

Reflexiones sobre el Compromiso Personal

- Paul-Louis Landenberg -

1.- El carácter histórico de nuestra vida exige el compromiso como condición de la humanización (Fundamento antropológico del compromiso)

Arrojado en un mundo pleno de contradicciones, cada uno de nosotros experimenta a menudo la necesidad de apartarse del juego y de ponerse a cubierto, - sino "por encima" de los acontecimientos, como espectador aislado. El motivo de una tal huida del mundo no es un egoísmo chato, sino más bien el deseo de poder - constituirse al menos una vida plena de sentido en la esfera individual y privada replegándose sobre sí misma. ¿quién al menos, podemos creer dominar el destino y realizar nuestras intenciones auténticas. Pero pronto nos damos cuenta que una tal actitud no corresponde a nuestra verdadera situación. Bien al contrario, nuestra existencia humana está igualmente implicada en un destino colectivo que nuestra vida propia no puede jamás ganar su sentido verdadero sino participando en la historia de las colectividades a las cuales pertenecemos. (1) En la medida en que vivimos en plena conciencia esta participación realizamos la presencia histórica, la historicidad esencial a la humanización del hombre. Porque estamos situados en el tiempo de otro modo que el animal, o mejor somos los únicos en estar situados en el tiempo de un modo que trasciende el hecho de estar librándonos a la sucesión de los instantes (2).

Transformamos el pasado en porvenir hacia el cual se dirige constantemente nuestra vida. A cada paso de esta vida, la perspectiva del porvenir se abre a nosotros como un conjunto de posibilidades concretas. Este conjunto parece contener círculos más estrechos y círculos más vastos, comenzando por el círculo de posibilidades de nuestra acción inmediata y material - ir a esta pieza o a esta otra - hasta el círculo de posibilidades que se relacionan con el porvenir del hombre en general. Este último círculo no excita con la misma urgencia nuestra acción inmediata, pero pertenece necesariamente al porvenir del hombre, cuando éste ha desarrollado plenamente la historicidad humana. Adquirir una conciencia histórica viva, es constituirse una conciencia que abraza círculos siempre más vastos de posibilidades. Cada uno de estos círculos nos coloca delante de la responsabilidad de elegir y de hacer un esfuerzo en la dirección elegida. Esta responsabilidad con miras al porvenir, ningún dios puede liberarnos de ella. Ella se impone por el hecho de que el porvenir en cuanto tal existe para nosotros, que vivimos de manera prospectiva, siempre por delante de nosotros mismos, lo queramos o no. Llamamos compromiso a la asunción concreta de la responsabilidad de una obra a realizar en el porvenir, de una dirección definida del esfuerzo que va hacia la formación del porvenir humano. Por consiguiente, el compromiso realiza la historicidad humana, y pretender eludirlo es normalmente destruir el progreso mismo de nuestra calidad humana. Conocemos muy bien el deseo de desembarazarnos de ese peso de la historicidad responsable, pero sabemos también que esta elusión es imposible. No podemos modificar de una manera durable el grado de historicidad de nuestra vida. No podemos huir con la inconciencia del animal; no podemos adoptar más que por breves instantes la conciencia de un niño, de un campesino, de un hombre de otra época. Esta fatalidad tiene su sentido para la realización del hombre. La historicidad es a menudo dolorosa, pero no tenemos el derecho ni la posibilidad de rehusarnos a su realización en nosotros.

Empíricamente, la conjunción indisoluble entre el porvenir individual y -

el porvenir colectivo aparece en el hecho de que no somos dueños de desolidarizarnos de este porvenir colectivo. El porvenir posible para el individuo en un momento dado se determina en gran parte por las fuerzas colectivas que se muestran eficaces para la formación y la transformación de la colectividad contemporáneas. Somos por lo tanto incapaces de comprometernos realmente, sino es participando en este juego contradictorio de fuerzas que nos parecía al principio tan extraño y tan temible. Esto no quiere decir que nosotros tengamos que adherirnos sin condición a no importa qué fuerza histórica dada y organizada. Si no queremos remitirnos únicamente a nosotros mismos, esto no debe hacernos olvidar el factor inevitable que constituimos. Pero tampoco somos libres de producir un ideal arbitrario del fondo de nuestra individualidad y de rehusar en nombre de esta perfección soñada toda identificación y toda actividad concretamente histórica. No puede haber tal actividad sin una cierta decisión a favor de una causa imperfecta, porque no tenemos que elegir entre principios e ideologías abstractas, sino entre fuerzas y movimientos reales que, del pasado y del presente, conducen a la región de las posibilidades del porvenir. Es bien difícil decidirse por una causa imperfecta, es decir por cualquier causa humana; pero el valor de un compromiso consiste en gran parte en la coexistencia y la tensión productiva entre la imperfección de la causa y el carácter definitivo del compromiso. Es por esa conciencia de la imperfección que la fidelidad a una causa se encontrará preservada de todo fanatismo, es decir de toda convicción de vivir en posesión de una verdad absoluta e íntegra. Es esta conciencia inquieta que engendra una crítica perpetua tendiente hacia una mayor perfección de la causa adoptada. Pero esta crítica que proviene de la fidelidad es esencialmente diferente de toda crítica que juzga una causa desde afuera. Proveniendo del interior, ella mantiene su intensidad de la tensión entre el compromiso y la imperfección de la causa, que debe hacer sufrir precisamente a aquél que se ha comprometido. Este sufrimiento será por lo tanto verdaderamente subjetivo, porque el compromiso es esencialmente la identificación del sujeto con una fuerza histórica transubjetiva; es así que todo compromiso personal comporta un riesgo y un sacrificio que llega hasta lo trágico.

