



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



025-04-5

EL IDEAL HISTÓRICO DE
UNA NUEVA CRISTIANDAD
Primera Parte

Jacques Maritain

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

Después de unas observaciones preliminares, examinaremos hoy, en primer lugar, los aspectos generales de nuestro problema; en segundo lugar trataremos de caracterizar el ideal histórico de la cristiandad medieval; y en tercer lugar nos preguntaremos qué ha sido de este ideal en la edad siguiente, y más especialmente a qué ha venido a parar el esfuerzo del Antiguo Régimen para hacer sobrevivir ciertos elementos de este ideal en un mundo que lo rechazaba cada vez más.

I

Nos conviene primero delimitar nuestro tema y precisar nuestras intenciones: es del *ideal histórico concreto* de una nueva cristiandad de lo que hemos de ocuparnos hoy.

¿Qué entendemos por “ideal histórico concreto”? Es una *imagen anticipada* que significa el tipo particular, el tipo específico que corresponde a una edad histórica determinada.

Cuando un Tomás Moro o un Fénelon, un Saint-Simon o un Fourier construyen una *utopía*, construyen un *ente de razón*, el cual, aislado de toda existencia fechada y de todo clima histórico determinado, representa un máximo absoluto de perfección social y política, y en cuya arquitectura se precisan lo más posible los detalles imaginarios, puesto que se trata de un modelo ficticio propuesto al espíritu en lugar de la realidad, y *ad instar entis*.

Por el contrario, lo que llamamos *un ideal histórico concreto* no es un ente de razón, sino una *esencia* ideal realizable (con más o menos dificultad, de un modo más o menos perfecto – esto es otra cosa –, y no como obra hecha, sino como obra que se está haciendo), una esencia capaz de existir, y que pide existir en un clima histórico determinado; responde, por tanto, a un máximo *relativo* (relativo a ese clima histórico) de perfección social y política, y solamente nos ofrece – precisamente por estar vinculada efectivamente a la existencia concreta – las líneas de fuerza y los bosquejos, determinables ulteriormente, de una realidad futura.

Al contrastar de este modo el ideal histórico concreto con la utopía, por lo demás no desconozco el papel histórico de las utopías, y muy especialmente la importancia que la fase llamada utópica del socialismo ha tenido para el desarrollo ulterior de éste. Pienso, sin embargo, que el concepto del ideal histórico concreto, y un empleo correcto de este concepto, pudieran permitir a una filosofía cristiana de la cultura preparar a los espíritus para realizaciones temporales futuras, sin necesidad de pasar por tal fase utópica ni de recurrir a utopía alguna.

Además, es del ideal histórico de una nueva cristiandad de lo que queremos tratar en esta lección. Recordemos que esta palabra cristiandad (tal como la entendemos) significa un cierto régimen común *temporal* de los pueblos educados en la fe cristiana. No hay más que una verdad religiosa integral; no hay más que *una* Iglesia católica, pero puede haber en ella *diversas* cristiandades, diversas civilizaciones cristianas.

Al hablar de una nueva cristiandad, hablamos, pues, de un régimen temporal o de una era de civilización cuya forma animadora sería cristiana y que respondería al clima histórico de los tiempos en que entramos.

II

Diremos en seguida – a modo de introducción indispensable – qué idea general hay que hacer a juicio nuestro (en un plano doctrinal suficientemente elevado y suficientemente abstracto) de tal orden temporal, considerándolo en sus rasgos típicos, bajo el clima histórico que sea.

La concepción del régimen de civilización o del orden temporal que nos parece basada en la razón tiene tres caracteres típicos: en primer lugar es ***comunitaria***, es decir, que para ella el fin propio y especificador de la ciudad terrenal y de la civilización es un *bien común* distinto de la simple suma de los bienes individuales y superior a los intereses del individuo en cuanto éste sea una parte del todo social. Este bien común consiste por esencia en la vida terrenal recta de la multitud congregada, en un *todo* constituido por personas humanas: lo que significa que es material y moral a la vez.

Pero además, y por eso mismo, este bien común temporal no es un fin último, sino que está supeditado a algo mejor: al bien intemporal de la persona, a la conquista de su perfección y de su libertad espiritual.

Por tanto, la concepción justa del régimen temporal tiene otro carácter todavía, un carácter ***personalista***, lo que quiere decir que le es esencial al bien común temporal el respetar y servir fines supra-temporales de la personalidad humana.

Dicho de otro modo: el bien común temporal es un *fin intermedio*, que tiene su especificación propia, por la que se distingue del fin último y de los intereses eternos de la persona humana; pero en su especificación misma está contenida su subordinación a este fin y a estos intereses, que le imponen sus normas directrices. Tiene su consistencia propia y su bondad propia, pero precisamente a *condición* de reconocer esta subordinación y de no erigirse en bien absoluto.

El centro fijo absoluto del cual depende no está en él, sino fuera de él, y le resulta esencial, por tanto, supeditarse a un orden de vida superior, que va preparando desde más o menos lejos según los diversos tipos de sociedad política, y llevar en sí los comienzos de aquello que lo sobrepasa.

El oficio de la sociedad política no es el de conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad autónoma (es decir, a la santidad, a un estado de emancipación propiamente divina, porque sería entonces la misma vida de Dios la que viviría en el hombre). La sociedad política, sin embargo, está destinada esencialmente, por razón del fin terrenal mismo que la especifica, al desarrollo de condiciones del medio capaces de llevar a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, y que facilite positivamente a cada persona la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.

Quisiera recordar aquí dos textos de Santo Tomás que, en su contraste mismo y por complementarse, encierran, a mi modo de ver, todo el problema político; el primer texto va contra el individualismo y contra un cierto personalismo excesivo actualmente de moda en ciertos círculos de filósofos jóvenes, mientras el otro va contra toda concepción totalitaria del Estado.

Cada persona singular, nos dice Santo Tomás, cada persona humana en sí tiene la misma relación con la comunidad que la parte con el todo, y por tanto está supeditada al todo en este respecto. (S.T. II-II, 64, 2).

