Comunicaciones del Congreso de Lausanne III

REALIDAD SOCIAL Y ESPEJISMO COLECTIVISTA,
por Gustave Thibon

LA GUERRA Y EL DERECHO NATURAL,
por el Almirante Paul Auphan

GUSTAVE THIBON

Es, sin duda, uno de los espíritus más penetrantes y luminosos de nuestra época, por más que su obra choque frontalmente con el genio y el ambiente de este tiempo, quizá en su calidad de precursora de un futuro reencuentro del hombre consigo mismo en ese "retorno a lo real" que constituye el eje de su pensamiento. Nacido en St. Marcel de Ardèche, en el Valle del Ródano, ha permanecido fiel a su país y siempre presente en la casa donde su familia se halla asentada desde varias generaciones. Fiel, asimismo, a su profesión de agricultor, Gustave Thibon no es en modo alguno un erudito, ni aun universitario, sino un campesino autodidacta. Esto no le ha impedido conocer a fondo el griego, el alemán, el español, las matemáticas; conocer y vivir la filosofía y la poesía, la cultura raíz de Occidente... La fe católica, la fidelidad a la tierra y el amor a la tradición patria son los motivos de su inspiración, frente a la irrealidad de una cultura racionalista, desarraigada, tal vez en liquidación.

Entre sus obras más conocidas de espiritualidad y de interpretación política y cultural: "El pan de cada día" *y* "Sobre el Amor humano" *(Patmos, núms. 3 y 17);* "La escala de Jacob"; "Diagnósticos" *(Editora Nacional, 1958);* "Vous serez comme des dieux" *(Arthème Fayard, 1959). Recientemente ha sido publicado por Christian Chabanis un fervoroso libro sobre la obra de Thibon, titulado* "Gustave Thibon témoin de la lumière" *(Beauchesne, 1967).*

REALIDAD SOCIAL Y ESPEJISMO COLECTIVISTA

por

GUSTAVE THIBON

Necesidad de lo social.

El hombre es un animal social *(zoon politikon)*: es ésta una evidencia indiscutible confirmada por la experiencia de todos los hombres y de todos los siglos. Esto significa que necesita esencialmente, para realizar su naturaleza, la ayuda de sus semejantes.

Un animal salvaje —un zorro, por ejemplo— sólo tiene necesidad de sus congéneres para nacer, y para ser amamantado y protegido durante los primeros días de su existencia, tras lo cual puede muy bien alcanzar la perfección propia de su especie viviendo en un aislamiento absoluto. Los gansos viven a gusto en rebaños; pero yo tengo en mi corral un ganso que no ha visto otro ganso en su vida y no por ello se encuentra peor. En cuanto a los animales que sólo pueden vivir en sociedad (las abejas, las termitas, etc.), no se puede decir que sean perfeccionados por esta sociedad, ya que no existen más que por ella, en ella y para ella. Yo me siento inclinado a adoptar las nuevas teorías sobre la naturaleza de ciertos insectos, que afirman que el verdadero individuo es el organismo colectivo en relación con el cual cada insecto se comporta como una célula en un cuerpo.

En el hombre no existe nada semejante. ¿Qué sería un individuo a quien sus semejantes no hubieran enseñado a hablar, a leer, a ejercer un oficio, a practicar la moral, a conocer y amar a Dios? Nada; ni siquiera un animal como los otros. La rebelión contra la sociedad —tan frecuente en el hombre— es también un fenómeno social: malhechores organizados en bandas, grupos anarquistas, etc.

Y el hombre no es, sin embargo, semejante a los insectos cuya dependencia de la colectividad es absoluta. Porque la sociedad le desarrolla sin absorberlo.

¿Cuál es, pues, la naturaleza del pacto social? El hombre ena-

jena una parte de su libertad —me refiero a su libertad en estado bruto, es decir, del poder indeterminado de hacer lo que se le ocurra fuera de toda jerarquía de valores— para alcanzar, merced a la seguridad y a los servicios que la sociedad le otorga, una libertad más alta: la que corresponde a las mejores facultades de su ser y le permite escoger el bien, la verdad y la belleza. Un salvaje en la selva es absolutamente libre para hacer lo que quiera, pero la hostilidad de la naturaleza, la presión incesante de las necesidades biológicas y la carencia de educación restringen notablemente su libertad de elección y la mantienen a un nivel muy inferior.