2.- El compromiso es un acto total y libre que no se debe confundir ni con una operación puramente intelectual ni con ni con el partidismo ciego. (Defensa del compromiso).

A } Importa sobretudo defender el acto del compromiso contra el juicio "neuro" que afecta una falsa nobleza intelectual, y de distinguir al mismo tiempo este acto de un partidismo sin espíritu y sin conciencia. La calidad particular del acto que queremos caracterizar hace de él a la vez un acto total y un acto libre: Acto total, porque no se trata de una actividad de la inteligencia que opera aisladamente, como tampoco de la actividad de la sola voluntad, sino que el compromiso es la obra del hombre integral, en el cual inteligencia y voluntad se confunden. Acto libre, no porque participe de una libertad formal uel arbitrio, sino porque él traduce una decisión de la persona que toma conciencia de su responsabilidad propia y realiza su formación positiva en tanto que persona. Estas dos últimas determinaciones están destinadas a distinguir el compromiso de ciertos actos que provienen sea de la debilidad sea de la desesperación, actos que tienden a destruir a una persona que tiene necesidad del partidismo porque no puede o no quiere realizar su propia formación. El compromiso no es una abdicación de la persona. Dejarse vencer por un movimiento poderoso, dejarse llevar por ese movimiento como la gota por el río, tal deserción de la responsabilidad personal puede entusiasmar a los, de aquí en adelante, individualistas, pero ella no tiene nada que ver con el acto que nosotros describimos aquí como esencial para la calidad humana. Querer escapar al horror de la vida individual, sin fondo valadero, identificándose con cualquier poder siempre que sea fuerte, es una traición que engendra excelentes partidistas, pero no constituye más que una forma de vida activa; no un acceso a la verdadera historicidad del hombre.

De la misma manera que estos actos, las actitudes que de ella resultan deben distinguirse estrictamente. El hombre comprometido es un hombre libre, es decir que se libera perpetuamente en la humanización. Cuando se le encuentra, es imposible de tomarlo por un esclavo puesto al paso o por un desesperado que se destruye. Estos últimos pierden su libertad día a día. En el ser humano la libertad no es jamás un estado; siempre en actividad, ella da viene o ella desaparece. Jamás el hombre es libre a secas, jamás tampoco es indiferente a la libertad. Vive en

el problema de la libertad. -Conversando con un hombre comprometido se siente que la libertad humana está presente en él como liberación continua. Si libertad significa disponibilidad indefinida y simple indiferencia, esto implicaría una contradicción evidente. Pero esta noción negativa de la libertad no tiene ninguna relación con la vida personal de la cual tenemos sin cesar la experiencia. Para la persona humana que somos, ser libre es poder vivir en la dirección de la formación propia; es poder luchar sin cesar contra todas las resistencias que se oponen a la vida propiamente personal. Esta vida personal no es simplemente una sucesión de actos instantáneos sino que a través de la totalidad de sus actos, ella sigue direcciones definidas que se constituyen en ciertos actos eminentes, y más precisamente en los actos de decisión. Dado que la persona, en tanto que unidad que deviene, vive en cada uno de sus actos como en su totalidad sucesiva, la fidelidad a una dirección elegida es la forma de existencia esencial²ⁿ la constitución de esta vida personal, siempre que se trate de la fidelidad a un acto de decisión que sea él mismo auténticamente libre y personal. El comportamiento discontinuo, la dispersión esporádica de la actividad humana pertenecen a un cierto temperamento vital más que al carácter y a la persona espirituales. Es la fidelidad que constituye la persona. Bien entendido hay actos de conversión que comportan una infidelidad en sentido empírico. Pero no se podría hablar seriamente de conversión allí donde no hubiera una dirección preexistente constituida en el compromiso y en la fidelidad. Sólo la conversión en una tal dirección puede ser valdora, a la vez que dolorosa y creadora. La adhesión cambiante, imprecisa y superficial, tanto a una causa como a otra, no tiene nada de una conversión y no hace más que variar el mismo tema de una personalidad débil, dominada por ciertos impulsos vitales que exigen el cambio y la novedad según su ritmo propio. El valor de una fidelidad nueva resultante de una conversión se mide en el sufrimiento que comporta la destrucción del antiguo compromiso.