Acontece así porque el hombre no es persona pura, ni persona divina, sino que está situado en el grado más bajo de personalidad como de intelectualidad. El hombre no es sólo persona, es decir algo que subsiste espiritualmente, sino también individuo, fragmento individualizado de una especie, y por eso es miembro de la sociedad a título de *parte* de ésta.

Pero he aquí un texto que en seguida pone las cosas en su punto, y completa indispensablemente el anterior: el hombre, dice Santo Tomás, lleva en sí una vida y unos bienes que trascienden la ordenación a la sociedad política. (ST. I-II, 21, 4, ad 3). ¿Y por qué? Porque es persona.

La persona humana miembro de la comunidad forma *parte* de ella como de un todo más grande, ¡pero no *con todo su ser* ni con todo lo que le pertenece! El centro de su vida de persona la eleva por encima de la ciudad temporal.

Así aparece, pues, la antinomia que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano: hay una obra común que le incumbe realizar al todo social como tal, a este todo del que forman parte las personas humanas, quienes, por tanto, están supeditadas a esta obra común. Y, sin embargo, lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, está por encima de esta obra común y la finaliza.

Volveremos más adelante sobre esta paradoja, que he querido solamente mencionar de pasada, antes de señalar el tercer carácter típico de nuestra concepción del régimen temporal.

La orientación que eleva a la ciudad terrenal por encima de sí misma y le quita el carácter de fin último, considerándola no como término de nuestro destino, sino sólo como un momento, el momento terrenal de éste, debe, en efecto, ser señalada como otro rasgo esencial de nuestra concepción. Esta ciudad es una comunidad, no de gente instalada en moradas definitivas, sino de gente en camino: esto es lo que podría llamarse una concepción "*peregrina*" de la ciudad. Por consiguiente, la condición de vida de los miembros de la ciudad temporal no ha de ser confundida con un estado de beatitud, un paraíso terrenal, con una "felicidad suprema", como decía Descartes. Pero esto no quiere decir que bajo pretexto de que la vida actual sea un valle de lágrimas, el cristiano haya de resignarse a la injusticia y a la miseria de sus hermanos: Él cristiano, a decir verdad, no está nunca resignado. Su concepción de este mundo aspira de por sí a una mejora del valle de lágrimas, de tal forma que proporcione a la multitud congregada una felicidad terrenal, relativa pero real, una estructura de la existencia del todo buena y vivible, un estado de justicia, de amistad y de prosperidad, que facilite a cada persona la realización de su destino. Y hay que admitir que las acusaciones formuladas por el cristiano

contra la civilización moderna son mucho más graves y más motivadas que las acusaciones socialistas o comunistas, puesto que no es sólo la felicidad terrenal de la comunidad, sino la vida del alma, el destino espiritual de la persona los que están amenazados por esta civilización.

Esta concepción de la ciudad terrenal era la de la cristiandad medieval.

Pero la cristiandad medieval no representa sino una de sus realizaciones posibles.

En otras palabras, una concepción así no puede realizarse en las diferentes edades del mundo de una manera *unívoca*, sino de una manera *analógica*. Nos damos cuenta aquí de la importancia primordial – para una filosofía sana de la cultura – de uno de los privilegios más significativos de la filosofía tomista, del privilegio de ser esencialmente, substancialmente, una filosofía de la analogía. En este gran principio de la analogía, que domina toda la metafísica tomista, y según el cual las ideas más altas se realizan en la existencia de modos esencialmente diversos, pero guardando intacta su formalidad propia, en este gran principio nos importa inspirarnos aquí. Santo Tomás y Aristóteles se han servido de él en su filosofía política, y del modo más profundo, a propósito de los diversos sistemas políticos y de los tipos específicamente distintos de *bien común* que les corresponden respectivamente. “La diversidad de las ciudades, escribe Santo Tomás en su comentario sobre la Política, proviene de la diversidad de los fines, o de las maneras distintas de aspirar a un mismo fin”. (L. VII, lect. 6; d. II-II, 61, 2.) Del hecho de que elijan fines diferentes o maneras diferentes de llegar a un mismo fin, los hombres llegan a constituir vidas comunes diversas, y por consiguiente ciudades diversas.

Nos parece útil poner en evidencia una diversidad analógica semejante, a propósito, no de sistemas políticos, sino de tipos de cultura o de civilización cristiana.

La filosofía de la cultura debe, a juicio nuestro, evitar dos errores opuestos: el que somete todas las cosas a la *univocidad*, y el que dispersa todas las cosas en la *equivocidad*. Una filosofía de la *equivocidad* pensaría que con el tiempo las condiciones históricas llegan a ser tan diferentes, que ya no proceden sino de principios supremos heterogéneos en sí: como si la verdad, el derecho,

las normas supremas del hacer humano fueran mudables. Una filosofía de la *univocidad* quisiera convencemos de que estas normas y estos principios supremos han de aplicarse siempre de la misma manera, y que tampoco debe variar la forma bajo la cual los principios cristianos hayan de adaptarse a las condiciones de cada época.

La solución verdadera corresponde a la filosofía de la *analogía*. En ella no varían ni los principios, ni las normas prácticas supremas de la vida humana, pero se aplican según maneras esencialmente diversas, que sólo responden a un mismo concepto según una similitud de proporciones; lo cual supone el tener, no un concepto empírico y ciego, sino un concepto verdaderamente racional y filosófico de las distintas fases de la historia. Una simple constatación empírica de circunstancias de hecho no daría lugar más que a un cierto *oportunismo* en la aplicación de los principios, lo que nos colocaría en el extremo opuesto de la sabiduría. No es así como un clima o un horizonte histórico puede determinarse, sino a condición de establecer juicios racionales de *valor*, y de discernir la forma y la significación de las constelaciones inteligibles que dominan las diversas fases de la historia humana.

De aquí surge el problema especial que quisiera tratar hoy, y que formularé en los términos siguientes: Una cristiandad nueva, en las condiciones de la edad histórica entrante, y que encarne los *mismos* principios (analógicos), ¿debe ser concebida según un tipo *esencialmente* (específicamente) distinto de aquel del mundo medieval? Contestamos afirmativamente a esta pregunta. Pensamos que una edad nueva del mundo permitirá a los principios del orden temporal cristiano realizarse según una nueva analogía concreta.

