que aquellos que los creían inútiles mientras los llevaban a cabo fuesen por ello despreciables.

Con esta valoración, los intelectuales ofrecían a los laicos el espectáculo de una raza de hombres para los cuales el valor de la vida es su desinterés, y ponían freno a sus pasiones laicas, o cuando menos hacían que se avergonzasen de ellas. Los intelectuales modernos han roto violentamente esta carta; han empezado a proclamar que la función intelectual no es respetable si no se relaciona con la búsqueda de una ventaja concreta, y que la inteligencia que se desinteresa de sus fines es una actividad despreciable: aquí, enseñan que la forma superior de la inteligencia es la que tiene sus raíces en el «empuje vital» que se preocupa por encontrar aquello que garantiza de manera más adecuada nuestra existencia; allá (especialmente en materia de ciencia histórica)¹¹⁶, honran la inteligencia que trabaja bajo la dirección de un interés político¹¹⁷ y no sienten desdén suficiente por la dedicación a la «objetividad»; en otro lugar proclaman que la inteligencia sólo es venerable cuando no da curso a su desarrollo sino ciñéndose a los límites que exige el interés nacional, el orden social, mientras que la que se deja conducir únicamente por el afán de la verdad al margen de toda consideración por las exigencias de la sociedad no es más que una actividad «salvaje y brutal» que «desluce la más alta de las facultades humanas»¹¹⁸. Señalemos también su devoción a

116. Véase p. 106.

117. O moral: Barrès condena la «inmoralidad» del erudito que muestra la intervención del azar en la historia. Compárese con las palabras de Michelet: «El respeto mata la historia».

118. Es, como saben ustedes, la tesis de *L'avenir de l'intelligence*. A sus adeptos les permite decir («Manifeste du parti de l'intelligence», *Figaro*, 19 de julio de 1919; sobre este manifiesto, véase nota suplementaria P, p. 287.) que «una de las misiones más evidentes de la Iglesia a lo largo de los siglos ha sido la de proteger a la inteligencia de sus propios errores»; afirmación irrefutable en

la doctrina (Bergson, Sorel) que quiere que la ciencia tenga un origen puramente utilitario (la necesidad del hombre de dominar la materia; «saber es adaptarse»), su desprecio por la bella concepción griega que hacía brotar la ciencia de la necesidad de jugar, tipo perfecto de actividad desinteresada. Por último, les hemos visto enseñar a todos los hombres que abrazar un error que les sirve (el «mito») es una actitud que les honra, mientras que admitir una verdad que les perjudica es algo vergonzoso; que, en otros términos (Nietzsche, Sorel y Barrès lo formulan explícitamente), ser sensible a la verdad en sí, al margen de todo fin práctico, es una forma de espíritu bastante despreciable¹¹⁹. En esto el intelectual moderno se ha mostrado del todo genial en su

cuanto los errores de la inteligencia son todo aquello que proclama sin atender al orden social (del cual la enseñanza de la Iglesia sería la base). Esta concepción práctica de la inteligencia conduce a definiciones de este tipo: «La verdadera lógica define el curso normal de los sentimientos, imágenes y signos para inspirarnos las concepciones que convienen a nuestras necesidades morales, intelectuales y físicas» (Auguste Comte, con la aprobación de Maurras). Aquí de nuevo compararemos con la enseñanza tradicional de los maestros franceses: «La lógica es el arte de conducir correctamente la razón en el conocimiento de las cosas» (*Logique de Port-Royal*). Esta voluntad de apreciar la inteligencia según sus efectos prácticos se manifiesta también en esta sorprendente formulación: «Un espíritu crítico vale por la acción que ejerce por medio de las luces que origina» (Maurras). Véase también el rigor de Massis (*Jugements*, I, 87) con Renan cuando exclama: «Es lo útil lo que aborrezco»; en otro lugar (*ibid.*, 107), el mismo pensador habla de una libertad espiritual «cuyo desinterés no es más que un rechazo de las condiciones de la vida, de la acción y del pensamiento».

119. Se añade «y anticientífica», lo que es irrefutable en cuanto que científico quiere decir práctico. «Educar a sus hijos religiosamente —dice Paul Bourget—, es educarlos científicamente»; sentencia muy sostenible en cuanto que científicamente significa, como lo entiende el autor, conforme con el interés nacional.

defensa de lo temporal, y lo temporal prescinde perfectamente de la verdad, o, más exactamente, no tiene peor enemigo que ella. Es sin lugar a dudas el genio de Calicles en toda su profundidad el que revive en los grandes maestros del alma moderna¹²⁰.

Por último, los intelectuales modernos han predicado al hombre la religión de lo práctico *con su teología*, con la imagen que han empezado a proponerle de Dios. Y en primer lugar han querido que Dios, que desde los estoicos era infinito, se volviese de nuevo finito, distinto, dotado de personalidad, que fuese la afirmación de una existencia *física* y no *metafísica*; el antropomorfismo, que en los poetas, de Prudencio a Victor Hugo, vivía mezclado con el panteísmo sin preocuparse demasiado por marcar las fronteras, al ser Dios personal o indeterminado según el sentido de la emoción y las necesidades líricas, se ha manifestado en Péguy y Claudel con la más violenta consciencia de sí, la más neta voluntad de distinguirse de su acólito y de mostrarle su desprecio; a la vez, doctores políticos se han alzado contra

120. Los tradicionalistas franceses condenan sobre todo la verdad en sí en nombre de la verdad «social»; es la *glorificación de los prejuicios*, hecho verdaderamente nuevo en los descendientes de Montaigne y de Voltaire. Podemos decir que nunca, como en ciertos maestros franceses contemporáneos, habíamos advertido tanto celo en defender los intereses de la sociedad por parte de aquellos que están al cuidado de los intereses del espíritu. Esta sentencia de Barrès proclama totalmente la condena de la actividad intelectual desinteresada: «Todas las cuestiones se deben resolver respecto a Francia»; al que responde un pensador alemán en 1920: «Todas las conquistas de la cultura antigua y moderna y de la ciencia, las consideramos ante todo del lado alemán» (Citado por Ch. Chabot, prefacio de la traducción francesa de los *Discours à la nation allemande*). Sobre la religión del error útil véase el comentario de Parodi (*Traditionalisme et démocratie*) a una página del *Jardin de Bérénice*.

la religión del Infinito con una precisión de odio, una ciencia de la humillación de la que ni la propia Iglesia había dado ejemplo, y que por lo demás consiste expresamente en condenar esta religión porque no es práctica, porque disuelve los sentimientos que fundan las grandes realidades terrestres: la ciudad y el Estado¹²¹. Pero sobre todo los intelectuales modernos han querido dotar a Dios de atributos que garantizan las ventajas prácticas. Podemos decir que, desde el Antiguo Testamento, Dios era mucho más justo que fuerte o que, mejor dicho, según el pensamiento de Platón, su fuerza no era más que una forma de su justicia, y que su poder no tiene nada en común, dirán Malebranche y Spinoza, con el poder de los reyes y de los fundadores de imperios. Lo que se excluía explícitamente de su naturaleza era el deseo de engrandecerse, así como los atributos morales necesarios para la satisfacción de este deseo: la energía, la voluntad, la pasión por el esfuerzo, el deseo de triunfo; esto era una consecuencia de su estatuto de algo perfecto e infinito, constituyendo de entrada toda la realidad posible; en la creación misma, cuya idea es esencialmente inseparable de las ideas de poder y de engrandecimiento, estas ideas se habían eludido: el mundo era menos un efecto del poder de Dios que de su amor; salía de Dios como un rayo sale del sol, sin que Dios sintiese por ello algún incremento de sí mismo en detrimento de otra cosa. Dios, si hablamos según la escuela, no era tanto la causa trascendente del mundo

121. Charles Maurras se separa aquí de su maestro De Maistre, que habla del «océano divino que un día acogerá en su seno todo y a todos». No obstante, el autor de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* añade de inmediato: «Me cuido no obstante de ocuparme de la personalidad, sin la cual la inmortalidad no es nada».

como su causa inmanente¹²². Por el contrario, para los doctores modernos —Hegel, Schelling, Bergson, Péguy— Dios es esencialmente algo que crece; su ley es «incesante cambio», «incesante novedad», «incesante creación»¹²³; su principio es esencialmente un principio de crecimiento: voluntad, tensión, empuje vital; si es inteligencia, como en Hegel, es una inteligencia que «se desarrolla», que «se realiza» cada vez más; el Ser instituido de entrada en toda su perfección y sin conocer la conquista es un objeto despreciable; representa —Bergson— «una eternidad de muerte»¹²⁴. En cualquier caso, los fieles a la creación inicial y única se esfuerzan hoy por presentar este acto en su carácter totalmente práctico: la Iglesia ha condenado con una nitidez desconocida hasta estos días cualquier doctrina inmanente y predica con todo rigor la trascendencia¹²⁵: Dios, al crear el mundo, no asiste ya a un esparcimiento necesario de su naturaleza; ve alzarse, merced a su poder (algunos, para atenuar lo arbitrario, dicen merced a su benevolencia), algo claramente distinto de él y sobre lo cual ejerce su dominio; su

122. Sobre la existencia de esta inmanencia en casi todos los doctores cristianos hasta nuestros días, véase Renouvier, «L'idée de Dieu», *Année Philosophique*, 1897, y también «Essai d'une classification des doctrines: l'évolution; la création», III.

123. Para Hegel, Dios se engrandece constantemente a expensas de su contrario; su actividad es esencialmente la de la guerra y la de la victoria.

124. Observemos no obstante en el «neotomismo» una vivaz condena de esta concepción.

125. Compárese, por ejemplo, la condena de Rosmini con la de maese Eckart, en la que declara que proposiciones como éstas: «*Nulla in Deo distinctio esse aut intelligi potest*» («En Dios, es imposible que haya, o se pueda concebir, cualquier cosa que no sea homogénea») y «*Omnes creaturae sunt purum nihil*» («Todas las criaturas no son más que pura nada») no son heréticas, sino sólo «malsonantes, temerarias y sospechosas de herejía».

acto, por más que se diga, es el modelo perfecto de engrandecimiento temporal. Como el antiguo profeta de Israel, el intelectual moderno enseña a los hombres: «Desplegad vuestro celo en favor del Eterno, dios de los ejércitos».

Tal es desde hace medio siglo la actitud de esos hombres cuya función consistía en contrariar el realismo de los pueblos y que, con todo su poder y de pleno acuerdo, han trabajado por excitarlo; actitud que me atrevo a llamar por esta razón la *traición de los intelectuales*. Al buscar sus causas, advierto algunas profundas que me impiden pensar que esta actitud es una moda a la que mañana podría suceder la actitud contraria.

Una de las principales es que el mundo moderno ha hecho del intelectual un ciudadano sometido a todos los cargos que comprende este título, y por ello le resulta más difícil que a sus antepasados el poder despreciar las pasiones laicas. A quien le reproche que, frente a las querellas nacionales, no muestre la bella serenidad de Descartes o de Goethe, el intelectual podrá responder que su nación le hace cargar con el mochuelo cuando es insultada, le agobia con impuestos aun cuando es victoriosa, y que, por lo tanto, no puede sino desear que sea fuerte y respetada; a quien le reproche que no se mantiene por encima de los odios sociales, le expondrá que ya pasó el tiempo de los mecenazgos, que hoy se ve obligado a mantenerse por sí mismo y que no es culpa suya si se entusiasma por el mantenimiento de la clase que gusta de sus productos. Sin duda esta explicación no vale para el auténtico intelectual; éste sufre las leyes de la ciudad sin permitirles autoridad alguna sobre su alma; da al César lo que es del César, es decir, quizá su vida, pero no más; como Vauvenargues, Lamarck o Fresnel, a quienes cumplir debidamente con su deber nunca les ha insuflado un fanatismo nacional; como

Spinoza, Schiller, Baudelaire o César Franck, cuya búsqueda del pan de cada día nunca alejó de la sola adoración de lo bello y lo divino. Pero éstos no pueden ser sino raros; tal desprecio de la propia penuria no es ley de la naturaleza humana, ni siquiera de la intelectual; ley es que el ser condenado a luchar por su vida se someta a las pasiones prácticas y, de ahí, a la santificación de dichas pasiones. La nueva fe del intelectual es en buena medida la consecuencia de las condiciones sociales que le son impuestas, y el mal real que hay que lamentar en la actualidad no es acaso la traición de los intelectuales, sino su desaparición, la imposibilidad de llevar en el mundo actual una existencia de intelectual. Será una de las grandes responsabilidades del Estado moderno el no haber mantenido (¿podía hacerlo?) a una clase de hombres exentos de los deberes cívicos, y cuya única función hubiese consistido en mantener viva la llama de los valores no prácticos. Se cumple la profecía de Renan que proclamaba el envilecimiento hacia el que se encaminaba necesariamente una sociedad en la que todos los miembros, sin excepción, estuviesen sometidos a los quehaceres terrestres, aunque sin lugar a dudas éste formase parte de ese tipo de personas a las que tales servidumbres no le hubiesen nunca impedido, según las palabras de uno de sus colegas, respirar más que mirando al cielo.

Sería muy injusto explicar la pasión nacional en el intelectual moderno sólo por el interés; también se explica, y de manera más simple, por el amor, por la tendencia natural de todo hombre a querer al grupo al que pertenece entre los grupos que se reparten la tierra. Ahora bien, también en esta ocasión puede afirmarse que la nueva fe del intelectual se debe a las transformaciones del siglo XIX, que, al dar a los agrupamientos nacionales una consistencia desconocida hasta entonces,

vino a servir de pasto a una pasión que en muchos países no podía ser sino virtual. Es evidente que sentirse sólo vinculado al mundo del espíritu era más fácil para quienes son capaces de ello cuando no había naciones que amar; y, de hecho, resulta bastante sugerente observar que la verdadera aparición del intelectual coincide con la caída del Imperio romano, es decir, el momento en que se hunde la gran nación y las pequeñas todavía no existen; que la era de los grandes amantes de lo espiritual, como Tomás de Aquino, Roger Bacon, Galileo o Erasmo, es la era en que la mayor parte de Europa es todavía un caos que desconoce las naciones; que las regiones en las que la especulación pura se ha mantenido durante más tiempo parecen ser Alemania e Italia¹²⁶, es decir, las que se han nacionalizado más tarde, y que han dejado más o menos de producirla precisamente desde el día en que pasaron a ser naciones. Por supuesto, tampoco en este caso, las vicisitudes del mundo sensible quebrantan al verdadero intelectual; los infortunios de su patria e incluso sus éxitos no han impedido que Einstein o Nietzsche tuviesen otra pasión que la del pensamiento; cuando Jules Lemaitre exclamaba que la ofensa de Sedán le hacía perder la razón, Renan le contestaba que él conservaba la suya y que la vulnerabilidad de un verdadero sacerdote del espíritu está más allá de sus vínculos terrestres¹²⁷.

En los casos que acabo de citar, el apego del intelec-

126. Pensemos que todavía en 1806 Hegel, al día siguiente de Jena, no tenía otra preocupación que la de encontrar un rincón en el que filosofar; en 1813, Schopenhauer era totalmente indiferente a la insurrección de Alemania contra Napoleón.

127. «Nadie tiene derecho a desinteresarse por los desastres de su país; pero el filósofo, como el cristiano, siempre tiene motivos para vivir. El reino de Dios no conoce ni vencedores ni vencidos; consiste en el júbilo del corazón, del espíritu y de la ima-

tual a su nación o a su clase, ya venga dictado por el interés o por el amor, es sincero. Confieso que esta sinceridad me parece poco frecuente. Creo que la práctica de la vida del espíritu conduce necesariamente al universalismo, en el sentido de lo eterno, al poco vigor en la creencia en las ficciones terrestres; por lo que se refiere en concreto a la pasión nacional y particularmente en las gentes de letras, la sinceridad de esta pasión me parece requerir de una virtud que todo el mundo convendrá que, haciendo caso omiso del amor que se tienen a ellos mismos, no es propia de esta corporación: la ingenuidad. También costará convencerme de que en los artistas las actitudes públicas tienen por móviles cosas tan simples como la voluntad de vivir y de comer. Así pues, en el realismo del intelectual moderno busco y encuentro otras razones que, aun siendo menos naturales, no dejan por ello de ser menos profundas. Me parecen especialmente válidas para los hombres de letras y en concreto para los franceses. En cualquier caso, es en Francia donde la actitud de los escritores de este último medio siglo contrasta con más fuerza con la de sus predecesores.