Distingamos las crisis de la vida personal de las múltiples expresiones de los procesos vitales, como distinguimos por otra parte, experiencias que puede hacer una inteligencia curiosa y aislada. No es la espontaneidad pura y simple, es la autenticidad que constituye un valor definitivo para la conciencia personalista.

3.- Lejos de ser un obstáculo en la búsqueda de la verdad, el compromiso solo nos hace conocer íntimamente las direcciones de nuestra vida histórica. (Crítica de la inteligencia aislada.)

Una rúbrica de nuestra revista se intitula: El pensamiento comprometido. Si yo entiendo bien, este término quiere expresar que los pensamientos de nuestros contemporáneos no nos importan más que en la medida en que se efectúa en ellos un acto de compromiso. Precisando un poco más, preferiría hablar de un pensamiento que se compromete, de un pensamiento que se liga a cualquier cosa de la cual asume la responsabilidad. Numerosos espíritus están prontos a aceptar las tareas del pensamiento formuladas por este título. Pero ellos están lejos de darse cuenta de todas las consecuencias que comporta tal aceptación. Si el mundo no fuera más que una suma de hechos y si la inteligencia no fuera más que un instrumento destinado a su constatación y a su designación unívoca, la dignidad y la justicia del pensamiento dependerían por lo tanto de su neutralidad no comprometida. No solamente una ausencia radical de prejuicios debería estar al comienzo del camino del pensamiento, sino también la prohibición de tomar posición pro o en contra, valdría para la duración de todo el camino. Conocimiento y compromiso estarían talmente opuestos entre ellos que el intelectual verdadero debería no comprometerse para nada o abandonar la determinación de su compromiso a una fuerza puramente irracional. Al fin de cuentas, resultaría así una escisión radical en el interior del hombre dando lugar, por un lado, a un yo teórico neutro y, por otra parte, a un yo práctico y fanático. De la misma manera, la humanidad se dividiría en intelectuales impotentes y en partidistas irresponsables. La no intervención de los unos dejaría libre curso a la agresividad sin escrúpulo de los otros. La inteligencia podría constatar todo, explicar todo, es decir reducir los hechos a otros hechos unívocamente designados. Podría justificar todo, o mejor nada. Los diferentes movimientos históricos que demandan la adhesión de los hombres serían todos iguales en derecho a los ojos de la inteligencia. Esta no podría hacer nada más que reducirlos todos a hechos biológicos, sociológicos, históricos, etc, y explicarlos según leyes fundadas en la aparición sucesiva y relativamente regular de los hechos. Este intelectualismo puro, este pun-

to de vista de una inteligencia radicalmente separada de la totalidad personal, no puede más contentar a los hombres en una época de crisis histórica y social que deviene tarde o temprano en la crisis personal de cada uno. Pero esto no impide que esta concepción tenga todavía una fuerte influencia un poco sobre todo al mundo y sin duda también sobre nosotros mismos. Esta inteligencia que está ausente en estas partes donde ella debería asumir responsabilidades, libera al fin, necesariamente, al imperio del mundo a las fuerzas más ciegas, pronta como está a explicar a posteriori, y de manera bien neutra, las destrucciones que estas fuerzas no pueden menos que engendrar. Esta misma inteligencia es la adversaria común, me parece, de todos los movimientos de juventud en Europa. Ella se reconoce hoy particularmente en la sonrisa escéptica de los que nos toman por fanáticos y falsos testigos, porque en efecto nosotros no permanecemos neutros en las luchas decisivas de nuestra época.

La falsa superioridad de los que se colocan fuera de todo se ha vuelto una verdadera peste en nuestro mundo, y la tolerancia mentirosa de los que se contentan en explicar todo, paralisa el espíritu occidental.