La palabra civilización viene de la palabra *civis*, ciudadano, lo que implica la presencia y la influencia de la sociedad. El hombre civilizado, decía Maurras, recibe al nacer más de lo que aporta: es un heredero.

La sociedad, pues, está hecha ante todo para la persona. Incluso las restricciones y los sacrificios que nos impone son como una poda realizada sobre la planta humana, que canaliza su savia y asegura el crecimiento armonioso de sus ramas. El hombre es un tejido de relaciones, vive por sus conexiones: los intercambios sociales ensanchan la soledad, dilatan la dimensión interior del individuo. Por eso dice Santo Tomás, en sustancia, que el bien común es el más profundo de los bienes individuales, en el sentido de que la sociedad nos hace participar en los valores supremos, como en el orden biológico participamos en esos bienes comunes que son el aire, el agua o la luz.

Porque la sociedad no es una entidad distinta de los miembros que la componen y superior a ellos. En la sociedad, la conexión está subordinada a los elementos que enlaza. Así, una empresa industrial no tiene su fin en sí misma, sino que está al servicio de sus obreros y de sus consumidores; la patria está al servicio de los ciudadanos, y la religión, en tanto que organización social, está al servicio de las almas. En cualquier tejido social, el tejido está al servicio de los hilos, porque sólo los hilos tienen un alma inmortal y destinada a Dios. En último análisis, el fin supremo de la sociedad civil o religiosa es proteger y fomentar esta vocación divina del alma.

El teólogo protestante Vinet —que residió en Lausanne y cuya estatua hemos visto cerca de aquí— escribió que la sociedad es al alma lo que el océano es a la nave: el elemento, el medio que la sostiene y que ella atraviesa para alcanzar su destino, que es el puerto. La patria de la nave no es el mar, pero sin él no alcanzaría jamás su patria. Esta metáfora distribuye muy jus-

tamente las partes que corresponden a la mediación social y a la inalienable libertad del hombre, que sólo encuentra su fin en Dios.

Ambigüedad de lo social.

Pero Viñet añade: se puede naufragar en el océano de la sociedad como en el del globo terrestre, y no hace falta preguntar en cuál de los dos es más frecuente el naufragio:

Tocamos aquí el problema de la idolatría de la sociedad, de la reabsorción del hombre por el medio que le sostiene.

Y aquí es donde salta a la vista la ambigüedad de la trabazón social: por una parte, al frenar los apetitos del yo individual, limita los destrozos del egoísmo y del pecado; por la otra, el traspasar el yo en el "nosotros" (espíritu de cuerpo, de casta, de clase, nacionalismo exclusivo y agresivo, fanatismo racial o religioso, etc.), reproduce, dilata y justifica lo que este yo tiene de peor. La historia nos muestra que los más negros instintos del hombre son a un tiempo desencadenados y absueltos cuando se los pone al servicio de un ídolo social. Robespierre, por ejemplo, era un hombre honrado que, limitado a su vida privada, no hubiera hecho daño a nadie; como jefe político, inmoló sin el menor remordimiento de conciencia millares de franceses al mito de la revolución y de la libertad.

Así, el ambiente social puede ser factor de desarrollo o de atrofia para el alma. Es un lugar común de los moralistas el denunciar a esas caricaturas de la virtud, cuyos criterios son únicamente exteriores y sociales: fariseísmo, moralismo, culto de la respetabilidad, arrivismo bajo la máscara de entrega al bien público, etc. La corteza se endurece y engrosa a expensas de la savia.

Al tomar conciencia de esta ambigüedad, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la mejor forma de sociedad (o la menos mala), es decir, la que corresponde mejor a la naturaleza del hombre y que le acerca más a su fin divino?

Para contestarla es preciso ante todo constatar que toda forma de sociedad comporta dos elementos: la savia y la corteza, o, si se prefiere, la fuente y el canal: de una parte, el clima vivo, orgánico, de la Ciudad, medio y vehículo de los valores que nutren al ser interior (las costumbres, las tradiciones, las artes, la religión, etc.), y de otra el aparato, el encuadramiento legal de la ciudad —es decir, la ley natural, sustentáculo de la ley divina, y la ley escrita—.

