



OBRAS BREVES DE  
JACQUES  
MARITAIN



027-05

## CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA CIUDAD

Jacques Maritain

Conferencia dictada por Maritain en los Cursos de Cultura Católica desarrollados en Buenos Aires, Argentina, en Agosto y Septiembre de 1936. Forma parte del libro 'Para una Filosofía de la Persona Humana'.

### I

Al considerar el estado en que hoy se encuentra la ciudad humana, la proposición de nuestro tema puede parecer una paradoja o una cruel ironía. No por eso deja de haber una concepción cristiana de la ciudad; y aunque los acontecimientos de la historia puedan llevarnos muy lejos de su tipo, nunca conseguirán extinguir su derecho.

Ya he hablado tantas veces de los principales asuntos que esta concepción plantea y resuelve, así en mis libros como en algunas de las últimas conferencias, que mucho me temo no poder evitar repeticiones. Con todo, es posible que el ordenar esos mismos temas en la unidad de una sola exposición nos haga descubrir nuevos aspectos.

Colocados en un plano doctrinal convenientemente elevado y suficientemente abstracto, precisemos la idea general que debemos formarnos de la comunidad social y política.

La concepción del régimen de civilización del orden temporal que nos parece responder a las exigencias de la razón, presenta tres caracteres típicos. El primero es el carácter comunal, motivado por el fin propio y especificativo de la ciudad y de la civilización, que es un bien común; pero este bien común difiere de la simple suma de los bienes individuales, y está por encima de los intereses del individuo en cuanto éste es parte del todo social. Es un bien común material y moral al mismo tiempo, porque consiste en la recta vida terrestre de la multitud congregada, y porque los componentes del todo civil son personas humanas. Los antiguos le daban el nombre de comunicación o comunión en el recto vivir.

Aunque difiere del simple conjunto de los bienes particulares, tampoco es el bien de un todo que sacrifica las partes en su provecho, como ocurre en el caso de la especie con respecto a sus individuos; es el bien común del todo y de las partes: un bien que salva los bienes particulares en la integridad del todo, en cuanto son comunicables (exteriormente comunicables); un bien que de suyo es comunicable a las partes, ya se trata de la prosperidad material de la ciudad o de su patrimonio intelectual y moral. Además, el todo de que hablamos no es un todo substancial, como un organismo vivo; es una comunidad de personas y de familias. De ahí que en su ordenamiento deba respetar los derechos más fundamentales que la ley natural confiere a la persona humana y a la sociedad doméstica. De lo contrario, ocasiona la corrupción de su propio bien.

Con esto comprendemos que el fin propio de la sociedad civil no consiste solamente en garantizar el respeto a las libertades individuales y a los derechos de cada uno, y asegurar el bien material: debe asimismo procurar el bien verdaderamente humano de la sociedad, que es de orden moral.

Pero el bien temporal, por lo mismo que es temporal, no es fin último: está ordenado a un bien mejor, al bien in temporal de la persona, a la conquista de su perfección y de su libertad espiritual. En la justa concepción del régimen temporal, eso da motivo a un segundo carácter: el personalismo.

Empleo esta palabra para significar que en la esencia del bien común temporal está prescrita la realización de ciertas aspiraciones iniciales de la persona, a fin de indemnizarla de la derrota que la naturaleza inflige a esas mismas aspiraciones. De ahí que el respetar y servir a los fines supratemporales de la persona humana esté igualmente exigido por la esencia misma del bien común temporal.

En otras palabras, el bien común temporal es fin intermedio o infravalente. Por su especificación propia, es distinto del fin último y de los intereses eternos de la persona humana; pero su misma especificación incluye la subordinación a ese fin y a esos intereses; de los cuales recibe el módulo de sus medidas.

No incumbe a la sociedad política el perfeccionamiento espiritual de la persona humana; mas por razón del fin terrestre mismo que la especifica, está destinada esencialmente a establecer un conjunto de circunstancias necesarias al progreso de la vida material, intelectual y moral de la multitud. Ese progreso debe alcanzar un grado conveniente al bien y a la paz del todo; y debe realizarse en tales condiciones que procure a cada persona las garantías reales, tanto económicas como políticas, que un desarrollo humano normal exige; y debe realizarse de tal modo que cada persona sea positivamente auxiliada en la conquista paulatina de su perfecta vida de persona y de su libertad espiritual

Recordaré dos textos de santo Tomás de Aquino. En el contraste que ofrecen, y por su condición de complementarios, enuncian en toda su amplitud el problema político. En el primero se condena los individualismos y los personalismos extremos; y en el segundo, las concepciones totalitarias del Estado. Puede darse el nombre de totalitaria a cualquier concepción de la comunidad política que reclame para el Estado (en el sentido estricto de esa palabra, o en el sentido de colectividad organizada) todo el ser del hombre: ya sea con el designio de educarlo, o bien para imponérsele como finalidad de todas sus actividades, o bien para constituir la esencia de su personalidad y de su dignidad.

Santo Tomás nos dice que, con respecto a la comunidad, cada persona humana es por sí como la parte con respecto al todo; y que por eso está subordinada a toda la comunidad.

Ya señalamos la razón de esa dependencia cuando dijimos que el hombre no es una pura persona, una persona divina; lejos de serlo, su personalidad está, como su intelectualidad, en el grado más bajo. El hombre no es solamente persona; su ser no subsiste sólo espiritualmente: es además individuo, fragmento individuado de una especie. Por eso es miembro de la sociedad, como parte del todo social; y las coerciones de la vida social le son necesarias para alcanzar su vida misma de persona y para ser sostenido en esa vida.

Mas he aquí el complemento indispensable del primer texto, que viene a poner las cosas en su lugar: el hombre, dice también santo Tomás de Aquino, tiene dentro de sí una vida y unos bienes que trascienden el orden de la sociedad política. ¿Por qué? Porque es una persona.

La persona humana, miembro de la sociedad, es en sí misma un todo que forma parte de un todo mayor: pero no es parte de la sociedad según todo su ser de persona, ni según todas sus pertenencias personales. Aunque su vida de persona necesita de la ciudad temporal, el foco de esa vida la reclama para un vivir más alto.