7.1
Precisamos el problema del conocimiento, como sujeto viviente históricamente yo me encuentro siempre en una situación definida, y trato de penetrar esta situación para colocarme en situación de formarla y de transformarla de manera justa en la marcha del porvenir. Me es necesario, por lo tanto, dividirme en un espectador impersonal de hechos que no llevan caracteres de valor y un yo de voluntad que coloca valores siguiendo un impulso ciego? La respuesta depende de la estructura misma de lo que nosotros llamamos "situación" y que deseamos conocer adecuadamente. Esta situación misma comporta caracteres de valor, no es conocible sin una apreciación de estos valores, lo que por su parte es imposible sin un compromiso decidido a favor o en contra. Los valores no son hechos que podamos constatar como otros hechos, y la situación, ella tampoco, no es un tal hecho. Su verdad no me es accesible más que por una participación integral en su estructura. Yo debo adherir íntimamente a lo que ella contiene de valor, interpretarla en esa actitud y concebir en esa totalidad sus partes constituyentes. Los modos más técnicos del conocimiento, necesarios para la realización de nuestras técnicas de todo tipo, presuponen un conocimiento valorador que puede y debe asignar fines también a esas técnicas. Un tal conocimiento no puede ser el resultado de una inteligencia aislada. El compromiso por una causa histórica encarna ciertos valores, lejos de ser un obstáculo al conocimiento o de permanecer exterior a éste, es al mismo tiempo que una necesidad de la vida moral, un medio indispensable del conocimiento mismo. Este compromiso solo hace posible un conocimiento íntimo, una verdadera comprensión de la historia que se efectúa únicamente en el acto de solidarizarse y de identificarse a una causa. Tal conocimiento puede en buena ley llamarse conocimiento histórico. Evidentemente, no pensamos aquí en una ciencia histórica que no sería más que la constatación de hechos pasados, sino en un saber de la historicidad que vivimos y que debemos perpetuamente dirigir y perseguir. Es necesario por lo tanto distinguir el acto por el cual nos colocamos primero en el interior de la situación y experimentamos todas sus contradicciones, del acto que la es consecutivo y por el cual alagamos una de esas fuerzas y direcciones de valores que implica esa situación. Es así que conviene primero identificarse con los antagonismos desgarradores que contiene la situación. Toda comprensión del adversario tiene como condición esta identificación a la totalidad de una situación en la cual la decisión contraria era no menos posible que aquella que vamos ha adoptar. El que elige una causa sin haber conocido ese desgarramiento previo no se compromete de una manera libre y justa. Luego del acto consecutivo de decisión, la comprensión del adversario puede comportar justamente el juicio más severo sobre su posición. Pero, en todo caso, tal condena será siempre fundada en experiencias vividas de valores, que han ya entrado en la motivación y la constitución de mi decisión propia.

4. Es necesario reemplazar la teoría intelectualista por una teoría personalista del conocimiento. (Primer esbozo de una tal teoría.)

Llegamos aquí a concebir una teoría personalista del conocimiento. La teoría intelectualista parte, en general, de la realidad del conocimiento científico

y busca sea despreciar los otros modos del conocimiento del mundo y de sí mismo, sea explicarlos como complicaciones secundarias, en general, como mezclas impuras del pensamiento y del sentimiento. Nuestra teoría personalista debe, al contrario, tomar su punto de partida en la realidad vivida del conocimiento personal integral. Trataremos en seguida de comprender los otros modos de conocimiento, en particular los modos científicos, mediante una descripción de la especialización y del aislamiento de los métodos que permitirá revelar la ascensión progresiva al interior del conocimiento originario. Tal teoría traducirá primero la evolución histórica del espíritu humano. Trataré de comprender las particularidades partiendo de la unidad originaria en lugar de querer explicar estas particularidades y su origen único por una de esas formas particulares de conocimiento. Deberá mostrar, también, que la actitud intelectualista está ella misma fundada en una acción personal más o menos clandestina, una especie de fuga de la realidad temporal e histórica de nuestra vida mortal en la falsa eternidad de un espíritu apersonal.