Aquí se impone una advertencia fundamental. Las leyes naturales, por emanar del fondo inmutable de las cosas (el cual permite en la superficie una gran libertad de movimientos), son a la vez permanentes en su principio y muy flexibles en sus aplicaciones: en definitiva, la obediencia absoluta a Dios se confunde con la santa libertad de los hijos de Dios *(parere Deo libertas est,* decía Séneca). Las leyes escritas, por el contrario, son a la vez muy rígidas (no tienen en cuenta la libertad de los individuos) y muy móviles e intercambiables: basta, por ejemplo, con un cambio de régimen político para que todo el aparato de leyes y reglamentos sea modificado de pies a cabeza. Así, pues, lesionan la libertad individual por su rigidez y la desorientan por la rapidez de sus mutaciones.

Es una ley natural, por ejemplo, que los hombres, para realizar sus mejores posibilidades, deben vivir en un cierto clima de seguridad. Pero esta ley es muy elástica, y los elementos de este clima pueden variar al infinito según los tiempos, los lugares y las costumbres. Por el contrario, los sistemas de seguridad social elaborados e impuestos por los poderes públicos forman una red a la vez rígida y complicada (y por ello a menudo opresiva), pero al mismo tiempo susceptible de indefinidas modificaciones.

Lo mismo puede decirse de la familia, realidad elemental, y de la legislación familiar; del alcoholismo, vicio contrario a la ley natural, y los reglamentos contra el alcoholismo, etc.

De todo esto resulta que la mejor forma de sociedad es aquella en que el segundo de estos elementos se sitúa en la prolongación del primero, donde la ley escrita viene a reforzar y codificar la ley no escrita, que emana no solamente de la naturaleza universal del hombre, sino también del genio particular de esta o aquella nación. Sin idealizar (pues existe siempre una separación y una tensión entre estos dos polos de la realidad social), podemos decir que el derecho romano se inscribía en la línea del genio del pueblo romano, la constitución helvética responde a los deseos de los habitantes de la Confederación, la democracia y el derecho consuetudinario británicos se han elaborado en función del carácter anglosajón, etc. Aquí, el derecho escrito aparece como una red protectora de la ley natural.

A la inversa, una sociedad degenera en la medida en que el segundo polo (el de la ley escrita) contraría o reabsorbe al primero —donde la corteza ahoga a la savia—: ¿Qué son las buenas leyes sin las buenas costumbres?, decía Cicerón. Y Víctor Hugo: En Francia, hay diez mil leyes y reglamentos entre nosotros y

la libertad. Encontramos, entonces, el juridismo contra el derecho y la inconsistencia de todas las leyes que son extrañas a las costumbres o, simplemente, demasiado avanzadas respecto a las costumbres. Podríamos evocar aquí nuestro sistema de seguridad social, cuyo buen funcionamiento exigiría un grado de madurez moral que el pueblo francés, en su conjunto, está muy lejos de haber alcanzado; el drama de los pueblos recientemente liberados de la tutela colonial, ciertas leyes contra el alcoholismo y la prostitución, todos los ensayos de reforma que, por no estar adaptados al estado de las costumbres, no hacen más que agravar los males que pretenden curar.

Resumamos. Las mejores formas de la sociedad son aquellas cuyas estructuras comportan el máximo de conexiones vivas e interiores. O dicho de otro modo, aquellas en que la colectividad se organiza bajo una doble influencia: Ante todo, la de la necesidad elemental, biológicamente polarizada (la familia, el grupo humano no asfixiante en el cual cada uno sigue siendo el mismo en su relación con el prójimo, el trabajo, la pertenencia común a un suelo, a un clima, a una tradición, en fin: la Ciudad en que el pasado es el soporte y el alimento del presente y donde la jerarquía de las funciones se enraizó en la diversidad de las vocaciones); después, la de una llamada espiritual representada por una cultura y un arte que traducen el espíritu de un pueblo por una religión a la vez universal y encarnada. Una tal sociedad prolonga, corona, corrige si es preciso, pero sin abolirla, la diversidad humana; y constituye una síntesis en que cada elemento conserva y desarrolla su integridad, sin yuxtaposición ni mezcolanza; en ella la identidad del fin concurre al florecimiento de la diferencia original que cada individuo lleva en sí.