Reconocemos, en efecto, no solamente la irreversibilidad fundamental del movimiento histórico (en contra de las concepciones paganas del eterno retorno, que son, a decir verdad, una negación de la historia), sino que pensamos además que es el lugar de un drama humano y divino, cuyos acontecimientos visibles no serían más que signos; creemos que la humanidad, arrastrada por este movimiento irresistible, pasa a través de climas históricos variados, típicamente heterogéneos, que crean para los principios de la cultura condiciones de realización específicamente diversas, y cuya fisonomía moral es mucho más profundamente distinta de lo que se suele creer.

¿Por qué – de una manera general – debe esto ser así? En primer lugar, en virtud de una ley que domina lo temporal como tal, que se refiere a la vinculación, si puede decirse, del Hombre y del Tiempo, y que dice así: una experiencia demasiado hecha no puede ser repetida. Del mero hecho de que el hombre haya vivido, y vivido a fondo, una cierta forma de vida, que haya experimentado a fondo y en su propia carne los bienes y males producidos por la persecución de un cierto ideal histórico, resulta todo aquello terminado, y es imposible volver sobre ello; he aquí una ley de lo temporal como tal, de lo histórico, de la que sólo se libran las cosas del orden supra-histórico y supra-temporal, las cosas de la vida eterna; las civilizaciones mueren, la Iglesia no muere.

“El sufrir pasa, decía León Bloy; el *haber sufrido* no pasa.” Todo el pasado padecido por el hombre queda, ocupa su sitio, pero como pasado, como ya vivido, como difunto: quita la disponibilidad para el vivir y el sufrir de nuevo. ¿No decimos, en el estilo heroico, “ha vivido” para decir “ha muerto”? Esto es lo que pasa a la civilización medieval, que ha producido su fruto.

Nos resulta imposible, además, concebir que los sufrimientos y las experiencias de la Edad Moderna hayan sido inútiles; sería contrario a la estructura mental de la humanidad, pues toda gran experiencia, aunque haya sido realizada en el error, está orientada por la atracción de un cierto bien, por mal buscado que se le suponga, y descubre, por consiguiente, regiones nuevas y nuevas riquezas que explotar. Esta edad, como hemos dicho ya, ha buscado la rehabilitación del hombre, y aunque la haya buscado por malos caminos, debemos reconocer y salvar la verdad, cautiva, que en ello se esconde.

Y si es verdad, finalmente, un cristiano no puede menos de pensarlo; que Dios gobierna la historia, que persigue en ella, por encima de todos los obstáculos, ciertos designios, y que se realizan, por tanto, en el tiempo y por el tiempo, una obra divina y unas preparaciones divinas; si esto es verdad, repito, el pretender inmovilizar en una forma del pasado, en una forma unívoca, el ideal de una cultura digna de finalizar nuestras acciones, sería ir contra Dios mismo y luchar contra el gobierno supremo de la historia.

Intentemos, pues, caracterizar primero el ideal histórico de la cristiandad medieval, a fin de intentar caracterizar después, refiriéndonos a los puntos de comparación así establecidos, lo que llamaba antes la *imagen anticipada* de una nueva cristiandad.

A propósito de esta imagen anticipada o de este ideal histórico de una nueva cristiandad, me permitiré hacer todavía dos observaciones preliminares:

La primera es que, desde luego – independientemente de las indicaciones un poco más especiales que quisiera hacer respecto a esto en mi última lección –, este ideal se refiere a un porvenir concreto e individualizado, al porvenir de *nuestro* tiempo, pero del que poco importa que sea más o menos lejano. A la inversa de los ideales de aplicación próxima invocados por los políticos o los revolucionarios prácticos, se trata de un universo de posibilidades considerado desde el punto de vista de un filósofo, y desde la altura de un saber de forma todavía especulativa. Dadas, además, las condiciones particulares en que hoy día se plantea el problema, visto que en todo el período humanista antropocéntrico del que salimos, el estilo de la civilización ha sido en definitiva un estilo trágico (en el que las verdades y los valores nuevos engendrados por la historia estaban congénitamente viciados por la falsa metafísica misma, por el instinto de disociación anárquica que estimulaba su investigación), nos aparece desde un principio que al intentar trazar hoy la imagen anticipada de una nueva cristiandad, tendremos que trabajar para salvar estos valores y estas verdades, adquiridos y comprometidos a la vez por la edad moderna, y en el momento mismo en que sus errores parasitarios los están hundiendo.

Desde este punto de vista, el porvenir inmediato – aunque nos toque más de cerca – aparece como menos interesante para nuestra investigación filosófica, por sufrir en gran parte las consecuencias fatales de un juego *hecho ya*, y antinomias de una dialéctica puesta en marcha desde hace mucho tiempo. Es, por el contrario, el porvenir lejano lo que nos interesa, porque el margen de tiempo que de él nos separa es bastante amplio para permitir que se realicen los procesos necesarios de asimilación y redistribución, y para facilitar a la libertad humana los plazos que necesita, cuando se esfuerza en dar nuevas orientaciones a la pesada masa de la vida social.

Nuestra segunda observación es que, si nos situamos, no en el punto de vista del hegelianismo marxista y del materialismo histórico, cuya manera de plantear el problema es demasiado a menudo aceptada por sus mismos críticos, sino en el punto de vista de una filosofía cristiana de la cultura, consideraremos desde un ángulo distinto del de la mayoría de los teóricos socialistas o antisocialistas la

misma materia social-temporal. Desde ahora en adelante, la posición misma de los problemas, la problemática misma, serán distintas. Por grande que sea la parte (y no queremos de ningún modo disminuirla) de lo económico en la historia, no es exclusivamente a ello, sino también a los aspectos culturales más humanos y más profundos, y, ante todo, a las implicaciones de lo espiritual y de lo temporal en la cultura, a lo que hemos de apelar para formar un juicio objetivo.