En una tal teoría personalista del conocimiento, el postulado que quiere que el conocimiento comience sin estar determinado por cualquier prejuicio, se encontrará reemplazado, al menos para el caso de la comprensión histórica, por el postulado de una participación tan auténtica y tan universal como sea posible a la estructura de valor del momento histórico. Aceptado este postulado, la neutralidad inmóvil de la inteligencia se encontrará reemplazada por su participación en la totalidad del compromiso personal. Gracias a una participación activa de la inteligencia, el compromiso no se efectúa jamás a ciegas, sino implica siempre un examen perpetuo de sí mismo y una clara evidencia de valores que su movimiento hace ver progresivamente. Así, por ejemplo, el hombre puede concebir una causa justa en tanto que tal, a pesar de las imperfecciones que ella contiene necesariamente, decidiéndose y comprometiéndose por ella. Pero ninguna de estos pasos debe efectuarse sin la reflexión crítica. La neutralización, por el contrario, tiende a proyectar la causa justa y la causa injusta sobre el plano de la facticidad pura y simple. Ella excluye todo conocimiento verdadero de las dos direcciones; del punto de vista ontológico, hace desaparecer el modo de existencia que pertenece a tales direcciones, es decir su trascendencia esencial en relación a todos los hechos del pasado, del presente y del futuro, su manera de ser prospectiva, progresiva, y por así decir pro-gramática. Hace falta descombararse de este prejuicio que la voluntad al quedar fuera del objeto sería siempre favorable al conocimiento. En los casos más importantes, lo contrario es verdad. El conocimiento está ligado a una penetración íntima de su objeto. En cuanto a la constatación de que un tal conocimiento desde el interior experimenta grandes dificultades cuando quiere traducirse en palabras, y que a menudo se ve forzado de servirse de métodos nuevos, es una verdad incontestable. No hay en ello nada de sorprendente. La designación unívoca es un caso límite del conocimiento que realiza a la vez un máximo de accesibilidad para todos y un mínimo de saber sobre el objeto del conocimiento. Porque ¿qué se yo de una cosa si yo la he designado y si yo he colocado en ella el signo en un sistema de signos? Un conocimiento rico de contenido permite el acceso empírico mucho más difícilmente; quizás deba renunciar a él a menudo. (El lector no confundirá esta universalidad del acceso posible con la universalidad objetiva, contenida en la idea de verdad).

No es ello una razón suficiente para renunciar a la plenitud de nuestros conocimientos posibles. En suma, el compromiso no constituye para nosotros un deslizamiento ciego, sino un movimiento personal que contiene un acto de conocimiento. No se puede comprometer sin realizar este género de conocimiento, como no se puede realizar este género de conocimiento sin comprometerse.

- ⑤.- Los valores tienen un carácter de transubjetividad, que constituye lo serio del compromiso humano. (Elucidación de algunos puntos de la filosofía de los valores.)

En este momento de nuestras reflexiones nos encontramos con las dificultades centrales. Nos vemos forzados de elucidar las relaciones necesarias entre la conciencia filosófica del personalismo y ciertas concepciones de los valores y del conocimiento de los valores. Se me dirá, y yo me digo, que hay una pluralidad de compromisos, que asistimos a una guerra de compromisos diferentes y opuestos en

la realidad de nuestro mundo. ¿quién me garantiza que mi decisión realiza un valor verdadero? ¿Mi Dios no es el diablo para otros hombres? ¿Mi causa justa no es una injusticia para ellos? La justicia que para mí es un valor indudable ¿no es para los otros un valor falso o un valor tan secundario que es necesario sacrificarlo sin dudar a la realización de valores más altos? ¿Los valores tienen una cierta verdad u objetividad, o el juicio de valor expresa únicamente las diferentes mentalidades, este juicio se explica psicológicamente? La decisión irreductible, por ejemplo, entre los dos principios fiat justitia, pereat mundus y fiat mundus, pereat justitia puede darnos aquí el ejemplo de ciertos conflictos de valores y de compromisos que parecen irreconciliables. Esta tesis de la relatividad y de la subjetividad de los valores es muy conocida; sería fácil seguirla, nada parece tan difícil como sobrepasar tal subjetivismo. En la época de Montaigne, era una aventura audaz hacer sentir la riqueza de los diferentes mundos de valores y mostrar que los principios del juicio de valor históricamente dados no eran de ninguna manera evidencias eternas. Hoy, es más bien el hecho de no renunciar a un sentido transubjetivo de los valores que exige un coraje liberador. En la mayoría de los casos, la argumentación subjetivista expresa no tanto una inquietud dolorosa, sino casi siempre la resolución de no abandonar una actitud puramente especulativa, extranjera a toda suerte de decisiones. La crítica definitiva que Husserl nos ha dado de todo subjetivismo y psicologismo en lógica (Logische Untersuchungen, tomo I) y la ética de los contenidos de valores de Scheler (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik) han inaugurado un movimiento que no solamente hace posible la refutación negativa del subjetivismo, sino todavía su Aufhebung en el sentido auténtico, la integración de la parte de verdad que él contiene, en un pensamiento más vasto y más verdadero. En cuanto a la doctrina de Scheler, la interpretamos de una manera que difiere profundamente de la que el común ha interpretado, es decir excluyendo todo idealismo platónico de la teoría de los valores. Dejo de lado la cuestión de saber si, en lo que va a seguir, seguiremos aún el camino de Scheler. Tengo razones para creerlo, aún cuando la interpretación común pueda invocar lotta de ciertos textos. Aquí se trata para nosotros exclusivamente de precisar algunos puntos de una teoría de los valores para completar esas "reflexiones sobre el compromiso personal".

