

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE

**HISTORIA DE LAS IDEAS
Y DEL PENSAMIENTO
POLÍTICO**

UNA PERSPECTIVA DE OCCIDENTE

**Tomo 3
El Siglo XX**



**Universidad
de La Sabana**



IBAÑEZ

**HISTORIA DE LAS IDEAS
Y DEL PENSAMIENTO POLÍTICO**

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE

Abogado (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962). Doctor en Derecho (Universidad de Navarra, Pamplona, 1964). Doctor en Derecho Canónico (Universidad de Navarra, Pamplona, 1966).

Ha sido Profesor de Filosofía del Derecho e Introducción al Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela (Caracas). Ha sido también Profesor de

Filosofía del Derecho, Historia de las Ideas (Occidente) y Derecho Canónico en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Monteávila (Caracas). En la actualidad es Director del Instituto de Humanidades y Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana (Campus del Puente del Común, Chía, Colombia).

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

UNA PERSPECTIVA DE OCCIDENTE

3

El Siglo XX



**Universidad
de La Sabana**



**Grupo Editorial
IBÁÑEZ**

JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE

NO FOTOCOPIE SIN PERMISO DEL AUTOR

Cada vez que requiera fotocopias de obras literarias protegidas por derecho de autor, pregunte en el centro de fotocopiado al cual acude, si tiene la licencia que los autoriza a desempeñar dicho trabajo.

La ley ordena que todos los establecimientos que pongan al servicio de usuarios máquinas fotocopadoras para la reproducción de obras literarias, deben obtener licencia del Centro Colombiano De Derechos Reprográficos - CEDER, que es la entidad autorizada para recaudar el pago por concepto de derecho de autor.

© **JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE**
UNIVERSIDAD DE LA SABANA, para la 1ª edición
Campus Universitario del Puente del Común
Km. 21 Autopista Norte de Bogotá, D.C.
Chía, Cundinamarca, Colombia
www.unisabana.edu.co
E-mail: publicaciones@unisabana.edu.co

© **GRUPO EDITORIAL IBÁÑEZ**
Carrera 69 Bis No. 36-20 Sur
Teléfonos: 2300731 - 2386035
E-mail: grupoibaneztunja@terra.com

LIBRERÍA:
Calle 13 No. 7 - 12
Teléfonos: 2835194 - 2835264
E-mail: edibanezgrupo@terra.com
Bogotá, D.C. - Colombia

SUCURSAL TUNJA
Calle 18 No. 9 - 89 Int. 2
Teléfono: 7443657 - 7443653
E-mail: grupoibaneztunja@terra.com

Corrección de estilo: Jaime Contreras

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro, por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982

ISBN Obra: 978-958-8297-50-7
Volumen: 978-958-8297-52-1

® 2007

*A Enrique Aristeguieta Gramcko, Luis Betancourt Oteyza,
Humberto Maio Negrette, Álvaro Páez-Pumar,
Alberto Silva Guillén y Justo Oswaldo Páez-Pumar,
con fraternal amistad.*

A mis alumnos

CONTENIDO

TERCERA PARTE EL SIGLO XX

PÁG.

CAPÍTULO 21

EL SIGLO XX (I).

LA CRÍTICA DEL INDIVIDUALISMO. EL NEOTOMISMO

I.	EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS	17
	325. Henri Bergson	17
II.	LA CRÍTICA SOCIOPOLÍTICA AL INDIVIDUALISMO	22
	326. El personalismo de Mounier	22
III.	EL DESARROLLO FILOSÓFICO DEL NEOTOMISMO	32
	327. La recuperación del realismo filosófico	32
	328. Jaques Maritain	37
	329. “Antimoderno”	51
	330. “Humanismo integral”	53
	331. “El crepúsculo de la civilización”	56
	332. “Los derechos del hombre y la ley natural”	57
	333. Redistribución, autoridad, moralidad	59
	334. “Cristianismo y Democracia”	60
	335. “Principios de una Política Humanista”	62
	336. Verdadera y falsa emancipación política	63
	337. Persona, personalidad y democracia	65
	338. “La persona y el bien común”	67
	339. La función del principio pluralista	69
	340. “El hombre y el Estado”	70
	341. La “fe” secular democrática	74

	PÁG.
342. “El filósofo y la ciudad”	75
343. “La Filosofía Moral”	77
344. La perplejidad trágica	78
345. Étienne Gilson	79
346. Maritain-Gilson	85

CAPÍTULO 22

EL SIGLO XX (II). FENOMENOLOGÍA. EXISTENCIALISMO. NEOPOSITIVISMO. PRAGMATISMO

I. LA FENOMENOLOGÍA	93
347. Edmund Husserl	93
348. Max Scheler	96
349. Edith Stein	100
II. EL EXISTENCIALISMO	128
350. Martin Heidegger	129
351. Jean-Paul Sartre	137
III. EL NEOPOSITIVISMO	144
352. Bertrand Russell	145
353. Ludwig Wittgenstein	156
IV. EL PRAGMATISMO AMERICANO	161
354. William James	164
355. John Dewey	170

CAPÍTULO 23

EL SIGLO XX (III). LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL. EL CARIBE. LOS TOTALITARISMOS (I): EL COMUNISMO. LA REPÚBLICA DE WEIMAR