Así, pues, la perspectiva en que nos hallamos situados es irreductible a ninguna otra, y se diferencia típicamente de la posición en que se colocan la mayoría de las controversias marxistas o anti-marxistas, que por una parte sitúan en primer plano lo económico (cuando no le hacen ocupar todo el escenario), y que, por otra parte, por grande que sea en Marx la parte de la escatología, se refieren en realidad a un porvenir próximo, a la zona de porvenir utilizable, por así decirlo, para fines tácticos inmediatos; aunque para la ideología marxista, en efecto, lo esencial está seguramente en lo que se produzca más adelante (*después* de la dictadura del proletariado, *después* de la fase necesaria y transitoria de socialismo del Estado, *después* de que la humanidad haya conseguido su libertad y su intervención en su historia); de esto, que es lo esencial, sin embargo, no se nos dice nunca nada.

III

De una manera muy general podemos decir que el ideal histórico de la Edad Media estaba sometido a dos factores dominantes: por una parte a la idea o el mito (en el sentido en que Georges Sorel empleaba esta palabra) de la fuerza al servicio de Dios; y por otra parte al hecho concreto de que la civilización temporal misma era en cierto modo una función de lo sagrado, e implicaba imperiosamente la unidad religiosa.

Para concretarlo en pocas palabras, diremos que el ideal histórico de la Edad Media podría resumirse en la idea del Sacro Imperio. No hablamos aquí del Sacro Imperio como hecho histórico, porque en rigor podría decirse que este hecho no logró nunca una existencia efectiva. La idea del *sacrum imperium* fue precedida por un acontecimiento: el imperio de Carlomagno (cuyas intenciones, por lo que parece, no estaban lejos del cesaropapismo); y habiendo surgido de este acontecimiento, ya no fue nunca capaz más que de

realizaciones precarias, parciales y antinómicas; su desarrollo estaba, por una parte, impedido y contrarrestado por el antagonismo efectivo entre el Papa y el Emperador (“estas dos mitades de Dios”, como decía Víctor Hugo), y, por otra parte, por el antagonismo entre el Imperio y la monarquía francesa, la cual, en materia temporal, nunca quiso admitir una autoridad superior.

Tampoco hablamos aquí del Sacro Imperio como *utopía teocrática* (esta cuestión ha sido tratada en la lección anterior).

Hablamos del Sacro Imperio como ideal histórico concreto o como mito histórico, es decir, como imagen lírica que orienta y eleva una civilización. Considerado desde este punto de vista, puede decirse que la Edad Media ha vivido del ideal del Sacro Imperio (y ha muerto por él). Si se da a este mito una interpretación bastante amplia, concediéndole todo su valor representativo y simbólico, puede decirse que domina de un modo ideal todas las formas temporales medievales y los conflictos mismos, las realizaciones antinómicas que impidieron que el *sacrum imperium* existiera de hecho.

A título de ideal histórico concreto es como el Sacro Imperio existe todavía en nuestra imaginación, y desde este punto de vista nos importa precisamente someter nuestras imágenes más o menos inconscientes a una revisión severa. En los países de cultura latina, esta concepción ejerce una influencia secreta (bajo aspectos culturales difusos, los de las luchas del clericalismo y del anticlericalismo) sobre las ideas que profesan ciertos católicos – y sus adversarios quizá todavía más – acerca de una restauración cristiana. En los países de cultura germánica, es bajo su forma propiamente imperial como sobrevive aún esta imagen del Sacro Imperio. En un interesante estudio hecho por un teólogo benedictino, el P. Hermann Keller, de Beuron, éste llama al *sacrum imperium* el sueño secular de la nación alemana, y observa que “la miseria política de estos últimos años en Alemania ha despertado la vieja nostalgia del Sacro Imperio en la nación alemana”. Por lo demás, el P. Hermann Keller mismo es un adversario decidido de las teorías teológicas surgidas de este viejo sueño, que buscan en el Imperio sagrado, convertido en un privilegio de la nación alemana, la unidad de la ciudad política y de la Iglesia. Keller condena estas teorías, y nos parece que simpatizaría más bien con posiciones casi barthianas. Les hablé ya en la lección anterior de la obra del católico Aloys Dempf y de las tesis del protestante Stapel. Conviene añadir que actualmente los partidarios extremistas

del racismo en Alemania, los que quieren volver a una religión nacional y racial – nórdica – anterior al cristianismo, tienen la misma aversión al Sacro Imperio que al cristianismo mismo. Pero por otra parte, sin embargo, es justamente por este concepto del Sacro Imperio por el que el ideal político del racismo tiene probabilidades de adueñarse de otros sectores del pueblo alemán, de sectores que todavía, por el contrario, han permanecido fieles a la cultura cristiana.

Hace unos meses recibí un folleto publicado por un grupo de jóvenes católicos alemanes discípulos de Carl Schmitt y partidarios del nuevo régimen: los *Kreuzfeuer*. Se trataba en este folleto de uno de mis libros, y el único reproche que se me hacía era por haber dicho que el ideal del Sacro Imperio es un ideal caduco, que conviene borrar de nuestra imaginación (por cierto no porque fuera malo en sí mismo, todo lo contrario, sino por ser una cosa *acabada*). “¿Es por ser francés por lo que Maritain habla así, preguntaban aquellos jóvenes, o es por otra razón?

No, no hablo así por ser francés: es porque nada me parece más peligroso que una concepción unívoca – o, si ustedes quieren, aunque estas palabras no sean nada sinónimas, una concepción *casticista*, como diría Miguel de Unamuno –, del orden temporal cristiano, que ligara a éste a formas muertas.

Esta digresión no tenía otro objeto que el de hacerles sentir hasta qué punto tiene actualidad el problema del Sacro Imperio. Volveré ahora sobre mi tema, el ideal histórico de la Edad Media.

El ideal histórico concreto de la Edad Media, el mito o el símbolo del Sacro Imperio corresponde a lo que puede llamarse *una concepción cristiana sacra de lo temporal*.