I. La transubjetividad de los valores no significa que ellos existan en un "imperio de valores puros". Ellas no son concebibles sin la existencia personal que está en relación con ellas. La persona y los valores no son separables más que por abstracción. En un mundo donde no hubiera personas, no habría valores, y recíprocamente. Así, los valores pertenecen al imperio de la historicidad aunque ellos no constituyen ciertamente "hechos históricos" en el sentido ordinario. No alcanza decir que los valores deben encarnarse, ellos no existen más que encarnados o en vía de encarnación. Todas estas consideraciones no comportan el más mínimo subjetivismo. Porque la relación constitutiva entre la persona y el valor no significa de ninguna manera que los valores dependan del arbitrio de los individuos. Al contrario, la persona no se realiza más que realizando valores que, según su contenido, que según su contenido, le son dados como independientes de ella misma aún cuando necesitando su intervención para poder existir. Los valores son transpersonales en el sentido que su existencia forma una dimensión de trascendencia perteneciente a la persona. (Así aparece claramente que entre la persona y los valores hay una relación ontológica tal que la existencia de la una supone necesariamente la existencia de los otros y recíprocamente. Se sabe que la verdad filosófica reside en el todo. El subjetivismo, al contrario, afirma la dependencia óntica y unilateral de los valores con relación al individuo empírico.)

II. El beneficio más importante de la ilucidación de una tal relación ontológica reside para nosotros en un conocimiento más íntimo del acto por el cual nosotros elegimos los valores, es decir precisamente del acto que está en el comienzo del compromiso. Es necesario desembarazarse del esquema demasiado simple según el cual nos decidimos siguiendo un razonamiento, es decir aplicando al caso particular ciertos principios de valores y las normas fundadas en ellos. Estando dada, por una parte, la idea de justicia y las normas que de ella se deducen, y una situación de hecho por otra, nos quedaría más que una operación mental ~~por~~ cumplir, que funcionaría de una manera análoga al pensamiento lógico cuando él subordina

el caso particular al principio general. Por el contrario, nuestra teoría de los valores debe partir de una descripción del acto concreto de la decisión. Las ideas y los principios de valores provienen de la elección decisiva entre las direcciones concretas de la vida y los valores íntimamente contenidos en esas direcciones. Todo esto que, por ejemplo, forma el contenido verdadero de la idea de justicia proviene de ciertos actos históricos de decisión personal por acciones y causas justas. Las definiciones abstractas de la justicia no son más que símbolos ~~de lo~~ que los hombres han concebido en tales actos. Pero si la experiencia de los valores no tiene nada de una deducción, las ideas de valor más generales no son los resultados de una inducción, no provienen de la adición pura y simple de experiencias de hecho. Estas ideas delimitan, al contrario, un horizonte de universalidad dado en cada experiencia de valores. Si yo me comprometo en un caso concreto, por lo que yo concibo, por el hecho de mi decisión, como siendo justo, este valor me es implícitamente dado como transubjetivo y universal. Esta propiedad de nuestra experiencia de los valores se expresa en la distinción que se puede establecer entre el contenido de la justicia que pertenece al caso concreto, y su carácter formal que tiende a la universalidad. Sin embargo, no olvidemos que el uno no es jamás dado sin el otro y que la ética más universal no puede y no debe hacer más que explicitar los datos de las experiencias singulares de valores. Mi decisión está ligada al valor que ella me hace descubrir. Si puedo hablar de una idea universal de la justicia, ésta expresa el carácter estrictamente transubjetivo del deber en todos los casos donde experimento la justicia de una acción a hacer. Esta estructura de la experiencia hace comprender por qué, a posteriori, tengo la impresión de haberme decidido a la luz de una idea de justicia previamente constituida. En verdad, esta idea toma toda su vida de nuestras decisiones concretas, pero no habrá decisiones del todo si "lo justo" estuviera sujeto a ^{nuestra} determinación arbitraria. Subjetivismo u objetivismo desfiguran igualmente la verdad de las relaciones. Nosotros no tenemos que elegir entre el "clero" de Benda, aplicando las ideas "eternas" al cambio de la realidad, el espectador "inteligente" para quien todos los valores no son más que ilusiones, y el partidista fanático que aspira a la victoria de sus valores tanto más fanáticamente cuanto menos conciencia tiene de haberlos colocado arbitrariamente. El hombre del compromiso personal no ~~debe~~ parecerse a ninguna de esas caricaturas.

