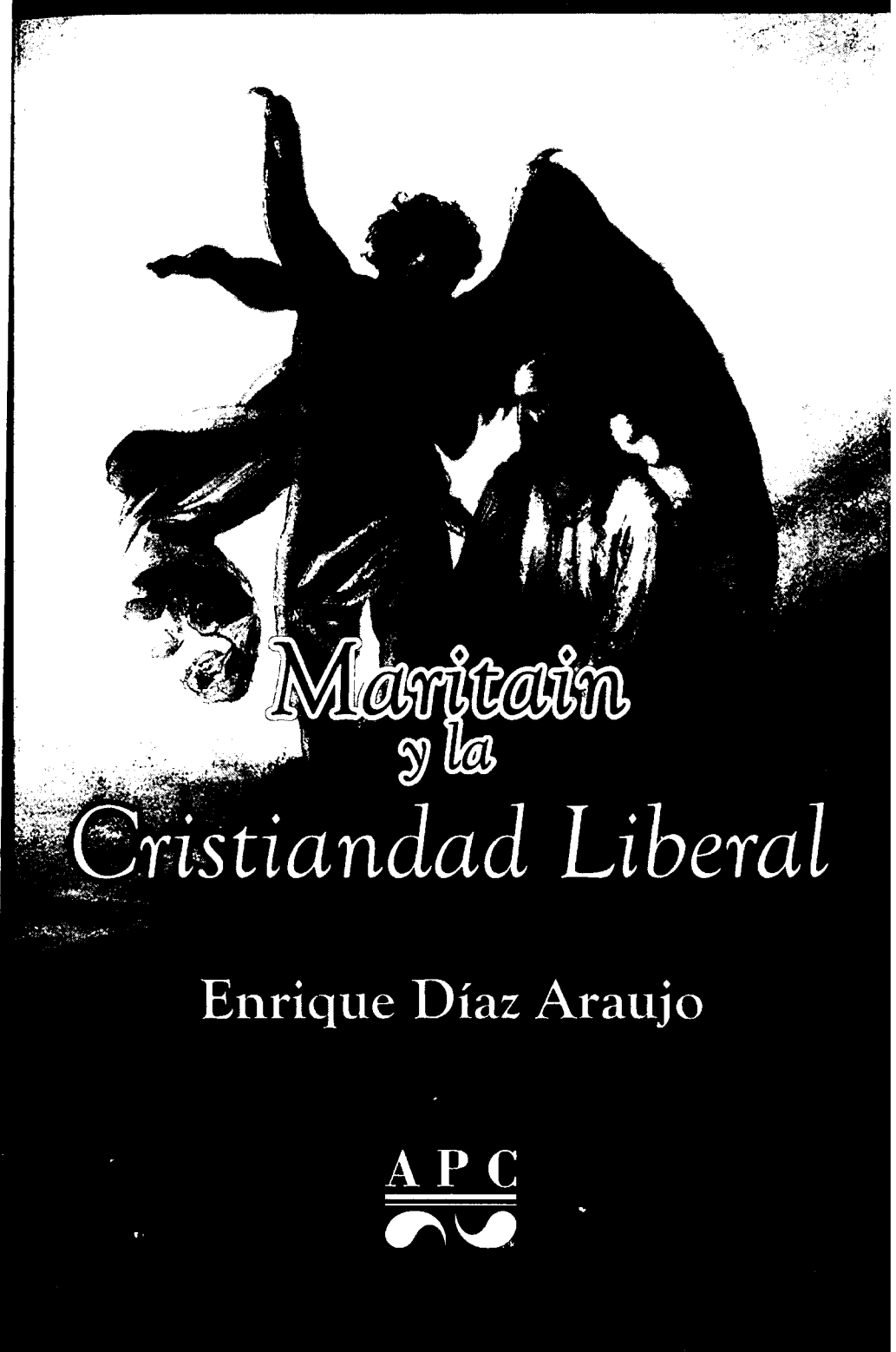




Maritain
y la
Cristiandad Liberal

Enrique Díaz Araujo

A P C
—
—
—

Maritain
y la
Cristiandad Liberal

Enrique Díaz Araujo



Asociación Pro Cultura Occidental, A.C.
Guadalajara, Jalisco, México

Primera edición 1999

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N. de Cuyo - Argentina

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualesquier medios, ya sea mecánico o digitalizado u otro medio de almacenamiento de información, sin la autorización previa por escrito del editor.

Impreso en México.
Printed in Mexico.

© Copyright
Derechos Reservados
Segunda edición
Julio de 2013
Asociación Pro Cultura Occidental, A. C.
Avenida Américas #384
C. P. 44600
Tel. (0133) 3630 6142
Guadalajara, Jalisco, México
www.editorialapc.com.mx
apcbuenlibro@yahoo.com.mx

Índice

Introducción	9
I. Lamennais y Berdiaeff, profetas de la Nueva Cristiandad.....	23
1. Lamennais	25
a. El progreso de la humanidad	32
b. La libertad como fin del hombre	34
c. La Nueva Cristiandad	39
2. Berdiaeff	49
II. Jacques Maritain	69
1. Persona e individuo	72
2. Persona y bien común	88
3. Orden y libertad	110
4. Cristiandad histórica y mitología	122
5. Vida y política	146
6. La Nueva Cristiandad	189
a. Bases teóricas	189
b. Bases históricas	212
c. Inferencias políticas	237
d. implicancias jurídicas	265
Conclusiones	289

*En homenaje
a la memoria del padre
Julio Meinvielle*

No os unáis en yunta desigual con los infieles.

¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad?

¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?

¿Qué concordia entre Cristo y Belial?

San Pablo, II Cor. 6, 14-16

Introducción

SABEMOS que Cristo es el “Hijo de Dios vivo”, como dijo Pedro. Y sabemos que Pedro es el portero de Cristo; el que tiene las llaves para abrimos la puerta del reino, en los cielos y en la tierra. La Roca inquebrantable contra la cual no prevalecerán las puertas del infierno.

Nuestra fe y nuestra esperanza nos permiten confiar en que las puertas del averno no predominarán en definitiva.

Lo cual, por modo alguno, significa que no intentarán aventajar al cristianismo y liquidar la Iglesia. La historia es testigo de ese empeño, que no cesará hasta el fin de los tiempos. Con tal propósito lucharán, sí, los hijos de Caín hasta la Parusia.

Lo han hecho ya, de modo paradigmático, durante la modernidad. Inventando mil y una formas de desacreditar la Edad de la Fe, la cristiandad medieval. A fin de que los cristianos no se reconozcan en su pasado histórico.

Se trata de una obstinación vana, antiescatológica. Pero no por ello desdeñable. Si la vida del hombre es combate en la tierra, el plantar frente a los hijos de las tinieblas, es un buen combate. Digno de los milicianos de Cristo, de los apologistas católicos, de los testigos de la Verdad.

Y una, entre tantas, de esas cosmovisiones contradictorias con el cristianismo es el liberalismo. Aquella noción antropocéntrica que sostiene que el hombre es un fin en sí mismo. Y, por tanto, que nada adeuda al orden objetivo de la Creación, ni al orden salvífico de la Redención.

Tres siglos de prevalencia, cultural y estatal, dan buena cuenta de la importancia de este enemigo del cristianismo.

Perduración actual que no nos inclina, por tendencia opuesta, a sobreestimarlos. Porque, para algo, nosotros contamos con la fe. De ahí que el cardenal Louis Billot nos previniera:

El liberalismo posee las llaves de la muerte no sólo para esta vida presente, sino también para la futura¹.

Es la civilización de la muerte. Contrapuesta a la cultura de la vida, que nos trajo Cristo. Bien entendido esto, tal y como lo aclarara San Agustín: "tenemos que elegir entre una vida mortal o una muerte inmortal". Entre la vida en el tiempo, que desemboca en la muerte, o la vida eterna, perdurable fuera del tiempo. El liberalismo se cierra a la trascendencia, y vive en y para el mundo temporal. Sin recordar aquello de Platón de que el tiempo es el peor enemigo del hombre. Al ser cronólatra, el liberalismo pretende edificar sobre la arena de la clepsidra. Por ello, la futilidad de su proyecto antropológico, que muere a cada instante con el hombre mortal.

Consciente de su condición pasajera, el liberalismo quiere anonadar a los cristianos, machacando con su triunfo moderno. Ignora que los cristianos disponemos de una esperanza contra toda esperanza humana. Y que, como dijera Gilbert K. Chesterton, "no hay verdadera esperanza que no haya comenzado por ser una esperanza desesperada" (*Pequeña historia de Inglaterra*). O, como enseña Joseph Pieper: "De la pérdida de las ilusiones diarias nace la auténtica esperanza". La esperanza, "esa cosa de nada", que mentara Charles Péguy, es la virtud

1 Billot, Louis, *El error del liberalismo*, Bs. As., Colección de Clásicos Contrarrevolucionarios Católicos, 1978, p. 35.

teologal que alimenta a los cristianos de este tiempo indigente. Desde que, según el Salmo, "Esperan en el Señor los que le temen". Los liberales no temen a la justicia divina y, por tanto, no pueden entender que los cristianos permanezcamos, bajo su férula momentánea, inaccesibles al desaliento.

Las apuestas, de las que hablara Blas Pascal, están hechas. Aquí, en este tiempo, ellos. Allá, en todos los tiempos, y para la eternidad, nosotros. Ya se verá quién gana.

Ese es, sucintamente, el cuadro de la situación.

Deslindados los campos, no cabría equívoco posible.

Sin embargo, no podemos desconocer nosotros que son muchos, tal vez demasiados, los cristianos que se han dejado y se dejan amedrentar por la argucia historicista del enemigo liberal.