I. EL FIN DE LA <i>BELLE ÉPOQUE</i>	181
356. La I Guerra Mundial (1914-1918)	181
II. EL CARIBE	189
357. La ocupación militar de Haití	189

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS

	PÁG.
358. La ocupación militar de República Dominicana	193
359. La <i>Commonwealth</i> y el Estatuto de Westminster	195
360. Los intentos federales en el Caribe	196
361. De la visión reductiva al Caribe como Cuenca	198
362. La incertidumbre en el inicio del siglo XXI	201
III. LA SOCIOLOGÍA Y LA ECONOMÍA	204
363. Weber	204
364. Keynes	216
IV. LOS TOTALITARISMOS: EL COMUNISMO	222
365. Los precedentes	222
366. Lenin	225
367. La Revolución de Octubre	239
368. Stalin	257
369. Trotsky	260
370. Rosa Luxemburgo	267
371. Gramsci	271
V. WEIMAR, LA DEMOCRACIA SOFOCADA	274
372. La República de Weimar y la llegada de Hitler al poder	274

CAPÍTULO 24

**EL SIGLO XX (IV). LOS TOTALITARISMOS (II):
EL FASCISMO. EL NAZISMO**

I. LOS TOTALITARISMOS (II)	289
373. Introducción	289
374. Regresionismo histórico	290
375. Los totalitarismos del siglo XX	290
376. <i>¿Error contra la cultura o error de la cultura?</i>	291
377. El totalitarismo al asalto de la democracia: la República de Weimar	303
378. El fascismo	305
379. El nazismo (nacionalsocialismo)	307
380. El comunismo: la cosecha de Marx y Engels	309
381. La identidad de supuestos antropológicos en el socialismo y en el liberalismo	311

	PAG.
382. El fundamentalismo laicista y el darwinismo social	314
383. Las interrogantes del videopoder	315
II. EL TOTALITARISMO: LA EXPERIENCIA ITALIANA	317
384. Mussolini y el Fascismo	317
III. EL TOTALITARISMO: LA EXPERIENCIA ALEMANA	320
385. Perfil de una tragedia	320
386. ¿Qué llevó a Hitler al poder?	323
387. La expresión agónica de la modernidad	325
388. La mentira política y la demolición institucional	329
389. El negativismo totalitario	331
390. El dominio absoluto de la opinión	332
391. La manipulación deliberada	334
IV. LA EUROPA EN CRISIS	336
392. El nazismo y la Iglesia Católica. Pío XII y los judíos	336
393. La paz imposible	345
394. Los Pactos Lateranenses	348
V. EL CORPORATIVISMO PORTUGUÉS	354
395. <i>O Estado Novo</i> . Su influencia en Brasil.	354

CAPÍTULO 25

EL SIGLO XX (V). LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA. LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. LA PAX SOVIÉTICA

I. LA II REPÚBLICA Y LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA (1936-1939)	357
396. El último cuarto del siglo XIX en la historia de España. Cánovas y la Restauración	357
397. Tragedia interior y pretorianismo interior	361
398. Las contradicciones en la II República o el empeño suicida	366
399. Del proceso político a la confrontación bélica	371
400. La guerra terrible y fratricida	374
II. LA II GUERRA MUNDIAL (1939-1945)	382
401. El Primer Pacto Stalin-Hitler	382

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS

	PÁG.
402. El estallido de la II Guerra Mundial y el Segundo Pacto Stalin-Hitler	383
403. La lucha contra el Eje	385
404. La segunda fase de la Guerra	386
405. La etapa final de la II Guerra Mundial	387
406. La <i>Pax Sovietica</i>	388
III. EL POSESTALINISMO	390
407. La protesta checoslovaca. La insurrección de Berlín	390
408. El Pacto de Varsovia	391
409. El “camino propio”	392
410. El Informe Secreto sobre los crímenes de Stalin y el policentrismo de Togliatti	393
411. El <i>Octubre Polaco</i>	394
412. La Revolución Húngara	396
IV. LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD	397
413. Romano Guardini	397

CAPÍTULO 26

**EL SIGLO XX (VI). DEL MUNDO BIPOLAR A LA ÚNICA POTENCIA HEGEMÓNICA.
LOS INTERROGANTES SOBRE EL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL**

I. LA I REPÚBLICA ITALIANA	465
414. De Gásperi, el <i>Partito Popolare</i> y la <i>Democrazia Cristiana</i>	465
II. LA ESTRELLA DE FRANCIA	470
415. De Gaulle y la República Francesa	470
III. LA CONVULSIÓN AMERICANA	488
416. La aventura espacial	488
417. La <i>Nueva Frontera</i> de J. F. Kennedy	489
418. El sueño de Martin Luther King	489
IV. EL TIEMPO DE BREZHNEV	490
419. La <i>Primavera de Praga</i> (1968)	490
420. La Doctrina Brezhnev	493

	PÁG.
V. AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE EN LA GUERRA FRÍA	494
421. El Caribe No Latino	494
422. El caso Cuba	501
423. El caso Nicaragua	519
VI. LA CADUCIDAD DEL MUNDO BIPOLAR	521
424. El fin de la Guerra Fría	521
425. Las Alianzas y el período posterior a la Guerra Fría	524
426. Los Estados Unidos, la hegemonía y la nueva doctrina militar	526
427. Defensa Europea	530
428. Geografía, Información, Geopolítica y Seguridad	531
429. América Latina y las estrategias globales de defensa	533
430. F. von Hayek: economía de mercado y sociedad liberal	539
431. Intereses nacionales y democracia liberal	545