El tercer carácter de la concepción cristiana de la ciudad está determinado por ese encaminamiento de la vida terrestre hacia su propia superación, el cual niega valor de fin último a la vida temporal, y hace de ella un momento de nuestro destino, el momento terrestre. Así concebida, la ciudad es comunidad de viadores, de gente que peregrina hacia otro lugar, pues sabe que esta tierra no es el lugar definitivo de la persona. Tal es lo que puede llamarse el carácter peregrinal. La situación paradójica del hombre, que, atraído por la nada, debe esforzarse por alcanzar un bien sobrehumano, hace que no haya para él un equilibrio estático: su equilibrio no puede ser sino de tensión y de movimiento. Por eso la vida política, que dentro de ciertas condiciones dadas ha de procurar la mayor elevación posible del nivel de existencia de la multitud, debe aspirar también a un heroísmo propio; y para dar mucho al hombre, debe exigirle mucho.

En consecuencia, la condición de vida de los miembros de la ciudad temporal nunca podrá confundirse con una beatitud en la tierra, ni con una felicidad de laxitud y de reposo. Pero eso no significa que la civilización temporal

sea exclusivamente un medio para alcanzar la vida eterna; es un fin intermedio, un fin infravalente, y en tal carácter, reclama para sí una dignidad que no debe negársele. Esa misma dignidad invalida el pretexto de que esta vida es un valle de lágrimas, cuando se pretende que el cristiano debe resignarse por eso a la injusticia, y tolerar la condición servil y la miseria de sus hermanos.

La concepción cristiana de la ciudad tiende por sí misma a introducir en este valle de lágrimas tales mejoras que hagan posible una felicidad terrestre de la multitud congregada, una felicidad relativa, pero real. Su objeto a realizar es una estructura buena y vivible del todo social, un estado de justicia, amistad y prosperidad que facilite a cada persona el cumplimiento de su destino; y exige que la ciudad terrestre esté organizada de tal modo, que en ella se reconozca efectivamente el derecho de sus miembros a la existencia, al trabajo y a la perfección de sus personas, en cuanto personas.

## II

Aristóteles y Santo Tomás distinguen los regímenes políticos conforme a los diversos depositarios de la autoridad. Así resultan: el régimen donde la autoridad es ejercida por uno solo; el que reconoce la autoridad en los ciudadanos de mayor valor o más virtuosos; el que la reconoce en los más poderosos o en los más ricos, y el régimen en que la autoridad es ejercida por la multitud. Pero las diferencias aparecen más profundas, si se atiende al fin propio de cada régimen, al tipo de bien común que cada régimen procura alcanzar

La diversidad de regímenes, escribe Santo Tomás en su Comentario sobre la Política, proviene de la diversidad de fines propuestos, o de las diferentes maneras de tender a un mismo fin. Por el hecho de proponerse fines diversos, o adoptar diferentes maneras de encaminarse a un mismo fin, los hombres constituyen vidas comunes diversas y, por consiguiente, diversos tipos de ciudad.

Lo más importante en la ciudad monárquica es la unidad y la fuerza, perfecciones que dan a ese régimen su fisonomía propia. En el régimen aristocrático, los caracteres sobresalientes son la virtud y la magnificencia; en la ciudad democrática, la libertad.

En el sentir de Santo Tomás, los regímenes más adecuados a la naturaleza humana son los que él denomina regímenes mixtos, que divide en dos formas principales: el régimen de monarquía mixta, y el régimen de república mixta; los cuales constituyen dos especies distintas, conforme a dos modos diversos de realizar el bien común.

El primero de esos regímenes combina el principio monárquico (gobierno de uno, encargado de la unidad del todo), con el principio aristocrático (distribución de los cargos públicos entre los mejores ciudadanos), y con el principio democrático (participación de la multitud en la administración de la ciudad). En este caso, el bien común que se gestiona es el mejor y el más arduo, pues aspira, con las mayores exigencias, a la vida virtuosa de la multitud congregada en unidad.

La república combina el principio democrático con el aristocrático, o con el oligárquico; y el bien común temporal que procura es menos elevado y, por consiguiente, menos difícil de alcanzar que en el régimen anterior. Puede decirse que la república tiende a organizar la vida civil con el promedio de comodidad más alto y la mayor facilidad general.

El régimen monárquico mixto, explica Santo Tomás de Aquino, es el más recomendable en cuanto a procurar el mayor bien (que siempre es lo más dificultoso); pero si se atiende a prevenir los peores males, el régimen republicano mixto es preferible. En efecto, el mal que su desorden causa a los ciudadanos, comparado con el daño que ocasiona el desorden de los otros regímenes, puede ser un mal menor. Por eso Santo Tomás agrega: *“Si lo que pretendemos no es simplemente convenir en la elección del mejor régimen deseable, sino en la del mejor régimen realizable por la mayor parte de los pueblos y de los hombres, debemos decir que el mejor es la república, con todas las formas mixtas de aristocracia que más se le asemejan”*.

Nada impide formar otras combinaciones. Pienso particularmente en un tipo de régimen que, como el monárquico mixto, reúna los tres grandes principios clásicos de gobierno, de modo que por recíproco influjo morigeren sus tendencias; pero en el cual prepondere el principio democrático (no en el sentido que le da Rousseau, sino tal como lo entiende Aristóteles), y el principio monárquico opere en tercer término, después del aristocrático.

Así obtendríamos un tipo de república donde el bien común presentara, como característica principal, el más alto promedio de comodidad en la vida, sin dejar por eso de asemejarse al tipo de bien común que procura el régimen monárquico mixto. Y puede pensarse que ese régimen sería el más conveniente para los pueblos de una nueva cristiandad.

En su psicología de los actos humanos, santo Tomás distingue el *consilium*, o deliberación, en la cual el espíritu examina todos los lados y todos los aspectos del asunto, y el *judicium ultimum*, seguido por el *imperium*, con el cual el entendimiento decreta lo que se debe hacer y manda luego a las otras facultades ejecutar su decisión. y dice que la deliberación es mejor cuando es entre varios; y el juicio último es mejor cuando lo decide una sola persona.

Esas distinciones sugieren la idea de una estructura política en la cual los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas (cada una de ellas con derecho al voto) y de los cuerpos sociales y regionales, subordinados los unos a los otros, se encuentren representados (esto corresponde a la función del *consilium* o deliberación) ante otros organismos de gobierno exclusivamente dedicados a procurar el bien común, y autorizados a realizar la función que corresponde al juicio práctico último y al *imperium* ejecutivo.

