



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



025-04-5

EL IDEAL HISTÓRICO DE
UNA NUEVA CRISTIANDAD
Segunda Parte

Jacques Maritain

(Transcripción de la quinta 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'.)

Pensamos que el ideal histórico de una nueva cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, debería, aun fundándose en los mismos principios (pero de aplicación analógica) que los de la cristiandad medieval, corresponder a una concepción *cristiana profana* y no cristiana sacra de lo temporal.

Así, sus notas características serían a la vez opuestas a las del liberalismo y del humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que señalamos antes al tratar del ideal histórico medieval del *sacrum imperium*; responderían a lo que podríamos llamar un humanismo integral o teocéntrico, valedero en lo sucesivo por sí mismo. La idea discernida en el mundo sobrenatural ya no sería la idea del *imperio sagrado* que Dios ejerce sobre todas las cosas, sería más bien la idea de la *santa libertad* del hombre, que estaría unido a Dios por la gracia; sería esta idea como la estrella de este humanismo nuevo, estrella que no pretende hacer caer sobre la tierra, como si fuera una cosa de este mundo y pudiera fundar aquí abajo la vida común de los hombres, pero que se refractaría en el ambiente terrenal y pecador de lo social-temporal, orientándolo desde arriba.

Primera nota característica: en lugar de este predominio de la marcha hacia la unidad que nos parecía tan típico para la Edad Media – y que luego fue sustituida, a medida que progresaba la dispersión espiritual, por una concepción cada vez más mecánica y cuantitativa de la unidad política – tendríamos un retorno a una estructura orgánica que implicaría un cierto pluralismo, mucho más avanzado que el de la Edad Media.

En la Edad Media el pluralismo en cuestión se caracterizaba ante todo por la multiplicidad, a veces por el intrincamiento de las jurisdicciones y por las diversidades del derecho consuetudinario; pero nos parece que hoy conviene concebirlo de un modo distinto. No pensamos aquí solamente en la justa medida de autonomía administrativa y política que debería otorgarse a las unidades regionales, sin que se sacrifiquen, por lo demás, ni a la región, y todavía menos a la nacionalidad, las ideas y los bienes políticos superiores. Pensamos sobre todo en una heterogeneidad orgánica en la estructura misma de la sociedad civil, por ejemplo, de ciertas estructuras económicas o de ciertas estructuras jurídicas e institucionales.

Se trata aquí de lo contrario de las diversas concepciones totalitarias del Estado en boga actualmente, o sea de una concepción de un Estado *pluralista*, que reuniera en su unidad orgánica una diversidad de agrupaciones y de estructuras sociales que encarnen libertades positivas. Como escribía S. S. Pío XI (*Quadragesimo Anno*) , “sería cometer una injusticia, y al mismo tiempo

perturbar el orden social de un modo muy perjudicial, el retirar a las agrupaciones de orden inferior, para encargarlas a una colectividad más amplia y de un rango más elevado, funciones que aquéllas son capaces de desempeñar por sí solas”.

Nos parece, por tanto, que en una sociedad conforme al ideal histórico concreto que nos interesa actualmente, y tomando en cuenta las condiciones creadas por la evolución económica y técnica moderna, los estatutos de la economía industrial (consecuencia necesaria de la expansión de la economía familiar producida por el maquinismo) y los de la economía agrícola (ligados mucho más profundamente a la economía familiar), deberían ser fundamentalmente distintos. En el primer caso parece que los intereses mismos de la persona hayan de exigir una cierta colectivización de la propiedad: en el régimen capitalista no puede compararse una empresa industrial a una colmena compuesta por una parte de trabajadores asalariados y por otra de capitales unidos en sociedad, en una sociedad no de hombres, sino de dinero y de papel, de signos de riqueza, cuyo alma es el deseo de engendrar otros títulos de posesión. Cuanto más se perfecciona la empresa gracias al maquinismo, a la racionalización del trabajo y a los medios de movilización financiera, más se acentúa esta tendencia hacia la colectivización. Aun suponiendo que en lugar del régimen capitalista se implantara un régimen futuro cuyo espíritu y estructura económica fueran conformes a la concepción comunitaria-personalista de la vida social, el estatuto de la economía industrial no suprimiría en ella esta colectivización, pero la organizaría con arreglo a un tipo completamente distinto, y en beneficio, esta vez, de la persona humana. Volveremos luego sobre este tema.

Aspiraría, por el contrario, a un refuerzo de la economía familiar y de la propiedad familiar, bajo formas modernas y aprovechando las ventajas del maquinismo y de la cooperación, el estatuto de la economía rural, economía desde luego más fundamental que la industrial, y cuyo bienestar, en una sociedad normal, debería estar asegurado en primer lugar. Recordaré, a propósito de esto la frase de un labrador citada por Proudhon: *Cuando trazo mis surcos, me parece que soy rey*: la relación primitiva de la propiedad con el trabajo de la persona y el tono afectivo de la persona aparece aquí con una sencillez elemental que la economía industrial, una vez sometida a la ley del maquinismo, no puede conocer.

Pero en el campo de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal sería donde el principio pluralista, que a nosotros nos parece característico de una nueva cristiandad, encontraría su aplicación más significativa. El hecho concreto que se nos presenta aquí como característico de las civilizaciones modernas y opuesto a la civilización medieval, ¿no es el de que en los tiempos modernos una misma civilización, un mismo régimen temporal admita que en su seno exista la diversidad religiosa? En la Edad Media los infieles estaban excluidos de la ciudad cristiana. En el estado de los tiempos modernos los fieles y los infieles están mezclados. Hoy día la ciudad totalitaria pretende, desde luego, imponer una misma fe a todo el mundo, pero lo hace en nombre del Estado y del poder temporal; pero esta solución no es aceptable para un cristiano. De modo que, dadas las condiciones de los tiempos actuales, sólo se puede concebir una ciudad cristiana en la que los infieles vivirían igual que los fieles y participarían en un mismo bien temporal común.

Es decir, que a menos de limitarse a simples expedientes empíricos, habrá que acogerse al principio pluralista de que hablamos y aplicarlo a la estructura institucional de la ciudad terrenal.