En primer lugar observo el interés de hacer carrera. Es evidente que, desde hace doscientos años, la mayoría de los literatos que han alcanzado gran gloria en Francia, Voltaire, Diderot, Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, Anatole France, Barrès, han adoptado una

ginación, que el vencido experimenta más que el vencedor si es más elevado moralmente y si tiene más espíritu. Su gran Goethe, su admirable Fichte, ¿no nos han enseñado cómo se puede llevar una vida noble, y por lo tanto feliz, en medio de la humillación exterior de su patria?» (*Première lettre à Strauss*). ¿Es preciso decir que Nietzsche, que no me parece un buen intelectual por la naturaleza de su enseñanza, me parece uno de los más puros por su total entrega a las pasiones del espíritu?

actitud política. Observaremos incluso que en algunos de ellos la verdadera gloria aparece en el momento en que adoptaron esta actitud. A sus descendientes no se les ha escapado esta ley, hasta el punto de que, en la actualidad, en todo escritor deseoso de adquirir gran renombre, es decir, dotado de un auténtico temperamento de hombre de letras, su deseo incluye necesariamente la voluntad de desempeñar un papel político¹²⁸. Por lo demás, esta voluntad puede tener a la vez otros móviles: en Barrès y D'Annunzio, por ejemplo, el deseo de «actuar», ser otra cosa que un hombre «sentado», tener una vida que se parezca a la de los «héroes» y no a la de los «escribas»; o, más ingenuamente, como le pasó sin duda a Renan cuando solicitó el cargo de diputado, pensando que pueden contribuir a la cosa pública. Añadamos que el deseo del escritor moderno de ser un hombre político puede excusarse argumentando que en la actualidad es la propia opinión la que le ofrece este papel, mientras que si a Racine o a La Bruyère se les hubiese pasado por la cabeza publicar consideraciones sobre lo oportuno de la guerra de Holanda o la legitimidad de las Cámaras, les habría parecido que sus compatriotas iban a reírse abiertamente de ellos. Aquí de nuevo, ser un intelectual puro era más fácil antaño que hoy.

Estas observaciones explican la frecuente voluntad del escritor francés contemporáneo de adoptar una postura política, pero no explican por qué ésta se adopta de manera tan puntual, aunque más o menos franca, en el sentido autoritario. El liberalismo también es una postura política, y lo menos que podemos decir es que desde hace veinte años la adopta poco. Es aquí donde interviene el segundo factor: la voluntad del escritor práctico de complacer a la burguesía, que es la que con-

128. Por ejemplo, Mauriac. (*Nota de la edición de 1946.*)

cede el renombre y dispensa los honores. Podemos incluso afirmar que, para este tipo de escritor, la necesidad de tratar con cautela las pasiones de esta clase es mayor que nunca, si juzgo por la suerte que han corrido aquellos que en estos últimos tiempos se han permitido plantarles cara (Zola, Romain Rolland). Ahora bien, la burguesía actual, aterrorizada por los avances de la clase adversa y sin más preocupación que mantener los privilegios de que sigue gozando, no siente más que aversión por los postulados liberales, y el hombre de letras que requiere sus favores se ve rigurosamente obligado, si enarbola una bandera política, a enarbolar la que defiende el «orden». Desde este punto de vista, el caso de Barrès resulta especialmente instructivo, ya que, partiendo del gran intelectualismo escéptico, ha visto su estrella centuplicar su grandeza, cuando menos en su país, el día en que se hizo apóstol de los «prejuicios necesarios». Estas perspectivas son las que me hacen sospechar que el modelo político actual de los escritores franceses va a ser muy duradero; la desaparición de un fenómeno cuya causa es la inquietud de la burguesía francesa no parece que vaya a producirse mañana mismo¹²⁹.

Acabo de recordar el destino que en estos últimos tiempos ha deparado la burguesía a los escritores que se han atrevido a contrariar sus pasiones. Esto no es sino un aspecto de una novedad muy general y de enorme interés para el tema que nos ocupa; me refiero a la consciencia que el rebaño de los laicos toma de su supremacía, y de su autoritaria determinación de hacer

129. Por supuesto, no se trata aquí de dudar de la sinceridad de todos los literatos llamados bienpensantes. Ciertas personas tienen la suerte de adoptar con sinceridad precisamente las actitudes más provechosas.

entrar en razón al intelectual que le dice algo distinto de lo que quiere oír. Esta disposición del laico no se pone sólo de manifiesto en las relaciones que mantiene con sus escritores (también con la prensa; un periódico que no ofrece a sus lectores el error exacto que desean es abandonado de inmediato), sino, lo que es extraordinario, en las relaciones que mantiene con sus instructores propiamente intelectuales, cuya voz les habla en nombre de lo divino. Podemos afirmar que si a un orador se le ocurriese desde lo alto de su cátedra cristiana hostigar de verdad la pasión nacional, mortificar de verdad el orgullo burgués, no tardaría en advertir, especialmente en Francia, la dispersión de su rebaño, y que esta asamblea, que ya no sujeta por el terror a alguna sanción, que al no creer ya más que en lo real, se siente mucho más fuerte e importante que él, no consiente doblegarse a su verbo, salvo a condición de que trate con cautela, por no decir que santifique, todos los egoísmos que venera¹³⁰. La humanidad moderna cree que aquellos que se dicen sus doctores no son sus guías, sino sus servidores. Es lo que la mayoría de entre ellos ha comprendido admirablemente¹³¹.

Volviendo a nuestro escritor moderno y a las causas

130. Esto se ha puesto de manifiesto con total claridad en la mala voluntad con la que la burguesía francesa ha recibido la orden de su «jefe espiritual» prohibiéndole la lectura de una publicación, *Action Française*, cuyas doctrinas aprecia. Se observará el cambio si recordamos que hace cien años todos acataron cuando el Papa intimidó a los católicos a aceptar la ley contra los jesuitas que acababa de votar el gobierno de Carlos X.

131. Al final de la guerra de Sucesión en España, en el momento de la invasión del norte de Francia, Fénelon pronunció varios sermones en los que presentaba a las poblaciones invadidas su martirio como un justo castigo por sus pecados. Adivinamos la acogida que le hubiesen dado al orador que hubiese utilizado esas palabras con los franceses en 1914. [No obstante, lo han aceptado

de su actitud política, añadiría que no sólo sirve a una burguesía inquieta, sino que él mismo se ha vuelto cada vez más un burgués dotado de todo el cimiento social y de toda la consideración propios de este estado, y que el hombre de letras «bohemio» se ha convertido en una especie más o menos extinguida, al menos entre aquellos que detentan la opinión¹³²; que, por consiguiente, ha adoptado cada vez más la forma de alma burguesa, uno de cuyos rasgos más conocidos es afectar los sentimientos políticos de la aristocracia: adhesión a los regímenes autoritarios, a las instituciones militares y sacerdotales, desprecio por las sociedades fundadas en la justicia y la igualdad cívica, religión del pasado, etcétera. ¡Cuántos escritores, en Francia, desde hace cincuenta años, cuyos nombres están en boca de todos, creen granjearse cartas de nobleza por su aversión a las instituciones democráticas! (Con esto explico también, en muchos de ellos, la adopción de la dureza, de la crueldad, que también les parecen atributos propios del alma de los grandes.)

Las razones que acabamos de ver sobre la nueva actitud política de los hombres de letras tienen que ver con los cambios acaecidos en su estatuto social. Las

de un laico en 1940; cierto es que les decía que expiaban la democracia.] Sobre cómo trata hoy la Iglesia que escucha a la Iglesia que habla si ésta no le dice lo que quiere oír, piénsese en la acogida que dieron hace treinta años al sermón del padre Ollivier sobre las víctimas del incendio del bazar de la Caridad.

132. Podemos hacer observaciones paralelas a propósito de los filósofos, cuya mayoría hoy, y no con menos renombre, ya no sigue el modelo de vida de Descartes o Spinoza, sino que están casados, tienen hijos, ocupan puestos, están *dentro de la vida*; lo cual creo que está relacionado con el carácter «pragmático» de su enseñanza. (Véase sobre este punto mi obra *Sur le succès du bergsonisme*.)

que ahora mencionaré corresponden a cambios sobrevenidos en la estructura de su espíritu, en sus voluntades literarias, en sus religiones estéticas, en su moralidad. Estas razones me parecen todavía más dignas de atención que las precedentes por parte del historiador.

Es en primer lugar su romanticismo, llamando así a la voluntad que se puso de manifiesto en los literatos en el siglo XIX (pero que se ha perfeccionado considerablemente en estos últimos treinta años) de lanzarse sobre los temas que pueden prestarse a actitudes chocantes desde el punto de vista literario. Con una vista extraordinaria, los literatos entendieron hacia 1890 —en especial en Francia y en Italia— que las doctrinas de autoridad, de disciplina, de tradición, el desprecio de la libertad de espíritu, la afirmación de la moralidad de la guerra y de la esclavitud ofrecían la posibilidad de posturas rígidas y altivas que sorprenden a las almas simples mucho más que los sentimentalismos del liberalismo y del humanitarismo. Y, de hecho, las doctrinas llamadas reaccionarias se prestan a un romanticismo pesimista y despreciativo que causa en el vulgo una impresión mucho más fuerte que la de un romanticismo entusiasta y optimista; la postura de un Barrès o un D'Annunzio sorprende a los ingenuos de manera distinta que la de Michelet o la de Proudhon. Añadamos que estas doctrinas se presentan hoy como fundadas en la ciencia, en la «pura experiencia», y permiten por ello un tono de tranquila inhumanidad (romanticismo del positivismo) cuyo efecto sobre el rebaño tampoco ha pasado inadvertido a los hombres de letras. Por supuesto, no se trata aquí más que del rebaño elegante; el romanticismo pesimista no tiene valor alguno para el pueblo.

Otra transformación del alma literaria en los hombres de letras en lo que creo encontrar una causa de su

nuevo credo político es su voluntad desde hace cierto tiempo de no venerar, entre todas sus facultades, sino su sensibilidad artística, y de recurrir a ella en cierta medida para todos sus juicios. Podemos decir que hasta estos últimos treinta años los hombres de letras, al menos en el mundo latino, discípulos en esto de Grecia, se creían incomparablemente más determinados en sus juicios—incluso literarios—por su sensibilidad a la razón que por su sensibilidad artística, que por lo demás apenas consideraban distinta de la primera. Evidente en lo que respecta a los hombres del Renacimiento y sus descendientes directos (los escritores franceses del siglo XVII y del siguiente), esta observación es aún veraz, a pesar de las apariencias, en los de principios del XIX; aunque el debilitamiento de la sensibilidad a la razón, y en general del gran rigor intelectual, es de forma incontestable uno de los rasgos del romanticismo de 1830, el desprecio de dicha sensibilidad no se pone en absoluto de manifiesto. Jamás Victor Hugo, Lamartine o Michelet se han vanagloriado de despreciar en las cosas su valor de razón para no estimar en ellas más que su valor artístico. Ahora bien, hacia 1890 tiene lugar una revolución cuyo alcance no sería posible exagerar; iluminados por el análisis filosófico (el bergsonismo), los hombres de letras toman consciencia de la oposición fundamental que existe entre la sensibilidad intelectual y la sensibilidad artística, y optan con violencia por la segunda. Es la época en que se les oye declarar que una obra es grande cuando está lograda literariamente, artísticamente, que su contenido intelectual no ofrece el menor interés, que cualquier tesis es defendible, que el error no es más falso que la verdad, etcétera¹³³. Esta revolución de-

133. Es el reino (que en Francia parece eterno) del bello espíritu, con su atributo que tan bien denuncia Malebranche en esta

bía repercutir en sus actitudes políticas. Desde el momento en que juzgamos las cosas buenas sólo si satisfacen nuestras necesidades artísticas, es evidente que los regímenes autoritarios son los únicos buenos; la sensibilidad artística se satisface mucho más en la contemplación de un sistema que tiende a la realización de la fuerza y de la grandeza que en la de un sistema que tiende a establecer la justicia, ya que lo propio de la sensibilidad artística es su amor por las realidades concretas y su repugnancia por las concepciones abstractas y de pura razón, cuyo modelo es la idea de justicia; la sensibilidad artística se deleita básicamente ante el paisaje de un conjunto de elementos que se subordinan unos a otros hasta un término supremo que prima sobre todos, mientras que el paisaje de un conjunto de elementos *de entre los cuales ninguno es el primero*, propio de una democracia, frustra una de las necesidades innatas de esta sensibilidad¹³⁴. Añádase que toda doctrina que honra al hombre en lo universal, en lo que hay de común a todos los hombres, es para el artista un insulto personal, al ser precisamente lo propio de éste, al menos desde el romanticismo¹³⁵, el afirmarse como un ser

estupenda observación: «Tanto el estúpido como el bello espíritu tienen sellada la verdad. No obstante, la diferencia está en que el estúpido la respeta, mientras que el bello espíritu la desprecia».

134. Los paisajes que ofrecen las democracias pueden satisfacer otro tipo de sensibilidad artística: la que se conmueve no al observar un orden, sino al observar el equilibrio obtenido entre fuerzas naturalmente opuestas (sobre esta distinción, véase la hermosa obra de Hauriou, *Principes du droit public*, cap. I). No obstante, la sensibilidad al equilibrio es mucho más intelectual que propiamente artística. Véase nota suplementaria Q, p. 288.

135. Más exactamente, desde el romanticismo altivo del que hemos hablado anteriormente. La voluntad del artista de afirmarse como ser excepcional data de Flaubert; Hugo y Lamartine nunca la han formulado.

excepcional. Añádase el carácter soberano que confieren hoy a sus deseos y a la satisfacción de los mismos (los «derechos del genio») y, en consecuencia, su odio natural por los regímenes que limitan la libertad de acción de cada uno por la de los demás. Añádase por último (y de ahí procede su religión del particularismo) la aversión del artista por todo ser general, que no es objeto más que de concepción, no de sensación¹³⁶. En cuanto a la decisión de los hombres de letras de sólo extraer sus juicios de su sensibilidad artística, no es más que un aspecto de esa voluntad, que los posee desde el romanticismo, de exaltar el sentimiento a expensas del pensamiento, voluntad que es en sí misma un efecto (entre mil) del declive en ellos de la disciplina intelectual. La nueva actitud política de los intelectuales me parece responder en este caso a una grave modificación de su espíritu.

Creo que responde a otra más: la disminución del espacio que ocupa, en la formación de este espíritu, el estudio de las letras antiguas, de las humanidades, que, como su nombre indica, enseñan esencialmente, al menos desde el Pórtico, el culto de lo humano desde el punto de vista universal¹³⁷. La disminución de la cultura grecorromana en Barrès y su generación literaria

136. Esta aversión es especialmente fuerte en Nietzsche (*véase La Gaya ciencia*, donde generalización se vuelve sinónimo de banalidad, superficialidad, necedad). Nietzsche, como verdadero artista, es incapaz de comprender que la apercepción de un carácter común puede ser un acto genial; por ejemplo, la apercepción del carácter común entre el movimiento de los planetas y el hecho de que caiga una manzana, entre la respiración y la combustión de un metal.

137. Tanto, que los auténticos campeones del «egoísmo sagrado» lo han proscrito claramente. Sabemos de las acusaciones de Bismarck, de Guillermo II, de Naumann, de H. S. Chamberlain contra la enseñanza clásica.

en relación con la de Taine, Renan, Hugo, Michelet, incluso France y Bourget es innegable: aún menos se negará que se haya acentuado considerablemente en los sucesores de Barrès. No obstante, esta disminución no impide que estos escritores exalten los estudios clásicos, que además en modo alguno exaltan para reanimar el culto de lo humano desde el punto de vista universal, sino, por el contrario, para fortalecer el alma «francesa», o cuando menos el alma «latina», en la unión con sus propias raíces, en la consciencia de ella en cuanto particular. Observemos que esta disminución de la cultura clásica coincide en los escritores franceses con el descubrimiento de los grandes realistas alemanes, Hegel y sobre todo Nietzsche, cuyo genio les ha invadido, tanto más cuanto que al carecer de la gran disciplina clásica, carecían precisamente del verdadero dique que que oponerles¹³⁸.