CAPÍTULO 27

LA GLOBALIZACIÓN. EL INICIO DEL SIGLO XXI: LA GUERRA CONTRA EL TERRORISMO

I. LA GLOBALIZACIÓN	551
432. Globalización e identidad nacional	553
433. La revolución industrial y la globalización	558
434. El nuevo regionalismo y la real globalización	560
435. La globalización de los asuntos domésticos y el mundo del trabajo	564
436. Tres perspectivas	572
II. LA GUERRA CONTRA EL TERRORISMO	578
437. El 11S01. La acción de la demencia organizada	578
438. La crisis del economicismo	579
439. La escuela realista	581
440. ¿Frente a qué y frente a quién?	583
441. Osama Bin Laden y <i>Al Qaeda</i>	587
442. Huntington, ¿profeta?	591
443. Del mundo bipolar a la incertidumbre	594
444. La crisis del multilateralismo	597

ÍNDICE GENERAL DE MATERIAS

	PÁG.
445. Hacia una nueva organización internacional	601
446. La Doctrina Bush	605
447. “En la verdad, la paz”	609

CAPÍTULO 28

**JUAN PABLO II, MAGNO. FIGURA DEL GOZNE
ENTRE SIGLOS Y MILENIOS**

448. Introducción	613
I. EL PERSONAJE	621
449. De Karol Wojtyla a Juan Pablo II	621
450. Un pontificado excepcional	627
451. La tercera década del pontificado hasta el 25 aniversario	636
452. <i>¡Duc in altum!</i>	643
453. Signo de contradicción	652
II. EL PENSAMIENTO	660
454. S. Juan de la Cruz y Wojtyla	660
455. Scheler y Wojtyla	668
456. Persona y acción	671
457. El don de sí. Amor y responsabilidad	678
458. Verdad y cultura	698
459. <i>Fides et Ratio</i>	701
460. La Nueva Evangelización	703
461. Hacia una civilización del amor y de la paz	705
462. <i>Ecclesia in Europa</i>	708
463. La Doctrina Social de la Iglesia	713
ÍNDICE DE AUTORES	721

CAPÍTULO 21
EL SIGLO XX (I)
LA CRÍTICA AL INDIVIDUALISMO.
EL NEOTOMISMO

I. EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS

El idealismo francés tuvo una notable influencia a lo largo del siglo XIX. La influencia de Hegel es patente en Charles Renouvier (1815-1903) y Octavio Hamelin (1856-1908). La influencia de Fichte es clara en Jules Lachelier (1832-1918) y su discípulo León Brunschvicg (1869-1944). Paralelamente se desarrolló en Francia el espiritualismo, como corriente intelectual. Se considera sus representantes más destacados a François-Pierre-Gontier Maine de Biran (1766-1824), a Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) y Henri Bergson (1859-1941).

325. HENRI BERGSON¹

Henri Bergson nació en París el 28 de octubre de 1859, en el seno de un hogar judío de origen polaco. Su capacidad para las matemáticas durante sus estudios en el *Lycée Condorcet* hizo pensar a sus profesores que se dedicaría a las ciencias. Fue admitido a la *École Normale Supérieure* [Escuela Normal Superior] en 1878. Allí tuvo como maestros a Léon Ollé-Laprune y a Pierre Boutroux. Ellos lo introdujeron en la tradición espiritualista francesa, sobre todo en la de [Marie François Pierre Gontier de Biran, llamado] Maine de Biran y Felix Ravaisson. También lo pusieron en

¹ Cfr. MATHIEU, Vittorio, *Bergson*, en AA. VV., *Diccionario de Filósofos*, Rioduero, Madrid, 1986, pp. 143 - 148; COLLINS, James, *A History of Modern European Philosophy*, Bruce, Milwaukee, 1956, pp. 809 - 848.

contacto con la escuela positivista. El pensamiento positivista y kantiano era entonces el imperante en los medios académicos. Tuvo, como compañeros de estudios, a Émile Durkheim, Alfred Braudillart y Jean Jaurès. Obtuvo en 1881 la Licenciatura en Matemáticas y en Letras; y el segundo lugar en la *Agrégation* en Filosofía. Se dedicó a la enseñanza, primero en Angers (1881) y luego en Clermont-Ferrand (1883), en el *Collège Rollin* y en el *Lycée Henri IV* (1889).

En 1889 aparece su tesis *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre las captaciones inmediatas de la conciencia]. En 1891 contrae matrimonio con Louise Neuburger, prima de Marcel Proust. Publica en 1897 *Matière et mémoire* [Materia y memoria]. De 1897 a 1900 fue profesor en la Escuela Normal Superior. Seguidamente obtuvo la cátedra en el *Collège de France*. Fue sucesor en la cátedra, primero de Charles Levêque y, luego, de Gabriel Tarde. Allí será Profesor hasta 1921, año de su jubilación.

Nunca tuvo oportunidad para enseñar en La Sorbona. Sus clases y conferencias a partir de 1900 tuvieron numerosa audiencia y gran repercusión. Publica en 1900, en volumen, *Le rire* [La risa], dos artículos de 1899, en la *Revue de Paris*. Su *Introduction à la métaphysique* (aparecido en la *Revue de Métaphysique et Moral*) es de 1903. *L'Évolution créatrice* [La evolución creadora] es de 1907.