Al no cultivar con el cuidado suficiente la virtud de la esperanza, se sienten perplejos ante el avance constante del liberalismo. Y se dejan atrapar por el deseo de fabricar utopías que limiten, humanamente, la fuerza del adversario. No mencionamos acá la resistencia debida a tales ofensivas, deber inexcusable del cristiano. Resistir es nuestra primera obligación. Claro está. Pero al modo, y con el estilo que aconsejara don Juan Vázquez de Mella:

Cuando no se puede gobernar desde el Estado, con el deber, se gobierna desde fuera, desde la sociedad, con el derecho. ¿Y cuando no se puede, porque el poder no lo reconoce? Se apela a la fuerza para mantener el derecho y para imponerlo. ¿Y cuando no existe la fuerza? ¿Transigir y ceder? No, no, entonces se va a las catacumbas y al circo, pero no se cae de rodillas, porque estén los ídolos en el Capitolio.

Tales las formas de la resistencia legítima.

Más, no es sólo que en los intelectuales brille la valentía. Ni que tengan vocación de mártires. Es más común que prefieran adecuar su pensamiento a "los ídolos del Capitolio". Que entreguen al César la moneda que acuñó, junto con los derechos de Dios. Cobardía física o cobardía moral. Y afán de vanagloria. Para que los servidores del pretorio no los persigan y hasta los premien. Todavía, sin llegar a esos extremos de ruindad, hay cristianos que pecan de ingenuos. Que sueñan con restablecer los puentes que comunicarían la verdad con el error. Olvidando que el abismo que los separa no es de contrariedad, sino de contradicción. Y que las pasarelas que se dibujan en el aire, son puros artificios verbales, no construcciones reales y hacederas. Logomaquias que se diseñan al calor de palabras ambiguas. Ejemplos clásicos de equívocos del lenguaje resultan ser voces como "humanismo", "derechos humanos" y "libertad". Anfibologías que producen la ilusión de un diálogo entre quienes otorgan a tales expresiones significados distantes y opuestos.

El liberalismo apaña esos intercambios sofisticados, desde que conviene a sus objetivos el sembrar confusión en el campo cristiano adversario. Divulga la especie de que la modernidad no sería un mal en sí, sino sólo un malentendido. Conversando, pues, a partir de aquellas indefiniciones se podría hallar una solución pacífica a la controversia abierta entre el cristianismo y el mundo moderno. Luego, con ese cimiento de aguas turbias, se erigiría el monumento al pluralismo y la tolerancia recíproca. Bello ideal que, cual el discurso del método lógico-matemático de René Descartes, contiene un único error: su punto de partida.

Ya que el exclusivo principio consistiría en la carencia de principios; que es, precisamente, el *cogito, ergo sum* del liberalismo. Un diálogo propuesto sobre la base de la duda modernista y no sobre la certidumbre cristiana, con el fundamento del subjetivismo inmanentista y no del objetivismo trascendente.

El liberalismo sustituye la religión del Verbo Encarnado por la religión del Hombre Divinizado por sus solas fuerzas naturales y racionales. A tal efecto, erige como mitos la libertad y el progreso; hace del culto del hombre y de su "vida" (la terrenal, como única) el primero de sus ídolos; coloca a la historia profana como el juez del hombre. Se trata de idolatrías y de fábulas impías y cuentos de viejas que, según el Apóstol de los Gentiles, los cristianos debemos desechar (I Cor. 10, 14; Ef. 4, 19; Tim. 4, 7). Aquella concepción antropocéntrica, fundada en el espíritu de rebeldía ante Dios y el orden querido por Él, se trasunta políticamente en el Estado laico, relativista o indiferentista en materias religiosas, cuando no en el ateísmo militante. Si así son las cosas: ¿de qué modo cabría para un cristiano conciliarse con el liberalismo...?

El liberalismo, decía monseñor Freppel en 1881, se ha caracterizado "por la guerra a Dios, al cristianismo y a la Iglesia". Sus instrumentos de combate más estimados han sido el racionalismo, el naturalismo, el laicismo y el secularismo. Que no son inventos suyos, puesto que arrastran detritus de antiguas herejías cristianas. Ya San Agustín, en el siglo V de C., al atacar el pelagianismo —que subestimaba la gracia divina en beneficio de la libertad natural (propiedad metafísica de la voluntad, que jamás puede ser un fin del hombre)—, escribía: "si el caudal de las fuerzas naturales con el libre albedrío, basta para conocer cómo se debe vivir y para vivir bien, entonces Cristo murió en

vano; entonces no tiene razón de ser el escándalo de la Cruz"². Desorbitando el radio del libre albedrío el liberalismo moderno lo instituyó como fin humano, y con esa Liberté encabezó su famosa "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" de la Revolución Francesa. Proclamación que obtuvo la inmediata condena eclesiástica. El 23 de abril de 1791, el Papa Pío VI, expidió un Breve en el que señalaba que aquellos diecisiete artículos eran "derechos contrarios a la religión y a la sociedad" (*Jura illa religion et societatis adversantia*). Quedaban los terrenos delimitados. Acá el catolicismo perseguido; allá el liberalismo en auge. Situación que los católicos debían conocer y asumir. De aquí en 1880, al fin de su vida, el cardenal Pie exhortaba a sus feligreses con estas palabras:

Vosotros todos, mis hermanos, si estáis condenados a ver el triunfo del mal, no lo aclamáis jamás. No digáis nunca al mal: eres el bien; a la decadencia: eres el progreso; a la noche: eres la luz; a la muerte: eres la vida³.

Esa era, y es, la conducta propia del cristiano frente al triunfo, pasajero, del liberalismo. No obstante, como dijimos, hubo cristianos que pactaron con el enemigo. S.S. Pío IX, que los conocía bien, emitió una serie de "Breves", entre 1871 y 1876, poniéndolos al descubierto. Así, en el Breve al Comité Católico de Orleans (1873), defi-

2 Cit. por: Caturelli, Alberto, Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo, en Revista Gladius, Bs. As., n. 3, 1985, p. 66.

3 Cit. por: P. Sáenz, Alfredo, El cardenal Pie. Lucidez y coraje al servicio de la verdad, Bs. As., Gladius-Nihuil, 1987, p. 63.

nía esa tendencia como una “doctrina equívoca que, aunque rechaza las consecuencias extremas de los errores, mantiene y nutre obstinadamente su germen primero”. En el Breve al presidente de los círculos católicos de Bélgica (1873), añadía que se estaba ante un “error insidioso, que es más peligroso que una enemistad abierta, porque se cubre con el velo especioso del celo y de la caridad”. Aclarando: “Aprobamos tanto más vuestra muy religiosa empresa cuanto que os oponéis absolutamente, según se nos asegura, a los principios católico-liberales, y estáis dispuestos a emplear toda vuestra influencia para desarraigarlos de los espíritus”. Y de la forma más categórica, advertía al Círculo Católico de Milán (1873):

Aunque los hijos del siglo sean más hábiles que los hijos de la luz, sus engaños y sus violencias tendrían sin duda menos éxito si un gran número de personas que llevan el nombre de católicos no les tendiesen una mano amiga. Sí, desdichadamente hay católicos que marchan de acuerdo con nuestros enemigos, que se esfuerzan por establecer una alianza entre la luz y las tinieblas, un acuerdo entre la justicia y la iniquidad, por medio de esas doctrinas llamadas “católico-liberales”... como si ignorasen por completo que está escrito que nadie puede servir a dos señores. Pues bien, estos católicos liberales son, sin duda, más peligrosos y funestos que los enemigos declarados, porque secundan los esfuerzos de éstos sin llamar la atención, tal vez, incluso, sin percatarse de ello, y porque, manteniéndose por así decirlo en el límite extremo de las opiniones formalmente condenadas, conservan la apariencia de una verdadera probidad y de una doctrina sin tacha, que seduce a los amantes impruden-

tes de la conciliación y engaña a la gente honesta, que estaría dispuesta a rechazar un error manifiesto. De esta suerte, dividen los espíritus, desgarran la unidad, y debilitan las fuerzas que habría que reunir en su totalidad contra el enemigo⁴.

De modo más sintético, definió al liberalismo católico como: "Un pie en la verdad y un pie en el error, un pie en la Iglesia y un pie en el espíritu del mundo, un pie conmigo y un pie con mis enemigos"⁵.

La tentativa colaboracionista -de Montalembert, Dupanloup, de Broglie, Cochin, Falloux, etc.- había sido puesta al descubierto, y abortada a tiempo. A fin de cortar de raíz los intentos de los discípulos de Lamennais, S.S. Pío IX, otorgó el 8 de diciembre de 1864, la Encíclica *Quanta cura*, seguida del *Syllabus*, o catálogo de errores modernos, específica y dogmáticamente anatematizados. En la *Quanta cura*, el Romano Pontífice subrayaba que "los reinos descansan sobre los fundamentos de la fe", es decir el principio religioso de la autoridad civil. Lo acentuaba "en virtud de la institución y del mandato de su divino fundador". Consiguientemente, censuraba la "falsa y perversa opinión" de quienes buscan "destruir la amigable concordia mutua entre el sacerdocio y el imperio que siempre fue tan beneficiosa para la Iglesia y el Estado". Concordia cuyo fundamento reposaba en los fines

4 P. Sáenz, Alfredo, El Cardenal Pie..., cit., pp. 468-470; y Gamba Gutiérrez, Andrés, Los católicos y la democracia (Génesis histórica de la democracia cristiana), en: Los católicos y la acción política, Madrid, Speiro, 1982, pp. 207 y 208; completamos ambas versiones.

5 Cit. por: Jedin, Hubert, Manual de Historia de la Iglesia, Barcelona, Herder, 1978, t. VII, p. 867.

últimos de la potestad civil: “el poder real no ha sido dado únicamente para el gobierno de este mundo, sino por encima de todo, para la protección de la Iglesia”. Luego, no era posible el laicismo, o “libertad de perdición” –como lo había denominado su antecesor Gregorio XVI–, que aplica al Estado “el impío y absurdo principio del naturalismo”. Y en el *Syllabus* condenaba sin atenuantes el liberalismo, en especial con estas proposiciones anatematizadas:

55. La Iglesia debe estar separada del Estado, y el Estado debe estar separado de la Iglesia.

76. La supresión del poder civil que posee la Santa Sede Apostólica, contribuiría mucho a la libertad y prosperidad de la Iglesia.