Entre las causas de esta nueva actitud de los hombres de letras señalaría también una sed de sensación, una necesidad de sentir, que se ha manifestado en ellos desde hace cierto tiempo y que les hace adoptar una postura política en función de las sensaciones y emociones que les puede procurar. Belphegor no reina sólo en el cielo literario. Conocemos la respuesta de un escritor francés, al que ya en 1890 se consideraba pensador, al que se le reprochaba su adhesión a un partido cuya inconsistencia doctrinal dejará estupefacta durante mucho tiempo a la historia: «He seguido los pasos del boulangismo como se sigue a una charanga». Este mismo pensador daba a entender que «al entrar en contacto con las almas nacionales», lo principal para él había sido «echar carbón en su sensibilidad, que empezaba a

138. Recordemos que Nietzsche estima el pensamiento antiguo sólo hasta Sócrates, es decir, mientras no enseña lo universal.

funcionar con indolencia»¹³⁹. No creo equivocarme aventurando que un buen número de nuestros moralistas que rebajan la civilización pacífica y exaltan la vida guerrera lo hacen porque la primera les parece una vida banal y la segunda una ocasión de sensaciones¹⁴⁰. Recordamos las palabras de un joven pensador, citado por Agathon, en 1913: «La guerra, ¿por qué no? Sería divertido». Se me dirá que es una ocurrencia de juventud; pero he aquí las palabras de un quincuagenario, además de hombre de ciencia (R. Quinton), que veía venir el drama de 1914 exclamando: «¡Comeremos al aire libre!». Este hombre de ciencia fue por lo demás un admirable soldado, pero no más que Fresnel o Lamarck, de quienes me atrevo a decir que, en el caso de aprobar la guerra que hacían, no fue porque saciaba su gusto por lo pintoresco. Todos aquellos que hayan mantenido algún contacto con el autor de las *Reflexiones sobre la violencia* saben hasta qué punto una de las cosas que más le atraían en una doctrina era que fuese «divertida», capaz de exasperar a las gentes llamadas razonables. Desde hace cincuenta años, en cuántos pensadores adivinamos que el móvil fundamental de su «filosofía» es el placer de lanzar paradojas irritantes, felices si sus empuñaduras se clavan como espadas y satisfacen un

139. Del propio Barrès se cita esta réplica a un «dreyfusista» en 1898: «¡Qué me habla usted de justicia y de humanidad! ¿Qué es lo que a mí me gusta? Algunos cuadros en Europa y algunos cementerios». Otro de nuestros grandes realistas políticos, Maurras, confesó un día su fundamental necesidad de «gozar». Sócrates ya le decía a Protágoras que la base de su doctrina era su sed de sensaciones.

140. Me parece difícil negar que el pacifismo, el humanitarismo y el altruismo son *aburridos*. Sin duda el arte, la ciencia, la filosofía nos brindan suficientes ocasiones de «divertirnos», sin que se tengan que pedir éstas a doctrinas que prenden fuego al mundo. Pero éste es un pensamiento de hombre poco ávido de sentir.

afán de crueldad que consideran propio de las almas nobles. Este prodigioso envilecimiento de la moralidad, esta especie de sadismo intelectual (muy germánico), se acompaña además y abiertamente, en aquellos que lo practican, de un gran desprecio por el verdadero intelectual, que no busca su felicidad sino en el ejercicio de su pensamiento y desdeña lo sensacional (en especial las sensaciones de la acción). Aquí de nuevo, la nueva religión política de los hombres de letras tiene por causa una modificación sobrevenida en lo más íntimo de su espíritu, por lo demás siempre la misma: la disminución del rigor intelectual, lo que no quiere decir de la inteligencia¹⁴¹.

El que muchos intelectuales, según ellos mismos confiesan, hayan adoptado doctrinas realistas se debe también a su voluntad de acabar con el desconcierto moral al que les conduce el espectáculo de filosofías «que no ofrecen certezas» y que no hacen más que derrumbarse unas sobre otras clamando al cielo sus contradicciones absolutas. También en este caso, la actitud política del intelectual se debe a una gran disminución de su rigor intelectual, y dicha disminución se observa tanto por haber creído que una filosofía puede proporcionar una certeza como por su incapacidad de mantenerse firme sobre las ruinas de las escuelas agarrándose a la razón, que prima sobre todas y las juzga.

Por último, no dejaré de admitir también como causa del realismo de los intelectuales modernos la irritación que causó en ellos la enseñanza de ciertos de sus

141. Los realistas no son los únicos que hacen hoy de su posición política una ocasión de sentir; no cabe duda de que el humanitarismo en Victor Hugo y en Michelet está lejos de tener el puro eco intelectual que tiene en Spinoza y en Malebranche. (Véase, antes, nuestra distinción entre el humanitarismo y el humanismo.)

antecesores, quiero decir de ciertos maestros de 1848, con su idealismo iluminado, su creencia en que la justicia y el amor iban a volverse de pronto la esencia del alma de los pueblos; y esta irritación aumentó todavía más al ver el espantoso contraste entre las predicaciones de estos idílicos y los sucesos acaecidos después. No obstante, lo que conviene aquí retener es que los intelectuales modernos respondieron a estos errores lanzando su anatema sobre toda articulación idealista fuese cual fuese, iluminada o no, mostrando con ello su incapacidad de distinguir los diferentes tipos, de elevarse de la pasión al juicio, que no es más que otro aspecto de la pérdida de los buenos hábitos del espíritu que sufren.

Resumamos las causas de la transformación de los intelectuales: imposición de los intereses políticos a todos los hombres sin excepción, incremento de consistencia de los objetos que fomentan las pasiones realistas, deseo y posibilidad de que los hombres de letras desempeñen un papel político, necesidad para el interés de su gloria de hacer el juego a una clase que se vuelve cada día más inquieta, acceso creciente de su corporación a la condición burguesa y a sus vanidades, perfeccionamiento de su romanticismo, declive de su conocimiento de la Antigüedad y de su rigor intelectual. Advertimos que estas causas consisten en ciertos fenómenos que caracterizan de manera más profunda y más general la era actual. El realismo político de los intelectuales, lejos de ser un hecho superficial debido al capricho de una corporación, me parece vinculado a la esencia misma del mundo moderno.

CAPÍTULO IV

Perspectiva general. Pronósticos

En resumen, si observo la humanidad actual desde el punto de vista de su estado moral tal como se pone de manifiesto en su vida política, advierto: 1) una masa cuya pasión realista, en sus dos amplias modalidades —la pasión de clase, la pasión nacional—, alcanza un grado de consciencia y de organización desconocido hasta hoy en día; 2) una corporación que, antaño opuesta a este realismo de las masas, no sólo ya no se le opone, sino que lo adopta, proclama su grandeza y su moralidad; en pocas palabras, una humanidad que se entrega al realismo con una unanimidad, una ausencia de reserva, una santificación de su pasión de la que la historia no había dado ejemplo alguno.

Podemos formular esta constatación de otra forma. Imaginemos en el siglo XII a un observador examinando de manera global la Europa de esa época; ve que los hombres se esfuerzan, en lo oscuro de su alma, por constituirse en naciones (por nombrar el aspecto más chocante de la voluntad realista); ve que empiezan a conseguirlo; ve cómo adquieren consistencia grupos que desean hacerse con una porción de la tierra y tienden a sentir sus diferencias con respecto a los grupos que les rodean; pero a la vez ve que toda una clase de hombres, y de los más reverenciados, trabaja para contrarrestar este movimiento; ve que científicos, artistas y filósofos muestran al mundo un alma que ignora las naciones, que hacen uso entre ellos de una lengua universal; ve

que aquellos que dan a esta Europa sus valores morales predicán el culto de lo humano, o al menos de lo cristiano, y no de lo nacional, y se esfuerzan por fundar, contrariamente a las naciones, un gran Imperio universal y con un principio espiritual; así pues, puede decirse a sí mismo: «¿Cuál de estas dos corrientes vencerá? ¿La humanidad será nacional o espiritual? ¿Dependerá de las voluntades laicas o de la intelectualidad?». Y durante mucho tiempo todavía el principio realista no obtiene una victoria del todo definitiva, el cuerpo espiritualista se mantiene bastante fiel a sí mismo para que nuestro observador pueda dudar. Hoy la partida ha concluido; la humanidad es nacional; ha ganado el laico. Pero su triunfo supera lo que él mismo podía esperar. El intelectual no sólo está vencido, sino que ha sido asimilado. El hombre de ciencia, el artista, el filósofo sienten el mismo apego por su nación que el labrador y el mercader; quienes dan al mundo sus valores lo hacen para la nación; los ministros de Jesús defienden lo nacional. Toda la humanidad se ha vuelto laica, incluidos los intelectuales. Toda Europa ha seguido a Lutero, incluido Erasmo.

Decíamos antes que la humanidad del pasado, en concreto la Europa del medievo, con los valores que le imponían sus intelectuales, hacía el mal, pero honraba el bien. Podemos decir que la Europa moderna, con sus doctores que le dicen lo bellos que son sus instintos realistas, hace el mal y honra el mal. Se parece a ese bandolero de un cuento de Tolstói cuyo confesor exclama con estupor: «Los demás por lo menos se avergonzaban de su bandolerismo, pero ¡qué hacer con este que se enorgullece de ello!».

Si nos preguntamos, en efecto, adónde se dirige una humanidad en la que cada grupo se abisma con más saña que nunca en la consciencia de su interés en cuanto particular y escucha por parte de sus moralistas que

es sublime en la medida en que no conoce más ley que este interés, incluso un niño hallaría la respuesta: se dirige hacia la guerra más total y más perfecta que el mundo habrá conocido, ya sea una guerra entre naciones, ya sea entre clases. Una raza en la que un grupo pone por las nubes a uno de sus maestros porque enseña: «Hay que defender sectariamente la parte esencial de nosotros mismos», mientras que el grupo vecino aclama a su jefe porque declara al violar a un pequeño pueblo indefenso: «Lo necesario no tiene ley», está preparada para esas guerras zoológicas de las que hablaba Renan, que se parecerán, decía, a las que libran por su subsistencia las diversas especies de roedores y de carniceros. Y, de hecho, basta pensar en Italia en lo relativo a la nación y en Rusia en lo relativo a la clase para ver hasta qué grado de perfección desconocido hasta hoy en día un grupo de hombres puede llevar su espíritu de odio contra lo que no es él mismo gracias a un realismo consciente y al fin liberado de toda moral no práctica. Añadamos, lo cual no invalida nuestras previsiones, que a estos dos pueblos los saludan como modelo en el mundo entero aquellos que quieren o la grandeza de su nación, o el triunfo de su clase.

No creo que estos sombríos pronósticos deban modificarse tanto como algunos creen en la vista de actos que pretenden evitar guerra, como la institución de un tribunal supranacional y los acuerdos recientemente adoptados por pueblos en conflicto. Estas novedades, impuestas a las naciones por sus ministros más que deseadas por ellas, dictadas únicamente por el interés —el temor a la guerra y a sus perjuicios—, en modo alguno por un cambio de moralidad pública, aunque se oponen quizás a la guerra, dejan intacto el *espíritu de guerra*, y no hay nada que nos autorice a pensar que un pueblo que sólo respeta un contrato por razones prácticas

no lo viole el día en que le parezca su violación más provechosa. La paz, si algún día llega a existir, no reposará sobre el temor a la guerra, sino sobre el amor a la paz; no será el abstenerse de un acto, sino el advenimiento de un estado del alma¹. En este sentido, tanto cualquier escritor puede servirla como los más poderosos tribunales no pueden nada por ella. Además, estos tribunales dejan intactas las guerras económicas entre naciones y las guerras entre clases.

La paz, es preciso repetirlo después de tantos otros, sólo es posible si el hombre deja de entender su felicidad como la posesión de bienes «que no se comparten», y si se eleva a adoptar un principio abstracto y superior a sus egoísmos; con otras palabras, no se puede obtener la paz si no es con una mejora de la moralidad. Ahora bien, como hemos mostrado, el hombre no sólo se afirma hoy en el sentido estrictamente inverso, sino que la primera condición de la paz, que consiste en reconocer la necesidad de este progreso del alma, está en grave peligro. En el siglo XIX se ha fundado una escuela que invita al hombre a buscar la paz en el interés bien entendido, en la creencia de que una guerra, incluso ganada, es desastrosa, sobre todo en las transformaciones económicas, en la «evolución de la producción», en una palabra, en factores del todo ajenos a su perfeccionamiento moral, del cual por lo demás, según estos pensadores, no es serio esperar gran cosa; de modo que a la humanidad, en el caso de desear la paz, se la invita a desdeñar el único esfuerzo con el que podría obtenerla, y que por lo demás no pide sino no tener que hacer. La causa de la paz, siempre tan envuelta de elementos que trabajan en su con-

1. «La paz no es la ausencia de guerra, sino una virtud que nace de la fuerza del alma» (Spinoza).

tra, ha encontrado hoy en día uno más: el pacifismo con pretensión científica².

Señalaré a este respecto otros pacifismos cuyo principal efecto me atrevo a decir que consiste en debilitar la causa de la paz, al menos entre los espíritus serios:

1) En primer lugar, el pacifismo que llamaré vulgar, calificando así al que no sabe sino condenar al «hombre que mata» y burlarse de los prejuicios del patriotismo. Confieso que cuando veo que todo alegato contra la guerra de algunos doctores, llámense Montaigne, Voltaire o Anatole France, consiste en proclamar que los salteadores de las puertas de las ciudades no son más criminales que los jefes de ejército y en encontrar bufonesco que las gentes se maten entre sí porque unos van vestidos de amarillo y los otros de azul, tiendo a desertar de la causa que tiene por paladines a tales simplificadores y a tener estima por los movimientos profundos que han creado las naciones y a los que ofenden aquí de forma tan grosera³.

2) *El pacifismo místico*, designando así aquel que no conoce más que el odio ciego de la guerra y rechaza plantearse si es justa o no, si aquellos que la hacen

2. He aquí un ejemplo: «La paz universal se conseguirá un día no porque los hombres se vuelvan mejores (no nos está permitido esperararlo), sino porque un nuevo orden de cosas, una nueva ciencia, nuevas necesidades económicas impondrán el estado pacífico, como antaño las condiciones mismas de la existencia situaban y mantenían a los hombres en estado de guerra» (Anatole France, *Sur la pierre blanche*). Observaremos el rechazo, del que hablábamos antes, a creer en una posible mejora del alma humana.

3. Esta observación concierne más o menos a toda la literatura antibélica hasta nuestros días. Hay que esperar a Renan y a Renouvier (cuando menos entre los escritores laicos) para encontrar autores que hablen de la guerra y de las pasiones nacionales con la seriedad y el respeto que tales dramas merecen.

atacan o se defienden, si la han querido o si la sufren. Este pacifismo, que es esencialmente el del pueblo (el de todos los periódicos populares llamados pacifistas), lo ha encarnado fuertemente en 1914 un escritor francés que, al tener que juzgar entre dos pueblos en lucha, de los cuales uno se había lanzado sobre el otro pese a todos sus compromisos y el otro se defendía, no supo más que salmodiar: «Odio la guerra», y condenar a ambos sin zanzar la cuestión. No sabríamos exagerar las consecuencias de un gesto que habrá mostrado a los hombres que la mística de la paz, al igual que la de la guerra, puede extinguir totalmente en quienes están aquejados de ella el sentimiento de lo justo.

Creo advertir además otro móvil en los escritores franceses que adoptaron en 1914 la posición de Romain Rolland: el temor, al dar la razón a su nación, a caer en la parcialidad nacionalista. Podemos afirmar que estos maestros se habrían sumado a toda prisa a la causa francesa si Francia no hubiese sido su patria. Al contrario de Barrès cuando dice: «Siempre doy la razón a mi país, incluso cuando no la tiene», estos singulares amigos de la justicia dirían de buena gana: «Nunca doy la razón a mi país, incluso cuando la tiene». Aquí de nuevo hemos podido comprobar que el delirio de la imparcialidad lleva tanto a la iniquidad como cualquier otro.

Haré también algún comentario sobre el rigor de estos «justicieros» con la actitud de la Francia victoriosa, con su voluntad de obligar a su adversario a reparar los daños que le había causado, de embargar sus bienes si se negaba a hacerlo. El móvil que animaba aquí a estos moralistas, sin que lo sospechasen, me parece muy relevante; es el pensamiento según el cual el justo debe necesariamente ser débil y padecer; que de algún modo está definido por su carácter de víctima. Si lo justo empieza a hacerse fuerte y a disponer de los medios para

que se le haga justicia, deja de ser para estos pensadores justo; si Sócrates y Jesús hacen que sus verdugos les restituyan lo que les deben, ya no encarnan el derecho; un paso más y son sus verdugos, transformados en víctimas, los que lo encarnan. Hay aquí una sustitución de la religión de la justicia por la religión de la desdicha, un romanticismo cristiano, bastante inesperado, por ejemplo, en el caso de Anatole France. Sin duda, lo acontecido en 1918 trastornaba todos los hábitos de los abogados del derecho; el derecho violentado se hacía el más fuerte, la toga acosada reducía la espada, Curiaco triunfaba. Quizás era precisa cierta sangre fría para reconocer que, incluso así, vestido de fuerza, el derecho seguía siendo el derecho. A los pacifistas franceses les faltó esa sangre fría. En definitiva, su actitud desde hace diez años les ha sido inspirada sólo por el sentimiento, y nada muestra mejor qué grado de flaqueza ha alcanzado hoy en día en los «príncipes del espíritu» el rigor intelectual⁴.