III. Por consecuencia, la educación moral no puede consistir para el personalista en la adquisición de principios que pudiesen funcionar en toda circunstancia, sino en una transformación que coloque al hombre en estado de decidirse él mismo como persona responsable en todos los casos concretos. Tal transformación exige que aprendamos a comprender las ideas de valor de la humanidad histórica como expresiones de decisiones vividas. Por ejemplo, comprendemos la decisión por una comunidad justa entre los hombres, por la igualdad de sus derechos sobre todas las condiciones indispensables a la realización de la dignidad humana, es decir el compromiso contra todas las formas de esclavitud, partiendo de la realidad histórica de la humanidad cristiana y de su evolución hasta nuestros días. Nuestras propias decisiones se insertan por lo tanto en la historia moral de la humanidad. Pues ninguna decisión de valor puede ser tomada sin relación en primer lugar a todas las otras decisiones de la misma persona y luego a todas las otras decisiones de la historia del género humano. Cuando la decisión forma una nueva dirección de vida, ella transforma siempre al mismo tiempo las direcciones dadas de la vida personal y colectiva. La cadena de la causalidad moral va justo al origen oscuro de la vida personal. Cada acto de decisión realizado por una persona es al mismo tiempo como el primero y el último anillo de esta cadena inmensa. Como el primero, porque su autenticidad proviene inmediatamente del origen creador, porque es siempre la persona misma quien debe decidirse. Como el último, porque él domina al instante a todos los otros y les da un sentido nuevo. (Ver Scheler, en la Reue und Wiedergeburt, muy fielmente traducido al francés en el volumen Le sens de la souffrance, Aubier, 1936.)

Simpatizando con los actos que son el origen de las grandes ideas de valor, desarrollamos nuestra disposición a una decisión justa de los problemas de este orden que se nos plantean a nosotros mismos. Una verdadera educación moral puede asegurar no la posesión de principios aprendidos, sino el poder de decidir justamente siguiendo los ejemplos queridos y comprendidos.

IV. La fuerza del argumento pluralista reside en el hecho que se mantiene en la esfera de las generalidades en lugar de especificar la calidad intrínseca de las actitudes valorisantes. Todo lo que se dice de ellas, es que sus contenidos son diferentes, o opuestos. Pero no se deduce de ello que, por ejemplo, el acto de decisión por la injusticia sea similar en tanto que acto, al acto de decisión por una causa justa. En los dos casos, el compromiso implica ^{el} mismo género de evidencias? Aquí no hacemos más que plantear la pregunta. El análisis de las decisiones tomadas en el encuentro de valores positivos estaría a ser completado. Scheler ha empezado un análisis parecido en su trabajo sobre El resentimiento. (Traducción francesa, "L'homme du ressentiment", N.R.F.). Hubría sobre todo que ilucidar el vasto tema ^{las} de formas y de los efectos de la desesperación.

V. Que la humanidad descubra a menudo en su historia valores nuevos, que los valores "absolutos" de un mundo antiguo se vuelvan relativos o mismo falsos, todo eso es cierto, pero no prueba que los valores sean expresiones de la subjetividad pura y simple. Existe seguramente vocaciones múltiples, y estas vocaciones tienen lugar en la historia de la humanidad. Puede haber también vocaciones colectivas de los pueblos, de culturas, de clases, etc. Pero esto no quiere decir que, en estas vocaciones, no haya un deber transubjetivo. El valor transubjetivo está presente en toda persona concreta bajo forma de vocación propia. En fin, hay una jerarquía de vocaciones que implican a la vez las personas y sus valores. (Ver sobre este punto "L'acte philosophique de Max Scheler, p. 169.)

VI. Apesar de toda la diversidad de vocaciones y de juicios de valor, el acuerdo sobre ciertas valorizaciones fundamentales crece considerablemente en el curso de la historia humana. Sin embargo, la paradoja más terrible de nuestra época quiere que sea la mentira organizada y pública la que brinda testimonio de este acuerdo. La necesidad de esta mentira indica que los autores de ciertas acciones saben, en su fuero interno, que son monstruos. Se ven forzados de esconder estrictamente a la gran masa de los hombres, y sobre todo a la de su propio pueblo, los verdaderos fines y el verdadero carácter de sus acciones. Atila y Gengis Khan no tenían necesidad de un ministerio de la mentira. Ningún pueblo hoy sería ganado para una guerra sino se le diere el sentimiento de haber sido atacado. Toda agresión necesita por lo tanto una organización inmensa de mentira que haga del agresor un atacado, y reciprocamente. Pero esta misma peste, que es sin igual en la historia tan rica de la mentira humana, da testimonio humano, testimonio del progreso que ha hecho, a nuestra época, la universalidad de ciertas valorizaciones fundamentales. Tales principios del juicio de valor no pueden, más que significar el cuadro en el cual cambia la vida moral de la humanidad, constituida por los actos en los cuales cada uno cumple o traiciona su vocación propia. (Sobre esta idea de la norma entanto que cuadro ver "L'ethique" de Scheler.)