Hagamos resaltar los caracteres típicos, ligados orgánicamente entre sí, de esta concepción; ésta se caracteriza ante todo, a mi juicio, por los rasgos siguientes:

- Rasgo primero: marcha hacia la unidad orgánica (que no excluye ni la diversidad ni el pluralismo, si no, no sería orgánica), la marcha hacia una unidad orgánica que aspiraría a centrar la unidad de la ciudad terrenal lo más alto posible en la vida de la persona, fundándola así sobre la unidad espiritual.

Esta marcha hacia la unidad se manifiesta muy claramente en el fondo de cada pueblo cristiano, en el fondo de cada una de las unidades políticas que constituían la cristiandad. Tenemos un ejemplo típico de ello en la obra realizada por el pueblo y por los reyes de Castilla, o por la monarquía francesa. Por lo tanto, cuando este impulso hacia la unidad nacional dejó de ser mantenido en equilibrio por el impulso más espiritual y de origen religioso hacia la unidad de la cristiandad, cuando al final de la Edad Media llegó a arrastrarlo todo, tenía entonces que pasar al absolutismo y a un tipo de unidad ya no orgánica, sino mecánica, en que la política dominaba en realidad lo espiritual.

Por otra parte, lo que manifiestamente caracteriza más que nada a la Edad Media, ¿no es precisamente el esfuerzo hacia esta unidad orgánica de la comunidad de los pueblos cristianos y en el orden de la civilización misma, esfuerzo para unificar el mundo temporalmente bajo el emperador, del mismo modo que está unificada la Iglesia bajo el papa?

Este ideal histórico ha fracasado, sin duda, en sus más altas convicciones, y por causa sobre todo del orgullo y de la codicia de los príncipes.

Sin embargo, había entonces (de una manera muy precaria si se quiere, pero que hoy día nos parece terriblemente envidiable) una cristiandad, una comunidad temporal cristiana, y las querellas nacionales no eran entonces sino querellas de familia, que no destruían la unidad de la cultura: había entonces una *Europa* cristiana.

Trátese de las naciones cristianas por separado o de la cristiandad en su unidad superior, la unidad temporal a que aspiraba la Edad Media era siempre una unidad máxima, una unidad del tipo más exigente y más altamente monárquico; su centro de formación y de consistencia estaba colocado muy alto en la vida de la persona, por encima del nivel temporal, en este orden espiritual mismo al que están supeditados el orden temporal y el bien común temporal; estaba, por tanto, arraigado en los corazones, y la unidad de las estructuras políticas nacionales o imperiales no hacía sino exteriorizar esta unidad primordial.

Sin embargo, la unidad temporal de la Europa cristiana no se fundamentaba solamente en la unidad religiosa. Se basaba también – y esto era indispensable

en cuanto se trataba de una unidad temporal máxima, unidad poderosa, aunque muy general y compatible con las divisiones y rivalidades particulares – en un cierto fondo común de pensamientos y principios doctrinales, y constituía un esfuerzo muy notable y extraordinariamente vigoroso que aspiraba (no llegó a realizarlo) a una unidad muy alta y muy perfecta de estructura intelectual y de estructura política. Tal era la concepción grande y sublime, demasiado grande y demasiado sublime, de los Papas de la Edad Media en el momento de su plenitud. Sabían que para formar según un tipo de unidad perfecta un mundo cristiano, una Europa cristiana, esa refracción figurativa, pero cuán fuerte y enérgica del reino de Dios en lo social temporal de que ya hemos hablado, sabían que hacía falta – y lo querían – una alta unidad doctrinal, teológica y filosófica, una unidad de juicio de los espíritus iluminados por la fe: el centro de la cristiandad – centro científico supranacional – sería, desde este punto de vista, la Universidad de París.

Sabían además que hacía falta – y querían – una alta unidad política de los pueblos, una unidad imperial por encima de los distintos reinos, como la unidad de la sabiduría está por encima de las diversas disciplinas científicas: el centro político supranacional de la cristiandad sería el Emperador romano germánico.

Una unidad tan elevada no era concebible sino porque era de orden sacro. Decir que su centro de formación se situaba muy alto en la persona humana, quiere decir que lo principal para el orden temporal era entonces su subordinación al orden espiritual.

- Llegamos así al segundo rasgo característico del ideal histórico de la Edad Media: al predominio del papel *ministerial* de lo temporal respecto a lo espiritual.

Los escolásticos, como sabemos, distinguían el *fin intermedio* – por ejemplo, la actividad profesional de un filósofo o de un artesano, que tiene valor propio de fin (aunque esté supeditado a un fin superior, por ejemplo, la rectitud moral) – y el *medio*, que como tal es puramente *ad finem*, específico para su fin, como el razonamiento es específico para la ciencia. Distinguían, por otra parte, en la línea de la causalidad eficiente, la *causa principal segunda*

(por ejemplo, las energías vegetativas de la planta), la cual, siendo inferior a una causa más elevada (por ejemplo, la energía solar), produce, sin embargo, un efecto proporcionado a su grado de ser específico, y la *causa instrumental* – por ejemplo, el pincel en manos del artista –, que sólo ejerce su causalidad propia en cuanto un agente superior se sirve de ella para un fin suyo y produce un efecto superior a su grado de ser específico.

Habiendo establecido estos conceptos, observamos que en la civilización medieval las cosas que eran del César, aunque se distinguían netamente de las cosas que son de Dios, ejercían respecto a éstas en gran parte una *función ministerial*: constituían, por tanto, una causa instrumental respecto a lo sagrado, y su fin propio tenía rango de medio, de simple medio con relación a la vida eterna.

¿Hará falta dar ejemplos? ¿Recordar el concepto y el papel del brazo secular? ¿O el nombre de “*obispo de fuera*” que se daba a menudo a los reyes? ¿O evocar acontecimientos típicos como las cruzadas?