3) *El pacifismo con pretensión de patriota*, esto es, que pretende exaltar el humanitarismo, predicar la relajación del espíritu militar, de la pasión nacional, y no

4. No me refiero al carácter *apolítico* que podían presentar las reivindicaciones de Francia inmediatamente después de su victoria; en cualquier caso, los pensadores que aquí comento no hablaban más que del carácter *immoral* que, según ellos, tenían. Recordemos a este respecto que el pacifismo de la Iglesia, al menos en sus grandes doctores, en modo alguno lo inspiran consideraciones sentimentales, sino una pura educación moral: «¿Qué es lo que reprobamos en la guerra? —dice san Agustín—. ¿Es el hecho de que se maten hombres que un día deben morir? Reprocharle esto a la guerra sería propio de hombres pusilánimes, no de hombres religiosos. Lo que en la guerra reprobamos es el deseo de perjudicar, un alma implacable, la furia de las represalias, la pasión de la dominación» (Tomás de Aquino volverá a tratar este tema, *Suma teológica*, 2, 2, cuestión XL, artículo I).

obstante no perjudicar el interés de la nación, no comprometer su fuerza de resistencia frente al extranjero. Esta posición —que es la de todos los parlamentarios pacifistas— resulta tanto más antipática a las almas rectas cuanto que necesariamente va acompañada de la siguiente afirmación, también casi siempre contraria a la verdad: la nación en modo alguno está amenazada y la malevolencia de las naciones vecinas es una pura invención de quienes desean la guerra. Pero no es esto más que un episodio de un hecho muy general y de suprema importancia para el tema que nos ocupa.

Me refiero a la voluntad del intelectual de hacer pasar sus principios por válidos en el orden práctico, por conciliables con la protección de las conquistas de espada. Esta voluntad, de la que se aqueja la Iglesia desde hace veinte siglos y la práctica totalidad de los idealistas (que me nombren, desde Jesús, aquellos que se declaran incompetentes en el orden práctico), es para el intelectual la fuente de todos sus fracasos. Podemos decir que la derrota del intelectual empieza exactamente en el momento en que se dice práctico. En cuanto el intelectual pretende no desconocer los intereses de la nación o de las clases establecidas, está necesariamente derrotado, por la sencilla razón de que es imposible predicar lo espiritual y lo universal sin minar construcciones cuyos cimientos son la posesión de algo temporal y la voluntad de ser distinto. Un auténtico intelectual (Renan) lo ha dicho de manera magistral: «La patria es cosa terrenal; quien quiere ser ángel será siempre un mal patriota». Ocurre pues que el intelectual que pretende garantizar las obras terrestres no puede sino escoger entre estas dos salidas: o garantizarlas y faltar así a todos sus principios (es el caso de la Iglesia al apoyar a la nación y a la propiedad), o mantener sus principios y llevar a la ruina a los organismos que pretendía

apoyar (es el caso del humanitarismo cuando pretende salvaguardar lo nacional); el primero de los casos le vale al intelectual el desprecio del justo, que lo tacha de oportunista y lo expulsa de las filas de los intelectuales; el segundo, el abucheo de los pueblos, que lo tratan de incapaz, mientras provoca una reacción violenta y aclamada en el realista, como ocurre actualmente en Italia⁵. De todo esto se desprende que el intelectual no es fuerte sino cuando es del todo consciente de su naturaleza y de su función propia, y muestra a los hombres que tiene clara esta consciencia; es decir, si les declara que su reino no es de este mundo, *que en la ausencia de valor práctico reside precisamente la grandeza de su enseñanza y que, por lo que respecta a la prosperidad de los reinos, que sí son de este mundo, la adecuada es la moral del César, y no la ciencia*. Con esta posición el intelectual está crucificado, pero es respetado y sus palabras atormentan la memoria de los hombres⁶. El hecho de tener que recordar estas verdades a los intelectuales modernos (no hay ni uno que no se subleve si se lo trata de utópico) es una de las más sugerentes constataciones en el tema que nos ocupa: muestra hasta qué punto ha pasado a ser general la voluntad de ser práctico, hasta qué punto esta pretensión es necesaria hoy para tener

5. El hitlerismo todavía no había aparecido al publicarse la primera edición de este libro.

6. Recuerdo que considero que pueden decir: «Mi reino no es de este mundo» todos aquellos cuya actividad no persigue fines prácticos: el artista, el metafísico, el científico *en cuanto encuentra su satisfacción en la práctica de la ciencia, no en sus resultados*. Algunos me dirán incluso que éstos son los verdaderos intelectuales, antes sin duda que el cristiano, que no se adhiere a las ideas de justicia y de caridad más que por su salvación. Nadie objetará, no obstante, que existen ciertos hombres, incluso cristianos, que se adhieren a estas ideas al margen de toda perspectiva práctica.

alguna audiencia, y hasta qué punto la noción de intelectualidad se ha ensombrecido en esos mismos que tienden todavía a ejercer este ministerio.

Puede observarse que me separo totalmente de quienes querrían que el intelectual gobernase el mundo y desean con Renan el «reino de los filósofos», ya que, a mi modo de ver, las cosas humanas no pueden adoptar las religiones del verdadero intelectual salvo a riesgo de volverse divinas, es decir, de perecer en tanto que humanas. Es de lo que se percataron todos los amantes de lo divino que no obstante no quisieron la destrucción de lo humano; es lo que expresa perfectamente uno de ellos cuando hace que Jesús diga a uno de sus discípulos: «No debo, hijo mío, darte una idea clara de tu sustancia... porque si vieses con claridad lo que eres, ya no podrías estar unido tan estrechamente a tu cuerpo. Ya no velarías por la conservación de tu vida»⁷. Pero si creo perjudicial que la religión del intelectual tomase posesión del mundo laico, creo mucho más temible que ya no le sea predicada y que tenga entonces la posibilidad de entregarse a sus pasiones prácticas sin vergüenza alguna y sin el menor deseo, incluso hipócrita, de elevarse mínimamente por encima de ellas. «He aquí presentes algunos justos que me impiden dormir», decía el realista de sus antiguos doctores. Nietzsche, Barrès o Sorel no impiden que realista alguno duerma, más bien al contrario. Es la novedad que he querido señalar y que me parece grave. Me parece grave que una humanidad poseída más que nunca por las pasiones de la tierra escuche como mandamiento de sus jefes espirituales: «Manteneos fieles a la tierra».

¿Esta adopción del realismo integral por parte de la

7. Malebranche, *Méditations chrétiennes*, IX, 19.

especie humana es definitiva o simplemente pasajera? ¿Asistimos, como algunos piensan, al advenimiento de una nueva Edad Media —mucho más bárbara sin embargo que la primera, ya que aunque ésta practicó el realismo, cuando menos no lo exaltó—, pero de la que surgirá un nuevo Renacimiento, un nuevo retorno a la religión de lo desinteresado? Los componentes que hemos encontrado en el realismo actual apenas nos permiten esperarlo. Nos cuesta imaginar los pueblos esforzándose sinceramente por dejar de sentirse en aquello que los hace distintos, o bien, si se esfuerzan, no hacerlo tan sólo para concentrar el odio interhumano en el ámbito de la clase; nos cuesta trabajo concebir una intelectualidad que vuelva a tener verdadero poder moral sobre sus fieles y pueda decirles impunemente, suponiendo que lo desee, verdades que les disgusten; cuesta trabajo imaginar una corporación de hombres de letras (ya que es la acción corporativa la que cuenta cada vez más) que empiece a hacer frente a las clases burguesas en vez de halagarlas; nos cuesta todavía más imaginarla remontando la corriente de su decadencia intelectual y dejando de creer que da muestras de una elevada cultura cuando se burla de la moral racional y se arrodilla frente a la historia. No obstante evocamos una humanidad que, cansada de sus «egoísmos sagrados» y de las matanzas a las que éstos la condenan, dejaría un día caer sus armas y volvería, como sucedió dos mil años atrás, a adherirse a un bien situado más allá de sí misma, al cual se adheriría incluso con más fuerza que entonces al saber con cuántas lágrimas y sangre pagó el haberse apartado de él. Una vez más se verificaría la admirable frase de Vauvenargues: «Las pasiones han enseñado a los hombres la razón». Pero tal movimiento sólo me parece posible a muy largo plazo, después de que la guerra haya causado al mundo muchos más

daños de los que hasta ahora le ha causado. Los hombres no van a revisar sus valores por guerras que sólo duran cincuenta meses y sólo matan a dos millones de hombres por nación⁸. Por lo demás, cabe dudar de que la guerra se vuelva nunca suficientemente terrible como para desalentar a aquellos que la aman, todavía más cuando éstos no son siempre los que la hacen.

Admitiendo estas restricciones en nuestras perspectivas pesimistas y que el advenimiento de un renacimiento es posible, entendemos que éste no es más que posible. No podríamos comulgar con los que proclaman que es certero, ya sea porque se ha producido al menos una vez, ya sea porque «la civilización se debe a la especie humana». Me parece que la civilización tal como aquí la entiendo —la que otorga primicia moral al culto de lo espiritual y al sentimiento de lo universal— es un feliz accidente en el desarrollo del hombre; surgió hace tres mil años por una conjunción de circunstancias cuyo carácter contingente fue tan evidente para el historiador que la llamó el «milagro griego»; en absoluto me parece propia de la especie humana en virtud de los datos de su naturaleza; y no me parece el caso porque advierto numerosas partes de la especie (el mundo asiático en la Antigüedad, el germánico en la era moderna) que se muestran incapaces de ella y podrían seguir siéndolo. Ni que decir tiene que si la humanidad llega a perder este ornamento hay pocas posibilidades de que lo vuelva a encontrar; por el contrario, hay muchas de que no lo vuelva a encontrar, al igual que si un hombre hubiese encontrado un día una piedra preciosa en el fondo del mar, y luego la hubiese dejado caer de nuevo, habría muy pocas posibilidades

8. Ni incluso, aparentemente, por las que duran cinco años y matan a veinte millones. (Nota de la edición de 1946.)

de que la volviese a encontrar jamás. No hay nada que me parezca menos sólido que la afirmación de Aristóteles cuando dice que es probable que las artes y la filosofía se hayan descubierto varias veces y se hayan perdido otras tantas. La posición adversa, que quiere que la civilización, a pesar de eclipses parciales, sea algo que la humanidad no puede perder, no me parece tener más valor —pero este valor es grande para la propia conservación del bien que se quiere guardar— que el de un acto de fe. No pensamos que se crea que se nos hace una objeción seria cuando se nos dice que la civilización, que ya se perdió una vez con la caída del mundo antiguo, conoció sin embargo un renacimiento. No sólo nadie ignora que la forma de espíritu grecorromana ha estado lejos de extinguirse realmente durante la Edad Media y que el siglo XVI no ha hecho renacer sino lo que no estaba muerto, sino que añadido que, incluso si esta forma de espíritu hubiese entonces «renacido» *ex nihilo*, aunque este ejemplo no dejaría de turbarme por el hecho de ser único, lejos estaría de bastar para tranquilizarme.

Tomemos nota a este respecto de que no se ha resaltado quizá lo suficiente en qué medida es siempre irrisoriamente pequeño el número de ejemplos tomados de la historia sobre los que poder asentar una ley que pretende valer para toda la evolución, pasada y futura, de la humanidad. Éste (Vico) proclama que la historia es una serie de alternancias entre un período de progreso y un período de regresión; da de ello *dos* ejemplos; el otro (Saint-Simon), que es una sucesión de oscilaciones entre una época orgánica y una época crítica; da de ello *dos* ejemplos; un tercero (Marx), que es una serie de regímenes económicos que eliminan cada uno a su predecesor a través de la violencia; ¡da de ello *un* ejemplo! Se me responderá que estos ejemplos no podrían

ser más numerosos dada la poca duración de la historia, al menos la que conocemos. La verdad, y ello es lo que supone precisamente esta respuesta, es que la historia ha durado demasiado poco para que podamos extraer de ella leyes que nos permitan inferir del pasado al futuro. Los que de este modo actúan se parecen a un matemático que decidiera de la naturaleza de una curva por la forma que encuentra que tiene en las inmediaciones de su origen. Cierto es que hay que tener una manera de ver las cosas poco común para admitir que después de varios millones de años la historia humana empieza. No sabría decir qué pruebas de valor mental da La Bruyère cuando escribe estas líneas, y en un siglo tan proclive a creer que es el término supremo del desarrollo humano:

Si el mundo dura sólo cien millones de años, todavía se halla en todo su frescor y casi no ha hecho más que empezar; nosotros mismos tocamos a los primeros hombres y a los patriarcas; ¿y quién podrá no confundirnos con ellos en siglos tan lejanos? Pero si juzgamos el porvenir a partir del pasado, ¡cuántas cosas nuevas desconocemos en las artes, en las ciencias, en la naturaleza, incluso diría en la historia! ¡Qué descubrimientos haremos! ¡Qué revoluciones diferentes deben producirse sobre toda la faz de la tierra, en los Imperios! ¡Qué ignorancia la nuestra!, ¡y qué pobre experiencia la de seis o siete mil años!

Diría además que, si el examen del pasado pudiese conducir a algún pronóstico válido en lo relativo al porvenir del hombre, este pronóstico sería todo lo contrario de algo tranquilizador. Se olvida que el racionalismo helénico sólo ha iluminado propiamente al mundo durante setecientos años, que después se veló (se me consentirá este veredicto *a minima*) durante doce siglos

y que sólo ha empezado a brillar de nuevo desde hace apenas cuatro; de modo que *el período de tiempo consecutivo más largo sobre el que tenemos la posibilidad de fundar inducciones en la historia humana es, en definitiva, un período de oscuridad intelectual y moral.* De manera más sintética, parece que estamos autorizados a decir al observar la historia que, exceptuando dos o tres épocas luminosas y de muy corta duración, pero cuyo resplandor, como ciertos astros, ilumina todavía el mundo mucho después de su extinción, en general la humanidad vive en la oscuridad, al igual que las literaturas en general viven en la decadencia y los organismos en el desequilibrio. Añadamos, lo que no deja de turbar, que la humanidad no parece acomodarse del todo mal a este régimen de sótano y a sus largas estaciones.

Volviendo al realismo de mis contemporáneos y a su desprecio por la existencia desinteresada, añadiría que a este respecto una angustiosa pregunta atormenta a veces mi espíritu. Me pregunto si la humanidad, al someterse hoy a este régimen, encuentra su verdadera ley y adopta por fin la verdadera tabla de valores que exigía su esencia. Decía anteriormente que considero que la religión de lo espiritual es un feliz accidente en la historia del hombre. Aún diría más: la considero una paradoja. La ley evidente de la materia humana es la conquista de las cosas y la exaltación de los actos que la garantizan; es a través del más prodigioso de los abusos como un puñado de gente sentada ha conseguido hacerle creer que los valores supremos eran los bienes del espíritu. Hoy despierta de este milagro, conoce su verdadera naturaleza y sus deseos reales, y lanza el grito de guerra contra aquellos que durante siglos se la han robado. En vez de indignarse por la ruina de su Imperio, ¿no serían más justos estos usurpa-

dores (en la medida en que queden algunos) admirando que haya durado tanto tiempo? Sin duda Orfeo no podía pretender que las fieras se dejasen atrapar por su música hasta el fin de los tiempos. Sin embargo, quizá sí cabía esperar que el propio Orfeo no se volviese una fiera.

¿Cabe decir que la constatación de estas voluntades realistas y de su violento perfeccionamiento no nos hace desconocer el prodigioso incremento de dulzura, de justicia y de amor inscrito hoy en las costumbres y en las leyes, y ante el cual nuestros más optimistas antepasados se quedarían estupefactos? Por no aludir a cómo se han suavizado las relaciones de hombre a hombre en los grupos que se combaten, en especial en una misma nación, donde la regla es la seguridad y la injusticia escandaliza, pero limitándonos a las relaciones que nos ocupan, no se piensa quizá lo bastante qué increíble grado de civilización muestra, en las guerras entre naciones, el trato a los prisioneros, el hecho de que cada ejército cure a los heridos del enemigo, y en las relaciones de clase, la institución de la asistencia pública o privada. La negación del progreso, la afirmación de que la barbarie de los corazones nunca ha sido peor, es un tema natural en los descontentos y en los poetas, y acaso necesario para el progreso; pero el historiador queda confundido, ya estudie las batallas entre estados o entre clases, ante la transformación de una especie que, todavía hace cuatro siglos, asaba a los prisioneros de guerra en hornos de pan y, todavía hace dos, impedía que los obreros fundaran una caja de socorro para los ancianos. No obstante, haré observar que estas mejoras no deben imputarse en absoluto a la era actual; son efectos de la enseñanza del siglo XVIII, contra el cual se rebelan precisamente los «maestros del pensamiento moderno». La institución de las am-

balancias de guerra y el gran desarrollo de la asistencia pública son obras del Segundo Imperio francés y son los «clichés humanitarios» que se vinculan con Victor Hugo o Michelet, a quienes los moralistas de este último medio siglo no desprecian lo suficiente. Existen en cierta medida *a pesar de* estos moralistas, de los cuales ni uno ha hecho una campaña propiamente humana y cuyos principales, Nietzsche, Barrès, Sorel, enrojecerían de poder decir como Voltaire: «He hecho un poco el bien, es mi mejor obra».