VII. El subjetivismo se coloca por fuera del acto valorizador. La respuesta decisiva que se debe dar a este escéptico es la siguiente: Decídete, comprométe, y tu verás que vivimos en relación a valores transubjetivos. Sin la transubjetividad de los valores no habría posibilidad de compromiso auténtico. Todas nuestras decisiones serían arbitrarias, todos nuestros actos moralmente idénticos. El testimonio más terminante en favor de una tal transubjetividad está justamente contenida en la experiencia vivida del compromiso. Es la prueba irremplazable. Lejos de constituir un círculo vicioso, este argumento nos lleva a la unidad intrínseca de los datos. Lo serio personal de nuestro acto y el carácter transubjetivo de los valores son como los dos polos de esta unidad. El pensamiento discursivo sólo los separa y de entonces la impresión de moverse en círculo. En verdad, no se trata de probar la existencia del uno partiendo de la existencia del otro, sino de hacer ver el todo. Las consideraciones que tienen por objeto las decisiones de los otros en tanto que otros no pueden ser más que secundarias. Soy yo el que debo comprometerme: es cada uno. Es bien posible que una acción verdaderamente buena para mí sea verdaderamente mala para otro. La misma acción no es lo mismo en el contexto de la vida de otra persona.

¿Cómo se relaciona esto conmigo? Mi tarea es seguir el camino prescripto por mi vocación; la curiosidad con respect a las vocaciones de los otros no puede

perderme. Para el creyente, la pluralidad de religiones, argumento de peso a favor en los no creyentes, no comporta ninguna inquietud profunda. De una manera análoga el hombre comprometido no se ve profundamente molesto por la pluralidad de las direcciones de vida, la cual sirve de argumento a los que pretenden quedar deliberadamente afuera. Todo esto lleva simplemente a la conclusión de que no puede comprometerse sin comprometerse. No se puede conocer valores sin darse a ellos. Para una curiosidad ociosa, las valorizaciones de los hombres constituyen necesariamente un caos. No olvidemos que no se trata de encontrar una uniformidad de vocaciones. Al contrario, toda vocación es estrictamente personal y todo compromiso es, por consecuencia, un acto que lleva su carácter único. Sostenemos que la vocación de cada uno comporta el deber del compromiso. Este Urphán man contiene la verdadera transubjetividad de los valores y puede darnos una certidumbre vivida. Es el centro alrededor del cual se mueven todas nuestras reflexiones. (Tal análisis del compromiso personal debería prolongarse en un análisis de ciertas vocaciones colectivas y particularmente de la vocación del Estado. Habría que mostrar porque nos inclinamos a elegir entre un Estado totalitario, que decide todas las cuestiones de la vida humana sin respetar ni la vida personal ni la jerarquía de las competencias, y un Estado liberal que no se compromete por sus propios principios de libertad y de justicia. El Estado que se mezcla en todo, que me prescribe mis sentimientos religiosos y me impide de elegir libremente mi esposa y mis amigos, es un monstruo hipertrófico. Es el Estado que acepta tranquilamente que yo conspire contra sus principios de vida y que yo prepare su caída bajo la protección misma de sus leyes, es un monstruo de debilidad. El Estado puede y debe ser neutro, pero no sobre lo que le concierne en la vocación de su propia historia de la humanidad, que es la de fundar la paz en la justicia y en la verdadera libertad de todos los ciudadanos. Aquí, queremos solamente marcar un triple paralelismo:

Estado totalitario... decisión ciega (partidismo del individuo).

Estado neutro... ausencia de decisión (intelectualmente especulativo del individuo).

Estado justo... decisión conciente para los valores específicos que constituyen la razón de Estado (compromiso de cada uno para la participación en la realización de sus valores).

Está bien entendido que las categorías "Estado" y "Estado justo" no son estables y eternas, pero son llevadas a la vida histórica al mismo título que aquellos de la vocación y el compromiso.)

"Espíritu", noviembre 1937.