En las cuestiones en que la ley civil se engrana del modo más típico con una concepción del mundo y de la vida, la legislación reconocería entonces a las diversas familias espirituales de un mismo estado estatutos jurídicos distintos. Es claro que para una filosofía sana no puede haber más que una sola moral verdadera. Pero el legislador que debe aspirar al bien común y a la paz de cualquier pueblo dado, ¿no habrá de tener en cuenta el estado de este pueblo, el ideal moral más o menos deficiente, pero de hecho existente, de las diversas familias espirituales que lo componen y aplicar, por consiguiente, el principio del mal menor?

Hay una manera de entender esta solución pluralista que pecaría de liberalismo teológico, y de la cual se encontraría quizá un ejemplo en la legislación india; consistiría en pensar que en virtud de un derecho que tuvieran las opiniones humanas, sean cuales fueran, a ser enseñadas y propagadas, el estado estaría obligado a reconocer a cada familia espiritual – y de aceptarlo como estatuto jurídico – el derecho elaborado por ésta conforme a sus propios principios. Pero no es así como nosotros entendemos esta solución. Significa

para nosotros que para evitar males mayores (o sea la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento – o la relajación – de las conciencias), el estado puede y debe tolerar dentro de su estructura (tolerar no es aprobar) modos de adorar que se apartan más o menos profundamente del verdadero: *ritus infidelium sunt tolerandi* enseñaba Santo Tomás (II-II. 10, 11): formas de adorar y, por tanto, también modos de concebir el sentido de la vida y modos de comportarse en ella. El Estado debe decidirse, por consiguiente, a conceder a las diversas familias espirituales que dentro de él existen estructuras jurídicas que él mismo, el Estado, en su sabiduría política, adaptaría por una parte a las condiciones de aquéllas, y por otra parte a la orientación general de la legislación hacia una vida virtuosa, y a los mandamientos de la ley moral, hacia el cumplimiento de los cuales encauzaría, en la medida que le fuera posible, esta diversidad de formas. Sería, pues, hacia la perfección del derecho cristiano hacia donde se *orientaría*, aun en sus partes más imperfectas, y más alejadas del ideal ético cristiano, la estructura jurídica pluriforme del Estado; se dirigiría éste hacia un polo cristiano integral positivo, y sus diversos escalones se apartarían más o menos de este polo según una medida determinada por la sapiencia política.

De este modo, pues, el Estado sería cristiano y las familias espirituales no cristianas gozarían en él de una justa libertad.

La unidad de una civilización tal no aparece ya como una unidad de esencia o de constitución asegurada desde arriba por la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas. Menos perfecta y más material que formal, pero real, sin embargo, sería más bien, como acabamos de sugerir, una unidad de orientación, que, procediendo de una aspiración común, y atravesando capas de cultura heterogéneas y de las cuales algunas pueden ser muy deficientes, aspiraría a la forma de vida común que fuera la mejor adaptada a los intereses supra-temporales de la persona; y el papel de agente de unidad y de formación que desempeñaba el monarca cristiano con respecto al estado de antaño, lo desempeñaría – sea cual fuera, monárquica aristocrática o democrática, la forma del régimen – el sector más experimentado políticamente y más abnegado del laicado cristiano, con respecto al nuevo orden temporal en cuestión.

Esta unidad temporal no sería, como lo era la unidad sacra de la cristiandad de la Edad Media, una unidad máxima; sería, por el contrario, una unidad *mínima*, cuyo centro de formación y de organización estaría situado en la vida de la persona, no en el nivel más elevado de los intereses supra-temporales de ésta, sino en el nivel del plano temporal mismo. Por esta razón esta unidad temporal o cultural no requiere de por sí la unidad de fe y de religión, y puede ser cristiana, aunque acoja en su seno a los no-cristianos.

Aun suponiendo que desaparezca algún día la división religiosa, esta diferenciación más perfecta de lo temporal quedaría siempre como un beneficio conseguido; la distinción de la *tolerancia dogmática*, que considera la libertad del error como un bien en sí, y de la *tolerancia civil*, que impone al Estado el respeto de las conciencias, quedaría grabada en la estructura de la ciudad terrenal.

Es bastante curioso, notémoslo entre paréntesis, comprobar que cuando, después de haber servido de disfraz o de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, se ha conseguido un progreso dentro del desarrollo de la historia, como la tolerancia civil, por ejemplo, ahora que el cristianismo se dispone a mantener este progreso, que se pretendía haber ganado en contra de él, las energías de error cambian de pronto de ruta y se esfuerzan en destruir este mismo progreso, del que antes se habían vanagloriado.

Nos importa insistir sobre el alcance de la solución pluralista de que hablamos: está tan alejada de la concepción liberal en boga en el siglo XIX (ya que reconoce para la ciudad terrenal la necesidad esencial de tener una especificación ética y en definitiva religiosa) como de la concepción medieval, puesto que aquella especificación admitía heterogeneidades internas y representaba solamente un sentido o una dirección, una orientación de conjunto.

Por otra parte, gracias a esta solución pluralista, la unidad de la comunidad temporal vuelve a ser lo que es esencialmente y por naturaleza: una simple unidad de amistad.

En los tiempos de la cristiandad sacra esta unidad de la comunidad temporal tenía mayor altura, participaba en cierto modo de la unidad perfecta del cuerpo místico de Cristo, y su raíz estaba en la unidad de fe.

Cuando dejó de existir en su estado orgánico y vital, la Europa de la edad barroca trató, como decíamos ayer, de conservar esta unidad bajo una forma absolutista. Pero es de notar aquí también que a todo lo largo de los tiempos modernos se ha asistido a una tentativa muy significativa de la filosofía de desempeñar la misma función cultural que desempeñaba la fe en la Edad Media; los filósofos, llámense Descartes, Leibniz o Augusto Comte, obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval, pedían a la razón que suministrara a la civilización temporal aquel principio supra-temporal de unidad perfecta que ya no se encontraba en la fe, pero su fracaso ha sido fulminante.

Lo que nos enseña esta experiencia nos parece bien claro: no hay nada más vano que el tratar de poner a los hombres de acuerdo sobre un mínimo filosófico; por pequeño, modesto y tímido que se haga éste, siempre dará lugar a disputas y divisiones. Y esta busca de un denominador común para convicciones opuestas no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectual, que debilita a los espíritus y traiciona los derechos de la verdad.

Pero hay que renunciar entonces a buscar la fuente y el principio de la unidad del cuerpo social en una profesión de fe común, lo mismo que se trate del símbolo de los apóstoles como en la Edad Media, o de la religión natural de Leibniz, o de la filosofía positiva de Augusto Comte, o del mínimo de moral kantiana invocado en Francia por los primeros teóricos del laicismo, hay que renunciar a buscar en una profesión de fe común la fuente y el principio de la unidad del cuerpo social.