Añado que estas obras benefactoras no son en la actualidad más que costumbres, es decir, actos debidos a la costumbre, sin que la voluntad participe, sin que el espíritu reflexione sobre su sentido, y que, si al espíritu de nuestros realistas se le ocurriese un día pensar en ellas, no me parecería en modo alguno imposible que las prohibiesen. Puedo perfectamente imaginar una próxima guerra en la que un pueblo decidiría dejar de curar a los heridos de su adversario, una huelga en la que la burguesía determinara no seguir manteniendo hospitales para una clase que la arruina y que quiere su destrucción; me imagino muy bien a uno y otro vanagloriándose de haberse liberado de un «humanitarismo estúpido» y encontrando discípulos de Nietzsche y de Sorel que los magnificaran por ello⁹. La actitud de los fascistas italianos o de los bolcheviques rusos con sus enemigos no se presta a desmentirme. El mundo moderno presenta todavía infracciones a lo puramente práctico, manchas de idealismo que quisiera quizá limpiarse.

Decíamos anteriormente que el final lógico de este realismo integral profesado por la humanidad actual es

9. Parece que se vislumbre aquí la crueldad de la guerra de 1939. (Nota de la edición de 1946.)

la matanza organizada de las naciones o de las clases. Podemos concebir otro, que sería por el contrario su reconciliación: el hacer de la tierra el bien a poseer al haber entendido por fin que no es posible explotarla sin unión, mientras que la voluntad de afirmarse como distinto quedaría transferida de la nación a la especie, orgullosamente erguida contra todo aquello que no es ella misma. Y, de hecho, tal movimiento existe; existe, por encima de las clases y de las naciones, una voluntad de la especie de adueñarse de las cosas y, cuando un ser humano vuela en pocas horas de un extremo a otro de la tierra, toda la raza humana palpita de orgullo y se adora como distinta en la creación. Añadamos que es precisamente este imperialismo de la especie el que en el fondo predicán los grandes rectores de la consciencia moderna; es al hombre, no a la nación o la clase, al que Nietzsche, Sorel o Bergson exaltan en su genio a adueñarse de la tierra; es a la humanidad, y no a tal fracción de ésta, a la que Auguste Comte invita a sumirse en la consciencia de sí y a ser por fin ella misma el objeto de su religión. De vez en cuando podemos pensar que dicho movimiento se afirmará cada vez más y que por esta vía se extinguirán las guerras interhumanas. Llegaremos así a una «fraternidad universal», pero que, lejos de suponer la abolición del espíritu de nación con sus apetitos y sus orgullos, será por el contrario su forma suprema, ya que la nación pasará a ser el Hombre y el enemigo pasará a ser Dios. Y entonces, unificada en un inmenso ejército, en una inmensa fábrica, no conociendo más que heroísmos, disciplinas, invenciones, despreciando toda actividad libre y desinteresada, de vuelta de haber situado el bien más allá del mundo real y no teniendo más dios que ella misma y sus deseos, la humanidad alcanzará grandes cosas, quiero decir, una dominación verdaderamente grandiosa sobre la ma-

teria que la rodea, una consciencia verdaderamente feliz de su poderío y su grandeza. Y la historia sonreirá al pensar que Sócrates y Jesucristo murieron por esta especie.

1924-1927

Notas
suplementarias

NOTAS AL PREFACIO DE 1946

1. Esta declaración de Thierry Maulnier (*Combat*, noviembre de 1938) enuncia formalmente la aceptación de la capitulación de Múnich por miedo a que una victoria de Francia supusiese la caída de los regímenes autoritarios:

Una de las razones de la muy evidente repugnancia respecto a la guerra que se manifestó en los partidos de derechas, normalmente muy quisquillosos en cuanto a la seguridad y al honor nacionales, e incluso muy hostiles sentimentalmente a Alemania, es que estos partidos tenían la impresión de que, en caso de guerra, no sólo el desastre sería inmenso, no sólo posibles la derrota o la devastación de Francia, sino también que una derrota de Alemania significaría el hundimiento de los sistemas autoritarios que constituían la principal muralla ante la revolución comunista, y quizá que Europa se volviese inmediatamente bolchevique. En otros términos, una derrota de Francia hubiese sido efectivamente una derrota de Francia; pero una victoria de Francia hubiese sido menos una victoria de Francia que la victoria de principios que con razón se consideraba que llevaban directamente a la ruina de Francia y de la propia civilización.

El mismo doctor escribía en 1938, en un prefacio al *Tercer Reich* del jefe espiritual de la revolución nazi, Möller van den Bruck: «Nos parece oportuno decir con tranquilidad que nos sentimos más afines y más fácilmente comprendidos por un nacionalsocialista alemán que por un pacifista francés». Me pregunto por qué el autor no osa decir, como tiene en mente, por un demócrata francés, más aún cuando en 1938 el pacifista francés sólo aspiraba a estrecharle las manos al nacionalsocialista alemán.

2. El excelente folleto *Le système parlementaire anglais*, de sir Ernest Barker, eminente profesor de la Universidad de Cambridge, hace resaltar que la democracia reposa esencialmente sobre la idea de equilibrio. El autor muestra que el sistema representativo comporta cuatro grandes piezas: cuerpo electoral, partidos políticos, un parlamento y un ministerio; que su buen funcionamiento consiste en el equilibrio de estos cuatro poderes; que si uno de ellos empieza a acaparar espacio en perjuicio de los otros, el sistema está viciado. Observamos en qué medida el mecanismo de la democracia es mucho más complejo, y supone evolución humana, que estos regímenes cuya esencia consiste sólo en que uno mande y otros obedezcan.

3. También se le puede decir totalitario (la palabra no es ni mucho menos unívoca) en cuanto exige que la *totalidad* del hombre le pertenezca, mientras que el Estado democrático admite que el ciudadano, una vez ha cumplido con las obligaciones del impuesto y de la sangre, pueda disponer libremente de una gran parte de sí mismo, mientras no use esta libertad para destruirlo: educación de sus hijos, elección de su culto religioso, derecho de adhesión a grupos filosóficos, in-

cluso políticos, no conformistas. Esta libertad que se deja al individuo es, por lo demás, un gran elemento de debilidad para el Estado democrático; pero éste, una vez más, no tiene por ideal ser fuerte. Los sistemas totalitarios no son por lo demás nada nuevos. «En Esparta —dice Plutarco— no dejaban a nadie la libertad de vivir según su parecer; la ciudad era como un campamento en el que el modo de vida era el que imponía la ley» (*Vida de Licurgo*). Cosa natural en un Estado en que los ciudadanos eran, dice Aristóteles (*Política*, II, 7), «como un ejército permanente en país conquistado». El ejemplo de Esparta muestra una vez más en qué medida la idea de orden está relacionada con la idea de guerra.

4. A decir verdad, la razón sigue perfectamente a la experiencia en sus vicisitudes, pero se la asimila volviéndola racional. Afirma: «*Et mihi res, non me rebus submittere conor*».

Ahora bien, los dinamistas entienden que la razón cambie de naturaleza —no de método, sino de naturaleza— con su objeto; lo cual supone la negación de la razón.

Un argumento contundente de aquellos que quieren que nuestra facultad cognitiva ignore todo elemento de fijeza a través de los tiempos es lo que la ciencia profesa hoy a propósito del espacio y del tiempo. «Una atenta crítica del devenir del saber humano —proclama Brunshvig (*L'Orientation du rationalisme*)— libera de su apariencia de homogeneidad y de fijeza al espacio y al tiempo.» A lo que Louis de Broglie responde (*Continu et discontinu en physique moderne*): «La descripción de las observaciones y de los resultados de la experiencia se hace en el lenguaje común del espacio y del tiempo, y parece muy difícil pensar que un día llegue a ser

de otro modo». Hay que apuntar que el pánico que en ciertos espíritus ha producido la nueva física se muestra mucho más en los filósofos —muy cercanos aquí, como ocurre tan a menudo, a los literatos— que en los científicos.

5. Es lo que algunos de ellos declaran con toda claridad.

Pensamos —proclama René Maublanc (*La Pensée*)— que el papel de los intelectuales no es dirigir combates ideológicos desde la altura, sino participar efectivamente en la construcción de un mundo mejor, codo a codo con nuestros compañeros, agrupados en equipos fraternales e incluso desde agrupaciones políticas.

Preguntamos: ¿quién entonces, si denominamos así a los jueces, «dirigirá desde la altura esos combates ideológicos» en nombre de valores eternos y no según las exigencias del momento?; función que pienso que el autor, como nosotros, admite como un elemento necesario en la civilización. Reconoce esta necesidad una publicación que, por lo demás, está lejos de compartir nuestras ideas. «Si no queremos satisfacernos con medidas oportunistas —escribe en *Combat* (11 de abril de 1945)—, tendremos que apoyarnos sobre *principios generales* que sólo podrán dictaminar *consideraciones teóricas*.»

NOTAS AL CAPÍTULO I

A. «Que las pasiones políticas afectan hoy a un número de hombres mucho mayor que antaño...» Es muy difícil saber en qué medida las masas se conmueven por los acontecimientos políticos de su época (por su-

puesto, de lado los movimientos políticos propiamente populares). Las masas no escriben sus memorias y quienes redactan las suyas no hablan mucho de ellas. No obstante, no creo que nuestra proposición tenga demasiada réplica. Por no hablar más que de Francia y de los dos ejemplos que citamos, parece más bien que, si volviesen a producirse en este país movimientos como las guerras de religión, no veríamos ya a la inmensa mayoría del campo sin más pasión que el odio por los hombres de guerra, sea cual fuere el bando al que pertenecen¹, ni a los burgueses cultivados que llevan un diario dedicarles dos líneas a acontecimientos como la predicación de Lutero, al igual que a los mil pequeños sucesos que relatan². No creo tampoco que

1. Véase Babeau, *Le village sous l'ancien régime*, IV, III; L. Grégoire, *La Ligue de Bretagne*, cap. VI; Roupnel, *La ville et la campagne au XVII^e siècle*, I, I. «Los campesinos —dice L. Romier— no se convirtieron realmente, sino allí donde les interesaba hacerlo, sobre todo allí donde los señores locales pusieron su influencia al servicio de la nueva religión, y por último allí donde el clero católico había desertado completamente de las parroquias. Hay que tener la precaución de no tomar por reformados a todos los "rústicos" que participaron en el pillaje de las abadías y de los castillos durante la guerra civil.» (*Le royaume de Catherine de Médicis*, tomo II. Romier cita esta frase de un contemporáneo: «Todo el pueblo llano no sabe demasiado qué es esta nueva doctrina».)

2. «Le livre de raison de monsieur Nicolas Versoris» (*Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris*, tomo XII). El autor, un abogado del Parlamento de París, concede también dos líneas a acontecimientos como la traición del condestable de Borbón y la firma del tratado de Madrid. La misma actitud observamos en el *Journal d'un bourgeois de Paris* (1515-1536); los infortunios públicos que el autor nos relata lo dejan profundamente indiferente; el desastre de Pavía no le sugiere un solo comentario. A propósito del tratado de Madrid, «hay que observar —escribe un contemporáneo— que no se saludó la noticia de la paz ni con gran alegría ni con fuegos, porque no se entendía nada al respecto»

un mes después de un acontecimiento como la toma de la Bastilla viésemos a un extranjero que viajaba por Francia escribir:

13 de agosto de 1789. Antes de irme de Clermont anotaré que he cenado cinco o seis veces en mesas redondas en compañía de veinte a treinta personas, mercaderes, negociantes, oficiales, etcétera. No sabría expresar la insignificancia, el vacío de la conversación; apenas una referencia a la política, cuando no consistía en decir que había que pensar en otras cosas (Arthur Young)³.

Por lo que respecta a la guerra entre estados, parece que la actitud de las poblaciones ha sido durante mucho tiempo la que describe Voltaire en estas líneas:

Es un mal, a decir verdad muy deplorable, toda esa multitud de soldados que todos los príncipes mantienen constantemente; pero también, como hemos observado con anterioridad, este mal produce un bien: los pueblos no se ocupan de la guerra que hace su amo; los ciudadanos de las ciudades sitiadas pasan a menudo de una dominación a otra sin que a sus habitantes les haya costado una sola vida; sólo son el premio de aquel que tiene más soldados, más cañones y más dinero (*Essai sur les mœurs*).

(Lavissee, *Histoire de France*, V, 49). Los contemporáneos han relatado la indiferencia del pueblo de París por la paz de Westfalia, por el día de Rossbach, incluso por los de Valmy y Navarin. «El caso de Valmy no causó al principio demasiada sensación» (Kellermann).

3. Michelet cuenta que, cuando era joven, al interrogar a un anciano sobre la impresión que le había dejado el 93, recibió por toda respuesta: «Fue el año del papel malo».

Todavía en 1870, una sirvienta prusiana le decía a un prisionero francés empleado en la granja en la que ella trabajaba: «Cuando se acabe la guerra, me casaré contigo; te extraña que te diga esto, pero sabes, para nosotros el patriotismo no significa gran cosa». Creo que todavía en 1914 muchas sirvientas, prusianas o no, conocieron en su corazón, y pusieron en práctica, esta ausencia de patriotismo; pero me atrevo a afirmar que muy pocas lo hubiesen formulado, incluso para sí mismas. El hecho en verdad nuevo en la actualidad quizá no sea que los pueblos experimentan pasiones políticas, sino que pretendan experimentarlas. Esta pretensión basta, además, para hacer que actúen, y ofrece un maravilloso terreno que explotar a sus líderes.

B. «Luis XIV, anexionándose Alsacia y sin pensar un solo instante en prohibir la lengua alemana.» Hasta 1768 la monarquía no pensó en fundar en Alsacia «escuelas en las que se enseñaría el francés». Vidal de La Blache, que es quien cuenta esta historia (*La France de l'Est*, I, VI), añade:

Que esta indiferencia [por la cuestión de las lenguas] no nos choque demasiado. Extraigamos mejor la lección que encierra. Nos eleva por encima de las concepciones estrechamente envidiosas que desde entonces han enfrentado, bajo el pretexto de las lenguas, a los pueblos entre sí. Nos transporta a una época en la que un espíritu diferente reinaba en las relaciones de los hombres. No había entonces cuestiones de lengua. Bienaventurado siglo XVIII, en el que la guerra no engendraba odios duraderos, en el que el veneno de las animosidades nacionales no era inoculado y excitado a placer por todos los medios de los que hoy dispone el Estado, incluida la escuela.

El eminente historiador olvida que el Estado dispone de estos medios *con el consentimiento de los pueblos*. Son los pueblos, o al menos sus clases cultivadas, bajo las órdenes de sus hombres de letras, los que desde hace cien años se afirman unos contra otros en su lengua, en su cultura, aunque tengan que afrontar un día consecuencias inesperadas de esta actitud, como hoy le sucede a Francia con sus dificultades con Alsacia.

C. «De la unión del capitalismo, del antisemitismo, del antidemocratismo con el nacionalismo.» No nos equivoquemos sobre la solidez de ciertas de estas uniones. Si las pasiones conservadoras han tomado conciencia de su inmenso interés por identificarse con la pasión nacional y beneficiarse así de su popularidad, si podemos incluso admitir que se lo han tomado en serio y que su actitud es sincera, ello no supone que el conservadurismo (principalmente el capitalismo), en su esencia, no sea del todo distinto al patriotismo, y que esta diferencia, de cuyas manifestaciones en el transcurso de la historia ya hemos perdido la cuenta (¡cuántas veces ha pactado la burguesía con el extranjero cuando creyó que le interesaba!), no pueda muy bien ponerse de nuevo de manifiesto⁴. Concebimos sin esfuerzo alguno una burguesía francesa que, al considerar que su patrimonio se ve demasiado amenazado por la legislación de la República, se volviera contra Francia. Por lo demás, esto ya sucede con las familias que desde hace algunos años hacen evadir sus capitales al extranjero. Diría lo mismo por lo que respecta a la pasión monárquica. Sin esfuerzo alguno imaginamos a ciertos adeptos de esta pasión tomando la decisión de

4. El autor, al volver a leer estas líneas, se espanta de su presencia. (Nota de la edición de 1946.)

perjudicar a una nación que decididamente rechaza para siempre el régimen que exigen⁵. También es lo que creo constatar cuando veo que escritores monárquicos publican que «del Spree al Mekong, el mundo entero sabe que Francia se encuentra en un estado de debilidad que roza la descomposición» (J. Bainville). No obstante, tales movimientos son todavía excepcionales, y aquellos que los practican se negarían a aceptar, y quizá de buena fe, que pretendan perjudicar a su nación.

La burguesía tiene, por lo demás, otro interés para mantener el nacionalismo y el temor a la guerra. Estos sentimientos siempre crean en una nación una especie de espíritu militar. En concreto, crean en el pueblo la disposición a admitir la jerarquía, a aceptar un mandato, a reconocer a un superior, es decir, exactamente los atributos que quiere que tengan aquellos que deben seguir sirviéndola. Es el oscuro sentimiento de esta verdad el que inspira a la burguesía ese curioso mal humor que manifiesta frente a cualquier tentativa de acercamiento internacional, sea cual fuere la forma con la que se lo presentan sus gobernantes. Este mal humor, dice, proviene de que le parece ingenuo e imprudente creer en la extinción de los odios nacionales. En el fondo, proviene de que *no quiere que esta extinción se produzca*. Sabe que mantener estos odios le costará la vida de sus hijos, pero no duda en aceptar este sacrificio si ése es el precio a pagar para conservar sus bienes y su dominación sobre sus servidores⁶. Hay aquí una grandeza del egoísmo a la que quizá no se hace suficiente justicia.