- El tercer rasgo característico del ideal histórico de la Edad Media es, correlativamente a esta función ministerial de la ciudad terrenal, el empleo de medios propios del orden temporal y político (medios visibles y externos en que las coacciones sociales ejercían un gran papel, coacciones de opinión, de coerción, etc.), el empleo del aparato institucional del Estado para conseguir el bien espiritual de los hombres y la unidad espiritual del cuerpo social mismo, esta unidad espiritual por razón de la cual el hereje no era sólo hereje, sino que amenazaba en sus mismas raíces a la comunidad social-temporal misma.

No es mi intención condenar este régimen en principio.

Hasta cierto punto una ciudad terrenal capaz de dar la muerte por crimen de herejía mostraba una preocupación por el bien de las almas mayor, y una idea más elevada de la nobleza de la comunidad humana, centrada así en la verdad, que un estado que no sabe castigar más que los crímenes contra los cuerpos. Fue allí, sin embargo, donde más abusos se infiltraron, llegando a hacerse, después de la ruina de la cristiandad medieval, cada vez más intolerables (y desde entonces se trataba, en efecto, de una monstruosidad) cuando el Estado, al dejar

de actuar como instrumento de una autoridad espiritual legítima y superior a él, se arrogó por sí mismo y en su propio nombre el derecho de actuar en materia espiritual. El absolutismo de un Enrique VIII o de un Felipe II, el galicanismo, el josefismo, el despotismo ilustrado del siglo XVIII, el jacobinismo, forman aquí una cadena muy significativa, que continúa en los Estados totalitarios contemporáneos...

- El cuarto rasgo característico del ideal histórico medieval lo encuentro en el hecho de que una cierta disparidad como de esencia (entre el dirigente y el dirigido), quiero decir una cierta disparidad esencial de la jerarquía de las funciones sociales y de las relaciones de autoridad, lo mismo si se trata de la autoridad política en el Estado o si se trata de otras formas de autoridad que intervengan en la vida social y económica del país. Puede decirse que en la Edad Media la autoridad temporal era concebida ante todo conforme al tipo de la autoridad paternal en las concepciones de por sí *sacras* de la familia, en aquellas concepciones de que se encuentra un ejemplo en la idea romana del *paterfamilias*, que la fe cristiana sublimaba, al ligarla a la idea de la paternidad divina universal.

He empleado la palabra disparidad como de esencia, aunque el padre y los hijos son evidentemente de la misma especie, ¡de la misma raza!, pero el hijo como tal se encuentra en una inferioridad *natural* respecto al padre y éste le parece como de una esencia superior, lo que se acentúa más aún en aquellas concepciones de la familia en que el padre ejerce su autoridad como una función sagrada, representando, por así decirlo, a la persona de Dios.

La consagración del rey lo constituye en padre de la multitud, y al atestiguar que gobierna lo temporal en nombre del Rey Soberano, confirma su autoridad natural de jefe de la ciudad terrenal en el orden de la gracia. Los últimos destellos de todo el pensamiento político de la Edad Media se encarnan en Juana de Arco, cuando ésta pone tanta energía y obstinación para conseguir la consagración del rey, cuando obtiene de Carlos VII que ceda el santo reino a Cristo, para devolvérselo luego solemnemente de su parte a fin de que lo tenga “en beneficio”. El rey que ha recibido la unción de la consagración no es sólo vicario de la multitud, sino también de Dios. (En los tiempos de la monarquía absoluta ya no se considera en absoluto vicario de la multitud, sino solamente de Dios.)

En la Edad Media la sociedad de trabajo era una extensión de la sociedad doméstica, los obreros eran miembros y órganos de esta comunidad, y la corporación aparecía, por tanto, como una familia en segundo grado, una familia de trabajo, que agrupaba en torno a su unidad a patronos y obreros (de modo que, aunque desde luego había ricos y pobres y muchísima miseria, la existencia de una *clase* reducida a la categoría de instrumento o de mercancía-trabajo, la existencia de un proletariado propiamente dicho, no era entonces cosa concebible). Jerarquías rigurosas forman la base de las relaciones de autoridad en esta organización familiar o casi familiar y del sistema económico del feudalismo.

Pero por lo demás una “heterogeneidad” tal en la estructura social de la Edad Media estaba compensada – precisamente por razón de esta concepción *familiar* de la autoridad – por la flexibilidad orgánica y la *familiaridad* (brutal a veces, pero todo es mejor que la indiferencia y el desprecio) de las relaciones de autoridad, y por un desarrollo progresivo y espontáneo, más vivido que consciente, pero real y eficaz, de las libertades, de la emancipación popular.

Añadamos, a modo de paréntesis, que esta cuarta nota característica, al igual de la primera y tercera anteriormente definidas (marcha hacia la unidad orgánica, empleo del aparato temporal para fines espirituales) había de ser sustituida – en la época inmediatamente posterior a la Edad Media, quiero decir bajo el Antiguo Régimen – por la nota opuesta, y esto no por deficiencia, sino por exceso y por endurecimiento.

Si buscamos una imagen representativa de la concepción medieval de la autoridad, la hallamos en la Orden religiosa, cuya fundación es anterior a la Edad Media propiamente dicha, y que era uno de los agentes más típicos de su cultura, a la que, por así decirlo, franquea la entrada: en la Orden benedictina y en la concepción benedictina de la autoridad: un padre, el Abad, *paterfamilias* que ostenta un carácter evangélico y sagrado; y los demás frailes son los hijos, sus hijos.

- Un quinto rasgo, finalmente, del ideal histórico de la Edad Media se refiere a la obra común en que trabaja la ciudad terrenal, o sea el establecimiento de una estructura social y jurídica que la fuerza del hombre bautizado y de la política bautizada ponen al servicio del Redentor.

Con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, la cristiandad se disponía entonces a erigir una inmensa fortaleza en cuya cumbre estaría Dios. Sin desconocer los límites, las miserias y los conflictos propios del orden temporal, sin dejarse llevar a la utopía teocrática, lo que la humanidad creyente pretendía edificar era como una imagen figurativa y simbólica del reino de Dios.