77. En la época actual no es necesario ya que la Iglesia sea considerada como la única religión del Estado, con exclusión de todos los demás cultos.

79. Porque es falso que la libertad civil de cultos y la facultad plena, otorgada a todos, de manifestar abierta y públicamente sus opiniones y pensamientos sin excepción alguna conduzcan con mayor facilidad a los pueblos a la corrupción de costumbres y de las inteligencias y propaguen la peste del indiferentismo.

80. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la sociedad moderna.

El carácter definitorio en doctrina quedaba asentado con estas palabras:

Todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas mencionadas en el presente catálogo, las proscribimos y condenamos en virtud de nuestra

Autoridad Apostólica, y queremos y ordenamos que sean tenidas como reprobadas, proscritas y condenadas por todos los fieles hijos de la Iglesia católica.

Condenación inconvencible; no simple recomendación pastoral. Entonces, como diría el canónigo Sardá y Salvany "el liberalismo es pecado". Por otra parte, cual lo enseñaría S.S. León XIII: "la integridad de la verdad católica no puede en manera alguna compaginarse con las opiniones tocadas de naturalismo o racionalismo, cuyo último fin es arrasar hasta los cimientos la religión cristiana y establecer en la sociedad la autoridad del hombre independizado de Dios" (*Inmortale Dei*). En particular, no sería compatible con la integridad de la verdad católica ni el liberalismo extremo, ni el liberalismo moderado, ni el liberalismo católico (encíclica *Libertas*, 20 de junio de 1888). Es decir, todas esas tendencias ideológicas que ansiaban separar la Iglesia del Estado. Cual lo indicaría S.S. Pío X, en su encíclica *Vehementer Nos*:

Que sea necesario separar el Estado de la Iglesia es una tesis absolutamente falsa y sumamente nociva. Porque, en primer lugar, al apoyarse en el principio fundamental de que el Estado no debe cuidar para nada de la religión, infiere una gran injuria a Dios, que es el único fundador y conservador tanto del hombre como de las sociedades humanas, ya que en materia de culto a Dios es necesario no solamente el culto privado sino también el culto público. En segundo lugar, la tesis de que hablamos constituye una verdadera negación del orden sobrenatural... En tercer lugar, esta tesis niega el orden de la vida humana sabiamente establecida por Dios,

orden que exige una verdadera concordia entre las dos sociedades, la religiosa y la civil. Porque ambas sociedades, aunque cada una dentro de su esfera, ejercen su autoridad sobre las mismas personas, y de ahí proviene necesariamente la frecuente existencia de cuestiones entre ellas... Ahora bien, si el Estado no vive de acuerdo con la Iglesia fácilmente surgirán de las materias referidas motivos de discusiones muy dañosas para entrambas potestades que perturbarán el juicio objetivo de la verdad, con grave daño y ansiedad de las almas.

Como se advierte, el Magisterio Romano de la Cátedra de Pedro cort  de cuajo cualquier forma de aproximación de los cristianos al  sp ritu del mundo moderno. El citado Papa Santo, con su encíclica *Pascendi* (8 de septiembre de 1907), arrancó "la máscara" a esa doctrina "insidiosa y p rfida" que tramaba "desde dentro la ruina de la Iglesia", definiendo como "colección de todas las herejías" al modernismo. Corriente teológica y filosófica que prodigaba "estupendas alabanzas al progreso humano". Y con su carta *Notre charge apostolique* (25 de agosto de 1910), condenó al movimiento progresista francés de "Le Sillon", orientado por Marc Sangnier, que había postulado al democratismo como "una especie de religión que tendía a sustituir al catolicismo". El modernismo y el progresismo eran juzgados por la Iglesia como una misma cosa, y como "un miserable afluente del gran movimiento de apostasía". Se observaba en él: "un error inadmisible y un peligro de enfeudar, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno... ese error y ese peligro serán tanto más graves cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas", esto es: "con una democracia per-

versa que atribuye a la sociedad la soberanía del pueblo". Tal "agitación tumultuosa y estéril" era considerada tanto más dañina cuanto que apela "al Evangelio interpretado a su manera", con una "aproximación blasfema" a un "Cristo desfigurado y mutilado". En suma, que se rechazaba toda "promiscuidad de católicos y heterodoxos".

Quienes malgastaron su tiempo en ese esfuerzo de conciliación con lo inconciliable, desparramaban. La Iglesia reafirmaba su "derecho de intervenir" en los asuntos políticos para evitar que se conculcaran "los derechos de Dios sobre el Estado" (encíclica *Ubi arcano Dei*, S.S. Pío XI, 23 de diciembre de 1922). Además, se recordaba la obligación de los poderes públicos de "restablecer el reino de Cristo". O sea: el poder de Cristo "sobre todas las cosas temporales", del cual se deriva el derecho de la Iglesia "de dar leyes, de gobernar a los pueblos". No se admitía un resquicio doctrinal para el laicismo:

Y en esta extensión universal del poder de Cristo no hay diferencia alguna entre los individuos y el Estado porque los hombres están bajo la autoridad de Cristo tanto considerados individualmente como colectivamente en sociedad... No nieguen, pues, los gobernantes de los Estados el culto debido de veneración y obediencia al poder de Cristo, tanto personal como públicamente, si quieren conservar incólume y mantener la felicidad y grandeza de su patria... Porque la realeza de Cristo exige que todo el Estado se ajuste a los mandamientos divinos" (encíclica *Quas Primas*, de S.S. Pío XI, 11 de diciembre de 1925).

He aquí el claro sentido de la doctrina política de la Iglesia. Doctrina que "es obligatoria, ya que nadie puede sepa-

rarse de ella sin peligro para la fe y el orden moral" (S.S. Pío XII, Alocución al Congreso de Acción Católica Italiana, 29 de marzo de 1945). Decimos "política", y no el usual eufemismo de "social", porque, como lo esclareció S.S. Pío XI, en diciembre de 1927, ese es su terreno propio:

el terreno de la política que mira los intereses de toda la sociedad entera, y que a este respecto es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, del que se puede decir que ningún otro le es superior, salvo el de la religión (Mensaje a la Federación Universitaria Italiana).

No es, pues, la llamada "cuestión social" (de patrones y obreros) la principal. Esa es una visión reductiva de la Doctrina Católica Orgánica⁶. Desde que: "ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al imperio de Dios" (Concilio Vaticano II, *Constitución Lumen gentium*, n. 36). Esto es, que no valen los argumentos pseudo-espiritualistas, que, en el decir de S.S. Pío XII, desearían confinar a la Iglesia "ciega y muda, en el retiro del santuario" (*La elevatezza*). Por lo cual:

La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal (*Decreto Apostolicam actuositatem*, Concilio Vaticano II).

6 Hemández, Héctor R., Derechos humanos y tomismo. Nota sobre el modo de entender la Doctrina Social de la Iglesia, Bs. As., Cursos de Cultura Católica, 1989, pp. 1-4.

Sintéticamente, con el lema de San Pío X, un programa simple: "*Omnia instaurare in Christo*" (Instaurar todo en Cristo).

Bien. Si nos hemos visto obligados a establecer esta breve recapitulación de la muy conocida concepción católica de los fundamentos políticos (y que cualquiera puede compulsar en *Doctrina Pontificia. Doctrina Política*, Madrid, BAC, 1958), es por una obvia razón. Ella no es otra que la de tener muy presentes tales postulados a la hora de ponerse a examinar la moderna teoría del modernismo o progresismo llamada de "la Nueva Cristiandad". Tesis cuyas bases echara el notable filósofo tomista contemporáneo Jacques Maritain (1882-1973).

Asunto que pudo haber quedado resuelto desde el siglo pasado, y que, lamentablemente, no lo está. Ya que, máguer todas las precisiones doctrinales, subsiste en un tipo de mentalidad conciliacionista con el espíritu del mundo moderno. Mentalidad que el filósofo político español Leopoldo Eulogio Palacios describe con la figura de las "doncellas pudorosas que se casan sin entregarse". Que, conforme a este escritor, radicaría en el pudor humanista que trata de salvar al hombre contra los derechos de Dios. De un "humanismo católico (que) regatea sus favores a Cristo, coquetea, está siempre disponible, pero nunca acaba por entregarse del todo. Y el que se entrega a medias es el que peor lo pasa, dice una frase ascética, porque no tiene ni los consuelos de Dios ni los del mundo"⁷. De tal mentalidad transaccional, pues, pasamos a ocuparnos.

7 Palacios, Leopoldo Eulogio, *El mito de la Nueva Cristiandad*, 3a. ed., Madrid, Rialp, 1957, pp. 102, 103.

I

**Lamennais y Berdiaeff
Profetas de la Nueva Cristiandad**

1. Lamennais

HUGUE Félicité Robert de La Mennais (1782-1854), hidalgo bretón, sacerdote renegado, es considerado como el fundador del liberalismo católico. El P. Julio Meinvielle proporciona esta ficha biográfica de Lamennais:

Felicidad Roberto, llamado de La Mennais y que, a partir de 1827, firmara simplemente Lamennais, nació en Saint-Malo, el 19 de junio de 1782. Huérfano a la edad de 5 años, se formó solo. A los 10 años había leído a Rousseau. Por presión de su hermano Juan, entró en el seminario y se ordenó el 9 de marzo de 1816. En su vida hay que distinguir un período católico (1816-1834) y un período no-católico (1834-1854). Escribió primeramente su conocida obra *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, que le acarreó "en un solo día el poder de Bossuet", en frase de Lacordaire. Aunque inficionada por el error del tradicionalismo, cuyo gran representante era Bonald, en esta obra defiende Lamennais la tesis católica de la subordinación del Estado a la Iglesia. Es considerada como típicamente ultramontana. En 1829 escribe *Los progresos de la Revolución y la guerra contra la Iglesia*, que señala ya la posición liberal de Lamennais que se va a afirmar netamente en el diario *L'Avenir* (16 de octubre de 1830 - 15 de noviembre de 1831) donde le rodearon como colaboradores, entre otros, Lacordaire y Montalembert. Condenado por Gregorio XVI en la *Mirari Vos*, se sometió en apariencia, pero al publicar

Palabras de un creyente, folleto demagógico e impío, fue condenado expresamente por la *Singulari Nos*, del 7 de julio de 1834. Desde entonces se entregó al socialismo y fue elegido diputado en 1848. Murió el 1 de marzo de 1854, dando muestras exteriores de impenitencia y, en cumplimiento de su voluntad, su cadáver fue echado en la fosa común del PèreLachaise⁸.