En un memorable mensaje al Congreso Filosófico reunido en Bologna en 1911 Bergson decía que un auténtico filósofo sólo sabe una cosa en su vida porque goza de un solo punto de contacto con la realidad. Y rogaba a sus colegas: “Piensen como hombres de acción. Actúen como hombres de pensamiento”.

Fue Profesor invitado en la *Columbia University* para unas *Lectures* sobre espiritualidad y libertad en el curso 1912-1913. Bergson fue nombrado Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1901. En 1914 fue elegido Miembro de la Academia de Francia.

En 1921 fue sustituido, por razones de salud, en su cátedra en el Colegio de Francia, por su discípulo Edouard Le Roy. Éste se ocupó definitivamente de la cátedra a partir de 1924.

En los años de la I Guerra Mundial (1914-1918) realizó distintas misiones diplomáticas. Luego, cuando la Sociedad de Naciones constituyó un Comité para la Cooperación Intelectual, Bergson fue designado para presidirlo. En 1925 debió abandonar tales tareas por motivos de salud. En 1928 fue distinguido con el Premio Nobel de Literatura.

Bergson publicó en 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y de la religión]. Con esta obra se hizo evidente su cercanía al catolicismo. Sin embargo, murió en 1941 sin haber recibido el bautismo. En su *Testament*, redactado el 8 de febrero de 1937, explica: “mis reflexiones me han acercado cada día más al catolicismo, en el que veo el coronamiento del judaísmo. Me hubiera convertido si no hubiera visto prepararse durante años la formidable ola de antisemitismo que va a arrollar el mundo. He querido permanecer con los que mañana serán perseguidos”.

Falleció en Anteuil (París) el 4 de enero de 1941.

a. La intuición

En su etapa juvenil Bergson estuvo, inicialmente, muy influenciado por el positivismo *in genere*, y por el evolucionismo de Spencer, que era visto como “filosofía científica”. Bergson se planteó prontamente que la ciencia puede captar las formas estables de la evolución, pero no la evolución en sí misma. La evolución, que es movimiento, sólo puede captarse, según él, por la intuición. Su separación de una visión mecanicista de la realidad se hizo evidente cuando afirmó que los datos espirituales, los “datos inmediatos de la conciencia”, no podían ser reducidos a cantidad y extensión, y que, por tanto, se requería una filosofía que pusiera de relieve la heterogeneidad de la conciencia y de la realidad material².

“La filosofía –escribe– no es más que una vuelta consciente y reflexiva a los datos de la intuición”. La forma fundamental de la intuición es la conciencia (“conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto”). Así la intuición es la “simpatía intelectual por la cual nos trasladamos

² VANNI ROVIGHI, Sofia, *Storia della Filosofia Contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia, 1985, pp. 261 - 268.

al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable”. El ser para él será *élan vital* [impulso vital]. Y el tiempo humano es *durée réél* [duración real]. El *élan vital* es el núcleo de todo ser del mundo.

La intuición es intelectual, pero es, también, cercana al *instinto*. Al conducimos al interior de la vida misma, la intuición se presenta como el “instinto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente”. También es cercana a la *voluntad*. El objeto de la intuición es la duración. Bergson consideraba la *intuición de la duración* el centro de su doctrina. La intuición es la única forma de conocimiento que capta la duración. Así, escribe: “La intuición es aquello que alcanza el espíritu, la duración, el movimiento puro”; “Pensar intuitivamente es pensar en duración”. La inteligencia opera una visión de partes de la realidad. Son visiones inmóviles de la duración. No puede alcanzar el movimiento desde elementos inmóviles. Bergson, contra lo que dicen sus críticos, no es un antiintelectualista. Para él, la inteligencia implica tanto una orientación hacia el conocimiento científico de la inmovilidad como hacia el conocimiento metafísico de la movilidad. Así, la intuición aporta “una visión sintética supraintelectual”. Su visión es un intento de superación del empirismo partiendo del empirismo mismo. Véanse sintéticamente sus planteamientos doctrinales sobre el espíritu, el mundo y Dios³.

b. Filosofía del espíritu

En *Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson estudia la vida psicológica y el problema de la libertad. Para él la libertad es un hecho, claro y comprobable.

En *Matière et mémoire* se ocupa de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Para él la conciencia es esencialmente memoria. Hay dos clases de memoria: la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. Lo que hay que explicar no es tanto el recuerdo como el olvido. Toda materia brota de Dios.

³ Cfr. VERNAUX, Roger, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989, pp. 148 y ss.

Dios, para él, no es nada hecho sino plenitud de vida, acción permanente, libertad total.

c. Moral y religión

En *L'Évolution créatrice*, dentro de un estilo elevadamente poético, pudiera pensarse que Bergson plantea un panteísmo, pues la fuente del *élan vital* [impulso vital] es el mismo *élan vital*. Cuando ello le fue señalado, Bergson respondió epistolarmente, en 1912, manifestando que pensaba que en sus obras se planteaba con claridad la existencia de un Dios libre, creador de la materia y de la vida, que sigue creando por la evolución de las especies y por la constitución de personalidades humanas. Añadía que el tema de Dios era, a su entender, inseparable de cuestiones de la moral que aún no tenía claras.