5. Véase una carta enviada en noviembre de 1937 a la *Nouvelle Revue Française*. (Nota de la edición de 1946.)

6. Admiramos la profundidad de Maquiavelo en este consejo que da al príncipe (cap. XVII): «Sobre todas las cosas abstenerse de apropiarse de los bienes de sus súbditos; puesto que los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio».

NOTAS AL CAPÍTULO II

D. «Sobre la actitud de los católicos modernos con respecto al catolicismo cuando éste estorba su nacionalismo⁷.» Un buen ejemplo es la actitud adoptada por los católicos alemanes desde hace veinte años. La ha descrito Edmond Bloud con todos los detalles que podíamos desear en su bello estudio «El “nuevo centro” y el catolicismo». Veremos que la actitud actual de muchos católicos alemanes se parece de manera extraña.

El «centro» empieza declarándose «un partido político que se ha asignado por deber el representar los intereses de toda la nación en todos los ámbitos de la vida pública, de acuerdo con los principios de la doctrina cristiana» (*Katholische Weltanschauung*, «concepción católica del mundo»). Pronto anuncia una actividad política fundada sobre una «base cristiana» (*christliche Basis*), cuyo espíritu define así uno de sus apóstoles (el doctor Brauweiler, abril de 1913):

En el campo de la acción práctica, *los objetivos determinan los conceptos*. La formación de los conceptos políticos se puede comparar con la que preside la formación de los conceptos jurídicos. El jurista forma sus conceptos *considerando únicamente la necesidad sólo en función del objetivo perseguido*. Sin embargo, nadie puede reprocharle que su concepto jurídico, así establecido, sea falso. Del mismo modo podemos hablar en política de cristianismo o de doctrina cristiana.

7. Incluido en la colección de estudios titulada *L'Allemagne et les Alliés devant la conscience chrétienne*, Bloud y Gay, 1915.

Por último, en 1914, el doctor Karl Bachem, de Colonia, publica un folleto titulado «Centro, doctrina católica, política práctica», en el que declara que la doctrina del «cristianismo universal» no es más que una fórmula destinada a hacer posible la colaboración de católicos y protestantes, principalmente en el Parlamento; que, desde el punto de vista religioso, esta fórmula sólo tiene una significación negativa, que señala únicamente la voluntad de luchar contra el materialismo, el ateísmo, el nihilismo; que, en lo que respecta a su contenido positivo, viene determinado por la Constitución prusiana, que declara en sus párrafos 14 a 18 que la «religión cristiana» es el «fundamento de las instituciones del Estado».

En consecuencia, concluye Edmond Bloud a propósito del doctor Bachem, la Constitución prusiana se vuelve la regla de la Fe. En vez de Constitución prusiana, póngase «interés nacional» y se obtendrá el estado de espíritu de muchos católicos franceses actuales.

La actitud de los católicos alemanes me parece también representativa de cierto catolicismo hoy común a otras naciones con declaraciones de este tipo: «Los miembros católicos de “centro” siguen siendo católicos individualmente, *pero el partido, en cuanto partido no tiene por qué situarse en el terreno de la concepción católica del mundo*».

Y también: «El papa y los arzobispos son autoridades en materia religiosa, pero cada vez que se trate de asuntos políticos, no nos dejaremos influenciar ni por la autoridad del papa ni por la de los arzobispos». (Edmond Bloud alude a una conversación que nos refiere la *Gaceta de Frankfurt*, en abril de 1914, y en la cual uno de los jefes de los sindicatos mixtos habría declarado que «los católicos alemanes están del papa hasta el moño».)

Tampoco podríamos no advertir un movimiento que no es propio de nuestros vecinos en lo que Edmond Bloud

llama la «desintelectualización del centro» y en la alegría del gran órgano nacionalista alemán (los *Anales Prusianos*) al constatar que «la idea católica del Estado está en vías de destramontanizarse para nacionalizarse»⁸.

Por último, creo que la actitud de los católicos alemanes en lo que tienen en común con ciertos católicos de cualquier otra nación queda bien reflejada en estas dos bellas protestas que se han alzado contra ella y que nos refiere Bloud.

Una es de R. P. Weiss:

Existen —dice el eminente teólogo— varios tipos de catolicismo político [...]. El peor de todos consiste en considerar que la política pura, la política social, la política nacional no sólo son totalmente independientes de la religión, sino *la propia medida con la cual debemos determinar el grado posible de utilización del catolicismo o del cristianismo en la vida pública.*

La otra es del cardenal Kopp (entonces arzobispo de Fulda), en una carta escrita por este prelado en 1887:

Un viento de locura sopla desgraciadamente entre nosotros. Antaño nos regíamos según el principio: Primero la fe, luego la política. Ahora se dice: ¡Ante todo política! La Iglesia y la fe después.

Vemos que nuestros católicos de *Action Française* no han inventado gran cosa.

8. Edmond Bloud cita estas palabras de un nacionalista alemán, que creeríamos pronunciadas de nuestro lado del Rin: «Hay que nacionalizar al pueblo católico para que vuelva a ser católico». Nos quedamos pensativos cuando añade que en Alemania se habla habitualmente de un «catolicismo germánico» en oposición al catolicismo romano.

NOTAS AL CAPÍTULO III

E. «El intelectual, al adoptar las pasiones políticas, les aporta el formidable amparo de su sensibilidad si es un artista, de su fuerza persuasiva si es un pensador, de su prestigio moral en ambos casos.» Este prestigio también es nuevo en la historia, cuando menos como ahora lo conocemos. Efectos como el que produjo en Francia, durante el caso Dreyfus, la intervención de los «intelectuales», o también, en 1914, no sólo en su país sino en el mundo entero, el manifiesto llamado de los «intelectuales alemanes», son cosas de las que no encuentro equivalente en el pasado. No imaginamos a la República romana sintiéndose apoyada en su agresión contra Cartago por el asentimiento de Terencio o de Varrón, ni el gobierno de Luis XIV encontrando un incremento de fuerza en su guerra contra Holanda por la aprobación de Racine o de Fermat. Por lo demás, este refuerzo que recibe hoy una causa por el consentimiento de los hombres de pensamiento, o de quienes creemos tales, honra mucho al mundo moderno.

Hay aquí un homenaje al espíritu del que la humanidad todavía no había dado ejemplo.

Naturalmente, este prestigio tiene doble efecto. Si el intelectual moderno fortalece una causa al darle su sufragio, le causa un gran daño al negárselo. Si en 1915 hombres como Ostwald o Mach se hubiesen negado a aprobar los actos de su nación, le hubiesen causado un gran agravio. El intelectual que hoy condena el realismo de un Estado del que participa causa un perjuicio real a dicho Estado⁹. De donde resulta que, en nombre del interés práctico, aquel cuya única función es su

9. Y le hace falta mucho más coraje para hacerlo que antaño.

custodia, tiene el derecho y quizás el deber de arremeter contra él. Tal nos parece pues el buen orden de las cosas: el intelectual, fiel a su esencia, condena el realismo de los estados; razón por la cual éstos, no menos fieles a la suya, le hacen beber la cicuta¹⁰. El grave desorden del mundo moderno tiene su origen en que los intelectuales ya no condenan el realismo de los estados, sino que por el contrario lo aprueban; tiene su origen en que éstos ya no beben la cicuta. Añadamos que junto a este desorden podemos señalar otro que consiste en que, al condenar el intelectual el realismo del Estado, éste no lo castiga; así sucedió por ejemplo en Francia durante el caso Dreyfus, cuando el orden suponía que los intelectuales reclamarían la justicia abstracta como en efecto hicieron, pero quizá también suponía que el Estado, cuya fuerza quedaba comprometida por el idealismo de éstos, los metiese en el calabozo. Hay anarquía cuando el intelectual hace el trabajo del laico, pero también la hay cuando el laico actúa y habla como un intelectual, cuando aquellos cuyo cargo es defender la nación ponen de manifiesto su culto por la abolición de las fronteras, el amor universal u otras espiritualidades¹¹. Cuando advierto que tantos filósofos no se ocupan más que de la seguridad del Estado mientras que uno de nuestros ministros se esfuerza por que reine el amor entre los hombres, pienso en los versos de Dante:

Encamináis hacia la religión
a quien había nacido para ceñir la espada,

10. No obstante, Zola, Romain Rolland, Einstein han bebido la cicuta.

11. Cuando oyen que les dicen, como le sucedió a Luis XIV con Turgot: «Sir, vuestro reino es de este mundo». También existe una *traición de los laicos*.

y hacéis rey a quien debía ser predicador.
Así vuestro modo de actuar está fuera de la
verdadera vía.

No obstante, este segundo desorden no me ha esperado para que pudiera denunciarlo y no es mi función combatirlo.

F. «Piénsese con qué facilidad hoy los eclesiásticos aceptan el servicio militar.» Esta facilidad, en efecto, me parece muy digna de llamar la atención del historiador. Supone evidentemente en quien la manifiesta, y cuya ley es morir para todos los lazos terrestres, cierto apego sincero por su país. Además, más bien parece que, en la última guerra, la mayor parte de los ministros de Jesús aptos para empuñar las armas se hayan alegrado de defender a su patria, cualquiera que fuese ésta y sea cual fuese la idea que tenían de la pureza de su causa. He aquí un hecho muy sugerente: ciertos órdenes monásticos belgas (me dicen que también otros) establecidos en el extranjero cuando se declaró la guerra, y autorizados por sus gobiernos a permanecer allí, insistieron en regresar a la metrópoli para cumplir con su deber militar. Ciertamente es que la conducta de estos religiosos quizá se explique no por su patriotismo, sino por el temor a ser juzgados con severidad por sus conciudadanos de haber actuado de otro modo, al haber dejado de entender los intelectuales modernos que el estigma de una actitud en verdad conforme a su función es precisamente que les supone ser impopulares entre los laicos.

No obstante, lo más relevante aquí para el historiador es que la imposición del servicio militar a los eclesiásticos no parezca levantar ninguna protesta por parte de la Iglesia. Algunos de sus doctores llegan incluso a

afirmar (monseñor Batiffol, *L'Église et le droit de la guerre*): «Sobre la legitimidad del servicio militar no cabe duda alguna»¹². También es curioso ser testigo, en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (artículo «Paz y guerra»), de los violentos esfuerzos del autor (el padre De la Brière) por justificar que la tenencia de armas, incluso en los clérigos, no es en modo alguno contraria a la ley cristiana. No obstante, la autoridad eclesiástica superior no parece compartir, al menos públicamente, la opinión de estos teólogos, ya que sigue prohibiéndose que los clérigos cojan armas, prohibición que se levanta al poco de haberla pronunciado.

El patriotismo del eclesiástico, su consentimiento a hacer la guerra son cosas que evidentemente hacen que los laicos modernos lo alaben (*véanse* muchos textos de Barrès); los laicos de antaño más bien se avergonzaban por ello y gustaban recordarle los sentimientos que juzgaban conformes a su ministerio. Los ardores bélicos de Juan XII y de Julio II eran censurados con severidad por sus contemporáneos: además de Erasmo —el tipo del hombre de letras imbuido de la alta función del intelectual y que no deja de recordársela («su tonsura no les advierte que deben liberarse de todas las pasiones de este mundo y no pensar sino en las cosas del cielo»)—, el italiano Tizio escribe: «Es sorprendente que los pontífices, cuyo papel consiste en ser pacíficos e independientes, colaboren a la efusión de sangre cristiana». El poeta francés Jean Bouchet muestra a la Iglesia afligida suplicando en nombre de Dios a Julio II

12. Los escritos de monseñor Batiffol justifican hasta tal punto la tesis aquí sostenida que dudo en citar a un autor que me lo pone tan fácil. Por ejemplo, se esfuerza por establecer detenidamente que el espíritu del cristianismo «ha desembocado, sin desdecirse, en una doctrina de la moralidad de la guerra».

que acabe con la guerra (cierto es que Julio II hizo la guerra contra Francia):

Vuestro patrón, el señor san Pedro
por bienes mundanos nunca guerreó...

En *Le Songe du Vergier*, especie de formulario de las doctrinas morales habituales en la Francia del siglo XIV, encontramos un diálogo entre el caballero y el clérigo, en el que, al reclamar este último para su casta el derecho a la guerra, el caballero le recuerda que «las armas del clérigo son las oraciones y las lágrimas». Resulta sugerente ver a un hombre de armas invitando a un ministro de lo espiritual a la observancia de su función y considerando que esta observancia es necesaria para el buen curso del mundo; hay aquí un sentido del clericato y de su valor social que es fácil de encontrar en los laicos modernos, incluso no militares, iba a decir especialmente no militares¹³.

G. «Ese retorno sobre sí al que todo espectador se ve empujado ante una representación del ser humano

13. He aquí una página que, exceptuando su violencia, creo que expresa el sentimiento de la mayor parte de los laicos modernos a propósito de la lealtad patriótica de los sacerdotes: «El clero francés es ardientemente patriota; sirve con valor en la guerra; absuelve y glorifica todos los actos del soldado; considera infamante la acusación de haber desertado del deber militar, y a éste le hace justicia. Si está en regla con el Evangelio, no somos quienes para decirlo. Somos únicamente franceses y patriotas; no podemos sino aprobar, admirar a los sacerdotes y a los monjes franceses patriotas. Para el sacerdote de Francia cuando se trata del alemán y para el sacerdote y el pastor alemán cuando se trata del francés no hay perdón. ¡Mata! ¡Mata! ¡En nombre del Dios de los cristianos, os absolvemos, os glorificamos por matar a cristianos!» (Urbain Gohier, «La vieille France», citado por Guillot de Givry, *Le Christ...*, *op. cit.*).

que siente verdadera y únicamente preocupada por la verdad...» Sobre el efecto civilizador de tal representación, citemos esta bella página:

Este espectáculo del hombre, ofrecido al hombre, tiene efectos morales considerables. En primer lugar, un valioso ejercicio de la inteligencia, un engrandecimiento de la reflexión, una extensión de las perspectivas en todos los sentidos resultan del hábito así contraído de salir de sí para entrar en el prójimo, para comprender los actos, unirse a las pasiones, compartir las penas, valorar los motivos de los demás hombres. La facultad del artista comunicada al auditor o al espectador, esta facultad de participación y de asimilación, establecida en contra del egoísmo, es una condición de la tolerancia y de la benevolencia, a menudo incluso de la justicia. Después, se dan al espectador lecciones de virtud, y no son las menos eficaces, por la sencilla razón de que están en situación de loar y de reprobar los actos y los pensamientos que le son sometidos relativamente a casos en los que su propio interés no está en juego. No deja de reconocer su imagen en el actor de la epopeya, hombre como él, agente voluntario y apasionado cuyas pruebas, engrandecidas quizá, no son sin embargo ajenas a su experiencia. Entonces se producen en aquel que se ve así puesto en escena en la persona del prójimo los fenómenos esenciales que caracterizan la humanidad consciente y la moralidad: objetivación desinteresada de sí mismo con respecto a sí mismo, generalización de la pasión, del motivo y de la máxima, juicio fundado sobre lo universal, retorno sobre sí mismo que concluye en el deber, sentimiento neto y definitivo de la dirección de la voluntad.

No creamos por ello que el poeta tiene por objeto la utilidad o la moral. Sería entonces precisamente cuando le faltaría el sentimiento del arte. Enseñar, moralizar,

este objetivo del artista es indirecto, es decir, no existe para él sistemáticamente; no debe alcanzarlo sino sin habérselo propuesto, y a veces lo alcanza, y en ese caso parece que se aleja de él. Lo que quiere es afectar, emocionar. Ahora bien, ocurre que, en esto mismo, eleva, purifica, moraliza. El poeta, en efecto, y es de él sobre todo de quien hablamos, se dirige a todos. *No cabe duda pues de que no puede cantar sino lo universal*, por rara que pueda parecer tal asociación de palabras. Por más que lo cante bajo la forma de lo particular, sin lo que la vida no cumpliría con sus ficciones, no deja de excluir lo puro individual, incomprensible, inexplicable, exento de verdad si no expresa una relación¹⁴. Generaliza la pasión, la ennoblece pues y la vuelve al mismo tiempo un tema de observación, de reflexión y de emoción desinteresada. El auditor arrancado de sus preocupaciones particulares, relativamente viles, para sentirse transportado, sin esperanza ni temor, cuando menos demasiado personales y demasiado presentes, a la esfera superior de la pasión común a la humanidad, experimenta el beneficio de la elevación del alma; su consciencia se libera temporalmente del egoísmo. (Renouvier, *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*).