Para precaver contra un error que en esta época está muy difundido, digamos de una vez por todas que lo político, llave de bóveda del orden temporal, no puede ser subordinado a lo económico. En ese régimen cuyo plan consideramos, los ciudadanos diputarán sus representantes dentro de una estructura política orgánica semejante a la que esbozamos precedentemente, a la cual deben estar subordinadas la estructura económica y la profesional.

### III

Hemos dejado establecido que la diversidad de regímenes proviene de los diversos modos en que los hombres conciben y desean su propio bien común. Se comprende que a esos diferentes tipos de bien común corresponden legislaciones típicamente diversas. Muy al contrario de la ley divina, que el salmista llama inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite ningún



género de pecado y porque el bien común que procura es la misma vida divina, la ley humana no puede prohibir y castigar toda especie de mal. Así lo explica santo Tomás, y agrega: el bien común, la ciudad misma y la civilización, al realizarse, adoptan tipos específicamente diversos, aunque análogos. A esos diversos tipos debe proporcionar la ley humana su manera de regular, de medir, de prohibir y de imponer castigos, puesto que el bien que ella prescribe es de orden temporal.

Pero téngase en cuenta que en cualquier caso, la ley, como tal, conserva sus caracteres esenciales: es una orden o un mandamiento prescrito por la razón y emanado del poder legítimo para el bien común de la multitud; y así como la ciudad es requerida por la persona, así la ley es requerida por la libertad, pues la necesita para su preparación y su amparo. La ley tiene por oficio constreñir a los insensatos o perversos a guardar un comportamiento civil que no guardarían por sí solos. Pero también tiene el oficio de educar a los hombres de modo que al fin se libren de la sujeción legal (por hacer voluntaria y libremente lo que la ley prescribe, cosa que sólo ocurre con los prudentes).

Así, pues, la ley tiene un oficio moral: es maestra de los hombres en la ciencia de ser libres; y los deberes que impone, cuando es justa, obligan en conciencia. La prescripción injusta no es formalmente ley; por eso es permitido resistirla. Para decirlo de un modo más explícito, si una ley es injusta por prescribir algo contrario al bien humano o atentar contra el derecho de determinada persona, su cumplimiento no es en conciencia obligatorio, salvo el caso, dice santo Tomás, de que su incumplimiento pudiera suscitar escándalo, o fuera ocasión de desórdenes graves, pues entonces se debe renunciar al propio derecho. A este caso se aplican las siguientes palabras del Evangelio de san Mateo, que conviene meditar: *“Y a aquel que quiera ponerte a pleito, y tomarte la túnica, déjale también la capa. Y al que te precisare a ir cargado mil pasos, vé con él otros dos mil más.”*

Aquí se demuestra que ante el problema de orden político que las leyes injustas plantean, puede y debe intervenir una disposición de espíritu evangélica. Sólo en el caso de que una ley prescriba algo contrario al bien divino, algo que implique la comisión de un acto prohibido por la ley natural o por la ley de Dios, debe ser completamente desoída. A esto debe agregarse que un poder que promulga



leyes injustas no es necesariamente ilegítimo, cosa que ha sido cuidadosamente explicada a los católicos de Francia por el papa León XIII, al mismo tiempo que establecía una clara distinción, de consecuencias prácticas muy importantes, entre legislación y régimen. Aunque en alguna de sus partes la injusticia de la legislación sea de carácter grave, la legitimidad del régimen subsiste, y puede aún asegurar el *mínimum* vitalmente necesario de bien común; *mínimum* que, por lo demás, siempre varía con arreglo a las condiciones históricas. Asimismo, un poder puede no reconocer que la potestad le viene de Dios, sin perderla por eso; pues no le viene sino de Dios, aunque lo niegue.

#### IV

He hablado de la autoridad civil, y de su origen divino. Tal es la doctrina de San Pablo, fundada en dos principios muy claros: el primero de ellos es la concordancia de la vida en sociedad con las exigencias fundamentales de la naturaleza humana y, por lo tanto, con los designios mismos de su autor. El segundo principio, consiste en la necesidad de la autoridad política para la existencia del cuerpo social y de la vida en sociedad. Me refiero a la autoridad por la cual un hombre dirige a otro, no para propio bien del dirigente, como en el caso de la servidumbre en general, sino para el bien común de todos. Según santo Tomás, los hombres en estado de inocencia hubieran necesitado de esa autoridad política, aunque Adán no hubiese pecado.

De esos dos principios se deduce evidentemente que la autoridad que eleva a un hombre por encima de otro, y lo levanta sobre el nivel de igualdad de la especie para darle un derecho de mando, tiene su origen en el autor de la naturaleza, y sólo en él. De un modo análogo, dentro del orden físico ninguna criatura puede producir acción alguna que no derive de la moción del primer Agente. Así, en el orden moral, la autoridad que el hombre posee deriva enteramente de la soberanía de la Causa primera.

Nada tiene que ver esa doctrina con una teoría absolutista del derecho divino. En efecto, la autoridad no reside en la multitud, pero pasa por ella en el instante en que ella elige a los que han de ejercer esa autoridad. Por otra parte, una vez designados, la autoridad reside en ellos en virtud de cierto consenso

de la multitud, por una libre determinación vital de la multitud que ellos personifican. Debemos agregar que ese consentimiento puede adoptar diversos aspectos; puede ser formulado o no formulado. En el sistema de la monarquía hereditaria, es dado una sola vez por todo un porvenir indefinido, tanto en lo que respecta a la forma del régimen, como en lo que respecta a los depositarios eventuales del poder.

Dentro del sistema democrático, la multitud lo da una vez por un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen, pero, se lo renueva periódicamente en lo que respecta a los depositarios del poder. Así, la parte de la multitud es siempre el poder *constituyente*; y los depositarios de la autoridad, en cualquier régimen, poseen el poder de regir o de gobernar, no con carácter de vicarios de Dios (como en la Iglesia el Sumo Pontífice es Vicario de Cristo) sino como vicarios de la multitud o personificación de la multitud, como los designábamos hace un momento.

## V

Dentro de la comunidad temporal no sólo el orden político tiene importancia, sino también el social.

Por falta de tiempo, no hemos de insistir en este aspecto de la concepción cristiana de la ciudad; aunque no haríamos más que repetir las enseñanzas de dos importantes documentos pontificios que conocéis: la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI.