A esas cuestiones morales responde en *Les deux sources de la morale et de la religion*. Hablando de la moral se refiere a dos formas que nunca se dan en estado puro: la obligación y la aspiración. La obligación se funda en el instinto y se impone por presión social. La aspiración es una emoción impulsada por el ejemplo de los héroes. La vida social es natural e instintiva, pero los individuos deben aceptar un conjunto de imperativos comunes.

La moral abierta de Bergson es un *élan d'amour* [impulso de amor]. Lo que lleva a la existencia moral no son tanto las leyes cuanto la ejemplaridad; es una moral de la libertad y del amor.

Para él, la moral no se funda en la razón. La razón sólo aporta justificaciones lógicas a movimientos vitales. La razón no es capaz de engendrar una fuerza moral real. Hay una reacción defensiva de la naturaleza contra la "función fabuladora" de la inteligencia que tiende a disolver la sociedad con la crítica de las costumbres y la exaltación del egoísmo individual.

La religión, por el contrario, facilita la cohesión social, sacralizando las costumbres y protegiendo la vida del grupo. Las creencias religiosas, a su entender, no pueden ser juzgadas por la razón, porque su valor no es especulativo, sino práctico. Sólo los seres inteligentes son supersticiosos. Los animales, con su sola vida instintiva, no son supersticiosos.

La religión dinámica, para Bergson, es el misticismo. La raíz es una emoción, no una doctrina. La doctrina no despierta una emoción, pero toda emoción cristaliza en una doctrina. El misticismo en la historia ha adoptado diversas formas y los grandes místicos, contra lo que afirman algunos positivistas, no son unos enfermos. Son gente de calidad superior cuya voluntad se une con la de Dios y se consumen en el amor a Dios y por el amor de Dios a todos los seres humanos. Los místicos superan el “problema de Dios” pues tienen experiencia de Él.

Si Dios existe, ¿cuál es su naturaleza? Bergson responde: “Dios es amor, es objeto de amor: en esto consiste toda la aportación del misticismo. El místico no acabará jamás de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable porque la cosa que hay que describir es inefable. Pero lo que afirma claramente es que el amor divino no es una cosa de Dios, es Dios mismo”. Ese amor es una persona dotada de poder de creación. La creación será siempre una “empresa de Dios para crear creadores, para asociarse seres dignos de su amor”.

Para Bergson, Dios es un constante devenir de vida inacabada, total libertad y actividad pura.

Jacques Maritain, una de las personas en quien Bergson influyó determinantemente en su período de dudas juveniles, distingue en la valoración de su obra entre un “bergsonismo de intención” y un “bergsonismo de hecho”, contrapuestos en aspectos básicos. No son, en efecto, conciliables la trascendencia de Dios y su poder creador con la inmanencia del *élan vital* bergsoniano.

II. LA CRÍTICA SOCIOPOLÍTICA AL INDIVIDUALISMO

326. EL PERSONALISMO DE MOUNIER

La reafirmación de la verdad sobre el hombre supone la *reafirmación de la persona*. La consigna de Emmanuel Mounier ante la asfixia cultural del economicismo fue *la afirmación del personalismo contra el desorden establecido*. Mounier debe ser visto en el conjunto de la *intelligentsia* francesa que encontró en la fe cristiana un anclaje seguro de su creencia y

que, a la vez, sintió un reclamo impostergable para abonar su visión del hombre y de la vida con valores permanentes y para contribuir a nutrir cristianamente las coordenadas de un mundo que estaba por hacerse. Los nombres de Charles Péguy, Léon Bloy y Jacques Maritain, por mencionar sólo a tres, expresan vitalmente el misterio de la conversión y el trabajo cultural como horizonte de testimonio y coherencia.

La influencia del pensamiento de Maritain y de Mounier fue muy grande en ambientes signados por la inquietud social y política. Más sólido y claro, más coherente y profundo el de Maritain. Más emotivo y disperso el de Mounier. Aquél hablaba a la cabeza, éste al corazón. Maritain fue un camino para llegar a los cimientos de la filosofía política de inspiración aristotélico-tomista; Mounier, la pura embriaguez del patriotismo popular de los poetas gigantes, con el desenfado y la finura testimonial de los conversos, en los *Tapices* y los *Pórticos* de Péguy. Toda definición política supone siempre, en efecto, una opción intelectual.

a. *El impacto de Mounier*

Mounier ha sido a menudo visto como una especie de pionero del *progresismo católico*. A pesar de sus limitaciones, no parece que haya formado parte de esa especie híbrida que el léxico confuso desde los años 60, durante casi tres décadas, denominaba *católico marxista*. Algunos le señalan que rechazando, con vigor meritorio, la supuesta *sacralidad del orden constituido* típica del *integrismo de derecha*, no supo evitar colocarse en posiciones que, vistas *a posteriori*, pudieran calificarse de *integrismo de izquierda*.

De hecho, resulta confusa e inaceptable la posición que su revista *Esprit* sostuvo frente a la publicación de la Encíclica *Divini Redemptoris*. No refleja la filial aceptación del magisterio, sino todo lo contrario. No es ese el Mounier que debe evocarse. El diálogo con él debe estar lejos de toda frontera de confusión doctrinal. Es lo que, a fin de cuentas, hubiese deseado el mismo Mounier. Porque, siendo él integrante de una generación aturdida de rebeldías (no siempre acertadamente orientadas), nadie duda, a pesar del desencaje religioso de algunos de sus acompañantes, de su recta intención, proclamada explícitamente, de aspirar a renovar, con sentido ético-religioso de inspiración cristiana, el devenir histórico-político.