Lamennais fue un gran espíritu, un hombre de genio, desquiciado por su formación romántica y extraviado por su resentimiento de emigrado o desesperado por el triunfo de la Revolución (de las ideas revolucionarias de la Ilustración, consagradas por la Revolución Francesa de 1789). Asimismo, era una persona soberbia. Daniel-Rops, que simpatiza parcialmente con su obra, no puede menos que registrar este dato:

Lo que le falta es el espíritu de humildad... Los críticos –el mismo Lamartine– han podido ironizar sobre la contradicción “casi cómica” entre ese carácter atrabiliario y las grandes doctrinas humanitarias del profeta... Orgullosa, intolerante, violenta: es todo eso y, debemos añadir, lo es de un modo insoporrible. “Una vanidad de mujer y de poeta”, dice Bernanos; ante todo, el orgullo casi luciferino de poseer él solo la verdad y de estar investido de la misión de liberar al mundo^{8 bis}.

8 Meinvielle, Julio, De Lamennais a Maritain, 2a. ed., Bs. As., Theoría, 1967, pp. 22 y 23, nota 3.

8 bis Daniel Rops, La Iglesia de las revoluciones. Frente a nuevos destinos, Barcelona, Luis de Caralt, 1962, p. 267.

Tales notas contribuyen a explicar por qué hubo dos Lamennais: el contrarrevolucionario y el liberal; ambos notables.

Porque “sus comienzos –dice Robert Havard de la Montagne– son deslumbradores. El primer tomo del *Essai sur l'indifférence* es una elocuente apología de la fe”⁹. Para Marcel Prélot (católico-liberal), el primer Lamennais es el más importante:

El verdadero Lamennais –y en todo caso el más grande– pertenece a la escuela contrarrevolucionaria. En su calidad de teórico del tradicionalismo ultramontano, el “señor Féli”, como lo llamaban con familiar deferencia sus discípulos de La Chennaie, publica sus grandes obras y “ejerce sobre la Iglesia de Francia una verdadera dictadura” (cfr. F. Duine, *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Paris, Garnier, 1922)¹⁰.

Esa es la época de su colaboración en *Le Conservateur* (1818), el periódico de los legitimistas monárquicos que acaudillan el vizconde François-René de Chateaubriand y el vizconde Louis de Bonald. Ellos eran los “ultra”: ultramonárquicos y ultramontanos (papistas, opuestos a los “cismontanos” o galicanos, que retaceaban la plenitud de potestad del Sumo Pontífice de Roma, de más allá de los montes Alpes).

9 Havard de la Montagne, Robert, *Historia de la Democracia Cristiana. De Lamennais a Georges Bidault*, Madrid, ed. Tradicionalista, 1950, p. 29.

10 Prélot, Marcel, *Historia de las ideas políticas*, Bs. As., La Ley, 1971, p. 556.

Lamennais, en ese período, es directamente “teócrata”, partidario del gobierno supra-nacional de la Sede Apostólica y del catolicismo ortodoxo. No estaba para nada conforme con las conciliaciones entre la monarquía de la Restauración y la legislación revolucionaria. Así, apunta Jean Roger:

Lamennais poseía una inteligencia muy despierta y penetrante; miró a su alrededor, formó su juicio respecto del papel desempeñado por el gobierno de la Restauración y, hacia 1825, publicó *De la Religion considérée dans ses rapport avec l'ordre politique et civil*; es un himno magnífico –y extraordinariamente revolucionario en Francia!– hacia el Papado: “Sin Papa, no puede existir la Iglesia; sin Iglesia, no puede existir cristianismo; sin cristianismo, no puede haber religión ni sociedad, hasta el extremo de que la vida de las naciones europeas tiene su fuente, su único manantial en el poder pontifical”, había escrito ya en 1814. Vuelve a ratificarse en su idea, asegurando que el Estado francés es ateo, que tolera los falsos cultos, que subvenciona la religión “de la misma forma que lo hace con las Bellas Artes, los teatros, o la cría de caballos”, y que él, Lamennais, no acepta ni esta tibieza compartida con el mal, ni este galicanismo que avasalla a los hombres de Dios¹¹.

Su fórmula, todavía, es “el Papa y el Rey”. Que, pronto, va a cambiar por “el Papa y el Pueblo”.

11 Roger, Jean, Ideas políticas de los católicos franceses, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, p. 181; cfr. El catolicismo liberal en Francia, Madrid, Ateneo, 1952, pp. 13, 27.

De entre la nutrida lista de especialistas en la biografía de Lamennais¹², sobresalen los trabajos de Christian Maréchal, Michel Mourré y Francisco Canals Vidal (que glosa Andrés Gamba Gutiérrez), como la gran *Histoire du Catholicisme libéral et du Catholicisme social en France*, del abate Barbier (que utiliza Eugenio Vegas Latapie). Unido ello al artículo del padre Constantin¹³, nos permite a nosotros intentar despejar la incógnita de las causas del cambio radical operado en Lamennais.

Al pronto, se perciben dos momentos en la transformación ideológica de Lamennais. Uno primero, de teocratismo heterodoxo democrático, y uno segundo, de liberalismo antipontifical.

12 Le Guillou, L., *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*, París, 1966; Boutard, *Lamennais*, París, 1905-1913, 3 vols.; Dugdon, Paul, *Lamennais et le Saint Siège*, París, 1911; Guillemin, H., *La bataille de Dieu*, París, 1944; Weil, Georges, *Histoire du catholicisme libéral en France*, 1907; París, 1909; Desdevizes du Dezert, *L'Eglise et l'Etat en France*, París, 1907; Duine, F., *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits*, París, Garnier, 1922; Peigné, Lamennais, *sa vie intime à la Chenaie*, París, 1864; Lamennais, F., *Oeuvres complètes de Lamennais*, Bruselas, 1839; Ducatillon, J. V., *Dios y la libertad*, Bs. As., Orden cristiano, 1945.

13 Maréchal, Christian, *Lamennais et Lamartine*, París, 1907; *La jeunesse de Lamennais*, París, 1913; Mourré, Michel, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes*, París, 1955; Canals Vidal, Francisco, *cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierdas*, Barcelona, 1957; Barbier, Emmanuel, *Histoire du Catholicisme libéral et du Catholicisme social*, Burdeos, 1923, 5 v.; Vegas Latapie, Eugenio, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965; Constantin, C., *Catholicisme libéral*, en: "Dictionnaire de théologie catholique", París, 1926, t. IX.

La primera etapa de su apartamiento de la ortodoxia, transicional, se funda en la idea de la "Razón General" de la humanidad, tomada del error del tradicionalismo teológico de De Bonald. Este ultrarrealista había sostenido la teoría fideísta que dejaba todo librado a una primigenia revelación divina del pensamiento y del lenguaje, y desconfiaba de la razón humana para alcanzar el concepto de Dios. Lamennais, cuando aún intentaba combatir el racionalismo de la Ilustración, opone esas creencias de la humanidad primitiva al agnosticismo moderno. De esa suerte, el cristianismo, heredero del "sentido común" religioso de la humanidad, o consentimiento general de los pueblos, poseería una fuerza superior al intelectualismo de la filosofía cartesiana. Era una tesis teológicamente endeble; pero que a su autor le permitía proseguir defendiendo la monarquía pontificia contra el regalismo galicano. Con su libro de 1829, *Le progrès de la Révolution et la guerre contre l'Eglise*, Lamennais rompe con el grupo legitimista de Chateaubriand, y forma su propia escuela exclusivamente ultramontana, con sus discípulos Lacordaire y Montalembert. Dado que en esa obra, al pasar, deslizaba la idea de que el liberalismo podía ser cristianizado, las autoridades eclesiásticas se pusieron en guardia ante una teoría que juzgaban "facciosa". El arzobispo de París, Mons. de Quelen, y el obispo de Chartres, Mons. Clausel de Montals, estuvieron entre los primeros en censurar esas ideas (porque, decían, era ya fácil sustituir al Papa por el pueblo, y la infalibilidad pontificia por el sufragio universal). Mas, el Papa León XII desechó sus peticiones censuratorias.

La política romana estaba atenta a la situación francesa. En 1830 había caído, con la revolución de julio, el último rey legítimo, Carlos X; se había instaurado la monarquía "burguesa" de Luis Felipe de Orleans, y se abría la cuestión entre el Estado y la Iglesia por el tema educativo.

Lamennais, con su grupo, había fundado un periódico, L'Avenir, a fin de sostener la campaña católica educacional, que la Iglesia estimó útil.

Mas, enseguida se advertiría el nuevo sesgo que tomaban las ideas lamennaisianas. La divisa de L'Avenir era "Dios y libertad"; a la que Montalembert añadiría: "La Iglesia libre dentro del Estado libre" (original del masón piamontés conde de Cavour); y que Lamennais completaría con la fórmula: "La Iglesia en el derecho común". Todo eso, que en un comienzo fue una táctica de acción política, derivó hacia una nueva teoría, ya propia del "liberalismo católico". Porque la "libertad" de acción educativo-religiosa se convirtió en la "Libertad", con mayúscula, patrimonio del liberalismo de la revolución de 1789. Se mitificaba así un medio cambiado en fin. Junto a ese primer mito iba, necesariamente, el otro: el del "Progreso" (también con mayúscula) de la humanidad. Y, como contrapartida lógica, se menospreciaba la Cristiandad Medieval, vista como una etapa "infantil" o "ingenua" del catolicismo que, ahora en 1830, comenzaría la "ascensión a la madurez de la humanidad adulta". Proceso ineluctable, progreso "moral" que, dialécticamente, concluiría en la "marcha hacia adelante" de la Revolución "purificadora" y "liberadora" de la Iglesia "constantineana". Ahí, en 1830-1831, Lamennais se ha transformado en un heresiarca, en el patriarca del "liberalismo-católico", que esta vez sí sería condenado por la Iglesia.