La simple unidad de amistad de que hablamos no basta, sin embargo, para dar una forma a este cuerpo social – esta especificación ética sin la cual la ciudad terrenal no puede poseer un bien común verdaderamente humano – o, mejor dicho, para existir como unidad de amistad, ella misma presupone esta forma y esta especificación.

Si esta forma es cristiana, habrá prevalecido, entonces, la concepción cristiana, según el modo profano y pluralista que dijimos.

¿Pero cómo se habrá conseguido esto? Se habrá conseguido porque los portadores de esta concepción cristiana habrán tenido bastante energía espiritual, bastante fuerza y prudencia política para demostrar prácticamente a los hombres capaces de comprenderlo que una concepción tal corresponde a la razón sana y al bien común; y asimismo – porque el número de hombres capaces de comprender es muy reducido – para dirigir a los demás con autoridad, para conquistar y conservar el poder político en un estado que nos podemos imaginar como dotado de una estructura política orgánicamente constituida. Sería una estructura política en que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas y de los cuerpos sociales y regionales, superpuestos los unos a los otros, tendrían su representación (es la función del *consilium* en la psicología tomista de los actos humanos) cerca de los órganos gubernamentales encargados del *judiciun ultimum* y del *imperium* y libres de toda preocupación que no fuera la del bien común.

¿Hace falta añadir que estas consideraciones, que se refieren a la esencia, a la naturaleza de una nueva cristiandad concebible, y que nos parecen fundadas en la razón y lógicamente necesarias desde este punto de vista, demuestran al mismo tiempo las dificultades con que esta concepción tropieza para realizarse en la existencia, dificultades que no desaparecerán mientras los cristianos tengan que luchar no solamente contra una civilización religiosa y filosóficamente dividida, sino, por un lado, contra fuerzas históricas violentamente opuestas al cristianismo, y por otro, en el mundo cristiano mismo, contra prejuicios univocistas de un peso histórico muy grande, y finalmente contracorrientes irracionales de una masa que se deja conducir ciegamente por las contradicciones de una civilización que ya no está a la medida de los hombres?

II

El segundo rasgo característico del régimen temporal que estamos considerando se refiere a lo que podría llamarse una concepción cristiana del Estado profano o laico; consistiría en una afirmación de la autonomía de lo temporal a título de *fin intermedio*, conforme a las enseñanzas de León XIII, que declaran la supremacía – en su orden – de la autoridad del Estado. Recordamos en la lección precedente la distinción entre el fin intermedio y el medio, así como la de la causa principal segunda y la causa instrumental, y hemos visto que en la cristiandad medieval lo temporal desempeñaba muy a menudo un simple papel de medio, una simple función ministerial o instrumental respecto a lo espiritual.

En virtud de un proceso de diferenciación, normal en sí mismo (aunque haya sido viciado por las ideologías más falsas), el orden profano o temporal ha llegado, en el transcurso de los tiempos modernos, a situarse, con respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación ya no de ministerialidad, sino de autonomía.

Y esto también es un beneficio histórico que una nueva cristiandad habría de mantener. Reconocería desde luego la primacía de lo espiritual, pero lo temporal ya no estaría supeditado a ello a título de agente instrumental, como ocurría tantas veces en la Edad Media, sino a título de agente principal menos elevado; y el bien común terrenal no se consideraría ya como simple medio respecto a la vida eterna, sino que se consideraría como lo que es esencialmente en este respecto, es decir, como *fin intermedio*.

Subordinación real y efectiva – esto es lo que contrasta con las concepciones modernas galicanas o liberales –, pero subordinación que ya en ningún caso reviste la forma de la simple ministerialidad – y esto es lo que contrasta con la concepción medieval.

De este modo, pues, se define y se precisa el concepto de *Estado laico cristiano* o de *Estado laico cristianamente constituido*, que acabo de señalarles hace un instante. Es decir, de un Estado en el cual lo profano y lo temporal ejercen plenamente su papel y su dignidad de fin y de agente principal, pero no

de fin último ni de agente principal supremo. Es la única interpretación que el cristiano pueda dar a la expresión “Estado laico”, que de otro modo no tendría sino un sentido tautológico – la laicidad del Estado significaría entonces que no es la Iglesia –, o bien un sentido erróneo, es decir, que la laicidad del Estado significaría entonces que éste es o bien neutro o bien anti-religioso, es decir, que está al servicio de fines puramente materiales o de una contra-religión.

III

El tercer rasgo característico de una nueva cristiandad concebible sería, juntamente con esta insistencia en la autonomía del orden temporal, una insistencia en la exterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos.

Nos hallamos aquí ante el segundo hecho central, esta vez de orden ideológico, por razón del cual los tiempos modernos se oponen a la Edad Media: al mito de la fuerza al servicio de Dios sustituye el de la conquista o de la realización de la libertad.

¿Pero qué clase de libertad es la que le importa ante todo a una civilización cristiana? No se puede tratar, según la concepción liberal, de la simple libertad de elección del individuo (esto no sería más que el comienzo o la raíz de la libertad), ni tampoco, según la concepción imperialista o dictatorial, de la libertad de grandeza y de poder del Estado, sino únicamente y ante todo de la libertad de autonomía de las personas, que se identifica con su perfección espiritual.

Así, pues, al mismo tiempo que se va rebajando, como lo hemos visto, el centro de unificación del orden temporal y político, emerge cada vez más por encima de este orden la dignidad y la libertad espiritual de la persona.

De aquí resulta un cambio radical de perspectiva y de estilo en toda la organización temporal. El cristiano sabe que el Estado tiene deberes para con Dios, y que debe colaborar con la Iglesia, pero el modo de efectuarse esta colaboración puede variar típicamente según las condiciones históricas. Antaño prevalecía sobre todo el modo del poder temporal mismo y el de

las coacciones legales, pero en el porvenir puede que rija ante todo, en las conexiones político-religiosas mismas, el modo de la influencia moral. Para San Alberto el Grande y Santo Tomás el hecho de que en los tiempos de los apóstoles y de los mártires de la Iglesia no le haya convenido hacer uso de la fuerza coercitiva, pero que más adelante haya convenido usar de ella, se explica por la diversidad de los estados o de las edades de esta misma Iglesia. Y de este mismo modo se explica que en otra época todavía se pueda prescindir de nuevo de esta fuerza coercitiva.