Trataré, sin embargo, de resumir la doctrina de santo Tomás de Aquino acerca de la propiedad de los bienes materiales, dando por sobrentendido que las relaciones económicas constituyen la base material de las relaciones sociales, y que la manera de concebir la propiedad de los bienes materiales influye fundamentalmente en el mecanismo de las relaciones económicas.

Dos cosas principales enseña santo Tomás a este respecto: por un lado, dice, conviene que la posesión en propiedad de los bienes materiales sea particular, pues de lo contrario la actividad obrera de la persona se ejercería

de un modo imperfecto. Esta afirmación se funda, ante todo, en las exigencias de la personalidad humana en su acto de elaborar y trabajar la materia para someterla a las formas de la razón. Y por lo que respecta al poder de gestionar y administrar los bienes materiales, también es conveniente que la posesión sea personal. Pero he aquí que los bienes materiales están primitivamente destinados a la especie humana, y que cada persona humana necesita de esos bienes para dirigirse hacia su fin último; esa destinación y esa necesidad son causa de que el uso, el uso normal de los bienes individualmente apropiados, deba servir por sí mismo al bien común de todos. *“En cuanto al uso que el hombre hace de las cosas exteriores, éstas no deben ser poseídas como exclusivamente propias, sino como bienes comunes a él y a los otros”*. *“Debe tratarse de que las cosas poseídas sean, de un modo propio o de un modo analógico, comunes en cuanto al uso”*. Y entiéndase que esa ordenación al bien común no debe faltar *en ningún caso*; y que no basta realizarla con la dádiva de lo superfluo (a la que estamos, por lo demás, moralmente obligados).

Todo lo dicho significa que en cualquier acto humano relativo a los bienes materiales se presentan los dos aspectos: el de *trabajo o gestión* y el de *uso moral*; y que, por consiguiente, también deberán destacarse nítidamente en cualquier acción relativa a los bienes exteriores, la *atribución personal de la propiedad* y la *utilidad común*. Cuando un hombre hace uso de algo en provecho propio y conforme a la razón, el beneficio que recibe, aunque parece exclusivamente personal, siempre redundará de alguna manera en bien de todos, porque sirve al mantenimiento de energías que la misma comunidad necesita. Contrariamente, todo aprovechamiento irracional constituye un acto de avaricia que frustra el bien debido a los demás. Esta ley se aplica tanto a lo necesario como a lo superfluo; en todo uso que hacemos de un bien exterior no regulado por la razón sino imperado por las pasiones egoístas, no sólo pecamos contra Dios o contra nosotros, sino también contra el prójimo. Nunca estamos solos en ninguno de nuestros actos. Siempre el pobre está entre nosotros y nos reclama su derecho.

Por otra parte, la ley puede intervenir en procura de una organización social que asegure cierta proporción estable de provecho común y de administración común.

Ese aspecto del *usus communis* quedó completamente eclipsado en la época del individualismo liberal, y puede pensarse que la violenta reacción a que asistimos hoy bajo la forma de socialismo de Estado hará volver a la memoria de los hombres la ley del uso común olvidada.

No obstante su oportunidad, tal reacción es anormal y desastrosa. Para quien reconoce a la personalidad el rango y el valor que merece, y comprende hasta qué punto es precaria y está constantemente amenazada por el medio en que debe desarrollarse, la ley de la pertenencia personal resulta no menos necesaria que la del uso en común, ya se trate de la pertenencia estrictamente individual o bien bajo formas societarias. De manera que el remedio que debe aplicarse a los excesos del individualismo en el usufructo de la propiedad no consiste en la abolición de la propiedad privada, sino, al contrario, en la generalización, en la popularización de las protecciones con que la propiedad recubre a la persona.

Lo importante es dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de beneficiarse con las ventajas de la propiedad privada de los bienes terrestres. Lo cual puede llegar a realizarse de muy diversas maneras, entre las cuales no deberán excluirse, si llegan a ser necesarias, ciertas colectivizaciones de orden corporativo, sindical o comunal.

## VI

He señalado de un modo muy sumario e incompleto algunos de los rasgos característicos de la concepción cristiana de la comunidad temporal o de la ciudad, tales como permite presentarlos una consideración demasiado abstracta y general.

Aquí conviene hacer notar que cualquier concepción de la ciudad o de la civilización debe guardar siempre una estrecha correspondencia con la idea que se tenga del hombre.

Si atendemos a lo que dentro de la naturaleza humana puede considerarse como estático, es decir sus caracteres de estructura ontológica, dos son los puntos más salientes de la doctrina de santo Tomás de Aquino que conviene señalar.

El primero es la afirmación de que el hombre es un animal naturalmente social o político, por tener necesidad natural de sus semejantes, no sólo para asegurar su vida terrestre, sino también para dar cumplimiento a la obra específicamente humana, que consiste en el incremento de la vida racional, conforme a los dos órdenes en que se manifiesta: el de la conciencia especulativa y el de la actividad moral.

La sociedad misma debe, indudablemente, mantenerse en la dirección que la naturaleza humana determina; y si llega a desviarse en procura de un ideal artificial, como ocurría en tiempos de Rousseau y ocurre todavía en nuestra época, engendra tales abusos que hacen envidiable el estado salvaje. Pero la sociedad no se propone corromper a un hombre bueno por naturaleza; su finalidad y su misma razón de ser consiste en conducirnos a la perfección material y moral de la vida humana.

Contra ciertos adversarios extremos de Rousseau, la concepción tomista implica esta otra afirmación: que el hombre, aunque es tan débil cuando se encuentra aislado, por el solo hecho de ser una persona moralmente libre y dueña de sus actos, su vida en sociedad no es un simple fenómeno natural: es una obra moral, una obra de razón y de virtud natural, pues responde precisamente a las grandes inclinaciones esenciales de la naturaleza humana. Y su tendencia a la vida social, dice santo Tomás, es tan real como su tendencia a la virtud. Y por lo mismo que esta inclinación no va muy lejos que digamos, es comprensible que el conflicto de la sociedad con el individuo aparezca tan natural como la misma inclinación de los individuos a reunirse en sociedad.

El segundo punto que se destaca particularmente en la doctrina de santo Tomás, es la observación de que el mal se da en la especie humana con más frecuencia que el bien; y este hecho proviene de este otro: el hombre vive con más frecuencia según los sentidos que según la razón. Ambas observaciones influyen de un modo notable en la concepción política de santo Tomás de Aquino.