Influido sólo a medias por Péguy, Maritain, Nicolás Berdiaeff y otros, la obra de Mounier no reviste la solidez filosófica que el pensamiento católico francés evidenciaba en el marco intelectual del período pos-bergsoniano, que puede ejemplificarse en dos nombres: Jacques Maritain y Etienne Gilson. El *personalismo* no fue nunca, en sentido propio, un *sistema*. Había en él más una *emoción de izquierda* que un clarividente y racional enfoque, con firme base teórica –filosófica y teológica– que fuera ruta segura para quienes eran políticos y hacían política. Mounier no escribió como Gramsci que *tutto è politica*, pero casi se podía decir que lo pensaba. Y eso no es verdad. Con tal perspectiva se puede terminar por interpretar el todo por la parte; lo absoluto por lo relativo; lo principal por lo accesorio. Péguy había escrito que sólo Dios puede hacer “Mañanas jóvenes con tardes viejas/ Almas claras con almas turbias/ Agua, almas niñas con almas gastadas/ almas nacientes con almas moribundas/ almas corrientes con almas estancadas”⁴. Mounier lo considera “un revolucionario que cantaba poemas y plegarias”; e imitando su estilo se atrevió a decir del tiempo entre las dos guerras mundiales, algo que sería aplicable al fin y al inicio de siglo y de milenio: que la falta de gracia de la época estaba en el desconocimiento de la gracia (en sentido religioso). Mounier –y esto era lo que nos atraía, a muchos de los integrantes de mi generación, como un imán–, había planteado ya desde 1932⁵, que la revolución no era algo que sólo podía pensarse con miedo: un “deslumbramiento rojo y llamas”. Para él era “un tumulto mucho más profundo”. Era, sobre todo, *un cambio ético*. Y por eso aconsejaba: “Cambiad el corazón de vuestro corazón. Y, en el mundo, todo lo que él ha contaminado”.

b. El drama de Mounier

El drama de Mounier y de otros radicó, a nuestro entender, en que no pudieron (o no supieron) romper las vallas del clericalismo⁶ en su visión

⁴ PÉGUY, Charles *Porche du Mystère de la deuxième vertu*, en la cuidada edición de Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), *Oeuvres poétiques complètes*, París, 1975, p. 640.

⁵ Cf. MOUNIER, Emmanuel, *Revolución personalista y comunitaria. V. Líneas de futuro*, en *Obras (1931-1939)*, I, Laia, Barcelona, 1974, pp. 463 y ss.

⁶ Ha sido, destacadamente, mérito de Augusto Del Noce, durante el último medio siglo, haber planteado con franqueza, en sus análisis, el tema espinoso del *clericalismo*. En su ensayo sobre Giacomo

del actuar temporal. Quizá por ello su espíritu de laicos católicos resultó profundamente deformado. Porque se confundió en su enfoque *secularismo* con *temporalismo*; y tal variante en una de las claves de interpretación produjo resultados discutibles. El talón de Aquiles de algunas expresiones del llamado *catolicismo social* de entre guerras estuvo en un *clericalismo comprimido* (con apariencia *progresista*, pero, en cuanto *clericalismo*, intrínsecamente *reaccionario*). Este suponía, en la teoría y en la práctica, una alteración de los fines de la Iglesia. La naturaleza y la teleología sobrenatural venía sustituida por un temporalismo antropocéntrico prioritariamente político (preponderancia de lo humano sobre lo divino) y por una crítica de la estructura jerárquica de la Iglesia, acompañada de una actitud de rebeldía frente a los legítimos Pastores y a su Magisterio. Así, buscando deliberadamente evitar las celadas del *clericalismo de derechas*, que resultaba, desde su óptica, exponente y portador de un *integrismo de derecha*, muchos de los que con más emoción que razón se proclamaron *mounieristas*, se ubicaron, partiendo del mismo horizonte cultural, en un *clericalismo de izquierdas* que, a la postre, venía a ser exponente y portador de un *integrismo de izquierda*.

La influencia de Henri Bergson tanto en Charles Péguy como en Emmanuel Mounier está fuera de discusión. El medio cultural francés de fines del XIX y comienzos del XX resulta signado por el vitalismo y el preexistencialismo (o el existencialismo ya decantado, si se prefiere). Esas corrientes representaban un atractivo para la *élite* de las generaciones emergentes que incursionaba en los predios de la filosofía. No escapaba

Cont. Nota 6

Noventa está planteado el tema con interesantes reflexiones sobre Dante, Gioberti, De Sanctis, Noventa y la realidad política italiana contemporánea. Según Del Noce, para Noventa la raíz del clericalismo no está en la búsqueda directa del poder temporal del clero. Eso, más que causa, es un efecto relativo del fenómeno. *La raíz del clericalismo está en la instrumentalización política de la religión*. El clericalismo en política, en cuanto perversión, supone la opción por el inmanentismo. Ese inmanentismo conlleva la substitución de la Iglesia por el Estado; y a una “religión” secularizada por la vía de la ideologización. Así la substitución reductiva de la teología por la política es una forzada necesidad de quienes conservan del cristianismo (a veces) el uso de los términos, pero vaciándolos de todo contenido trascendente y de su original y verdadera significación. Cfr. DEL NOCE, Augusto, *Il Suicidio della Rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978, particularmente en *Giacomo Noventa e 'l'errore della cultura'*, pp. 19 - 119.

dicha *élite* a la reflexión angustiada sobre la propia vida, sobre la propia existencia.