A fin de comprender mejor el alcance de esa condena eclesial es oportuno ahondar en los tres tópicos centrales que se desarrollaron en la campaña de L'Avenir, a saber:

a. El progreso de la humanidad

A diferencia de Condorcet y los iluministas ateos, Lamennais hace derivar el progreso histórico (físico y moral) de la acción de la Providencia. El progreso

viene de lo alto, parte de Dios, que ha querido que la sociedad avanzase perpetuamente hacia un término que no puede alcanzar sobre la tierra pero al que debe acercarse siempre.

Entonces, si proviene de Dios, este "progreso" ineluctable, no se puede ni se debe resistir. Es incesante:

nunca las ideas retroceden y nunca se ha visto a la sociedad a la que el movimiento progresivo de la civilización empuja sin cesar hacia adelante, remontar hacia sus fuentes.

Hay que acoplarse a tal evolución:

Hay que resolverse a seguir con ella el curso de las cosas que le arrastra irresistiblemente y someterse de buen grado a una necesidad que, aunque fuese en sí deplorable, no sería menos invencible.

Progreso necesario, de obligatoria aceptación por los cristianos. ¿Qué pensar, luego, de la Iglesia combatiendo la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa, el democratismo...? ¿Se equivocó...? Dejemos la respuesta a quien no puede ser tachado de reaccionario. Escribe Jacques Maritain:

el dogma del progreso necesario de la especie humana... la ley del menor esfuerzo intelectual... Se puede creer que una de las causas que más gravemente han debilitado a muchos católicos modernos y favorecidos en ellos el liberalismo... es la infiltración en sus almas de los dogmas masónicos del progreso necesario, y del optimismo humanitario, pseudo idea sentimental que responde al deseo secreto de la naturaleza de aceptar los hechos cumplidos y que no tiene igual para obnubilar el juicio... el progreso necesario... es esencialmente revolucionario y negativo. La idea mito del progreso devora así al progreso real¹⁴.

A lo que añade el P. Meinvielle: "En la especie humana no hay otro progreso verdaderamente «humano» sino el de la perfección del ser humano en cuanto tal; y la perfección del ser humano se mide por el sometimiento del hombre al bien divino, a la luz de la eterna Sabiduría"¹⁵. Es falso, por tanto, que exista en los tiempos modernos ese progreso "necesario", devenido de una supuesta "ley histórica", experiencialmente improbable. Lo verificable es la "decadencia de Occidente", por la ruina de sus costumbres morales. Si Lamennais mitificó el curso de

14 Lamennais, F., "Oeuvres complètes", cit., t. II, p. 460; Maritain, Jacques, *Antimodernisme*, París, Editions de la Revue des Jeunes, 1922, p. 207 *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, 2a. ed., París, Nouvelles Librairie Nationale, 1925, pp. 123, 141 y 142; cfr. Meinvielle, Julio, "De Lamennais a Maritain", cit., pp. 25, 31, 34, 55 y 56.

15 Meinvielle, Julio, "De Lamennais a Maritain", cit., p. 31.

los acontecimientos contemporáneos, fue por su exaltación imaginativa y la quiebra de su virtud de fortaleza. Al desfallecimiento de su fe y de su esperanza teológicas, le siguió esta ilusión historicista.

b. La Libertad como fin del hombre

“Para Lamennais el progreso de la historia se realiza no por una mayor adquisición de bondad moral, de acercamiento hacia Dios a través del bien y de la virtud, sino por la adquisición de grados de mayor libertad, la que hace que los pueblos crezcan en mayoría de edad. Lamennais justifica en consecuencia el liberalismo moderno como una adquisición del progreso de la humanidad. Hasta Lamennais no se concebía otra civilización ni otro progreso auténtico del hombre sino en el reconocimiento de la supremacía sobrenatural de la Iglesia. La civilización no se proponía como fin propio de los ciudadanos la libertad sino el bien y la verdad. Dentro de la verdad la libertad representa cierto bien, pero nunca puede la libertad adoptarse como un fin independiente que pudiera traspasar los derechos de la Verdad. Pero en la Revolución Francesa la Iglesia deja de ser reconocida por el poder público como la única religión verdadera y pasa a ser uno de los tantos cultos que pueden practicar los ciudadanos. Podría aceptarse como un hecho esta situación, pero jamás como un derecho. Lamennais fue el primer católico que se atrevió a aceptarlo como un derecho. Porque para él las libertades modernas eran derechos del hombre que debían ser consideradas como adquisiciones del proceso de la historia”¹⁶.

16 Meinvielle, Julio, Un progresismo vergonzante, Bs. As., Cruz y Fierro, 1967, p. 31.

L'Avenir se convirtió en el portaestandarte del "verdadero" liberalismo. Libertad de conciencia, libertad de prensa, libertad de educación, libertad de asociación, etc. En el "Acta de Unión", por la cual los redactores del periódico convocaban a una Internacional Católica, afirmaban que "la parte espiritual de la sociedad debe ser liberada completamente de la intervención del poder político", puesto que en el plano espiritual la libertad no soporta obstáculo alguno. Tópico que Montalembert resumirá en la frase "La Iglesia libre dentro del Estado libre". Posición que Gonzalo Ibáñez glosa de esta manera:

Henos aquí frente a un tema que figurará entre los más importantes del personalismo. Por el momento, esta doctrina no hace sino resumir la de Kant, la de los ideólogos del "contrato social". Ella nos plantea la misma dificultad que las ideas de estos autores: ¿qué criterio utilizar para lograr la armonía de las libertades?

Se sostiene que el poder debe "reprimir los crímenes y los delitos". ¿Cuáles serán estos delitos? El hecho de decidir que ciertos actos son delictuosos y de establecer los correspondientes castigos, ¿no constituye ya un obstáculo para la libertad? Por otra parte, ¿cómo determinarlos?...

Para Lamennais y su grupo, el optimismo respecto a los hombres y su conducta libre era total. En esto se acercaban al "*laissez faire, laissez passer*" de la escuela liberal: "Sí, el catolicismo será grande en la era que comienza, en la era de la libertad. Su antigua fe fecundará a la ciencia que se apoyará en ella; el amor infinito del cual él es la fuente, dando como base al nuevo orden la obediencia voluntaria, realzará la dignidad del hombre, atenuará las discordias,

volverá hermanos a los pueblos y hará del género humano, lo que antes era, una familia". "La libertad nutrirá a la fe" (*L'Avenir. Sélection d'articles*, Introducción y nota de Guido Verucci, Roma, *Edizioni di Storia e letteratura*, 1967, pp. 573, 565)...

La idea de Montalembert de una Iglesia libre en un Estado libre era bien seductora. Pero, a decir verdad, el hecho de ser libre o tiranizada interesa poco a la Iglesia. Su problema no radica ahí, ya que su grandeza depende más del grado de santidad de sus miembros que del grado de libertad de que ella pueda gozar en un momento dado.

... para esa santidad y, en general, para la salvación de los hombres... aceptar el liberalismo hubiera sido fatal. El relativismo moral, la corrupción intelectual y, por consiguiente, la explotación arbitraria de los más débiles, son sus consecuencias habituales. Lacordaire, en su momento "peregrino de la libertad" (creado en octubre de 1830, *L'Avenir* debe suspender su publicación, luego de diversos ataques provenientes de otros sectores católicos, en noviembre de 1831. Pero Lamennais, seguido de Lacordaire y de Montalembert, decide ir a Roma para defender el periódico y sus ideas. Para este viaje toman el nombre de "peregrinos de Dios y de la libertad"), reconocerá después que, "entre el fuerte y el débil, entre el rico y el pobre, es la libertad la que oprime, es la ley la que libera"¹⁷.

17 Ibáñez S. M., Gonzalo, Persona y Derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1984, pp. 30 y 31.

El optimismo, ínsito en el progresismo, les hacía soñar con ese Edén terrenal al fin de los Tiempos Modernos: el “mundo mejor” de los modernistas. Ninguna de esas ilusiones se ha cumplido en la “era atómica”, en la era del “Archipiélago Goulag”.

El punto que los del Avenir no habían estudiado desde la concepción clásica y cristiana era el del significado mismo de la libertad. Asunto que merece alguna detención. Así, observa Meinvielle:

la persona singular es libre para ordenarse o no ordenarse al bien de todos los que la dignifican; su dignidad sólo se obtiene cuando se ordena a esos todos. De modo que su dignidad no está en ser libre sino que su libertad está en decidir de su dignidad o de su indignidad... su dignidad la alcanza por una escala de sujeciones... la perfección no se logra por la libertad, sino por la ordenación a la norma. El libre albedrío es sólo un instrumento que se nos da para lograrlo con mérito...

... los liberales fundan la ciudad sobre el “respeto de las conciencias” y no sobre la verdad objetiva, como si del respeto de las conciencias –divergentes– pudiera resultar un orden; como si la conciencia fuera norma única y primera de lo verdadero y de lo falso; como si la conciencia no tuviera obligación de ponerse de acuerdo con la verdad objetiva... y como si el respeto al error de buena fe pudiera prevalecer, en el orden social, sobre lo objetivamente verdadero y bueno...

Es la diferencia entre la “libertad de rebeldía”, característica de los tiempos modernos, y la “libertad de los hijos de Dios”, que supone, como punto de

partida, la humildad y el temor de Dios. "El que se ensalce será humillado y el que se humille será ensalzado"... Pero entre vosotros, el que quiera ser superior, sea como siervo de los demás¹⁸.