De ahí que sea quimérico pensar en una sociedad exenta de relaciones de autoridad y libre de toda coerción, o en una organización de la sociedad que requiera la intervención constante de la buena voluntad, inteligencia y virtud de

la mayoría. Ese es el drama de las democracias inspiradas en Rousseau, o el de la ciudad individualista. De hecho, la masa carece de discernimiento político; por tanto, si la masa como tal es soberana, al pretender ejercer su soberanía tendrá que recurrir a los mitos irracionales y a las embestidas pasionales de la multitud, las que hacen siempre indispensable una dictadura cualquiera. Así, la democracia inspirada en Rousseau engendra de un modo natural la dictadura.

Pero también es cierto que las coerciones sociales deben tener como objetivo propio la dignidad de la persona humana, la Conquista moral de la libertad, y la recta vida humana de la multitud; y eso en razón de la naturaleza misma del hombre, cuya esencia no es mala sino inclinada al bien. He dado el nombre de ciudad de la persona o democracia de la persona a una organización social no atomística, donde la masa como tal no es soberana, pero da origen a la designación progresiva de aquellos entre los cuales se distribuye la soberanía; donde la autoridad asciende desde la masa, para volver a la masa y dirigirla hacia una vida racional.

## VII

Hemos considerado especialmente lo que hay de estático en la naturaleza humana. Hay otra consideración que hacer respecto de esa misma naturaleza en cuanto se mueve a través del tiempo, es decir, en su aspecto dinámico. Aquella ley de la mayor frecuencia del mal en la especie humana tiene su equivalente dinámico en una ley de degradación de energías, según la cual la historia humana tiende a lo irracional, o a lo infrarracional.

Pero en el hombre hay otras realidades de orden transcendental, a saber: el espíritu, la persona, la libertad. Estas constituyen otra ley dinámica que opera en sentido inverso, y en cuya virtud la labor de una minoría, que por ser minoría está destinada al sacrificio, aumenta y perfecciona la energía de la historia, saturándola de espiritualidad. A pesar de la importancia cuantitativa de la primera ley, esta segunda tiene decididamente una importancia mayor, porque es de orden cualitativo y concierne a las fuerzas creadoras del hombre y a su libertad creadora.

Una representación detallada de la historia muestra, ante todo, el hecho de la mayor frecuencia del mal. La labor de la minoría ocupada en mejorar la calidad de la energía espiritual de la historia estará más o menos oculta, precisamente porque es labor de minoría. Pero miremos al conjunto de los acontecimientos ocurridos dentro de grandes períodos, usemos de distancias seculares para medir los hechos históricos, y tendremos de las cosas una visión muy diferente. Veremos cómo se acumulan en la historia, de generación en generación, los efectos de la labor realizada por esa minoría de hombres de buena voluntad. Así, como en la célebre metáfora bergsoniana del ímpetu vital, mientras la historia humana parece precipitarse y descender, puede observarse que a través de ese mismo movimiento de caída hay otro de ascensión, y que este último es mucho más importante.

El Evangelio trajo a las energías naturales del espíritu humano un refuerzo sobrenatural. En cierto modo puede decirse que el Evangelio ha desequilibrado la historia humana, la ha impelido hacia adelante, la ha movilizadado en pro de una más intensa preparación misteriosa del reino de Dios, preparación temporal del reino que vendrá después del tiempo. Ha transfigurado la tabla de valores; y esa transfiguración ha de seguir cumpliéndose, como hemos visto en una conversación anterior al hablar del trabajo y de la contemplación. El hambre y la sed de justicia han penetrado en el corazón del hombre, herido desde ahora y para siempre por el sentimiento del valor de la persona y de las profundidades ocultas en ella, y le han quitado el reposo. A costa de grandes conflictos y de muchos dolores, el régimen temporal de la vida humana debe proseguir su avance hacia una realización y una refracción social terrestre de los valores evangélicos.

¿Quiere esto decir que el mal y la injusticia podrán ser arrancados de la historia? En el curso de un debate público que sostuve hace un año en París con un pensador protestante muy inspirado en las doctrinas de Karl Barth, la objeción que me hizo se refería a la noción misma de cristiandad, o de régimen social cristiano. Para los calvinistas, la naturaleza humana está radicalmente corrompida; y por tanto, la idea misma de una realización de los valores evangélicos en las estructuras sociales-temporales, por imperfecta que se suponga, se les antoja una presuntuosa ilusión, cuando no una hipocresía. Con todo, la sangre vivificadora que ha sido derramada para



todos los hombres es eficaz y fecunda; la Redención es algo real que llega a la substancia misma del hombre. Puesto que la naturaleza es intrínsecamente vivificada y levantada por la gracia, sin contradicción a su orden, y puesto que las virtudes políticas, que son virtudes naturales, también son elevadas dentro de su orden por las virtudes morales infusas o sobrenaturales, se impone esta consecuencia: que cualquiera sea el estado del otro progreso, el progreso de la historia en el bien, estimulado por la levadura evangélica, debe procurar una realización social-temporal (adaptada a los diferentes climas históricos de la humanidad) de las exigencias naturales de la razón y del espíritu en el hombre; y no sólo de éstas, sino también una realización social-temporal de las exigencias del Evangelio.

Con su proclamación de la realeza temporal de Cristo, la Iglesia sugiere esos mismos pensamientos; pues no se reduce a un reconocimiento meramente figurativo, sino que proclama la real vivificación de las estructuras sociales-temporales del mundo por el espíritu y en el espíritu de Cristo. Tengamos presente, además, que las estructuras sociales son las que deben beneficiarse directamente con el progreso de que hablamos, progreso que ellas reclaman de por sí.

Las estructuras sociales, las instituciones, las leyes y las costumbres, la organización económica y política son cosas humanas, y no hombres; por lo mismo que son cosas y no hombres, pueden ser purificadas de ciertas miserias de la vida humana. Dentro del orden que les es propio y en un sentido relativo, son mejores que el hombre de quien proceden, como ocurre con muchas obras del hombre. Pueden ser medidas por la justicia y el amor fraternal, en tanto que los hombres rara vez permiten que se les mida con tales unidades; pueden ser más justas que los hombres que las emplean y las aplican, aunque no dejen de ser cosas, es decir, realidades de un grado esencialmente inferior al de las personas en cuyas relaciones y en cuya vida intervienen como elementos de regulación.