Apresurémonos a añadir que ninguna formación social responde plenamente a este ideal. Todas las sociedades están más o menos en equilibrio inestable, todas presentan imperfecciones y desperdicios (opresión, parasitismo, fariseísmo, etc.); pero ya que no realizan el bien absoluto, imposible de alcanzar en este bajo mundo, es ya una gran ventaja encarnar el mal menor. Schopenhauer decía que los reyes que inscribían en el encabezamiento de sus ordenanzas, "Nos, por la Gracia de Dios", hubieran estado más cerca de la verdad si dijeran "Nos, del mal el menos, decretamos...". En fin: como los individuos, todas las formas de la sociedad envejecen y las nuevas formas que las reemplazan, aunque constituyan (lo que está lejos de ser siempre el caso) un progreso positivo en relación a las precedentes, siguen estando fatalmente mezcladas de bien y de mal.

Un solo ejemplo: El parasitismo social existía en el antiguo régimen bajo la forma del señor ocioso y del cortesano, y en el siglo XIX bajo la forma del rentista no menos ocioso. Hoy día, estos tipos humanos han desaparecido prácticamente, pero el número de parásitos en relación al conjunto de la población no ha disminuido, ciertamente. Citemos como recordatorio los funcionarios inútiles, los potentados de los trusts o del estado y los innumerables "trabajadores" que ejercen actividades superfluas o perniciosas. Todas estas gentes son parásitos en el sentido de que no rinden a la colectividad el equivalente de los bienes reales que consumen. Y yo no creo que este mal pueda ser jamás totalmente eliminado.

El espejismo colectivista.

¿De dónde viene, pues, ese mito longevo de una sociedad ideal de la que el mal sería eliminado por la relajación progresiva y luego la desaparición de toda tensión entre el individuo y el grupo?

Yo creo que en la base de esta utopía, contradicha por la experiencia de milenios, se encuentra una especie de supervivencia degradada y desviada de la esperanza religiosa. Esta cae, por decirlo así, del cielo a la tierra, de la eternidad al tiempo. Y, con ello, transforma el medio en fin, el camino en meta. Buscar lo absoluto y la perfección al nivel de la vida terrestre conduce fatalmente al progresismo. Desde este punto de vista el futuro se convierte en la coorte del presente. Si éste chirría, el mañana cantará. Ello me recuerda los carteles de algunas tiendas: "lo que no encuentre en el escaparate, pídalo en el interior". Esta inscripción puede trasponerse así en la visión progresista del mundo: "lo que no encontréis en el presente (y, en efecto, ya podemos desojarnos, que no encontraremos en él nada que responda a nuestra necesidad de perfección), el porvenir os lo traerá".

Pero, ¿por qué el espejismo progresista se abre casi siempre con el espejismo colectivista? En primer lugar, porque el paraíso en la tierra no es concebible sin una armonía social perfecta. En segundo lugar, porque la fe en la ascensión indefinida de la sociedad hacia la perfección dispensa al individuo de todo esfuerzo de purificación personal. Es la solución más fácil y responde admirablemente al egoísmo y a la pereza. Estamos todos embarcados en un ascensor infalible: ¿para qué esforzarse en subir por sí mismo? La fe colectivista elimina la responsabilidad personal

con todos sus riesgos. "Lo social, decía Simone Weil, es la coartada de la caridad."

De aquí la inclinación hacia el totalitarismo social, que es la caricatura de la omnipresencia y de la omnipotencia divinas. Teilhard de Chardin afirma tranquilamente que el colectivismo es "personalizante", lo cual significa que la tensión entre las exigencias del individuo y las trabas que impone la sociedad irá relajándose progresivamente y que los totalitarismos recientes y presentes son los instrumentos de esta liberación y de esta armonía.

He aquí algunas citas de Teilhard, sacadas del excelente estudio que acaba de consagrarle Louis Salleron. Teilhard escribía en 1936 a propósito del fascismo: "El fascismo está abierto al futuro. Su ambición es englobar vastos conjuntos en su imperio. En los dominios que él quiere abarcar, sus construcciones satisfacen más que otras cualesquiera las condiciones que hemos reconocido como fundamentales de la ciudad del porvenir... El fascismo representa una maqueta latente acertada del mundo de mañana". Y, más adelante, refiriéndose al comunismo: "tomad un marxista y un cristiano, ambos convencidos de su doctrina particular, pero ambos animados radicalmente por *una misma fe en el hombre*... y ambos acabarán, a pesar del conflicto entre las fórmulas, por encontrarse en las mismas cumbres."