Mano tendida hacia los ideales del siglo, justificación del mal, romanticismo revolucionario, el liberalismo católico concluía su petición con la noción de la separación de la Iglesia y del Estado, en nombre de la libertad. El cardenal Billot y su historiógrafo, el R. P. Le Floch, contestan a ese argumento de la forma que sigue:

1) Si principios *a priori* enuncian un orden instituido y establecido por Dios, ¿cómo podrá ser más útil para la Iglesia el descuidar este orden? 2) Los inconvenientes señalados demuestran que la perversidad del hombre corrompe a menudo las instituciones divinas, lo cual no es razón para que éstas deban ser repudiadas. 3) El argumento histórico considera suficiente enumerar los males del régimen de unión, sin hacer mención de los bienes inmensos que ha obtenido la Iglesia de la protección de los príncipes. 4) El mismo argumento histórico nada dice de los males numerosos y graves que arrastran consigo un régimen de separación. 5) El liberalismo católico es incoherente cuando propone como remedio la libertad, la cual conduce a la irreligión, predispone al mal y es causa de todo mal...

18 Meinvielle, Julio, Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana, Bs. As., Nuestro Tiempo, 1948, pp. 139, 220 nota 3, 224 nota 81, 157 nota 136.

... el liberalismo confunde la verdadera y la falsa "libertad"; canoniza esta palabra equívoca, que posee las acepciones más contradictorias, y sobre ella construye todo su edificio... la libertad "democrática" significa licencia y desencadenamiento de todas las concupiscencias, y se la confunde demasiado a menudo con la libertad evangélica, enseñada por Jesucristo a los hombres, y que pertenece al orden sobrenatural; de esta libertad de los hijos de Dios ningún poder humano podría desposeernos; confundir esta libertad divina con la libertad que preconiza la democracia es predicar una doctrina falsa e injuriosa del Evangelio¹⁹.

Gran fractura, pues, entre el catolicismo y el catolicismo liberal en esta materia.

c. La Nueva Cristiandad

Lamennais aplica la ley del progreso indefinido de la humanidad a la historia del cristianismo occidental. Distingue, biológicamente, un cristianismo "infantil", el de la Edad Media, de un cristianismo "adulto", el de los tiempos modernos. El elemento divisor es el uso de la "libertad". De esta suerte, la cristiandad histórica habría padecido del mal de la "ingenuidad infantil", superado por el liberalismo católico. Por eso, escribe:

...este pueblo naciente, que, apasionado, ligero, ignorante, imprevisor ofrecía todas las características

19 Cit. por: Roger, Jean, "Ideas políticas, etc.", cit. pp. 186 y 187, nota 1.

como todas las debilidades de la infancia... Convenía que formado por una educación progresiva... adquiriese poco a poco, lo que le faltaba... que la razón y el sentido moral se desarrollaran en él para que pudiese sin peligro ejercer sus derechos naturales: es decir su liberación espiritual debía preceder y preparar su liberación política... Lo mismo que el niño en la familia... así el catolicismo comunicó a los pueblos niños la libertad... Bajo el catolicismo... todo crece, se desarrolla, por un progreso sin término...

el santo imperio romano..., sistema pasajero y lleno de inconvenientes... Así, ahora que ha llegado la edad de la emancipación nada semejante al sistema político al cual los Papas dieran por base la fuerte espada de Carlomagno, podría establecerse en adelante y sería extraño abuso ver otra cosa en el Santo imperio romano que una de las más magníficas ruinas de la historia...

La concordia del sacerdocio y del imperio no existió en ninguna época²⁰.

La humanidad ha llegado, por fin, a su madurez adulta. La marcha dialéctica, además, exige un acto purificador: la Iglesia debe liberarse de las "impurezas materiales", residuos lamentables de la cristiandad medieval. Debe renunciar al "triunfalismo constantiniano", a fin de entablar un diálogo "fraternal" con las otras fuerzas progresistas. Como indica Canals Vidal:

20 Lamennais, F., "Oeuvres complètes", cit., t. II, pp. 463, 465; cfr. Meinvielle, Julio, "De Lamennais, etc.", cit., pp. 42-46.

Lamennais alimentaba la esperanza de una Iglesia "liberada", no solamente del Estado, sino de la materia misma, de toda pesadez carnal. La humanidad liberada de "L'Avenir", en la que la verdad, la justicia y el amor se impondrían espontáneamente, en que los pueblos, con un solo impulso, se colocarían bajo la ley dulce y persuasiva de lo espiritual, tendría más de condición angélica que de la condición terrestre. Y la Iglesia nueva rejuvenecida, liberada, sería la Iglesia pura de los hombres puros²¹.

La Iglesia angelical, puro espíritu, desprendida de su visibilidad carnal; como en Wiclif, como en Pelagio, como Joaquín de Fiore; sin el peso del dogma del Verbo Encarnado. Una Iglesia de y para los ángeles, no para los hombres. Con los ideales etéreos, impracticables, del romanticismo. Un *aggiornamiento* total. Lamennais redondea su consigna: "Para hacer católico al liberalismo, liberad al catolicismo".

Bien; hasta ahí lo aguantó la Iglesia.

El 15 de agosto de 1832, el Papa Gregorio XVI publicó la Encíclica *Mirari vos arbitramur*, de condena al liberalismo católico. Se censuraba el tradicionalismo teológico de la "razón natural", las libertades modernas "ruina de lo sagrado y de lo civil", el separatismo de la Iglesia y del Estado contrario a la regla histórica de la "mutua concordia del poder y del sacerdocio". En términos enérgicos, el Papa denunciaba:

esta fuente hedionda de indiferentismo, de donde manaban los males que aquejaban a la Iglesia y a

21 Canals Vidal, Francisco, op. cit., pp. 127 y 128.

la sociedad: 1) Aquella total e inmoderada libertad de opinión, que contra todo buen sentido, permite que se esparzan, vendan e incluso se beban todos los venenos, su pretexto de que entre ellos hay alguno que puede servir de remedio, 2) esa "ansia desenfrenada de una libertad procaz, que, no por otro motivo que para congratularse con Lutero que haber roto todo vínculo de dependencia, se esfuerzan estos innovadores en cometer audazmente las mayores maldades²².

No solamente se consideraba que era falso "que el libre conflicto de las ideas, verdaderas o falsas, es un bien en sí", o sea el mito de la libertad lamennaisiano, sino también el anexo de la nueva cristiandad. "La Iglesia, institución divina, no requiere nunca restauración ni regeneración", decía el Pontífice. Y añadía:

Como por otra parte, según los padres del Tridentino, consta a la Iglesia, fue instituida por Cristo Jesús y sus apóstoles y enseñada por el Espíritu Santo a quien siempre le inspira toda verdad, es completamente absurdo y, especialmente injurioso insistir en una restauración y regeneración como necesario para consultar por su incolumidad e incremento, como si pudiera considerarse ella como expuesta a defecto, oscuración u otros defectos por el estilo. Con este conato apuntan los reformadores a poner los fundamentos de una nueva institución humana y

22 Roger, Jean, "Ideas políticas, etc.", cit., pp. 189 y 190.

hacer efectivo lo que condena Cipriano, es a saber que la Iglesia cosa divina se vuelva humana (n. 10).

Una nueva "iglesia", un nuevo "cristianismo", distinto y opuesto al depósito de la fe de la Iglesia de Cristo, era el proyecto de L'Avenir.

Lamennais, al principio fingió someterse al dictamen del Magisterio Romano. Suscribió un acta de sumisión en 1833, pero al mismo tiempo escribía a Montalembert: "Firmaré todo lo que quieran, incluso que el Papa es Dios"; el comentario anulaba evidentemente aquel gesto. Lacordaire se separaba para siempre de su maestro y amigo, con el alma angustiada por lo que presentía. Lamennais ya no quería atender a razones y acusó a la Iglesia y a Roma de abandonar su misión; seguía la ruta fatal de Lutero"²³.

Los heresiarcas no suelen rendirse ante las reconvenciones de la Iglesia. Lamennais no fue una excepción. En abril de 1834 publicó, con gran escándalo, *Les paroles d'un croyant*, manifiesto de rebeldía:

Se trataba de una serie de poemas de tono profético en los que se anunciaba el advenimiento de una nueva era, fruto de una intervención renovadora de Cristo que liberaría finalmente a los pueblos de la tiranía de los déspotas y de los poderosos. Gregorio XVI replicó a aquel desafío nada menos que con otra encíclica, la *Singulari nos*, del 21 de junio de 1834, en la que refutaba aquellas doctrinas revolucionarias por su contenido y, sobre todo, por su

23 Roger, Jean, "Ideas políticas, etc.", cit., pp. 190 y 191.

pretensión de fundarse en la Biblia. Sólo dos años después hizo pública Lamennais su ruptura definitiva con la Iglesia al publicar *Les affaires de Rome*, en el que manifestó que abandonaba el "cristianismo del pontificado" para adoptar el "cristianismo del género humano"²⁴.

El circuito de la herejía se había cerrado. El soberbio "Lutero liberal", continuó su camino endiosando el progreso, la libertad y la democracia. El protestante Guizot dirá de él: "gran espíritu extraviado en sus pasiones y caído entre los malhechores intelectuales de su tiempo". El P. Lacordaire indicará: "Si hubiese seguido el camino trazado por Lamennais, yo ya no sería cristiano". Porque la condena papal, esta vez, ha sido categórica.

Sería fatigoso, dice el Pontífice,

reseñar aquí todas las cosas que se amontonan en este pésimo feto de impiedad y audacia para perturbar todas las cosas divinas y humanas, pero sobre todo excita la indignación y es absolutamente intolerable a la religión que el autor (de "Palabras de un creyente") use las divinas prescripciones para defender tamaños errores y hacerlos aceptables a los incautos y que él mismo; para desligar a los pueblos de la ley de obediencia, como si fuese enviado e inspirado por Dios, después que hubo comenzado en el nombre sacratísimo de la augusta Trinidad, cita a cada paso las sagradas escrituras y, para in-

24 Gamba Gutiérrez, Andrés, op. cit., p. 166.

culcar estos depravados desvaríos, violenta astuta y audazmente las palabras de las escrituras" (*Singulari nos affecerant gaudio*, n. 14).

