



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



025-04-5

EL IDEAL HISTÓRICO DE
UNA NUEVA CRISTIANDAD

Jacques Maritain

(Transcripción de la cuarta y 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'.)

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-Sirnon 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 perecedero 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.

EL IDEAL HISTÓRICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD (Continuación)

I

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.