Fe en el hombre. Pero, ¿en qué hombre? Un hombre despojado de su naturaleza y reducido a uno solo de sus atributos, el más pobre de todos: el movimiento, el cambio. Esta fe en el hombre se dirige a un ser indeterminado, sin estructura, concebido solamente como la sede de un devenir perpetuo declarado, *a priori*, benéfico. Identificación de lo nuevo y de lo mejor...

"Algo sucede —nos dice Teilhard— en la estructura general de la conciencia humana. Es una nueva especie de vida que comienza; es un porvenir que será radicalmente diferente del estado presente." Eso es todo: ninguna referencia a un orden de valores que nazca de una visión de la esencia o de una experiencia de la existencia; basta con andar para estar en el buen camino; más que eso: la marcha y la meta se confunden.

Y cuando Teilhard nos dice para sostener su apología del colectivismo, que la evolución es, a la vez y solidariamente, unificación y complejización, nosotros le pedimos permiso para reflexionar sobre este último término. Es evidente que la complejidad y la unidad van a la par a medida que se eleva la escala de los seres: en sus extremos, encontramos el organismo monocelular y el hombre. Pero esto sólo es verdad en tanto exista una posibilidad de síntesis biológica y espiritual de los elementos

asociados. Lo cual no es, en modo alguno, el caso cuando se trate de la colectivización de la humanidad. Aquí ya no se trata de complejidad, sino de complicación. Y ésta es, a la vez, la caricatura de la complejidad orgánica y el peor enemigo de la unidad. Porque la complejidad viene de la naturaleza y la complicación vive del hombre.

La Ciudad totalitaria que se elabora en torno nuestro nos ofrece, en efecto, un doble espectáculo: de una parte, una tendencia a la nivelación general, que borra las auténticas diferencias entre los hombres y, por consiguiente, la complejidad natural, y, de otra, una complicación cada vez mayor en la administración de la ciudad y en las condiciones de vida de sus habitantes. Todos los hombres llevan camino de parecerse, como los borregos de un mismo rebaño, y nada hay más inextricablemente enrevesado que las leyes y los reglamentos que rigen sus relaciones. Tecnocracia, burocracia, papelería —todo esto nada tiene que ver con la relación orgánica complejidad-unidad—. Y se parece muy poco a ese proceso general de "amorización" de que habla Teilhard.

El colectivismo contra lo social.

El colectivismo sólo reúne a los hombres para mejor aislarlos. Separa a los unos de los otros en la misma medida en que los amontona a unos sobre otros. Así, los granos de arena en el desierto forman una inmensa masa homogénea, pero los elementos que constituyen esta masa no tienen entre sí ninguna conexión interna: es la imagen misma de la Ciudad totalitaria en que la soledad crece en función de la promiscuidad.

La maqueta de la Ciudad futura ya la tenemos en esos grandes bloques anónimos que brotan como hongos alrededor de nuestras ciudades, y de los que rezuma, hacia dentro como hacia fuera, la lepra de la uniformidad y del hastío; en esos grandes rebaños humanos en los que el *meneur* reemplaza al pastor; en ese desarraigo general que abandona a los individuos como hojas muertas al viento de la moda y de la opinión; en esa producción en cadena de conciencias teledirigidas, a las que se atiborra de abstracciones y quimeras en lugar de nutrirlas de realidades.

Es fácil hablar de la "dimensión planetaria", de la humanidad de hoy. Pero, ¿quién no ve que allí donde esta nueva dimensión —que, por lo demás, nos mueve: todos los santos han conocido esta pasión de la humanidad— no tiene como fundamento y ga-

rantía un afecto vivido al prójimo inmediato y una experiencia de la responsabilidad personal, no puede ser otra cosa que ilusión y engaño? Es muy hermoso ser ciudadano del mundo, pero hay que empezar por no ser apátrida. Saint-Exupéry refiere este diálogo entre un hombre apegado a su tierra y un desarraigado: "—¿Te vas? —Sí. —¿Adónde? —A Melbourne. —¡Qué lejos vas a estar! —Lejos, ¿de dónde?" En efecto, no hay distancias para el desarraigado. No está lejos de nada. Pero, en contrapartida, no está ligado a nada: la palabra *prójimo* no tiene sentido para él.