Particularmente en Francia e Italia, (quizá espoleado el mundo de esa *intelligentsia* por el desmoronarse de los imperios que provoca la I Guerra Mundial, y, sobre todo, por el *factum* historicopolítico de la Revolución Bolchevique de 1917), se produce una desapacible reflexión sobre la acción. La filosofía de la *praxis* estuvo, no pocas veces, uncida a la consideración culturalpolítica de los hechos más importantes del momento histórico preciso. Para los marxistas, la respuesta estaba ya dada: su escolasticismo cristalizó no tanto en el pensamiento de Marx y de Engels, cuanto en los planteamientos de Lenin y Stalin y en la ortodoxia oficial, aquella que sería llamada, sobre todo después de los estudios de Gustav Wetter, *la ideología soviética*.

Pero para los no marxistas, o incluso para aquellos marxistas no dóciles al pensamiento oficializado del poder soviético, el asunto era distinto...y mucho más complejo. Hubo quienes intentaron el tránsito de Hegel a Marx por vías neohegelianas. El punto de llegada, en estos casos, resultó, con frecuencia, distinto del originalmente esperado. La situación en Francia fue, intelectualmente hablando, diferente de la que se vivió en Italia. No hay un Croce francés, así como no hay un Bergson italiano.

En Francia la angustia existencialista, la desobediencia como actitud y el afán de autenticidad, llevaron a algunos –también a Mounier, entre otros– a un planteamiento racionalmente difuso; de un impacto apreciable en el orden de los sentimientos sociales y políticos; y, culturalmente, a un amplio radio de influencia, sobre todo en la *intelligentsia de segunda línea*, la que más que innovar difunde, divulga, proyecta, expande.

c. Mounier y la crítica al mundo burgués

Dicho lo anterior, a modo de advertencia previa, consideramos, sin embargo, que aspectos de la crítica de Mounier al capitalismo siguen conservando vigencia, en cuánto crítica al individualismo liberal y sus nefastas consecuencias sociales y políticas.

Pascal dijo que era necesario “poner juntas la justicia y la fuerza, y para ello hacer que lo que es justo sea fuerte”. Mounier decía: “La verdadera

fuerza se ve menos. Está en la perseverancia más que en el ataque. La duración es su medida (...) La fuerza es también reprimir la audacia. Es resistirse a la ilusión, sugerida por una ciega y mala lógica, de que el objetivo del sistema es siempre mejor”⁷.

Como puede verse, *la fuerza* en su reflexión tiene una dimensión ética. Su *virtus* es, en realidad virtuosa. Para Mounier la fuerza en el alma (él dice que es el *alma* de la fuerza) se nutre de esperanza; se nutre de justicia y se nutre de templanza. La primera, virtud teologal; las otras dos, virtudes cardinales. “Por eso –agrega– la verdadera fuerza alimenta los corazones de miel no de acíbar”. Para Mounier la falsa paz es la paz de la indiferencia, que resulta “el camino por donde penetra la dureza”. Su fuerza moral, por el contrario, “florece en ternura”. La auténtica paz, clásicamente entendida agustinianamente como *la armonía dentro del orden*, viene a ser, para él, la plena realización de la fuerza moral. Y afirma sentencioso: “No se declara la paz, se la hace desde dentro”⁸.

La *actitud burguesa* era una *enfermedad del espíritu*. Era el cáncer de la personalidad que incapacitaba para concebir y vivir la política como esforzado servicio al bien común. Más aún: imposibilitaba conocer al bien común y sólo abría las compuertas del quehacer humano a la ambición personal divorciada de todo patriotismo. El aburguesamiento interior era la calcinación del ideal y la precondition de la *lujuria del poder*: la que buscaba, maquiavélicamente, la posesión del poder por el simple goce del poder mismo.

Es conocido el enfoque de Mounier sobre el *burgués* como *estado interior*. “Cada uno de nosotros –escribe– lleva en sí mismo una mitad, un cuarto, un octavo o un décimo de burgués, y el burgués se irrita a su nombre como un demonio dentro de un poseso. Entendámonos. No se pasa la frontera del burgués con una determinada cifra de rentas. El burgués frecuenta todas las latitudes, todos los ambientes. Su moral, si ha nacido de clase, se ha deslizado hoy, como un gas pesado, sobre las regiones bajas

⁷ MOUNIER. E., *Obras (1931-1939)*, I, ob. cit., pp. 358 - 359.

⁸ *Ibidem*, pp. 359 - 360.

de la sociedad”. Y agregaba: “*El burgués* no deja de ser una entidad moral no imaginaria; una entidad histórica, como el estoico, el epicúreo, el cristiano. No repetiremos, después de Sombart, su sistemática, ni después de Max Jacob la sinfonía burlesca de sus variedades. El burgués no es solamente curioso o divertido; representa, para lo que aquí nos ocupa, una forma bonachona del Anticristo, y no la menos odiosa”⁹.