Una ciudad terrenal que, sin reconocer a la herejía un derecho propio, asegurara al hereje sus libertades de ciudadano, y hasta le concediera un estatuto jurídico adaptado a sus ideas y a sus costumbres (no solamente por querer evitar la discordia civil, sino también por respetar y proteger en él la naturaleza humana y las reservas de fuerzas espirituales que habitan el universo de las almas), favorecería menos, sin duda, que una ciudad menos tolerante la vida espiritual de las personas del lado del *objeto* de esta vida, pues habría rebajado el nivel de sapiencia y de virtud por debajo del cual el cuerpo social no tolera el mal o el error (aunque desde luego estaría menos bajo que en un estado de liberalismo *neutro*); pero por otra parte favorecería más la vida espiritual de las personas del lado del *sujeto*, cuyos privilegios de exterritorialidad con relación a lo social-terrenal – a título de espíritu capaz de recibir enseñanzas desde dentro, del autor del universo – se llevaría a un nivel más alto.

A propósito de esto podríamos recordar las declaraciones hechas por el Cardenal Manning a Gladstone hace unos sesenta años: “Si, mañana, llegaran al poder los católicos en Inglaterra, no se propondría una sola penalidad, ni se proyectaría la menor sombra de coacción sobre las creencias de un hombre. Queremos que todos se adhieran plenamente a la verdad, pero una fe obligada es una hipocresía odiosa a Dios y a los hombres. Si mañana los católicos fueran, en los reinos de Inglaterra, la “raza imperial”, no usarían de su poder político para perturbar la situación religiosa hereditaria de nuestro pueblo. No cerraríamos ni una iglesia, ni un colegio, ni una escuela. Nuestros adversarios tendrían las mismas libertades de que gozamos nosotros siendo minoría” [1].

1 The Vatican Decrees, Londres, 1875, págs. 93-94.

Aquí de nuevo el ideal histórico que estamos intentando caracterizar se halla contrapuesto a la vez al ideal medieval y al ideal liberal. Si en él la libertad de la persona emerge más por encima de la estructura política del Estado, se produce esto en virtud de la naturaleza propia de lo que acabamos de llamar un Estado cristiano laico, pero nunca en virtud de una neutralidad, de la idea de que el Estado deba ser neutro; en virtud de un sentido auténtico de la libertad, pero no en virtud de una doctrina liberalista o anárquica.

El Estado pluralista de que hablamos, siendo mucho menos concentrado que el Estado medieval, lo es mucho más que el Estado liberal. Es un Estado autoritativo; la ley, cuyo oficio es el de obligar a los insensatos a una conducta que no serían capaces de observar por sí mismos, como asimismo el de hacer la educación de los hombres para que al fin dejen de estar sometidos a la ley (porque harían por sí mismos, voluntaria y libremente, lo que manda la ley: lo que no se da más que en los sabios), la ley volvería a ejercer su oficio moral, su oficio de *pedagogo de la libertad*, oficio que había llegado a perder casi por completo en el Estado liberal. Aunque sin duda los valores supremos con relación a los cuales la ley gradúa la escala de sus mandamientos y sanciones ya no serían aquellos valores sacros a que se supeditaba el bien común del Estado medieval, tendrían todavía algo de santo; no hablo de los santos intereses materiales de una clase, ni tampoco de la santa producción de un estado-colmena, sino de algo verdadera y ya naturalmente santo: de la vocación de la persona humana para una realización espiritual y para la conquista de una libertad verdadera, y de las reservas de integridad moral necesarias para lograr aquello.

Nos hallamos aquí otra vez ante la doctrina tomista de la analogía, en particular de la analogicidad del concepto de bien común, el cual, unido aquí a la doctrina tomista de la ley, justifica estas observaciones. A diferencia de la ley divina, que es llamada inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite ningún pecado, sea el que quiera, y que está ordenada a un bien común, que es la vida divina misma, la ley humana no puede – así explica Santo Tomás – prohibir y castigar toda clase de mal; y como está ordenada al bien común temporal, es natural que proporcione su manera de regular y de medir, de prohibir y de castigar, a los tipos específicamente distintos conforme a los cuales se realiza, analógicamente, igual que el estado y la civilización misma, el bien común temporal. (Sum. theol., I-II, 9, 8, 2) y (II_II, 61, 2).

A estas observaciones sobre el papel importante de la persona en la cristiandad concebida por nosotros, pueden ser añadidas otras dos más, que indicaré rápidamente, y que se refieren, la una a la propiedad de los bienes materiales, y la otra a la familia.

En lo que se refiere a la propiedad de los bienes materiales, Santo Tomás enseña, como es sabido, que por una parte, con motivo ante todo de las exigencias de la personalidad humana en cuanto elabora y trabaja la materia y la somete a las formas de la razón, la propiedad de los bienes debe ser privada, porque si no la actividad obrera de la persona se ejercería de un modo deficiente, y por otra parte enseña que, en vista del destino primitivo de los bienes materiales a la especie humana, y de la necesidad que cada persona tiene de estos medios para poder llegar a su fin último, el uso de los bienes adquiridos individualmente debe ser dedicado al bien común de todos. (Sum. theol., II-II, 66, 2.)

Este segundo aspecto se perdió por completo en la época del individualismo liberal, y cabe pensar que la violenta reacción de socialismo de Estado a la cual estamos asistiendo actualmente haga recordar a los hombres lo que habían olvidado: la ley del *uso común*.

Esta reacción, sin embargo, es anormal, y a su vez desastrosa. Para el que concede a la personalidad el rango y el valor que merece, y que comprende hasta qué punto dentro de la especie humana su existencia es precaria y constantemente amenazada por el medio ambiente, la ley de la propiedad individual le parece tan imprescindible como la ley del uso común; de modo que el remedio a los abusos del individualismo en el uso de la propiedad debe buscarse no en la abolición de la propiedad privada, sino por el contrario en la generalización, en la popularización de las protecciones proporcionadas a la persona por esta propiedad. Se trata, por tanto, de dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de acceder (bajo formas que por lo demás pueden variar mucho, y que no excluyen, cuando se muestran necesarias, ciertas colectivizaciones) a las ventajas de la propiedad individual de los bienes terrenales, porque el mal consiste en que estas ventajas estén reservadas a un número reducido de personas privilegiadas.