H. «Napoleón, que encargaba al ministro de la policía que velase por que se escribiese la historia de Francia según las conveniencias de su trono...» He aquí algunos fragmentos de la nota dictada a este respecto por Napoleón en Burdeos en 1808. Veremos si promulga la concepción de la historia tal como la practican, *mutatis mutandis*, muchos de nuestros historiadores del pasado:

14. Advertimos aquí claramente en qué sentido Renouvier es «individualista».

No apruebo los principios enunciados en la nota del ministro del Interior; eran verdaderos hace veinte años, lo serán dentro de sesenta, pero hoy no lo son. Velly es el único autor que ha escrito sobre la historia de Francia con cierto detalle. El resumen cronológico del presidente Hénault es un buen libro clásico; es muy útil continuarlos uno y otro. *Es de suma importancia asegurarse del espíritu con el que escribirán los que continúen.* He encargado al ministro de la policía que vele por la continuación de Millot, y deseo que los dos ministros se pongan de acuerdo para que Velly y el presidente Hénault continúen [...].

Se debe ser justo con Enrique IV, con Luis XIII, con Luis XIV y con Luis XV, pero sin ser adulador. Se deben describir las masacres de Septiembre y los horrores de la Revolución con el mismo tono que la Inquisición y las masacres de los Dieciséis. Hay que procurar evitar toda reacción al hablar de la Revolución; ningún hombre podía oponerse a ella. La culpa no es ni de los que han perecido ni de los que han sobrevivido. No había fuerza individual capaz de cambiar los elementos y prevenir los acontecimientos que surgían de la naturaleza de las cosas y de las circunstancias.

Hay que hacer observar el desorden perpetuo de las finanzas, el caos de las asambleas provinciales, las pretensiones del Parlamento, la carencia de reglas y de resortes en la administración; esta Francia abigarrada, sin unidad de leyes ni de administración, era más bien una reunión de veinte reinos que un solo Estado, de modo que se respira al llegar a una época en donde se ha gozado de los beneficios de la unidad de leyes, de administración y de territorio [...]. La opinión expresada por el ministro, y que, si la seguimos, abandonaría este trabajo al quehacer particular y las especulaciones de algún librero, no es buena y no podría producir sino resultados nefastos.

Por supuesto, los autoritarios no son los únicos que intiman a la historia con la orden de servir sus intereses. Leo en Condorcet (*Tableau historique*, décima época) que la historia debe servir «para mantenerse en una vigilancia activa que sepa reconocer y asfixiar bajo el peso de la razón los primeros gérmenes de la superstición y de la tiranía, si alguna vez se atreviesen a reaparecer».

I. «Humanitarismo y humanismo.» He aquí sobre esta distinción el curioso texto de un antiguo:

Aquellos que han creado la lengua latina y aquellos que la han hablado correctamente no han dado a la palabra *humanitas* la acepción vulgar que es sinónima de la palabra griega *φιλανθρωπία*, que significa una complacencia activa, una dulce benevolencia con todos los hombres. Pero han atribuido a esta palabra el sentido de aquello que los griegos llaman *παιδεία*, de lo que nosotros llamamos educación, conocimiento de las bellas artes. Los que muestran para este estudio más gusto y disposición son también los más dignos de ser nombrados *humanissimi*. Ha sido llamado *humanitas* porque el hombre, y él solo entre todos los seres, puede consagrarse al cultivo de este estudio. Tal es el sentido dado a esta palabra por los antiguos, y en especial por Varrón y Cicerón; casi todas sus obras ofrecen pruebas de ello, de modo que me bastará con citar un ejemplo. He escogido el principio del primer libro de Varrón «De las cosas humanas»: «*Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus*» («Praxíteles, cuyo admirable talento de artista le dio a conocer a todo hombre un poco versado en las artes»). Aquí *humanior* no tiene la acepción vulgar de fácil, influenciado, benévolo, aunque sin conocimiento de las letras; este sentido no refleja-

ría el pensamiento del autor; significa un hombre instruido, erudito, que conoce a Praxíteles por los libros y por la historia (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, libro XII, XVI).

J. «Los vimos no tener anatemas suficientes para las instituciones que defienden la libertad y la discusión...» Observemos bien que la novedad aquí está en la pasión, en el furor con el que se condena la libertad de discusión. Si no, la historia nos muestra que la mayoría de los pensadores llamados liberales reconocen la necesidad de someterse al juicio del soberano. Spinoza afirma que «no hay gobierno posible si cada uno se hace defensor de sus derechos y del derecho de los demás»; en las cartas de Descartes encontramos textos en favor de la razón de Estado.

No se ha reparado quizá lo suficiente en qué medida, para los antiguos absolutistas franceses, la principal función del soberano es la justicia. «El derecho más importante del rey —dice uno de sus teóricos (Guy Coquille, *Institution du droit des Français*, 1608)— es hacer leyes y ordenanzas generales para el gobierno de su reino.» Otro (Loyseau, *Des Seigneuries*, 1608): «El uso del señorío público debe reglamentarse a través de la justicia...». Y Bossuet (*Instruction à Louis XIV*): «Cuando el rey dicta justicia o la hace dictar exactamente según las leyes, que es su función principal...». Los absolutistas modernos, incluso franceses, parecen inspirarse en el teórico alemán que dice: «Dos funciones incumben al Estado: dictar justicia y hacer la guerra. Pero la guerra es con mucho la principal» (Treitschke).

Recordemos también esta famosa página de Bossuet (*Pol.*, libro VIII, art. II, prop. I):

Una cosa es que éste [el gobierno] sea absoluto, otra que sea arbitrario. Es absoluto en relación a la coacción: al no haber poder alguno que sea capaz de forzar al soberano, que en este sentido es independiente de toda autoridad humana. Pero no resulta por ello que el gobierno sea arbitrario; porque, además de que todo está sometido al juicio de Dios, lo que se aplica también al gobierno que acabamos de nombrar arbitrario, existen leyes en los imperios, contra las cuales todo aquello que se hace es nulo de derecho.

Advertimos que la apología de lo arbitrario es nueva en los doctrinarios franceses, incluso con relación a Bossuet (hablo de las *doctrinas* de Bossuet, no de sus consejos prácticos).

K. «Es la enseñanza de Nietzsche...» No sabría recordar suficientemente que en toda esta obra considero la enseñanza de Nietzsche (y también de Hegel) en cuanto ha servido de pretexto para una gran predicación moral, no ignorando que, en su realidad, dicha enseñanza es mucho más que compleja. En cuanto a ciertos filósofos, que no deben culparse más que a sí mismos del «desconocimiento que se tiene de su verdadero pensamiento», citaré esta juiciosa observación:

El nietzscheanismo ha sido sometido a la misma prueba que el hegelianismo. Y sin duda en éste y en el otro los temas filosóficos han servido sobre todo de pretexto para cubrir el retorno ofensivo de la barbarie. Pero el hecho de que hayan sido utilizados, la manera en que han sido utilizados, tiene no obstante un significado que no podemos obviar. El criterio de una filosofía que podemos llamar racionalista sin reservas y sin equívocos, ¿no es que se mantiene de manera incorruptible fiel a sí misma? Por

el contrario, los sistemas que empiezan por aceptar la contradicción, reservándose el añadir que serán capaces de superarla o de «vivirla», éstos encierran en sí a su enemigo. Su castigo será que su antítesis se les sigue pareciendo; y es efectivamente esto lo que le ha ocurrido a Nietzsche (L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*).

(Encontraremos en esta obra una excelente ponencia de los «temas hegelianos» y de los «temas nietzscheanos en cuanto su transformación en brevarios políticos.)

L. «Mucho antes que los discípulos de Taine y de Auguste Comte...» Cuando se publicó la presente obra en una revista, algunos declararon que todo nuestro ataque contra el intelectual moderno no era concluyente porque no nos habíamos ocupado suficientemente del autor de *Origines de la France contemporaine*, que, decían, es el «gran intelectual realista» de estos últimos cincuenta años, mientras que aquellos a los que atacamos no serían más que los pesos pluma. (El poco peso que se le atribuye aquí al pensamiento de Barrès y de Maurras es en algunos tan súbito que da que pensar.)

Hay aquí un abuso manifiesto de la palabra *realismo*. Taine ha evidenciado la verdadera naturaleza de lo real, en concreto de lo real político, y ha recordado al universalista que esta esfera no es de su resorte; nunca ha *exaltado* este real a expensas del universal, que es precisamente el realismo que aquí denuncio. Por el contrario, ha enseñado claramente que el universalista que permanece en su esfera (*véase* su veneración por Spinoza, por Goethe) es el gran ejemplo humano. Compárese con Maurras, para el cual el universalista, incluso no político (el infinitista, el panteísta), es profundamente

menospreciable. Parece también difícil ver en Taine al padrino de aquellos que vanaglorian al hombre de armas y desprecian al hombre de justicia y al hombre de estudio¹⁵, que invitan a los pueblos a cultivar sus prejuicios en lo que tienen de «totalmente ajenos a la razón» (Barrès) y que hacen de la inteligencia que no se preocupa de lo social una actividad de salvaje. Creó que Taine diría gustoso de aquellos que se reclaman sus herederos estas palabras que se atribuyen a Bergson sobre algunos de sus «discípulos»: «Estos señores son muy originales».

Sin embargo, hay dos puntos por los que Taine me parece, en efecto, el iniciador de los realistas modernos: el primero es su condena del individualismo, más exactamente de la libertad moral del individuo (tal es efectivamente el sentido, en el fondo, de su añoranza por las antiguas corporaciones y en general de su llamamiento a las agrupaciones, que labran el alma del individuo en vez de dejarla autónoma frente al Estado); el segundo, mucho más nuevo todavía que el primero en maestros franceses, es su condena de la educación idealista. *Régime moderne* expone sin duda toda la tesis de *Déracinés* y de *L'Étape*:

Algunas veces, con sus íntimos, amargados y rendidos como él, el joven se siente tentado de decirnos: «Por vuestra educación nos habéis inducido a creer que el mundo estaba hecho de cierta manera; nos habéis engañado; es mucho más feo, más banal, más sucio, más triste y más duro, cuando menos para nuestra sensibilidad y nuestra imaginación; las juzgáis sobreexcitadas y perturbadas; pero si lo son, es por vuestra culpa. Por esta razón maldecimos y degradamos vuestro mundo entero, y rechaza-

15. Véase su himno al matemático Franz Woepfke.

mos vuestras pretendidas verdades, que para nosotros son mentiras; incluidas esas verdades elementales y primordiales que declararéis evidentes para el sentido común, y sobre las que fundáis vuestras leyes, vuestras instituciones, vuestra sociedad, vuestra filosofía, vuestras ciencias y vuestras artes». He aquí lo que la juventud contemporánea, con sus gustos, sus opiniones, sus veleidades en las letras, en las artes y en la vida, nos dice en voz alta desde hace quince años.

A este alegato manifiestamente en favor de una educación práctica, opongamos esta protesta de un verdadero descendiente de Montaigne, Pascal o Montesquieu:

En su animadversión por el espíritu clásico y por las verdades primordiales de la razón y de la filosofía que dirigen la instrucción literaria en todos los cursos, Taine se ve conducido a sostener un lenguaje semejante al de los adversarios de la enseñanza de las letras antiguas¹⁶, de las ideas generales, que son inseparables de éstas, e incluso de la cultura desinteresada. No buscaría sino preparar a los individuos para un mundo empírico¹⁷, hombres a los que se les enseñaría a conocer bien el mundo tal cual es, a los que se les amaestraría para que dirigiesen el mundo como va. No obstante, las leyes escolares son demasiado recientes para que podamos con decencia culparlas de los males de este siglo, e imputarles la causa del odio y del desprecio derramados sobre la sociedad por los aburridos, los exasperados y los sin clase. No obstante, si era verdad que la comparación de los principios generales de la razón, de la moral y de la belleza con el tipo de vida empírico engendraba más que lo

16. Jules Lemaitre será formalmente este adversario.

17. Para la Francia empírica, dirán claramente Barrès y Bourget.

que lo hizo en el pasado el hastío de las realidades, sería una triste paradoja pedir que se remediase este peligro suprimiendo de la enseñanza toda elevación de las perspectivas y todo ideal (Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, tomo IV).

M. «Esta religión (de la política fundada sobre la experiencia) pone de relieve un simplismo de espíritu que me parece propiamente fruto del siglo XIX.» Este simplismo adquiere todavía otra forma: la creencia (formulada con todo rigor por Maurras) de que se pueden encontrar en política leyes de causa y efecto tan certeramente válidas como la de la gravedad o la de la electricidad («La política es una ciencia»). Es la superstición de la ciencia, dada por competente en todos los campos, incluido el campo moral; superstición que repito que es fruto del siglo XIX. Queda sin embargo por saber si aquellos que enarbolan este dogma creen en él, o si lo único que quieren es otorgar el prestigio del aspecto científico a pasiones de sus corazones a propósito de las cuales saben muy bien que son sólo pasiones. Hay que observar que el dogma según el cual la historia obedece a las leyes científicas lo predicán sobre todo los partidarios de la autoridad; algo natural, puesto que elimina las dos realidades que más horror les causan: la libertad humana y la acción histórica del individuo.

N. «Nuestra era habrá visto a sacerdotes del espíritu enseñar que la forma loable del pensamiento es la forma gregaria y que el pensamiento independiente es despreciable.» Tomemos nota de que lo nuevo, en esta cruzada contra el individualismo (de la cual Ch. Maurras habrá sido el gran apóstol), no es reconocer que «el individuo no es más que una abstracción», en buena

medida determinado por su raza, su medio, su nación, mil elementos que no son él; lo nuevo es el culto de esta servidumbre, es que se le dé orden de someterse totalmente a ella, es avergonzarlo cuando intenta liberarse de ella. Sigue siendo esa religión, tan curiosa en pensadores franceses, por la parte *fatal* del ser humano, el odio de su parte libre.

Reparemos bien que aquellos que predicán hoy la obediencia del espíritu ya no la exigen sólo de la masa inculta, sino de los hombres de pensamiento, *sobre todo* de los hombres de pensamiento; los antiindividualistas del caso Dreyfus se han enfrentado sobre todo a la independencia de los eruditos, de los escritores, de los filósofos, «la vanidad exasperada de algunos intelectuales». No obstante, lo más curioso no es que exijan esta obediencia, sino que la obtengan. Cuando Maritain declara que «todo el mundo no puede filosofar, y que lo esencial, para los hombres, es elegir a un amo», cuando Maurras proclama que la función de la mayor parte de los espíritus es ser «servidores» y reflejar el pensamiento de algún jefe, estos doctores encuentran muchos hombres de pensamiento que los aplauden y abdicán su libertad de espíritu a su favor. Los pensadores del siglo XVIII decían: «El pueblo necesita la religión»; los del nuestro dicen: «Nosotros mismos necesitamos la religión». Cuando Barrès escribía: «Es función de los amos justificar los hábitos y los prejuicios franceses con objeto de preparar lo mejor posible a nuestros hijos para ocupar su puesto en la procesión nacional», entendía sin duda alguna que él mismo y sus compañeros debían marchar en esta procesión. Nos encontramos aquí de nuevo con esa sed de disciplina de la que he hablado anteriormente y que me parece tan digna de resaltar en los descendientes de Montaigne y de Renan. Ésta tiene por causa, decía,

su voluntad de pertenecer a una «agrupación fuerte». También se debe en ellos al sentimiento de lo que tiene de artístico en transformación de una colección de hombres en regimiento, en una bella «procesión»; y también a esa alegría que sienten tantas almas al ser gobernadas, al no tener que hacer el esfuerzo de pensar por sí mismas; alegría evidentemente singular en hombres llamados de pensamiento.

Esta página de Maine de Biran, que cita Léon Brunschvicg (*La sociologie de l'ordre*), denuncia admirablemente el culto del alma colectiva en lo que tiene de violación de la consciencia humana:

No es el espíritu humano, según De Bonald, no es ningún entendimiento individual la sede, el verdadero sujeto inherente de las nociones o de las verdades (universales) de las que aquí se trata, sino la sociedad a la que, dotada de una especie de entendimiento colectivo diferente del de los individuos, le ha sido imbuido desde el origen por el don del lenguaje y en virtud de una influencia milagrosa ejercida sólo sobre la masa, independientemente de las partes: el individuo, el hombre, no es nada; sólo la sociedad existe; es el alma del mundo moral, sólo queda ella, mientras que las personas individuales no son más que fenómenos. Entienda quien pueda esta metafísica social. Si el propio autor la comprende claramente, es que no tenemos razón. Entonces debemos dejar de hablar de filosofía, y reconocer la nada de la ciencia del hombre intelectual y moral, debemos confesar que toda psicología que tiene su base en el hecho primitivo de la consciencia no es más que una mentira y considerar la propia ciencia como una ilusión que nos engaña y nos confunde sin cesar, al presentarnos todo, hasta nuestra propia existencia, bajo una imagen falsa y fantástica.