La *revolución de la virtud* supone inscribirnos a nosotros mismos como objetivo de cambio. Un cambio ético. Una transformación en el ser que lleva a una mejoría en el obrar. Encontrar la *religatio* con Dios es reencontrar el fin; recuperar la brújula que indica el derrotero; es, de alguna manera, poseer el fin... aunque, en realidad, no lo poseamos en plenitud por nuestra propia condición de *viatores* [caminantes]. Sólo así puede cimentarse la comprensión moral de la conducta personal y su incidencia en el ámbito comunitario. Sólo con una conducta más humana en cuanto más ética puede entenderse –sin confusiones desagradables, sin divorcios hipócritas– la relación de la ética y la política, captar sus consecuencias y corresponder responsablemente a ellas en un esfuerzo (que nunca podrá ser acabado en términos historicopolíticos) de dignificación y redignificación de la persona humana.

Mounier planteaba, en esa línea, dos axiomas sobre el burgués:

1. *Es el hombre que ha perdido el sentido del Ser.* (“El burgués se ha hecho un mundo para sus manos. Ese mundo no participa en Dios, sólo participa de él”).

2. *Es un hombre que ha perdido el Amor.* (“Amar es algo que sólo se aprende con Dios. Precisamente porque no ama, el burgués no tiene fe. No cree en los acontecimientos, no cree en los hombres, no cree en las iniciativas, no cree en las locuras”. Por eso no puede *darse*, porque eso sólo se aprende con Dios)¹⁰.

La pretendida moral del burgués transforma las *virtudes* en *dispositivos*. La virtud del orden es transformada en *el orden, como valor*

⁹ Ibídem, p. 444.

¹⁰ Ibídem, p. 445.

primero. El *orden* se identifica en la simplificación burguesa con la *tranquilidad*.

El burgués es un hombre con un miedo insuperable, que busca, ante todo, la seguridad. Así, sustituye la caridad cristiana por cierta normativa de tranquilidad social y psicológica¹¹.

Por eso Mounier escribe en *Revolución personalista y comunitaria*: “La vida del burgués está ordenada a la felicidad, es decir, a la instalación, al disfrute al alcance de la mano como la campanilla del criado, reposado, no salvaje, tranquilo. *Aurea mediocritas*. Una mediocridad toda de oro. Está ordenada a la propiedad, es decir, al sentimiento de la solidez del confort. El afán del cristiano es *ser*; el burgués no tiene más objetivo que *tener*”¹².

Mounier firma el *Prólogo* de su *Manifiesto al servicio del Personalismo* en octubre de 1936. Para él, puede llamarse *personalismo* toda doctrina o civilización que afirme “el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo”.

Al referirse a la configuración del mundo moderno contra la persona enfoca principalmente tres puntos:

1. *La decadencia del individuo*: la degradación que supone el pase del héroe al burgués como arquetipo humano.

2. *El “humanismo” burgués*: un espíritu desencarnado, basado especialmente en el divorcio del espíritu y de la materia, del pensamiento y la acción.

3. *La dislocación de la comunidad*: el individualismo liberal, disociando al hombre de los lazos espirituales, ha dislocado también las comunidades naturales.

d. La civilización personalista y comunitaria

Mounier sostenía que la civilización personalista era el principio de una civilización comunitaria.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 446

¹² *Ibidem*.

Mounier escribió con palabras que pueden repetirse hoy: “La despersonalización del mundo moderno y la decadencia de la idea comunitaria son, para nosotros, una sola y la misma disgregación”¹³. Hoy, sin duda, con acento más actual y con referencia específica a decadencias que Mounier quizá no imaginó, el desafío radica en hacernos defensores y portadores de la *cultura de la vida*, proclamada con valentía y constancia por Juan Pablo II; afirmándola contra todas las manifestaciones de la *cultura de la muerte*, que ciertos poderosos quieren imponer por la fuerza en atropello inaudito contra la dignidad de la persona humana y de los pueblos. En la hora presente, junto a la *cultura de la vida*, es necesario defender, proclamar y construir aquella que, desde Pablo VI, el Magisterio de la Iglesia llama la *civilización del Amor*, y que ha encontrado tan hermoso y comprometedor desarrollo con Juan Pablo II.

Si “el anonimato de las masas está hecho de la disolución de los individuos”¹⁴, nuestro sentido comunitario no posee un significado de aniquilación de la personalidad, sino de ámbito que contribuye, por el compromiso de donación de sí, al más pleno desarrollo y realización de la persona.

Sin la crítica cabal del economicismo, como consecuencia de la afirmación del personalismo, es difícil que la cultura de la vida y la civilización del Amor logren la bondadosa difusión a la cual están llamadas para un mejor futuro del hombre.

Mounier hablaba de la necesidad de “reabsorber” la “monstruosa inflación de lo económico en el orden humano”; y de restituir a lo económico “su propio lugar” para “desembarazar de él todos los problemas a los que todavía falsea”¹⁵.

El capitalismo, según Mounier, organiza la economía “fuera de la persona, sobre un fin cuantitativo, impersonal y exclusivo: la ganancia”¹⁶. Una economía asentada en la primacía de la persona debería, por el

¹³ Ibídem, p. 617.

¹⁴ Ibídem, p. 621.

¹⁵ Ibídem, p. 667.

¹⁶ Ibídem, p. 675.