Por lo demás volvemos a encontrar este modo de plantear el problema en Proudhon y hasta en Marx; pero lo que es falso es la solución marxista. Hasta podrían recogerse aquí ciertas ideas de Proudhon, pero sin que se pretenda por eso “utilizar” el proudhonismo. Precisamente para hacer llegar a cada uno de un modo adecuado las ventajas y garantías que la propiedad aporta al ejercicio de la personalidad, esta propiedad debería adoptar dentro de la esfera económica industrial una forma no comunista o estatal, sino *societaria*, de tal modo que el régimen del salario llegara a ser sustituido, en cuanto fuera posible, por el régimen de la copropiedad (tal como lo sugiere la encíclica *Quadragesimo Anno*), que las esclavitudes impuestas por la máquina fueran compensadas para la persona humana por la participación de la inteligencia obrera en la gerencia y dirección de la empresa.

De este modo se entrevé una solución posible al problema, ante el cual suelen ser tan deficientes las teorías socialistas, de la incitación al trabajo en una producción industrial colectivizada; esta incitación no provendría entonces ni de la aplicación de los métodos de la democracia parlamentaria a esta clase de estado técnico a que se puede comparar la gran empresa industrial, ni de una modalidad cualquiera de trabajo forzado; tampoco provendría *solamente* de esta generosidad y de este goce en el trabajo, que suponen una base mística, y que pueden ser suscitadas tan fuertemente, desde luego, por la fe cristiana como por la fe comunista, pero cuya práctica resulta difícil a una humanidad herida, y que duplican en ella, en lugar de suprimirlo, el elemento de sufrimiento que el trabajo lleva consigo igualmente. Provendría *también*, y esta humilde base humana es indispensable, del interés concreto del propietario – interés traspuesto a formas nuevas, y no necesariamente egoísta y codicioso, sino ligado sobre todo al sentimiento de la responsabilidad operadora –, del interés del propietario o más bien del copropietario, que el obrero tendría en la buena marcha de la empresa. Todo esto supone una organización de dicha empresa a base de una serie en cierto modo biológica de enlaces y de inclusiones, o sea que la molécula se interese directamente en la vida de la célula – del taller, por ejemplo –, la célula en la vida del tejido, éste en la vida del órgano, éste en la vida del todo...

Consideremos ahora del mismo modo otro gran problema que los factores técnicos dominantes de la vida social plantean hoy día en todas partes: el de la organización corporativa o sindical de la producción y del consumo. Hay

que añadir que estas dos palabras, corporación y sindicato, se interpretan de las maneras más diversas, y es porque, en efecto, las necesidades técnicas de la vida social no determinan sino las grandes líneas *genéricas*, mientras que la *especificación* de una estructura social proviene de los factores dominantes éticos que la imponen su forma típica. Parece, pues, que desde el punto de vista de una filosofía cristiana la gran tarea por realizar en el porvenir frente a un régimen corporativo o sindical, que tal como se desarrolla el proceso económico, parece inevitable bajo una forma u otra, consistiría en defender a la persona contra la colectividad corporativa, aunque asegurando al mismo tiempo a la comunidad las ventajas de este régimen; quiero decir con eso que habría que asegurar los bienes elementales a los individuos no incorporados o no incorporables a los cuadros corporativos o sindicales, y por otra parte habría que garantizar a la persona sus derechos y su libertad dentro del seno mismo de estos organismos.

No olvidemos que el aspecto técnico de la vida social, por ser el más sometido a la necesidad, es el que se transforma más rápidamente, y que la estructura económica de una nueva cristiandad puede ser muy distinta, por tanto, del plano que los elementos dominantes técnicos actuales nos inducen a trazar para un porvenir relativamente próximo. Pero el objeto de esta digresión era solamente el de sugerir que, puesto que los factores dominantes éticos superpuestos a los técnicos sólo dan, como decía hace un momento, a una estructura económica su última especificación y su morfología típica, si se adoptara una filosofía cristiana del hombre, del trabajo, de la propiedad de los bienes materiales, la manera de plantear los problemas económicos más importantes cambiaría, por así decirlo, de sentido.

Nuestra segunda reflexión abarca el problema de la familia, que consideramos desde el punto de vista del personalismo cristiano, y que constituye el tercer punto fundamental del nuevo régimen de cultura cuya imagen estamos intentando trazar.

El decir que el cristianismo ha dado a la mujer, que había sido tratada, en el Oriente sobre todo, como un objeto de propiedad, el sentido de su dignidad y de su libertad personal, constituye un lugar común, muy exacto por lo demás.

Este avance, de una importancia histórica enorme, fue conseguido, pues, en el orden espiritual; es allí, en este universo superior al mundo, donde tiene su valor ante todo, y desde allí tenía que ir penetrando poco a poco en el orden temporal y en las estructuras jurídicas.

Este tránsito se ha efectuado con un retraso inevitable, que resultaba menos perjudicial en los siglos cristianos gracias a la intensidad de la vida de la fe, pero que se hacía sentir más cruelmente a partir del Renacimiento.

Lo que quisiera anotar aquí muy brevemente es que la familia del tipo que podemos llamar burgués, que está basada en la asociación material de intereses económicos percederos, es como la caricatura y la burla, el cadáver, a decir verdad, de la familia cristiana, cuya base esencial consiste en la unión, ante todo espiritual y sacramental, de dos personas que engendran para un destino eterno otros seres vivientes dotados de un alma imperecedera.

Y si consideramos del mismo modo la crisis actual del matrimonio y de la familia, crisis debida principalmente a causas económicas, pero debida también a una cierta ideología moral, podemos decir que este pseudo-individualismo que destruye la sociedad doméstica, por el cual la mujer reivindica una igualdad en cierto modo material y cuantitativa con el hombre, lo que por lo demás se explica muy bien como una reacción contra la concepción no cristiana, sino burguesa, de la familia, es como una caricatura y burla del personalismo cristiano.

Es curioso notar que los teóricos socialistas aceptan en general estos resultados disolventes e inhumanos del régimen capitalista (por ejemplo, y en especial, aquellos que produce el trabajo de las mujeres en las fábricas), como aceptan asimismo y por lo general la herencia de la economía burguesa para llevarla más adelante. Así, los teóricos marxistas anuncian para una sociedad futura una transformación radical de la familia y del matrimonio, por lo cual, y gracias a la igualdad de condiciones económicas entre marido y mujer, sus relaciones afectivas llegarían a tener una dignidad, así como una libertad paradisiaca.