Ya hemos hablado en otra ocasión del valor político de la amistad fraternal, que fue presentado por Aristóteles. Si es verdad, como suponemos, que estamos orientados hacia un nuevo humanismo, humanismo que ya no será antropocéntrico sino teocéntrico, y en el cual la cultura tratará de dar testimonio de la presencia divina en lo más profundo de lo humano, no hay duda de que la obra común de los hombres tendrá como fin la realización de un ideal heroico, que muy bien

puede ser el del amor fraternal. No hay ideal más humano, que sea al mismo tiempo más evangélico; y si la política cristiana puede expresar su carácter en una idea típica, tal es la idea que lo expresa. La idea del amor fraternal entre los hombres es una idea típicamente cristiana, y es capaz de unir los esfuerzos de todos los hombres de buena voluntad cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, en una misma obra práctica, porque designa el florecimiento sobrenatural de una aspiración radicalmente humana y natural.

En mi conferencia sobre la acción católica y la acción política, hice notar que esta última, situada en un plano distinto del que ocupa la acción católica, comporta la colaboración de cristianos y no cristianos; colaboración que es un hecho normal mientras la acción política se mantiene dentro de sus términos naturales, que son los del plano de lo temporal. Por su misma naturaleza, y dentro de su orden, la acción católica no permite esa colaboración. La acción política tiende a un bien común, a una paz común, a una obra en común; y eso no puede realizarse si no es reuniendo a todos los miembros de la ciudad terrestre (los cuales de hecho pertenecen a familias espirituales diversas) en un *convivium* de actividades temporales armoniosamente organizado.

La primera condición de una acción política cristiana es aceptar ese hecho, y tener en cuenta que así como un hombre de buena fe y de buena voluntad ante Dios puede estar en su gracia y, aunque no profese la fe cristiana, poseer los dones de la vida sobrenatural, así también, y con mayor razón, ese mismo hombre podrá trabajar eficazmente en procurar el bien de la ciudad política. Cuando la ciudad es cristiana, no decorativamente sino vitalmente cristiana, ese bien a que aspira la acción política es de una gran dignidad, pero no trasciende su orden, que es de suyo natural.

Aquí se nos presenta un primer problema: ¿cómo reunir en una obra política de inspiración cristiana a individuos cristianos y no cristianos? Comprendida en la plenitud y en la perfección de las verdades que implica, y por lo mismo que su inspiración es cristiana, esta obra práctica común supone la aceptación de todo el cristianismo, toda la dogmática y toda la ética cristianas; pues ciertas cosas, como la dignidad de la persona humana, por ejemplo, no son enteramente perceptibles sino en el misterio de la Encarnación redentora. Por ella entiende el cristiano la dignidad y el precio de la persona, en un concepto que está como

abierto hacia el infinito y que sólo en Cristo alcanza a consumir plenamente su significación; pues conoce que la personalidad de Cristo, que cargó en su cuerpo de hombre todo el peso de nuestra iniquidad y de nuestros delitos, es la personalidad misma del Verbo increado.

Mas la obra común de que hablamos no exige a cada uno de los hombres, como condición de ingreso, la profesión total del cristianismo. Por el hecho mismo de ser una obra cristiana, es de suponer que la iniciativa de su realización corresponde a individuos cristianos, con plena conciencia del fin que se proponen; pero esa obra ha de construirse con el concurso de todos los obreros de buena voluntad, de todos aquellos a quienes una visión más o menos parcial, y hasta muy deficiente, de las verdades que el Evangelio conoce en su plenitud, los anima a entregarse prácticamente (y con no menos generosidad, tal vez, que muchos cristianos) a la obra común de la acción política. Este es el caso de decir con toda oportunidad aquellas palabras del Evangelio de san Marcos (IX, 39.): *“El que no está contra vosotros está por vosotros”*.

Pues bien, no creo que haya nada más apropiado para finalidad de una obra semejante, que la idea de la amistad fraternal. Aunque en esta época tampoco hay nada más escarnecido; y eso puede significar que su reivindicación está próxima.

Para moverse a la realización de esa idea, el corazón del hombre debe ser antes profundamente purificado; y las cosas que le ocurren al mundo parecen invitarnos a esa purificación. Santa Angela de Foligno había recibido gracias de inteligencia muy singulares respecto del amor, y sabía cuán feroz y engañoso suele ser en sus manifestaciones. El amor fraternal auténtico debe defenderse de dos monstruos que tratan de imitarlo: les daré los nombres de menosprecio caritativo y piedad desesperada.

Si queréis saber lo que es la piedad desesperada preguntadlo a Dostoievsky. Nada hay que destruya al hombre tanto, nada que busque herir con tan fina traición lo mejor de su ser y consumir lo mejor de su alma, como cierta especie de piedad que nos entrega por completo a la criatura. Esa piedad hace de la criatura un abismo que absorbe para sí, enteramente, el amor que debemos a Dios.

Os acordáis sin duda de aquel personaje de ‘El Idiota’ llamado príncipe Muichkine y de aquella escena que se produce cuando encuentra al asesino de la mujer que él amaba en la misma pieza en que está el cadáver de la víctima: desesperado, habla con él y comprende su desgracia; y cuando el otro comienza a delirar, *“lleva hacia él su mano temblorosa, la apoya suavemente en su cabeza, le acaricia los cabellos y las mejillas, y se tiende a su lado. Sus lágrimas se deslizaban, y caían en las mismas mejillas de Rogojine; pero quizás no las sentía brotar ni tenía conciencia de su llanto”*.

Romano Guardini decía una vez que el personaje Muichkine había hecho surgir bruscamente en su alma, con una intensidad nunca igualada, la imagen que de Nuestro Señor nos presenta San Juan. Era la imagen de la caridad divina, percibida en el espejo de la terrible piedad desesperada.

El *menosprecio caritativo* es, en cambio, un sentimiento más trivial. Consiste en amar a la persona humana de un modo tan perfecto en Dios y por Dios, especialmente cuando esa persona no es de nuestra clase, raza o religión, que nada de lo suyo nos conmueva, que nada en ella nos interese, como no sea para vindicar a costa de ella los derechos de la moral y de la virtud. Ese menosprecio caritativo se confunde fácilmente con un amor superior, porque no da lugar a las debilidades del sentimiento; pero su trono es nuestro egoísmo disfrazado de caridad.