Un método bien socorrido por los innúmeros discípulos póstumos de Lamennais. "Las palabras de un creyente", en el liberalismo, base de todos los "desvaríos" futuros, merecían, en el entender de la Cátedra de Pedro, una sanción ejemplar, puesto que

abusando impiamente de la palabra de Dios, son corrompidos los pueblos para que disuelvan los vínculos de todo orden público, quebranten ambas autoridades, exciten, pronuncien y corroboren las sediciones, tumultos y rebeliones en los imperios; libro que contiene por lo tanto proposiciones respectivamente falsas, calumniosas, temerarias, inducentes a la anarquía, contrarias a la palabra de Dios, impías, escandalosas, erróneas y ya condenadas por la Iglesia... tanto más pernicioso este escrito salido de lo oculto para el mal, cuanto más se halaga el insensato apetito de novedad y ocultamente, como un cáncer, se desliza adentrándose en los pueblos.

De consiguiente, S.S. Gregorio XVI, sanciona:

Por nuestra propia determinación, de ciencia cierta y con la plenitud de la potestad apostólica, reprobamos, condenamos y queremos y decretamos que por reprobado y condenado sea perpetuamente tenido el mencionado libro" (n. 5).

A perpetuidad fue condenada la obra que intentaba reconciliar la Iglesia con el espíritu del mundo moderno. Mientras tanto, su autor, Félicité de Lamennais, moría del modo más lastimoso:

Murió el 27 de febrero de 1854, completamente separado de la Iglesia. Su sobrina le había preguntado si quería ver a un sacerdote: "No -contestó él-; ¡que se me deje en paz!", y exigió que su cuerpo no pasara por la Iglesia... Seis personas siguieron al féretro; su sobrino cuenta que, una vez cubierto por la tierra, el sepulturero preguntó: "¿Se pone una cruz?". "No", se le contestó; y los amigos se alejaron²⁵.

Así murió Lamennais. Con pocos amigos. No obstante, anota el católico liberal Georges Goyau, las condenadas ideas de Lamennais, "resplandecen hoy seguras de sí mismas, con un brillo continuo, porque tienen en los doctores de la Iglesia una auténtica paternidad venerable. Han dejado de considerarse atrevidas, ellas se estiman verdaderas". François Mauriac también las saluda: "No han tenido jamás (los demócratas cristianos) sino una misión aquí abajo, la que Lamennais, el primero, había concebido y ante la cual desfalleció su fe"²⁶. Los padres Guillemin y Aubert comparten ese criterio. Roger Aubert en el Manual de Historia de la Iglesia, dirigido por Hubert Jedin, expone:

25 Roger, Jean, "Ideas políticas, etc.", cit., p. 192.

26 Havard de la Montagne, Robert, op. cit., pp. 28 y 29.

el influjo del movimiento desencadenado por Lamennais fue profundo y duradero en círculos católicos... la impaciencia de su genial promotor... no permitió que sus fecundas intuiciones se fuesen depurando y acrisolando más y más en contacto con la experiencia de la colectividad eclesial²⁷.

Alude, claro, al progresismo moderno, y su impronta sobre el denominado "pensamiento postconciliar". Herejía que, como acabamos de ver, ya había sido condenada en 1832 y 1834. Por aquello que dijera Thomas Molnar: la utopía es una "herejía perenne".

Esto es cuanto queríamos apuntar respecto de Lamennais. Ideas que se vinculan estrechamente con el objeto principal de este trabajo, ya que como muy bien dice en su libro apologético el P. J. V. Ducatillon, las ideas de Jacques Maritain

proviene de L'Avenir... y vemos renovarse en ellas la tentativa de una interpretación filosófica y cristiana del mundo moderno, cuya amplitud iguala, en cuanto actualidad doctrinaria, la de L'Avenir²⁸.

Una tentativa que no lleva signos de cesar.

27 Jedin, Hubert, op. cit., t. VII, p. 463.

28 Ducatillon, J. V., O.P., op. cit., p. 219.



2. Berdiaeff

NICOLAI Alexandrovich Berdiaev o Berdiaeff (1874-1948), nacido en Kiev, Rusia, de religión cismático-ortodoxa, de familia aristocrática, y cuya vida transcurrió en gran parte en el exilio (alemán y francés), es el pensador que, después de Lamennais, más contribuyó al diseño intelectual de la “nueva cristiandad”, o cristiandad laica.

Por lo pronto, ninguno de los exdiscípulos de Lamennais –Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Falloux, de Broglie, Ozanan, Augustin Cochin, Lecanuet, Dabry, Goyau, Naudet, Lemire, Marc Sangnier, etc.–, dispuso del genio polémico de su repudiado maestro. Ellos, organizadores del partido Católico Liberal, primero, y de la Democracia Cristiana, después, fueron más bien peritos en conciliaciones, tergiversaciones, diluciones y ocultamientos de la doctrina primigenia que los inspirara. Salvo, quizás, el caso de Marc Sangnier, con su democratismo socialista de “Le Sillon”, condenado por la encíclica *Notre charge apostolique*, de S.S. Pío X (1910), el bagaje cultural basado en los tres mitos lamennaisianos –progreso, libertad, neocristianismo–, se mantuvo sin excesivos retoques filosóficos. El modernismo teológico –de Loisy, Le Roy, La Berthonnière, Duchêne, Tyrrel, Gioberti, Rosmini, Fogazzaro, Murri, etc.–, condenado por la encíclica *Pascendi* (1907), la encíclica *Lam entabili Sane Exitu*, el Juramento Antimodernista, y el *Motu proprio* (1910), de San Pío X, y proseguido por su variante progresista (Chénu, Congar, de Lubac, Montuclard, Schillebeeck, Rahner, Küng, Lebreton, Teilhard de Chardin, Liénard, etc.), no obstante su tremenda y catastrófica influencia sobre la doctrina cristiana en sí misma, sólo tangencialmente se vincula

con el ideario de la "nueva cristiandad". No es del caso tampoco detenernos acá en el análisis de agitadores, más que pensadores, de los postulados del liberalismo católico, como, vgr., Emmanuel Mounier.

Todo lo cual nos lleva derechamente al examen de la obra del autor que sí añadió elementos fundamentales en la teoría de la Cristiandad Laica: el ruso Nicolás Berdiaeff.

No-católico, no-tomista, cismático y kantiano, Berdiaeff, sin embargo, producirá un impacto duradero en el ideario del cristianismo liberal que, luego, rematará Jacques Maritain.

Gonzalo Ibáñez Santa María ha efectuado un análisis prolijo y original acerca de Berdiaeff, que nos ahorra otras fuentes de consulta. El jurista chileno comienza por advertirnos que:

La obra de Berdiaeff puede dividirse en tres etapas muy diferentes, tan diferentes como las de su vida: en primer lugar, el período ruso, relativamente revolucionario; luego, el período de la revolución y del exilio en Berlín, período nacionalista, incluso tradicionalista, decididamente antisoviético. Por último, el período propiamente subjetivista y "personalista" que es el de su estadía en Francia²⁹.

Es decir, que "no hay un Berdiaeff, hay muchos, y siempre se puede oponer uno al otro" (Marko Markovic). Tal como sucediera con Lamennais, y como sucederá con Maritain.

29 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 63.

De su primera época juvenil, en la izquierda aristocrática y revolucionaria de su país, poco nos interesa. Tolstoiano, antimilitarista, anticlerical, idealista kantiano, sufrió sucesivamente de dos influjos: el marxista y el religioso. Razón, esta última, que provocó su expulsión de la Rusia soviética en 1922.

Tal situación de emigrado tuvo mucho que ver con su vuelco hacia las doctrinas contrarrevolucionarias, en su período berlinés. De ese tiempo son sus obras: *El Destino de Rusia*, *El Espíritu de Dostoievsky*, *El Sentido de la Historia*, y, sobre todo, sus dos más famosas, *La Filosofía de la Desigualdad* y *Una Nueva Edad Media*. Libros, que por su importancia, merecen unos párrafos por separado.

En *La Filosofía de la Desigualdad* —repudiada expresamente en su *Autobiografía*—, Berdiaeff detecta el origen nominalista del pensamiento moderno, y la base contractualista de su orden político. A ello opone los “lazos naturales”: “La sociedad es una creación de la naturaleza y no de la arbitrariedad humana”, dice, “El orden natural es jerárquico, no atómico, concreto, no abstracto, y obligatorio, no deliberativo. El igualitarismo que “procede de la oscuridad caótica es un intento de destruir la estructura jerárquica del cosmos”. El orden del universo es superior al individualismo: “El cosmos tiene una estructura jerárquica. Cada persona encuentra en él su lugar y su función propias... El derecho es, ante todo, el derecho a la desigualdad... El derecho proviene de la obligación... Estos (derechos nacionales) no pueden ser nivelados”. Les enrostra a los socialistas: “De hecho, vosotros queréis construir vuestra obra sobre la nada, y a partir de la nada”. Asimismo: “Vuestras teorías sociales del Estado concluyen siempre en una construcción errónea del poder. Vosotros veis en él no una obligación y una carga sino un derecho

y una reivindicación. Vuestras doctrinas conducen a una lucha implacable por el poder. Es por esto que ellas socavan la base moral del poder privándolo de su sentido moral. Se buscan entonces medios adecuados para defender intereses y asegurarles un poder conveniente. Siguiendo este camino, se produce una atomización del poder, desapareciendo de él todo fundamento ontológico"³⁰.

En Una Nueva Edad Media –su libro más divulgado, aunque igualmente descalificado, en su Autobiografía–, Berdiaeff efectúa una serie de “reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa”. Con análogo acierto al de la obra anterior, respecto del génesis nominalista de la decadencia filosófica, aquí el ensayista ruso radica la decadencia de Occidente en el Humanismo antropocéntrico del Renacimiento. Publicado en 1924, antes que diversos estudios lo corroboraran, este libro contiene una muy exacta descripción de las causas del declinar europeo:

El porvenir es sombrío. Ya no podemos creer en las teorías del progreso que sedujeron al siglo XIX y según las cuales el próximo porvenir debe ser cada vez mejor, más bello, más amable que el pasado que se aleja. Más bien nos inclinamos a creer que lo mejor, lo más bello y más amable se encuentra, no en el porvenir, sino en la eternidad, y que también se encontraba en el pasado, porque el pasado miraba a la eternidad y suscitaba lo eterno.