Brunschvicg añade oportunamente: «La antítesis no podría presentarse con más claridad. O el hecho primitivo de la consciencia, o el hecho primitivo del lenguaje; o Sócrates o Bonald». O Sócrates o Bonald. Barrès y Maurras han elegido.

O. «Péguy admirando las filosofías únicamente en la medida en que “han luchado bien”¹⁸...» Esta voluntad de alabar las filosofías por sus virtudes de acción más que por sus virtudes intelectuales es hoy muy frecuente en los hombres de pensamiento. En sus *Souvenirs concernant Lagneau*, Alain, al querer ofrecer una buena imagen de su maestro, exalta al menos tanto su energía y su resolución como su inteligencia. Es también bastante extraordinario, aunque en esta ocasión no se trate más que de literatura, ver a un profesor de ciencia moral (Jacques Bardoux) dotar de un valor muy especial entre los literatos franceses a los que fueron militares: Vauvenargues, Vigny, Péguy. En cuanto a los propios literatos, me contentaré con recordar que uno de ellos, y de los más venerados de su corporación, declaraba recientemente admirar a D'Annunzio principalmente por su actitud de oficial y lamentar que hubiese regresado a la literatura¹⁹. El emperador Julia-

18. «Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne», *Cahiers de la Quinzaine*. Véase nuestra obra *Sur le succès du bergsonisme*.

19. Encontraremos la misma actitud en Lamartine, que decía de Byron: «Hay más poesía verdadera e imperecedera en la tienda de Missolonghi donde la fiebre lo tumba, bajo sus armas, que en todas sus obras» (Comentario a la segunda Meditación). Es exactamente la enseñanza que adoptarán Barrès, Suarès o Péguy (este último, no obstante, al haber predicado con su propio ejemplo), que viene a proclamar: «Hay más poesía en una muerte heroica que en todas las actividades del espíritu». Observaremos

no glorificaba a Aristóteles por haber dicho que se sentía más orgulloso de su *Tratado de teología* que si hubiese destruido el poder de los persas; quizás encontraríamos todavía en Francia militares que suscribiesen este juicio, pero muy pocos hombres de letras. He intentado en otro lugar (*Les sentiments de Critias*) trazar la historia y dar una explicación de esta voluntad, tan curiosa en los hombres de letras, de exaltar la vida guerrera y de menospreciar la vida sentada. Observaremos que este rasgo se da en los escritores actuales mucho antes de la guerra de 1914 y que los que más lo evidencian no son siempre los que la han hecho.

Debo repetir que lo nuevo no es advertir que gentes de letras exaltan la vida activa y menosprecian la vida sentada; es advertir la *ausencia de ingenuidad*, el *tono doctoral* que le añaden. Cuando Ronsard exclama:

Dioses Santos, que queréis loar
a aquellos que, pegados a un libro,
jamás se ocupan de vivir²⁰,

cuando Bertrand de Born quiere que «ningún hombre de linaje piense más que en cortar cabezas y brazos», cuando Froissart canta la gloria de los caballeros y lanza a la cara de los burgueses todo su desprecio, nadie tomará a estos cándidos hombres que tocan la lira, que

que esta posición no es en ningún caso común a todos los románticos. Hugo, Vigny y Michelet han sentido perfectamente la poesía de la acción; en modo alguno parecen encontrarla superior a la de las formas elevadas de la vida intelectual. Hugo nunca ha pensado en librar a Homero o a Galileo a las fauces de Napoleón, ni incluso de Hoche, por citar un héroe desinteresado, como el que Lamartine loa en Byron.

20. Obsérvese que Ronsard es el tipo del hombre «pegado a un libro».

aman los gestos envalentonados y ni saben que la palabra doctrina existe por los antepasados de nuestros graves profesores de estética belicista. Dudo, además, que el autor de *Scènes et doctrines du nationalisme* hubiese aceptado descender de estos simplistas.

Encuentro el menosprecio de la vida del espíritu —y netamente profesado en tono dogmático— en un escritor del siglo XVII, que recuerda mucho a ciertos maestros modernos por su frecuente dedicación a humillar la toga frente a la espada (cierto que se trata de un gentilhombre de muy pequeña nobleza):

Sin lugar a dudas, no hay medio más adecuado para ablandar el vigor de los corajes que ocupar los espíritus con ejercicios apacibles y sedentarios, y la ociosidad no puede entrar en los estados civilizados por un más sutil y un más peligroso engaño que el de las letras. Son las personas ociosas y vagas las que, en parte, han arruinado el comercio y la agricultura, la causa de la debilidad de nuestro estado y de la cobardía de nuestro siglo (J. L. de Balzac, *Le Prince*, 1631).

A continuación se concede la presencia de las letras y de las ciencias en la medida en la ciudad en que «aporten fuerza y embellecimiento a la patria».

En cambio he aquí, en un maestro de la gran época francesa, un elogio de la vida del espíritu a expensas de la vida activa, que me pregunto si ratificarían muchos de nuestros modernos que veneran esta época (pienso especialmente en aquellos que admiran el pensamiento de Georges Sorel):

En Francia se necesita mucha firmeza y un espíritu fértil para despreciar cargos y empleos, y consentir de este modo quedarse en casa y no hacer nada. Nadie, casi, tie-

ne suficiente mérito para hacer ese papel con dignidad, ni suficiente fondo para llenar el vacío del tiempo, sin lo que el vulgar llama los quehaceres. No le falta empero a la ociosidad del sabio sino un nombre mejor, y que meditar, hablar, leer y estar tranquilo se nombrase trabajar (La Bruyère, *Du mérite personnel*).

P. «El “Manifiesto del partido de la inteligencia” (*Figaro*, 19 de julio de 1919).» Este manifiesto, firmado por cincuenta y cuatro autores franceses de los cuales varios se cuentan entre los doctores más escuchados por sus conciudadanos, es un documento de la máxima importancia para la investigación que llevamos a cabo. En él se leen, además del extraño pasaje que hemos citado sobre la misión de la Iglesia, cosas como éstas: «El nacionalismo, que las concepciones de la inteligencia imponen tanto a la conducta política como al orden del mundo, es una regla razonable y humana, y además francesa».

Y más adelante: «¿No es al nacionalizarse cuando una literatura alcanza una significación más universal, un interés más humanamente general?».

Y también: «Creemos —y el mundo lo cree con nosotros— que el destino de nuestra raza es defender los intereses espirituales de la humanidad [...]. Nuestra solicitud se dirige a Europa y a todo lo que subsiste de humanidad en el mundo. La garantía soberana de ésta es la humanidad francesa».

Y sobre todo: «La Francia victoriosa quiere volver a ocupar su puesto en el orden del espíritu, que es el único orden a través del cual se ejerce un dominio legítimo».

De donde se desprende la voluntad de fundar (la cursiva es del manifiesto): «*La Federación intelectual de Europa y del mundo bajo la égida de la Francia victoriosa, guardiana de la civilización*».

¡La victoria por las armas que otorga un derecho a dirigir el orden intelectual, he aquí sin embargo lo que profesan hoy los pensadores franceses! Nos hace pensar en los escritores romanos, de quienes estos pensadores se dicen descendientes, que tomaron por directriz espiritual a una Grecia militarmente vencida; o también en los doctores alemanes de 1871, que reclamaban para su «victoriosa» nación la hegemonía intelectual, que pretendían que fuese la «guardiana de la civilización»²¹.

En el momento de la publicación de este manifiesto uno de nuestros grandes escritores parece haberse hecho reflexiones en este sentido. En una carta relativa a este documento²², Marcel Proust deplora advertir que éste proclama «una especie de *Frankreich ueber alles*, gendarme de la literatura de todos los pueblos». Añade como auténtico sacerdote del espíritu: «¿Por qué adoptar para con los otros países ese tono tan categórico en materias como las letras, en las que no se reina más que con la persuasión?». Nos alegra poder aprovechar la ocasión para rendir homenaje a este auténtico «intelectual», y decir que sabemos que existen todavía en Francia otros escritores además de esos que sólo creen en la virtud del acero.

Q. «Sobre los que piden sus juicios a su sensibilidad artística.» Daniel Halévy ha mostrado con mucha sutileza en qué medida la actitud política de Maurras, como la de tantos hombres de letras, tiene un origen artístico. En un antiguo artículo («La grande France», 1902),

21. «Alemania es la protección y el pilar de la civilización europea» (Lamprecht). «Después de la guerra, Alemania reanudará su labor histórica, que consiste en ser el corazón de Europa y en preparar a la humanidad europea» (Guillermo II, *Temps*, 14 de septiembre de 1915).

22. Véase Robert Dreyfus, *Souvenirs sur Marcel Proust*.

Halévy cita esta hermosa página de *Anthinéa* sobre el modo de andar de las mujeres que llevan un cántaro de arcilla en la cabeza:

El pecho se hincha y se moldea como un jarro, se abre como una flor. El cuello se asienta, y los riñones se tensan con nerviosismo: al volverse más grave y más suelto, medido con una inapreciable sabiduría, el andar se despliega en el espíritu como una música. La columna viva se desplaza, se desliza, se mueve sin que la interrumpa una brusca sacudida ni sufra rotura alguna. Abraza la forma matizada de la tierra, compone con los menores relieves y se parece al tallo de un pequeño y hermoso arbusto liberado que se mueve en el suelo, sin abandonar ninguna de sus líneas. Una infinita multitud de semipausas hace que los choques devengan insensibles, única consciencia de su sucesión, armonía continua que abandona su curva al aire.

Daniel Halévy añade:

Hemos citado todo este pasaje porque en él se encuentra la idea misma de Charles Maurras. Para su pensamiento clásico, las cosas son hermosas, no debido a las sacudidas del sentimiento o de la pasión, sino a la forma y al ritmo que les concede continuidad, o para decir más y mejor, que les concede existencia en el sentido humano de la palabra. Charles Maurras aplica este gusto por la forma a la inteligencia de la historia, y en eso consiste toda su «sociología».

No se podría denunciar mejor a ese tipo de hombre para el que las cosas son buenas en la medida en que satisfacen su sensibilidad artística. Frente a él, pongamos el tipo exactamente contrario, dejando en manos

del lector el decidir cuál de ellos puede reclamarse propio de la «inteligencia»: «Puesto que la perfección de las cosas debe apreciarse según su única naturaleza, y las cosas no son más o menos perfectas porque sacien nuestros sentidos o porque los hieran» (Spinoza).

Índice

Nota, por <i>Fernando Savater</i>	7	
Prefacio de Julien Benda a la edición de 1946 . . .		11
A. Los intelectuales traicionan su función en nombre del «orden». Significado de su antidemocratismo		12
B. En nombre de una comunión con la evolución del mundo. El materialismo dialéctico. La religión del «dinamismo»		37
C. Otros modos nuevos de traición del intelectual: en nombre del «compromiso», del «amor», del «carácter sagrado del escritor», del «relativismo» del bien y del mal. Conclusión		64
Apéndice de los valores intelectuales		77
A. Los valores intelectuales son estáticos . . .		77
B. Los valores intelectuales son valores desinteresados		80
C. Los valores intelectuales son racionales . .		85
LA TRAICIÓN DE LOS INTELECTUALES		
Prólogo a la primera edición		91
CAPÍTULO I. Perfeccionamiento moderno de las pasiones políticas. La era de lo político		93
CAPÍTULO II. Significado de este movimiento. Naturaleza de las pasiones políticas		115

CAPÍTULO III. Los intelectuales. La traición de los intelectuales	123
I. Los intelectuales adoptan pasiones políticas .	125
II. Hacen entrar sus pasiones políticas en su actividad de intelectuales	142
III. Los intelectuales con sus doctrinas hacen el juego a las pasiones políticas	151
CAPÍTULO IV. Perspectiva general. Pronósticos . .	233
Notas suplementarias	253
Notas al prefacio de 1946	255
Notas al capítulo I	258
Notas al capítulo II	264
Notas al capítulo III	267

Título de la edición original: *La trahison des clercs*
 Traducción del francés: Rodolfo Berraquero
 Diseño: Winfried Bährle

Círculo de Lectores, S. A. (Sociedad Unipersonal)/
 Galaxia Gutenberg
 Travessera de Gràcia, 47-49, 08021 Barcelona
 www.circulo.es
 www.galaxiagutenberg.com
 1 3 5 7 9 8 0 1 0 8 6 4 2

© Grasset & Fasquelle, 1975
 © de la traducción: Rodolfo Berraquero, 2000
 © de la Nota: Fernando Savater, 2000
 © Círculo de Lectores, S. A. (Sociedad Unipersonal), 2008

Depósito legal: B. 37378-2008
 Fotocomposición: punt groc & associats, s. a., Barcelona
 Impresión y encuadernación: Printer industria gráfica
 N. II, Cuatro caminos s/n, 08620 Sant Vicenç dels Horts
 Barcelona, 2008. Impreso en España
 ISBN Círculo de Lectores: 978-84-672-3259-2
 ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-8109-776-4
 N.º 48181

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

Serie Ensayo

Ashton, Dore

Miquel Barceló. A mitad de camino de la vida

Aust, Stefan y Cordt Schnibben (eds.)

Irak. Historia de una guerra moderna

Balsach, M. J.

*Joan Miró. Cosmogonías de un mundo originario
(1918-1939)*

Bellow, Saul

Todo cuenta. Del pasado remoto al futuro incierto

Bierce, Ambrose

El diccionario del diablo

Canetti, Elias

Apuntes (1973-1984)

Cembrero, Ignacio

Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos

Citati, Pietro

El mal absoluto. En el corazón de la novela del siglo XIX

Ulises y la Odisea. El pensamiento iridiscente

Crespo, Ángel

El poeta y su invención

Cypel, Sylvain

Entre muros. La sociedad israelí en vía muerta

Dalle, Ignace

Los tres reyes. La monarquía marroquí desde la independencia hasta nuestros días

Drey Müller, Cecilia
Incisiones. Panorama crítico de la narrativa en lengua alemana desde 1945

Ferrer Lerín, Francisco
Bestiario

Fest, Joachim
El hundimiento

Földényi, László F.
El sudario de la Verónica. Paseos por los museos de Europa
Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar Goya y el abismo del alma

García de la Concha, Víctor
Al aire de su vuelo

George, Susan; Nair, Sami; Ramonet, Ignacio; Todorov, Tzvetan
Frente a la razón del más fuerte

Goytisolo, Juan
Pájaro que ensucia su propio nido
Contra las sagradas formas

Grande, Félix
Memoria del flamenco

Hass, Amira
Crónicas de Ramala. Una periodista israelí en territorio ocupado

Hirsi Ali, Ayaan
Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas

Iglesias, Carmen
El pensamiento de Montesquieu. Ciencia y filosofía en el siglo XVIII
Razón, sentimiento y utopía

Jiménez, José
El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo moderno

Labévière, Richard
La trastienda del terror

Lepénies, Wolf
¿Qué es un intelectual europeo? Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea

Marías, Javier
Donde todo ha sucedido. Al salir del cine
Aquella mitad de mi tiempo. Al mirar atrás

Meadows, Donella; Meadows, Dennis; Randers, Jorgen
Los límites del crecimiento. 30 años después

Mendoza, Eduardo
¿Quién se acuerda de Armando Palacio Valdés?

Molina Foix, Vicente
Tintoretto y los escritores

Nair, Sami (ed.)
Democracia y responsabilidad.
Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión
El Mediterráneo y la democracia

O'Donnell, Pierce
En tiempo de guerra. El ataque terrorista de Hitler contra Estados Unidos

Ortega, Andrés
La fuerza de los pocos

Pardo, José Luis
La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía
Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas

Peces-Barba, Gregorio
La España civil

Ratzinger, Joseph
Dios y el mundo

Reich-Ranicki, Marcel
Siete precursores. Escritores del siglo XX

Los abogados de la literatura
Ridao, José María
Weimar entre nosotros
Azaña y Ortega y Gasset. Dos visiones de España
(ed.)
Elogio de la imperfección
Por la gracia de Dios (ed.)
Schell, Jonathan
El mundo inconquistable. Poder, no violencia
y voluntad popular
En primera línea. Crónicas de la guerra de Vietnam
Scholl, Inge (ed.)
Los panfletos de la Rosa Blanca
Soares, Mário, y Mayor Zaragoza, Federico
Un diálogo ibérico en el marco europeo y mundial
Stallaert, Christiane
Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial
y la Alemania nazi cara a cara
Todorov, Tzvetan
Elogio del individuo. Ensayo sobre la pintura
flamenca del Renacimiento
Los aventureros del absoluto
El espíritu de la Ilustración
Trías, Eugenio
El canto de las sirenas. Argumentos musicales
Trueba, Fernando
Mi diccionario de cine
Uribe, Armando
El fantasma pinochet
Valéry, Paul
Cuadernos (1894-1945)
VV.AA.
Don Quijote alrededor del mundo