Ahora bien, la nueva cristiandad de que hablamos podría también aprovecharse de las experiencias de nuestro tiempo, pero para rectificarlas y darles un sentido completamente distinto.

Porque el proceso sobre el cual insisten ciertos pensadores de la escuela de Proudhon y de Sorel y según el cual la mujer – después de haber pasado de la condición jurídica de *cosa* (condición que se achaca al Antiguo Régimen) a la condición de *individuo*, debida a sus desafortunadas reivindicaciones y protestas en la época burguesa – debe pasar finalmente a la plena condición jurídica de *persona*, un proceso tal sólo puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, en la que esta plena condición *jurídica* de persona correspondería en el orden social-temporal a la condición *espiritual* de persona instaurada desde un principio por el Evangelio en el orden moral y religioso.

En una concepción tal, que es la de una igualdad cualitativa y de *proporción*, la mujer casada no desempeña las mismas funciones económicas que el hombre, sino que cuida del hogar doméstico, y es en el orden de la vida privada y de toda aquella parte de las relaciones entre personas privadas que implica humanidad, vigilancia y firmeza, donde ejerce su primacía. La experiencia individualista, sin embargo, por desastrosa que haya podido ser en conjunto, habrá sin duda conducido a resultados beneficiosos. Aquí también se trata de un adquirir conciencia. La mujer llega a adquirir conciencia dentro de su actividad temporal misma de esta personalidad que las concepciones paganas del matrimonio, y en particular la concepción burguesa, se resisten tanto a reconocerle. Y este adquirir conciencia es algo que no puede perderse. Suponiendo que en el orden de las relaciones económicas la mujer casada fuera alimentada por su marido, no perdería por esto el sentido de su libertad de persona, que además debería llevar consigo un pleno reconocimiento jurídico; estaría unida al hombre para poder realizar, al mismo tiempo que su función maternal, aquella función sobre la cual insiste la Biblia, o sea la de ayudar al hombre, a título de persona semejante a él, a vivir, y para alimentarle a su vez en un orden más secreto y super-económico.

Así, pues, en una cristiandad nueva y gracias a condiciones de civilizaciones nuevas, las riquezas de espiritualidad contenidas en el estado de matrimonio cristiano, y tan desconocidas actualmente, llegarían por fin a un pleno desarrollo.

IV

Después de este paréntesis, pasemos al cuarto rasgo característico de nuestra nueva cristiandad. Lo hallamos en el hecho de que una cierta paridad de esencia (entre el dirigente y el dirigido), quiero decir una paridad esencial en la condición común de hombres dedicados al trabajo, llegara a formar la base de las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales, lo mismo que se trate de la autoridad política o de otras clases de autoridad social.

Podríamos decir que esta concepción de la autoridad se inspira no en el régimen benedictino, sino más bien en el régimen dominicano (porque la Orden de los Predicadores está en el umbral de los tiempos modernos, mientras la Orden benedictina estaba en el umbral de la Edad Media), que consiste en una sociedad de hermanos, en la que uno de ellos es elegido como jefe por los demás.

En el orden político (sea cual fuere la forma del régimen, porque esto es una cuestión muy distinta), en el orden político, la fuente de la autoridad de los órganos gubernamentales, como de todo poder legítimo, se hallaría, para el cristiano, en Dios, sin que éstos tuvieran por eso, ni siquiera por participación, un carácter sagrado; una vez designados, sería en ellos donde residiría la autoridad, pero siempre en virtud de un cierto *consensus*, de una libre determinación vital de la multitud, cuya personificación y cuyo vicario serían. Por lo demás, este consentimiento mismo ha de entenderse de distintos modos, pudiendo ser o no formulado: en el sistema de la monarquía hereditaria este consentimiento se da una sola vez para todo un porvenir indeterminado, lo mismo en cuanto a la forma del régimen que en cuanto a los detentadores eventuales del poder, mientras en el sistema democrático se da una sola vez para todo un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen, pero puede renovarse periódicamente en cuanto a los detentadores del poder; en todos casos, sin embargo, en cuanto predomina una concepción puramente profana y “homogénea” de la autoridad temporal, el jefe es solamente un compañero que tiene el derecho de mandar a los demás.

En el orden económico la comunidad de trabajo – para la nueva cristiandad de que hablamos – no se resolvería en la comunidad doméstica como en la Edad Media, ni tampoco en la contraposición de dos clases enemigas la una de la otra

como en la edad del liberalismo burgués, sino que constituiría – presuponiendo la liquidación previa del régimen capitalista – una forma institucional específica, que respondería a la asociación entre colaboradores de una misma obra.

Nos hallamos aquí de nuevo ante una posición opuesta a la vez a la falsa concepción liberal de los tiempos modernos y al ideal sacro de la Edad Media. Si se interpreta la palabra democracia en el sentido de Jean-Jacques Rousseau, un régimen de civilización como éste sería netamente antidemocrático, pues la libertad personal del hombre no pide ser representada en un plano exterior y social por una libertad abstracta, por la Libertad impersonal, sino por libertades concretas y positivas, encarnadas en instituciones y cuerpos sociales. Pero por otra parte, sin embargo, uno de los valores contenidos en esa palabra tan equívoca de democracia se salvaría efectivamente por este sistema; pienso en un sentido más bien afectivo o moral de esta palabra, que se referiría a la dignidad de persona, de la cual la multitud hubiera adquirido conciencia en sí misma, lo que no quiere decir que posea o merezca verdaderamente esta dignidad, pero que por lo menos se sentiría llamada a poseerla o merecerla; esta conciencia cívica excluiría, por consiguiente, la dominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre una masa de pueblo considerada como menor, e implicaría, en el plano de la vida social misma, el respeto de la persona humana en los individuos que componen esta masa.