IV

Todo aquello ha terminado, se ha ido gastando poco a poco. No tengo tiempo de proceder al análisis histórico que aquí hubiera hecho falta; recordaré solamente que la unidad espiritual e intelectual comenzó a deshacerse manifiestamente a partir del Renacimiento y de la Reforma. El reinado de Alejandro VI no es menos sintomático desde este punto de vista que las campañas y las violencias de Lutero y de Calvino. Y entonces fue cuando se produjo una reacción absolutista con objeto de salvar esa unidad espiritual e intelectual, base de todo edificio cultural, y de salvar con ella la unidad política, que llegó a ser entonces el objetivo principal de los Estados, cada vez más preocupados de su soberanía.

Una grey, y un pastor solo en el suelo...

Un Monarca, un Imperio y una Espada:

cantaba todavía Hernando de Acuña, el poeta de Carlos V.

Por lo demás, la unidad de que hablo va siendo cada vez menos la de Europa, se va retrayendo cada vez más dentro de los límites y fronteras de los Estados.

A decir verdad, este esfuerzo absolutista padecía de un vicio, que da demasiado a menudo un aire de hipocresía majestuosa a una edad que en general se caracterizaba – lo hemos visto – por el desdoblamiento, por el dualismo. Aunque se siga manteniendo teóricamente el primado del orden espiritual, prácticamente es el primado de lo político el que se afirma en todas partes; lo político tiende a convertirse de hecho en una técnica, que se aprovecha de todos los medios – hasta de la virtud o de sus apariencias, hasta del derecho de gentes y del respeto que se le muestra, dándoles las vueltas posibles – para conseguir el triunfo final

del Príncipe o del Estado. La edad de los reyes santos ha pasado definitivamente. Lo temporal, sea católico o sea protestante, está dominado efectivamente por el pensamiento de Maquiavelo, que aparece en el orden práctico como la herejía más generalizada y más *aceptada* de los tiempos modernos.

El cambio, en provecho de lo político, de la antigua convicción de que la unidad de la civilización estaba condicionada *desde arriba* por la unidad religiosa, da lugar al adagio cínico: *cujus regio ejus religio* (“tal rey, tal religión”). Los tratados de Westfalia señalan la ruina política de la cristiandad.

Pero por graves que hayan sido los males que acabo de recordar, la reacción absolutista se caracteriza de un modo general por el empleo, no exclusivo sin duda, pero predominante, de medios humanos, de medios de Estado, de medios políticos, para intentar salvar la unidad, espiritual y política a la vez, del cuerpo social. Este rasgo se encuentra en todas partes en la época de la Contra-Reforma. Lo que subsiste todavía de cristiandad se defiende contra los ataques furiosos por unas medidas de coacción extremadamente duras (pero como guardaban todavía una cierta moderación, y no se defendían con la misma violencia con que se las atacaba, no pudieron hacer más que retrasar el desenlace fatal). A un desencadenamiento poderoso de fuerzas pasionales y voluntarias se opone una suprema tensión de energías de combate y de voluntad humana erguida en defensa del bien. Esto tiene su repercusión hasta en el orden de la vida espiritual y de la santidad. La Compañía de Jesús es la formación tipo de la milicia espiritual en aquella época. En un libro que publicó recientemente el Sr. Fülöp-Miller sugiere que, al principio y en la decadencia de la Edad Moderna, se corresponden, como dos figuras gigantes de tensión psíquica comparable, San Ignacio y Lenin. Sea lo que fuese de la diferencia de los fines perseguidos, y por consiguiente de los métodos empleados, nos hallamos en los dos casos ante una exaltación muy significativa de la voluntad heroica.

Era, sin duda, necesario que se hiciera la experiencia de lo que el hombre, sobre el terreno mismo de la defensa del orden cristiano, es capaz de hacer, con sus medios humanos, alimentados de sus energías humanas y de su iniciativa humana, aplicada, en los santos, a hacer triunfar la caridad en sí, y en los demás, a hacer relucir más, a aumentar la gloria, la gloria accidental de Dios (su gloria esencial, es El mismo, no puede ser aumentada). Rezar como si todo dependiera

de Dios solo, y obrar como si todo dependiera del hombre solo, es una máxima también muy significativa. El que obrara verdaderamente como si todo dependiera del hombre solo emplearía, si fuera lógico, claro está, únicamente medios humanos, hasta para sostener la causa de Dios.

En todo caso, el régimen de los tiempos de la Contra-Reforma, o, para servirse de una expresión de historia del arte, de la edad barroca, parece en general como mucho más duro – precisamente porque la fuerza del hombre se repliega sobre sí misma para defender el orden divino – que el régimen de la Edad Media. Basta, para darse cuenta de ello, la comparación desde este punto de vista de algunas figuras típicas: Felipe II y San Luis, por ejemplo, o S. Pío V y S. Gregorio VII.

Al mismo tiempo, las estructuras sociales que la Edad Media había mantenido en un plano de mayor humildad y pobreza, sufren una deformación humana, demasiado humana, en el sentido de la grandeza y de la ambición. Una especie de absolutismo, a veces feroz y casi siempre orgulloso, se desarrolla en la familia (cuando asistimos hoy día a este debilitamiento deplorable de la sociedad familiar, no nos damos quizá bastante cuenta de que nos hallamos aquí ante un desquite natural y divino contra abusos seculares). El monarca ya no ejerce solamente el poder de dirigir o de gobernar, sino que recibe directamente de Dios el derecho de someter a sí a esta multitud que le ha sido dada, que le pertenece, y a la que se deniega, por tanto, todo poder constituyente (ejercido al menos originariamente). La corporación, demasiado rica, se hace opresiva y despótica.

Sin embargo, mientras no estaba completamente abolida la unidad espiritual como fundamento primario del cuerpo social, mientras los bienes del espíritu conservaban a pesar de todo su puesto, y se les reconocía su valor trascendente, el esfuerzo absolutista para defender, aunque de un modo demasiado humano, estos bienes y esta unidad, conservaba todavía su grandeza y su justificación. Y la época de que hablamos queda, sobre todo en los tiempos del Renacimiento y del Barroco, como una época humanamente grandiosa, rica en belleza, inteligencia, fuerza verdadera y virtud, y no debemos dejar de reconocer, a pesar de sus defectos, su fondo de una riqueza admirable. Representa la flor de la civilización clásica, y aunque llega – muy pronto – a descomponerse, el siglo XVIII conserva de ella todavía encantos y bellezas que suavizan con su dulzura un ambiente negro y trágico.