El verdadero amor fraternal es aquel por el cual los otros seres son realmente amados en Dios y a causa de Dios, es decir, como investidos de una dignidad que los hace amables en sí mismos, y que procede del mismo Amor subsistente.

Sería utópico, y la peor de las utopías, imaginar una ciudad cimentada en la amistad fraternal, como si ésta fuera un fundamento dado espontáneamente por el corazón del hombre, que es un corazón amargo y salvaje. La amistad fraternal es una virtud que sólo se adquiere en el dolor. La ciudad que imaginamos al pensar en un nuevo humanismo es la de una comunidad que tiende a la amistad fraternal como a un bien que debe ser realizado; y que lo será con muchas dificultades, heroicamente, y en condiciones nada idílicas, sino severas, duras y muy tensas, como son las condiciones naturales de la vida social y política.

## VIII

En una conferencia anterior, recordada hace un momento, afirmé que es mejor prescindir de toda política que hacer mala política; y que muchos jóvenes harían mucho mejor en dedicarse a la metafísica, según el consejo de Aristóteles, que en servir de fuerza complementaria dentro de algunos movimientos políticos desprovistos de verdadera ciencia política.

Deseo completar hoy mi pensamiento, que no es por cierto amargo ni pretende herir a la juventud. En primer lugar, haría una interpretación errónea de mis palabras el que entendiera en ellas una exhortación a volver a los viejos partidos, al viejo liberalismo burgués, o para decirlo de una manera general, a los errores del siglo XIX: Individualismo, laicismo, cientificismo, etc... Nada de eso. *“Abstenerse de la acción política antes que hacer una mala política”*, tanto se dice de las viejas como de las nuevas formas, las cuales son, a mi modo de ver, no menos ilusorias. Ya las he definido, en una conferencia anterior, como las últimas metamorfosis de la ciudad del individuo.

En segundo lugar quiero decir que lo que hoy me parece necesitarse de manera muy urgente es una política de inspiración vitalmente cristiana, cuya fuerza creadora desaloje los prejuicios y los complejos afectivos de izquierda y de derecha, tanto los de derecha como los de izquierda. Su realización, que es impostergable, estará a cargo de la juventud.

Si para muchos jóvenes es más de aconsejar la abstención, por lo menos temporaria, de toda acción política, y el aprovechamiento de sus energías en la acción católica (donde hay un trabajo social cristiano a realizar y tantas obras siempre buenas y fecundas que es urgente llevar acabo), también es de aconsejar a los que están capacitados para hacerlo, que se dediquen a la investigación de los problemas abstractos y concretos de la filosofía política, con independencia intelectual, preocupación de realismo y espíritu de fe; pues de ese modo, y a pesar de las injurias a que se exponen, podrán ser útiles en la preparación más o menos anticipada de una acción política vitalmente cristiana, cuyo advenimiento no puede dejar de producirse.

Para eso es indispensable tener un concepto filosófico exacto de la historia moderna. Cuando se estudia sin pasión ni ligereza el conjunto de acontecimientos que constituye la historia moderna, se llega a conclusiones singularmente graves: se comprende a la vez la importancia de los errores cometidos por el mundo moderno y la importancia de las cosas buenas que el mundo moderno ha buscado por malos caminos, tales como la dignidad personal, la justicia social y la libertad. No será, pues, difícil entender que si en el orden religioso el escándalo del siglo XIX, como decía Pío XI, ha sido el hecho de que la clase obrera se descarriara abandonando el único Redil, en el orden social temporal hubo un escándalo correspondiente: la condición creada por la civilización capitalista e industrial a la fuerza de labor del hombre.

En su obra sobre el Proletariado Industrial, un profesor de la Universidad de Washington, Goetz Briefs, que es además uno de los mejores economistas alemanes, hace una descripción del estado social del proletariado, y señala su causa en el divorcio, históricamente prodigioso, de la libertad y la propiedad. El liberalismo ha declarado económicamente libres a los obreros del siglo XIX, con una libertad desprovista de amparo, pues carecen de propiedad, que es algo así como la armadura económica de la persona. La libertad va normalmente unida a la propiedad; y esa alianza natural es la que el capitalismo liberal ha disuelto; es por lo tanto esa alianza la que, bajo formas y modalidades nuevas, debe ser restaurada.

Los regímenes que combaten a la vez la libertad y la propiedad personal, ya sea porque propugnan la abolición de la propiedad privada, o bien porque pretenden restringirla hasta el punto de que no alcance a sostener la libertad, atestiguan a su modo la existencia de una conexión necesaria entre esos dos términos. No basta entender estas cosas; es preciso además formular una solución concreta; pero ya hemos ganado mucho con saber en qué sentido han de buscarse las soluciones concretas que el problema requiere.

Las observaciones precedentes, y muchas otras que es dable hacer de paso, muestran que no nos hallamos ante fenómenos históricos de menor cuantía, sino ante un fenómeno de gran amplitud y de mucha importancia.

En un escrito que he tenido ocasión de leer hace poco, Keyserling dice que asistimos a la liquidación de toda civilización de espíritu exclusivamente cristiano, o de esencia cristiana. Lo cual no es exacto. Creo que asistimos a la liquidación de cuatro siglos de humanismo antropocéntrico, los cuales se iniciaron, con gran despliegue de energías, con el ruidoso repudio de otra civilización de espíritu cristiano, la civilización medieval occidental.

El problema está en ver si con esta misma liquidación no hay algo nuevo que comienza, y si por nuestra parte no debemos trabajar en algo así como el esbozo de una nueva civilización de espíritu cristiano, análoga a la civilización medieval, pero que traerá consigo un conjunto de estructuras típicas radicalmente nuevas. Pues colocados como estamos bajo otros cielos históricos, los principios de la civilización y esta misma concepción cristiana de la ciudad de que hablamos han de aplicarse y realizarse con arreglo a fórmulas particulares esencialmente distintas, aunque de un modo analógico.