Acabo de decir de esta dignidad de personal que la multitud, en los siglos modernos, no ha adquirido conciencia de ella ni como poseyéndola ni como mereciéndola verdaderamente, sino como aspirando a ella; y ocurre asimismo muy a menudo que las democracias modernas profesan, bajo formas simbólicas y figurativas, y a veces muy falaces, el respeto de la persona en cada uno de los individuos de la masa. He aquí justamente el drama, cuyo desenlace pretende encontrar la revolución comunista, y que sólo el cristianismo, vivido socialmente, sería verdaderamente capaz de dar, convirtiendo en realidad lo que hasta ahora no son más que símbolos y apariencias. Y por eso solamente en una nueva cristiandad, por venir, podría salvarse *realmente* este valor ético y afectivo de la palabra democracia, que corresponde a lo que podría llamarse el sentimiento popular cívico. Pero aunque en este caso la actual división en *clases* habría de ser superada, esta sociedad sin burguesía y sin proletariado no sería por eso una sociedad sin estructura interna y sin diferenciaciones o desigualdades orgánicas. Pero la jerarquía de las funciones no estaría ligada ya a

categorías hereditarias, determinadas como antaño por la sangre (lo que por lo demás en el principio era una solución sana), o como hoy día por el dinero (lo que constituye una solución malsana), sino que tendría que formarse una verdadera aristocracia del trabajo (en toda la amplitud y la variedad cualitativa de esta palabra) a la que un régimen temporal cristiano habría de enseñar entonces (y esto sin duda no sería muy fácil todavía) el respeto de la persona humana en la multitud.

V

Y, finalmente, quinta y última característica: en lo que se refiere a la obra común que habría de realizarse por la ciudad terrenal, ésta no aparecería ya, para una civilización cristiana que ya no puede ser ingenua, como una obra divina que realizar en la tierra por el hombre, sino más bien como una obra humana que realizar en la tierra por la penetración de una cosa divina, que es el amor, dentro de los medios humanos y dentro del trabajo mismo.

Para una civilización tal el principio dinámico de la viga común y de la obra común no correspondería, por tanto, a la idea medieval de un imperio de Dios que edificar aquí abajo, y menos todavía al mito de la Clase, de la Raza, de la Nación o del Estado.

Digamos que sería la idea – ni estoica ni kantiana, sino evangélica – de la dignidad de la persona humana y de la vocación espiritual, y del amor fraternal que le es debido, y la obra de la ciudad terrenal sería la de realizar una vida común aquí abajo, un régimen temporal verdaderamente conforme a esta dignidad, a esta vocación y a este amor. ¡Nos sentimos bastante lejos de aquello para poder asegurar que el trabajo no ha de faltar!

Por lo demás, una concepción tal resultaría utópica si la amistad fraternal de que hablamos fuera el único lazo que uniera a la comunidad y la única base de ésta. No, sabemos muy bien que a la vida en común le es indispensable un cierto fondo material y en cierto modo biológico de comunidad de intereses y de pasiones o, por así decirlo, de animalidad social. Y en los párrafos anteriores hemos hecho resaltar suficientemente el carácter orgánico que una nueva cristiandad llevaría consigo necesariamente.

Sabemos también que un ideal de amistad fraternal que no se basara en una concepción de la naturaleza humana a la vez pesimista y exigente, concepción que haga aparecer como lo más difícil lo que más importa, y lo que hay de mejor en la obra política como requiriendo los mayores cuidados, no sería más que una ilusión de la peor especie, que correría peligro de conducir a resultados sangrientos; este ideal sólo puede realizarse en el orden social-político mediante disciplinas rigurosas y con medios que no serían siempre amistosos, sino a veces severos y a veces duros. Pero sería primero a título de idea heroica que realizar, de fin típico que perseguir, y a título de tema animador de un entusiasmo común, que pusiera en marcha las energías profundas de la masa, como la amistad fraternal se manifestaría, como un principio dinámico esencial en nuestra nueva cristiandad; y por estar *orientada* verdaderamente y por completo hacia una realización social-temporal de las verdades evangélicas, estaría dedicada propiamente a una obra común cristiana profana.

Al comenzar este estudio subrayé una paradoja característica de la vida política del ser humano: por una parte las personas humanas, en cuanto se consideran como partes de la comunidad política, están supeditadas a ella y a la obra común por realizar; pero por otra parte esta misma persona está llamada, por el centro mismo de su vida de persona, a situarse por encima de esta obra común y a finalizarla.

Vislumbramos ahora la solución de esta antinomia.

No basta decir que la justicia exige una cierta redistribución a cada persona del bien común (común al todo y a las partes), sino que hay que decir que siendo el bien común temporal un bien común a personas humanas, por eso mismo, cada una de ellas, al subordinarse a la obra común, se subordina al mismo tiempo a la realización de la vida personal de los *demás*, de las demás *personas*. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en un estado que supiera darse cuenta de la naturaleza verdadera de la obra común, y al mismo tiempo – como ya lo había adivinado Aristóteles – del valor y de la importancia *política* de la amistad fraternal. Sería una desgracia muy grande que la quiebra de la vana “fraternidad” optimista que encabezaba las doctrinas de la Revolución burguesa nos hiciera olvidar esta verdad. No hay una posición espiritual más fundamentalmente anti-política que la de la desconfianza ante la idea de amistad fraternal profesada por los enemigos del Evangelio – lo mismo

que se trate de grandes espíritus indignados como un Proudhon o un Nietzsche, o de cínicos como lo son tantos adoradores de lo que ellos llaman el orden.

Pero se nos plantea otro problema todavía, que hay que examinar rápidamente: el de la colaboración y de la participación de los no-cristianos en la vida de una ciudad terrenal constituida de un modo cristiano, de un Estado cristiano laico, que puede comprender, ya lo indicamos anteriormente, a fieles y a infieles.

Decíamos también que el tratar de establecer un *mínimo doctrinal común* entre unos y otros, que sirviera de base a una acción común, sería ficción pura. Cada uno de nosotros se compromete y debe comprometerse con todo su ser a dar su máximo.

¡Pero si tanto los unos como los otros no son llamados a buscar un *mínimo común teórico*, sino a efectuar una *obra común práctica*! Y ahora comienza a discernirse la solución.

Esta obra común práctica no es, acabamos de decirlo, una obra cristiana sacra, sino una obra *cristiana profana*. Si se comprende en la plenitud y la perfección de las verdades que implica, esta obra abarca ciertamente todo el cristianismo, toda la dogmática y toda la ética cristiana: es solamente en el misterio de la Encarnación redentora donde el cristiano ve lo que es la dignidad de la persona humana, y lo que cuesta. La idea que tiene de ella se prolonga hasta lo infinito y sólo alcanza su significación absolutamente plena en Cristo.

Pero justamente por ser profana y no sacra, esta obra común no exige de cada uno como entrada de juego la profesión de todo el cristianismo. Por el contrario, ella misma lleva consigo en sus rasgos característicos un pluralismo que hace posible el *convivium* de cristianos y de no-cristianos en la ciudad terrenal.