En este orden de cosas, el uso intemperante que se hace de las facilidades de *comunicación* —trátese de desplazamientos en el espacio o de información— amenaza comprometer nuestra capacidad de *comunión*. Lo próximo se aleja a medida que lo lejano se aproxima. Y, además, esta aproximación es sólo aparente: en palabras y en imágenes. ¿Qué pensar, por ejemplo, de ese ciudadano inconsciente y organizado (mecanizado, debía decir) que se apasiona por la guerra del Vietnam y que ignorase los problemas y quizá hasta la existencia de su vecino de piso, que ignora hasta su propio problema, puesto que ni siquiera se da cuenta de que no entiende nada sobre las cuestiones, sobre las cuales se le pide que tome partido? Este hombre, incomunicado con su prójimo y consigo mismo, vive en sueños a dos mil leguas...

Ante esta amenaza —ya en parte realizada— del hormiguero futuro, Teilhard afirma con un optimismo intrépido: "no hay hormiguero si las hormigas aprenden a amarse". Pero, ¿cómo podrán aprender a amarse si la edificación misma del hormiguero implica la eliminación de las condiciones del amor, la erosión del terreno social necesario para su eclosión? Aquí sí que se aplica a fondo la parábola de la semilla y el terreno: el grano divino aborta en un suelo húmedo demasiado empobrecido.

Hugo, en un relámpago de lucidez profética, pone estas palabras en la boca de no se qué *Vemos* informe, constructor de la ciudad colectivista e igualitaria: "yo soy *todos*, el enemigo misterioso del *Todo*". El número, tumba de la unidad; aquí desemboca, en efecto, el espejismo colectivista. Una Ciudad que reúne a sus habitantes en cuanto cifras, no en cuanto personas. Que hace suma y no síntesis. Y que, en último análisis, se edifica sobre las ruinas del hombre real. Un organismo —por decirlo así— en que la prótesis reemplaza a los miembros; en el límite, el ídolo reabsorbiendo a sus adoradores: una sociedad sin hombres.

El progresismo contra el progreso.

Este mito de un progreso sin referencia a la esencia ni a la existencia, sin base metafísica ni empírica (y, lo que es peor, contradicho por la experiencia), compromete las condiciones del verdadero progreso. Porque, en la perspectiva progresista, no es el hombre quien hace la historia; es la historia quien hace al hombre. El hombre no puede elegir frente al progreso —el *slogan* "no se puede detener el progreso" es muy significativo—; es arrastrado por una fuerza sobre la cual no tiene poder alguno.

Recuerdo una reunión en la que yo había emitido algunas dudas sobre el radiante porvenir que el orador prometía a la humanidad. El profeta me respondió: "haga usted lo que haga, señor, no podrá cambiar nada: está ya inscrito en la historia". Yo pensé inmediatamente en las inscripciones grabadas en las tumbas. Inscrito, es decir, invariable, irrevocable, ya sucedido en cierto modo, puesto que no puede suceder de otra manera. La inmovilidad del pasado proyectado sobre el porvenir, la historia conjugada en futuro anterior. Así desaparece la contingencia, y con ella la libertad y, por vía de consecuencia, la mejor posibilidad de un progreso real.

Es fácil desmontar el mecanismo mental mediante el cual el mesianismo progresista desemboca de hecho en el fatalismo histórico y en la religión del éxito. Si nos persuadimos de que el porvenir debe necesariamente aportarnos lo mejor, es indispensable proclamar acto seguido, para que nuestra fe no se debilite, que todo cuanto sucede es lo mejor. Si no existiesen criterios de la verdad y del bien por encima de la historia, sería el éxito temporal lo que decidiría lo verdadero y lo bueno. El hecho se identifica al valor: el fascismo tuvo razón ayer en la medida en que triunfó, y el marxismo tiene razón hoy en la misma medida. El hombre no es el obrero de la historia: es su prisionero.