Ante un problema de tal naturaleza, que exige como pocas soluciones positivas y orgánicas, sería erróneo contentarse con ser el anti de algo. Y es fácil comprender que la actitud de entregarse a uno de los errores históricos en conflicto, por miedo al otro extremo, equivale a una dimisión de la inteligencia. Sobre todo si es verdad que el encuentro hostil de esos dos errores y su cortejo de odios amenazan de muerte al mundo. Lo que se le exige a la inteligencia cristiana es que permanezca fiel a sí misma, tanto en el orden práctico, social y político, como en el orden especulativo; y que trate de instaurar una política cristiana y una filosofía cristiana. Lo que se espera de nuestra inteligencia es una actividad política vitalmente cristiana, con su esencia propia y sus caracteres originales.

De ningún modo está en mi pensamiento la idea de un partido católico como el que se llamó Centro Alemán; pienso en partidos de estructura nueva, cristianos por la inspiración y no por el nombre, y cuyo objeto especificativo habrá de ser de orden político y temporal, conforme a tal o cual filosofía política determinada.

Imaginemos una fraternidad política de hombres decididos a poner en práctica, una vez adaptados al orden temporal y con modalidades diferentes, los



métodos consagrados por los cristianos de mejores épocas y por los apóstoles de todos los tiempo. Emplean, ante todo, medios orgánicos de edificación moral; pero también hacen la guerra, cuando es necesaria, con sufrimiento voluntario; practican la pobreza, aceptan las penas infamantes, ejercen sobre sí mismos una severa vigilancia para no faltar nunca a la justicia, y nunca permiten que la mentira u otra cualquiera de las cosas que degradan al hombre venga a manchar sus actos. Además, tienen verdadero amor a sus enemigos, pues aman tanto a los que combaten como a los que defienden; y el mismo daño que reciben en sus personas es absorbido y consumido en la caridad. El amor aniquila todo mal en sus corazones, antes de que el testimonio contra el mal llegue a ser expresado.

Eso no quiere decir que rechacen *a priori* los recursos de fuerza, por más horribles que sean en el mundo moderno. Saben que el empleo de la fuerza también responde a exigencias de la misma naturaleza humana; pero conocen el lugar de ese recurso entre los otros expedientes, que no es por cierto el primero. Están dispuestos a valerse de la fuerza justa, mas como último recurso y en caso de verdadera y urgente necesidad. Y por el solo hecho de obligarse a respetar la justicia en ocasión del mismo empleo de la fuerza, según la propia fe lo exige, saben que en ese terreno son inferiores a los hombres carnales, para quienes toda violencia es lícita; y si creen que esa inferioridad puede al fin trocarse en victoria, es porque el primero de los medios de acción que emplean, aun en las cosas de orden temporal, es la locura del amor.

Creo que si hoy contáramos con tales agrupaciones políticas, podría disminuirse grandemente la crueldad de la liquidación histórica aludida. Y creo que esas agrupaciones podrían preparar eficazmente, en espera de un porvenir más o menos lejano, la nueva cristiandad y el nuevo humanismo, con cuyas ansias gime la historia moderna; pues son las únicas capaces de dar soluciones felices sin agravar nuestros males con el pretexto de curarlos, como ocurre con otras.

Ahora bien, ¿qué hacer entretanto, si esas agrupaciones no existen o si están reducidas a la impotencia? El trabajo ha de consistir entonces en prepararlas o en fortificadas; y llegado el caso de que una absoluta urgencia de soluciones particulares obligue a la elección, elegir el menor de los males, con esa angustia en la conciencia del que se siente sólo delante de Dios. Pero, cualesquiera sean

los recursos o las opciones a que nos obliguen, nunca debemos perder de vista los valores cristianos, ni cesar en el testimonio de la esperanza que en esos valores tenemos puesta. Podrá ocurrir muchas veces que, habiéndonos vedado toda acción, el mal menor consista en sólo padecer a causa de esos valores.

El mal menor debe ser aceptado para evitar el mal mayor; y el mal mayor consiste en que los valores evangélicos, los valores de verdad, de justicia y de amistad fraternal, únicos que por su elevación pueden asegurar el bien común de las ciudades y de las civilizaciones y la esperanza terrestre de los hombres, dejen de ser predicados al mundo por aquellos que llevan sobre sí la responsabilidad del nombre cristiano. Hay una política cristiana, auténtica y vitalmente cristiana, que tiene derecho a la existencia. El mayor de los males sería permitir que ese derecho prescribiese. Dentro del orden temporal, y por lo que al mismo bien temporal se refiere, lo peor que puede ocurrir es que la justicia y la caridad queden sin testimonio.

Mientras falte en el mundo una acción temporal cristiana que se interese por el orden propiamente político, sentiremos la falta de algo en el conjunto orgánico de las actividades cristianas. A causa de esa privación debemos ser dispensados de ciertas actividades; y el mundo nos concede de buena gana su dispensa. Hay muchos hombres interesados en los asuntos del mundo que, por esa carencia de que hablamos y de la cual no son responsables, no pueden dedicarse a la forma de actividad más connatural con el mundo, que es la lucha "política". Así reciben del mundo un martirio, invisible o visible, que los exime del combate. El tiempo pierde sus derechos sobre aquel que está muerto para el tiempo.

Es probable que por haber adquirido en tan larga experiencia el hábito de ser víctimas, los cristianos lo esperen todo, inconscientemente, de esa solución. Y el martirio es en verdad una solución, pero hiperbólica (y para los que preparan con sus omisiones y sus torpezas el martirio de los otros, es una solución cómoda). Por lo demás, un santo Tomás Moro hubiera estimado presuntuoso ofrecerse a la gloria de ser decapitado por Dios, sin antes haber agotado los otros recursos legítimos para concluir honrosamente su proceso. El martirio no suprime las soluciones que guardan proporción con la naturaleza, sino que las reclama y las fecunda. Necesariamente, esas soluciones habrán de ser halladas algún día.

Entretanto, a la vista del paganismo difundido en toda la civilización y ante el designio declarado de algunos fanáticos que pretenden aniquilar todo sentimiento religioso, el observador se pregunta si no vendrá una nueva especie de persecución a engrosar el número de las que ya sufren los cristianos en el mundo entero. La amistad fraternal, de que hemos hablado tantas veces en nuestras conversaciones, parece exigir de todos aquellos que quieran serle fieles, y fieles hasta el fin, una especie inédita de martirio. Tal vez haya necesidad de mártires del amor del prójimo; y la nueva edad del mundo deba ser preparada por ellos.

Aquí me parece oportuno repetir la frase habitual de una monja contemplativa, muy amada de Dios, que vive en un convento de Francia: Todo lo que no es amor, perecerá.