La barrera absolutista que he intentado caracterizar no se mantuvo en pie mucho tiempo.

El triunfo del racionalismo y del liberalismo, es decir, de una filosofía de la libertad que ve en cada individuo abstracto y en sus opiniones la fuente de todo derecho y de toda verdad, acabó con la unidad espiritual, y hemos podido sentir los beneficios de la dispersión.

Se ve entonces que el liberalismo individualista era fuerza puramente negativa; vivía del obstáculo y se mantenía gracias al obstáculo; una vez desaparecido éste, ya no puede sostenerse.

En un momento tal es natural que lleguen a producirse, no solamente explosiones revolucionarias que amenazan la esencia de la civilización liberal individualista, sino también reflejos de defensa y reacciones antiliberales de orden, por así decirlo, biológico. He aquí la última etapa del proceso de degradación de que acabo de hablar, porque estas reacciones no tienen otra fuente interior en la vida de las almas que la miseria física y moral y el sufrimiento demasiado grande. Son capaces, desde luego, de suscitar heroísmos, fe y sacrificios religiosos, pero a fuerza de gastar reservas de espiritualidad acumulada, porque no son capaces de crear una espiritualidad nueva. La unidad política de la comunidad sólo es conseguida entonces por medios de adiestramiento externo, de pedagogía política o de coacción, por medios de Estado.

Pero como al mismo tiempo se comprende la necesidad del acuerdo interior de los pensamientos y de las voluntades para consolidar la unidad política, se trata de buscar y de imponer, con los mismos medios, una pseudo-unidad intelectual y espiritual. Así todo el aparato de astucia y de violencia del maquiavelismo político se vierte sobre el universo mismo de la conciencia, pretendiendo forzar este reducto espiritual para arrancarle un asentimiento y un amor que necesita indispensablemente. Se da aquí el caso de una especie de violación muy característica de santuarios invisibles.

Si nuestras observaciones son justas, esas reacciones antiliberales tienen menos probabilidad de perdurar que los esfuerzos mucho más nobles y mucho más ricos de contenido humano de los tiempos de la Contra-Reforma y de la política barroca.

Un período bastante corto históricamente puede parecer muy largo, sin embargo, a los que cargan con su peso. El mundo no se librá tan pronto de la última fase del imperialismo materialista, que invoque la dictadura del proletariado o que reaccione contra ella, y lo que quizá haga falta serán unas revoluciones de proporciones planetarias, si es verdad que se trata de liquidar toda una edad de civilización.

Sea lo que fuese, nos consta que gracias a una continuidad dialéctica notable, el absolutismo cristiano (al menos de apariencia) ha sido suplantado por un liberalismo anticristiano, y habiéndose éste liquidado a su vez por el solo hecho de su éxito, el campo queda libre para un nuevo absolutismo, materialista esta vez (de un materialismo franco o de un materialismo disfrazado) y más enemigo que nunca del cristianismo. A todo lo largo de esta evolución, hasta y sobre todo durante el período democrático liberal e individualista, había algo que constantemente aumentaba y acrecentaba sus pretensiones: el Estado, la máquina soberana en que se encarna el poder político, y que imprime su fisionomía anónima sobre la comunidad social y sobre la multitud obediente.

En espera de los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que a la juventud en el mundo entero, desesperada de la unidad perdida, se le haya desarrollado de momento un gran apetito de consignas colectivas y de estandarización espiritual. Ve con asombro que a una angustia romántica que no encontraba razones de vida sustituye el goce de mandar, una postura de bravata que se contenta con las razones de vida más banales. Se da cuenta demasiado tarde de que sólo una fe superior a la razón, que vivifica las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar a los hombres una unidad basada no en la coacción, sino en el asentimiento interior, y transformar la alegría de vivir, por cierto natural, pero que sin embargo la naturaleza por sí sola no sabe conservar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), en una alegría inteligente.

Es muy de notar que actualmente el cristianismo aparece, en lo que se refiere a varios aspectos vitales de la civilización occidental, como lo único capaz de defender la libertad de la persona, como también – en la medida en que pueda ejercer una influencia sobre el orden temporal – las libertades positivas que corresponden en el plano social y político a esta libertad espiritual.

Así, pues, nos hallamos otra vez ante las posiciones históricas aparentemente más lógicas, que resucitan las antiguas luchas de la fe cristiana contra el despotismo de las fuerzas de la carne.

En los tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX hubo muchos equívocos respecto a la actitud de la Iglesia católica. Ésta se hallaba entonces en una situación histórica paradójica, porque estaba obligada a defender, contra un cierto número de errores fundamentales, procedentes del espíritu moderno, y que pertenecían ante todo al orden del naturalismo y del liberalismo, verdades en que intentaba ampararse un orden temporal corrompido, en que acababan de hundirse los últimos vestigios del período barroco y cristiano-absolutista.

Pero hoy día vemos claramente que lo que la Iglesia católica defendía entonces no era este orden percedero y moribundo, sino aquellas verdades que son esenciales para una concepción cristiana del mundo y de la vida.

Se recordaba recientemente la frase de Charles Péguy: “Cuando aparece la miseria, es que vuelve la cristiandad”. Vuelve, sí, pero de qué manera, con qué ritmo, y para una obra histórica de qué dimensiones, esto es lo que es difícil saber.

Trátese de una simple perspectiva ideal o de preparaciones parciales o del esbozo de algo más grande y más oculto, las consideraciones precedentes muestran en todo caso el interés que hay para nosotros en *imaginar* un tipo de cristiandad específicamente distinto del tipo medieval e inspirado por otro ideal histórico que el del Sacro Imperio. Llegamos así al tema de nuestra próxima conferencia, en la que quisiéramos intentar caracterizar, en su mismo contraste con el ideal cultural medieval, el ideal de una cristiandad nueva actualmente concebible.