Frente a los fracasos y los estragos de su ídolo, los adoradores del progreso reaccionan con un acto de fe y de esperanza, trasponiendo las virtudes teologales. Estas nos piden, en efecto, creer en un "Dios escondido" y "esperar contra toda esperanza". Ellos hacen lo mismo en relación con el progreso: hoy día todo va mal, pero avancemos un poco más en el mal y encontraremos el bien, porque el progreso no puede mentir. El progreso es concebido como una especie de sacramento que regenera indefinidamente *ex opera operato*.

Pero las realidades temporales no forman parte de las cosas

que no se pueden comprobar y en las que hay que creer, sino de aquellas que pueden y deben ser comprobadas. No están sometidas a las virtudes teologales, sino a las virtudes morales. Se puede otorgar crédito indefinidamente a un Dios que *parece* fallar, porque "los pensamientos de Dios no son nuestros pensamientos y sus caminos no son nuestros caminos"; pero ¿quién será tan insensato como para otorgar crédito a un comerciante que no cesa de acumular las bancarrotas?

Las virtudes teologales arrancadas del cielo y replantadas sobre la tierra producen en ella frutos envenenados. Ahí está, para dar testimonio de ello, el resultado negativo de tantas revoluciones. "La sociedad, decía Lord Acton, se convierte en un infierno a medida que quiere hacerse de ella un paraíso." Tanto más cuanto que la fe ciega e incondicional en una humanidad declarada *a priori* indefinidamente perfectible dispensa, a poco costo de la lucidez, los esfuerzos y los sacrificios, sin los cuales ningún perfeccionamiento real es posible.

Concluiremos diciendo que nuestro deber esencial es sabernos oponer, cuando debemos y en la medida en que debemos, al sentido de la historia. O, más bien, es el sentido del hombre —quiero decir el conocimiento de su naturaleza y de su fin— el que debe mostrarnos la dirección que hay que imprimir a la historia. Porque no existe fatalidad histórica. El tiempo no es más que un camino hacia la eternidad, y ese camino no está trazado de antemano: a nosotros corresponde crearlo cada día, por el esfuerzo de nuestra libertad y de nuestra obediencia a la gracia, a través de la selva de las contingencias, el error y el pecado. Pero el camino si es erigido en meta cesa de existir como camino y se convierte en callejón sin salida o en pantanal.

Una frase de Péguy nos servirá de conclusión: "el cristianismo no es la religión del progreso; es la religión de la salvación". La idolatría del progreso compromete la salvación porque desconoce el abismo irreductible que separa la marcha en el tiempo de la entrada en la eternidad. Pero, al buscar ante todo la salvación, velando por añadidura sobre las condiciones terrestres de esa salvación cuya fuente está sólo en Dios (la misión temporal del cristiano consiste en allanar y señalizar la pista de despegue hacia el cielo), se trabaja también en la edificación de un progreso social limitado y relativo como todo lo que pertenece al hombre y al tiempo, pero auténtico, en espera del cumplimiento de nuestro destino en la Ciudad de Dios, que está más allá de lo social, del tiempo y de la muerte.

EL ALMIRANTE PAUL AUPHAN

Nace en Alès (Gard), el 4 de noviembre de 1894; ingresa en la Escuela Naval en 1911. En la primera Gran Guerra presta servicios en los Dardanelos y en el Adriático en submarino. Entre ambas guerras, durante varios años, ejerce mando en el mar y luego presta servicios en el Gabinete Militar de varios Ministros de Marina. En la II Guerra Mundial actúa primero de Capitán de Navío, y alcanza el grado de Contraalmirante y el cargo de Subjefe de Estado Mayor en el Almirantazgo francés, hasta el armisticio de junio de 1940. Seguidamente es nombrado Director de la Marina Mercante y Jefe de Estado Mayor de las Fuerzas navales, con Darlan, y es Ministro de Marina con Petain.

Tiene escritos numerosos libros de Historia.

OBRAS

Histoire de la Méditerranée — Ed. Table Ronde.
Histoire de la décolonisation — Ed. France-Empire.
La Marine française dans la seconde guerre mondiale (en col. con J. Mordal) — Ed. France-Empire.

AGOTADAS:

La lutte pour la vie.
Mensonges et vérité.
Les grimaces de l'histoire.
Les échéances de l'histoire.
Les convulsions de l'homme ou le drame de la désunion européenne.
La Marine dans l'Histoire de France.