Desde entonces, aunque el hecho mismo de que sea una obra cristiana haga suponer por hipótesis que los que tengan la iniciativa de ella sean cristianos que posean la concepción total y plenaria del fin que importa alcanzar, serán llamados, sin embargo, a colaborar en ella todos los obreros de buena voluntad, todos aquellos a quienes una comprensión más o menos parcial y deficiente –

muy deficiente quizá – de las verdades que conoce el Evangelio en su plenitud, permita entregarse prácticamente, y sin ser quizá los menos generosos y los menos abnegados, a la obra común en cuestión.

A este caso se aplica con toda su fuerza la frase evangélica: quien no está contra vosotros está con vosotros. (S. Marcos, IX, 39.)

VI

Tal es, por tanto, a juicio nuestro, el ideal histórico concreto que convendría hacerse de una nueva cristiandad; de este modo es como el cristianismo podrá, así pensamos, salvar para transmitir las al porvenir, mediante una purificación de los errores mortales en que habían caído las verdades a las cuales, en el orden cultural, aspira la Edad Moderna. Comprenderán ustedes que, si he conseguido explicarme bien, desde nuestro punto de vista esta purificación debe ser todo lo contrario de un simple arreglo empírico, de un revoco, por decirlo así. La civilización moderna es un vestido muy usado, al que no se pueden añadir piezas nuevas; se trata de una refundición total y sustancial, de un derribo de los principios de la cultura, puesto que se trata de llegar a una primacía vital de la calidad sobre la cantidad, del trabajo sobre el dinero, de lo humano sobre lo técnico, de la sapiencia sobre la ciencia, de la colaboración de personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o sobre la codicia, de poder ilimitado en el Estado.

En esta investigación hemos tratado de inspirarnos por una parte en los principios generales de Santo Tomás de Aquino, y por otra, si puedo decirlo así, en su reacción personal ante los conflictos de la historia humana, ¿ No luchó constantemente contra dos eternos instintos de error opuestos entre sí, o sea, por una parte contra un instinto de *inercia acumulativa* de una escolástica atrasada y vinculada, en la tradición cristiana, a elementos accidentales y percederos, y, por otra, contra un instinto de *disociación desgastadora* representada en aquella época por el movimiento averroísta y cuyos frutos han madurado en el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos?

Santo Tomás de Aquino, y esto es lo que constituye su genio propio, ha sabido siempre discernir, en el seno mismo del orden más rígido y de la

tradición más ecuménica, y más católica, las energías más poderosas de vida, de renovación y de revolución. Con esto está relacionada su intuición central de la analogía como instrumento verdaderamente vital y universal de investigación y de verdad. Y también por eso ha podido resumir y salvar en la catolicidad de una doctrina perfectamente libre y pura todas aquellas verdades, sin despreciar ninguna, a las cuales aspiraba el pensamiento pagano en medio de sus tinieblas y los sistemas de los filósofos con sus clamores discordes.

Hoy día, en el orden de la filosofía de la cultura o de la civilización nos hallamos, por una parte, ante concepciones de inercia univocista que se basan precisamente en lo que hay de muerto en el ideal temporal de la cristiandad medieval, y por otra parte ante toda una ideología de descomposición revolucionaria que se alza contra la idea misma de cristiandad. Pensamos que aquí también la verdad habría de ser buscada como formando una cima entre estos dos errores opuestos, Hacia la instauración de una verdadera y auténtica cristiandad, que fuera fiel a las exigencias inmutables del orden cristiano, y libre de todo error producido por lo que llamábamos hace un momento el instinto de disociación desgastadora y la ideología anticristiana, debemos orientarnos, hacia una cristiandad nueva, que realizara según un tipo específicamente distinto del de la Edad Media las exigencias inmutables del orden cristiano, exigencias que son, por tanto; analógicas y no unívocas.

Considerado en su esencia, el ideal medieval de una sociedad cristiana sacra indudablemente no es malo, puesto que *ha sido* bueno, pero existencialmente corresponde a algo que se ha acabado. Si nos es permitido el emplear de una manera paradójica el lenguaje de la metafísica en el registro de la filosofía de la historia, podríamos decir que este ideal o esta imagen prospectiva ha sido efectivamente una *esencia*, es decir, un complejo inteligible capaz de existencia y que tiende a existir, pero que actualmente y con respecto a la existencia concreta y *fecha* de la edad histórica en que entramos, ya no constituye más que un *ente de razón* concebido *ad instar entis*, pero incapaz de existir.

Si Santo Tomás hubiera vivido en los tiempos de Galileo y de Descartes, hubiera enseñado a la filosofía especulativa cristiana a liberarse, para ser más fiel al pensamiento metafísico de Aristóteles, de las imágenes y de los fantasmas caducados de la mecánica y de la astronomía aristotélicas. Ojalá pudiera enseñar a la filosofía cristiana de nuestros tiempos a liberarse, en el orden social y cultural

– con objeto de construir una imagen prospectiva, un ideal histórico cristiano capaz de existir y que tendiera a existir bajo un cielo histórico nuevo –, de las imágenes y de los fantasmas del *sacrum imperium*; éste, que representaba antaño un momento eficaz y necesario en el desarrollo de la historia, pero que hoy día no es sino un *ens rationis*, desde ahora en adelante no serviría más que para hacer pasar una vez más la mentira por la verdad, para tapar y disfrazar bajo una apariencia cristiana, bajo un aparato de principios religiosos y de filacterías muy “dilatados”, las formas de un régimen temporal alejado desde hace mucho del espíritu cristiano. Por lo demás, la fecundidad de la analogía en este terreno no está agotada ni con mucho por el ideal histórico cuyos caracteres intrínsecos he intentado hoy esbozar a grandes rasgos. Podrían surgir otros todavía, bajo climas históricos de los cuales no tenemos idea. No hay nada que impida siquiera a los espíritus partidarios de una concepción cristiana sacra admitir la hipótesis de un ciclo de cultura eventual en que ésta prevaleciera de nuevo, bajo condiciones y con caracteres imprevisibles.

Lo que nos hemos propuesto en esta lección ha sido más bien orientar las investigaciones que proponer soluciones definitivas. En todo caso pensamos que urge renovar nuestras imágenes y buscar para el problema del ideal de un nuevo orden temporal cristiano una solución libre a la vez de liberalismo y de clericalismo.