30 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 67-69.

Nada de optimismos estólidos: Crisis de la Civilización.
De la cual la historia da su respuesta:

La historia moderna que se acaba fue concebida en la época del Renacimiento. Asistimos ahora al fin del Renacimiento... el fin del Renacimiento es también el término de toda una era histórica... El fin del Renacimiento es precisamente el fin de ese humanismo que le servía de base espiritual... Han estallado en el interior del humanismo contradicciones destructoras... El humanismo no ha fortalecido, sino que ha debilitado al hombre: tal es el desenvolvimiento paradójico de la historia moderna. A través de su autoafirmación, el hombre se ha perdido... La historia moderna es una empresa que ha fracasado, que no ha glorificado al hombre como hacía esperar. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas...

... fue el experimento de la libertad humana. El hombre nuevo quiso ser autor y ordenador de la vida, sin la ayuda de lo alto, indiferente a las sanciones divinas. El hombre se arrancó del centro religioso al cual estuvo sometido toda su vida durante la Edad Media; quiso andar por una vía libre e independiente...

Cuando el hombre rompió... con el centro espiritual de la vida, se desligó del fondo pasando a la superficie... Al perder el centro espiritual del ser, ha perdido *ipso facto* su propio centro espiritual. Tal descentración de la esencia humana era la ruina de su constitución orgánica... En nuestro siglo, llegado el hombre europeo a la cumbre de la era humanista, se yergue en un estado de vacuidad terrible...

El triunfo del hombre natural sobre el hombre espiritual en la historia moderna, debía conducirnos a la

esterilidad creadora. El hombre volvió sus ojos hacia esa naturaleza que, en la Edad Media, sentía dominada por el mal... penetró en el torbellino de la vida natural... Se sometió espiritualmente a su materialidad, pero quedó separado de su alma... El Renacimiento oculta en sí la semilla de la muerte... Para engrandecer al hombre, el humanismo le privó de la semejanza divina y le sometió a la necesidad natural...

En el catolicismo había una, colosal actividad humana, que se manifestaba con la soberanía del Papa, la dominación del mundo por la Iglesia católica y la creación de una inmensa cultura medieval... El catolicismo no solamente conducía al hombre al cielo, sino que suscitaba la belleza y la gloria sobre la tierra. Ahí está su gran secreto...

... en el humanismo se escondía una semilla de negación... Otro aspecto de este proceso de la nueva historia que ha producido el Renacimiento ha sido la Reforma; también ella fue engendrada por el movimiento humanista, por la rebelión del nuevo hombre de la historia moderna... irá dirigida contra la tradición religiosa; será, más que la creación de una fe nueva, una protesta... religiosamente, fue estéril...

La rebelión y la protesta inherentes a la Reforma engendraron esa revolución de la historia moderna que termina en las "luces" del siglo XVIII, en el racionalismo, en la Revolución y sus últimos efectos: el positivismo, el socialismo, el anarquismo. Las "luces" no son más que un pálido reflejo del Renacimiento, la última forma de la autoafirmación humanista. Pero ya no hay ahí espíritu creador; el Renacimiento está agotado...

Todas las realizaciones de la historia significan otros tantos formidables fracasos. El Renacimiento fracasó, la Reforma fracasó, las "luces" han fracasado. igualmente han fracasado las revoluciones inspiradas por las "lumberas"; rotas están las esperanzas que contenían...

El haberse revuelto el humanismo contra el hombre, constituye la tragedia de los tiempos modernos. Es la causa de la derrota fatal del Renacimiento; de su ruina inevitable...

En el cristianismo es únicamente donde se revela y se conserva la imagen del hombre, la faz del hombre³¹.

"El hombre sin Dios cesa de ser hombre", es el apotegma que extrae de este paseo por los orígenes y las consecuencias del humanismo antropocéntrico. Cuadro histórico de una lucidez excepcional; que justifica el éxito notable de este libro, que en contadas páginas permite al lector atisbar los hitos de la crisis de nuestra civilización.

Además de ello, Berdiaeff repudia en esta obra todos los mitos ideológicos que sustentarian un proyecto liberal-cristiano. No hay "progreso" acá de afirmar, sino crisis. Tampoco la idea de la "libertad" liberal es conducente:

No se puede libertar al hombre en nombre de la libertad del hombre, por no poder el hombre ser la finalidad del hombre. Así nos apoyamos sobre un vacío total. Si el hombre no tiene hacia qué elevarse, queda privado de sustancia. La libertad humana

31 Berdiaeff, Nicolás, Una Nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa, Bs. As., Club de Lectores, 1946, pp. 10, 11, 13, 14, 20, 21, 23-27, 55, 54.

aparece en este caso como una simple fórmula sin consistencia.

En el liberalismo individualista se ha preferido "al ser, el no ser". Pero:

El hombre no puede vivir solamente para sí y no servir más que a sí mismo. Si carece de Dios verdadero, se fabrica dioses falsos. No ha querido recibir la libertad de Dios, cayendo entonces en una esclavitud cruel ante los dioses de mentira, ante los ídolos... no es en nombre de la libertad que haya negado la Verdad. Está en poder de un dueño que le es desconocido, de un poder sobrehumano e inhumano que se apodera de la sociedad cuando ésta no quiere conocer la Verdad, la santa Verdad de Dios.

Junto a ese mito han caído sus adláteres:

El liberalismo, la democracia, el parlamentarismo, el constitucionalismo, el formulismo jurídico, la filosofía racionalista y empírica, son otros tantos frutos del espíritu individualista, de la autoafirmación humanista, que han pasado ya a la historia... todo esto es el ocaso del día que se ha llamado historia moderna.

Y, particularmente, el democratismo:

El poder jamás ha pertenecido ni pertenecerá al mayor número. Ello se contradice con la propia naturaleza del poder. El poder tiene, en efecto, una naturaleza jerárquica y una estructura jerárquica... El pueblo no

puede gobernarse a sí mismo, necesita directores. En las repúblicas democráticas no es por cierto el pueblo quien gobierna, sino una ínfima minoría de jefes de partidos políticos, de banqueros, de periodistas, etc. Lo que se llama la soberanía popular no es más que un instante en la vida del pueblo... La democracia permanece indiferente ante el bien y el mal. Es tolerante porque es indiferente, porque ha perdido la fe en la Verdad, porque es incapaz de elegir una verdad. La democracia es escéptica, proviene de un siglo escéptico, de un siglo sin fe... La democracia es el relativismo extremo, la negación de todo cuanto es absoluto.

La democracia ignora la verdad y por esto abandona su descubrimiento al sufragio de la mayoría... La democracia tiene tendencia a organizar políticamente la sociedad como si la Verdad no existiese. Es la hipótesis esencial de la democracia pura... En la base de la idea democrática se halla la autoafirmación humanista del hombre... es un psicologismo opuesto a todo ontologismo.

El optimismo extremo es la previa tesis de la democracia... la previa tesis de la bondad natural y de la mansedumbre propia de la naturaleza humana... La democracia no quiere conocer el mal radical de la naturaleza humana...

Las democracias han salido del "pathos" de la libertad, de la afirmación de los derechos absolutos de todo hombre... es el amor por la libertad de seres a quienes les es indiferente la verdad... Las democracias no implican necesariamente la libertad del espíritu, la libertad de escoger; estas libertades pueden dejar de existir en una sociedad democrática... La verdadera vida ontológica está más allá de los límites de la democracia... La sustancia

de la vida no puede ser más que una sustancia religiosa, es la penetración en la vida de Dios, es decir, el Ser verdadero... La soberanía no pertenece al pueblo ni al proletariado, sino a Dios, es decir, a la propia Verdad³².

Con la conciencia fresca de lo sucedido bajo la Revolución Bolchevique, de los defectos de la teocracia zarista-cismática, y el legado de Dostoievsky y Soloviev, se ha escrito este libro. Berdiaeff está aún inspirado por la "verdadera teocracia" de Vladimir Soloviev. De ahí que predique que: "sólo la vida espiritual puede ser una finalidad de la vida y sólo la realidad divina puede constituir la realidad de la vida". No el liberalismo democrático, puesto que "la libertad del hombre, la libertad del espíritu, sólo puede ser salvaguardada si se reconocen estas finalidades espirituales de religión, y si el hombre se somete a la voluntad divina, pues la licencia humana y el albedrío humano destruyen la libertad del hombre. Es espantoso para el hombre caer en la sujeción exclusiva de la voluntad humana y del albedrío humano, bajo la dominación de las multitudes humanas que no están subordinadas a ninguna Verdad"³³.

Pero esas convicciones perderán firmeza al contacto con la corrupta vida política de la III República Francesa y las delicuescencias agnósticas de su ideología liberal.

En Francia, las concepciones tradicionalistas de Berdiaeff cambiaron radicalmente. Desde 1927 se define como un pensador "personalista". Lo hace también con una serie de libros: *Espíritu y Libertad*. *Ensayo de Filosofía Cristiana*, *Del Destino del Hombre*. *Ensayo de Ética Pa-*

32 Berdiaeff, Nicolás, op. cit., pp. 77, 79, 81, 162-164, 181.

33 Berdiaeff, Nicolás, op. cit., pp. 175 y 176.

radojal, De la Esclavitud y de la Libertad del Hombre, Ensayo de Metafísica Escatológica, Ensayo de Autobiografía Espiritual, y Reino del espíritu y Reino de César. Él expone de esta forma su transformación:

...volví a la verdad socialista que había sido la de mi juventud... Llegué a lo que yo llamo el socialismo personalista... que... reconoce la primacía de la persona en relación a la sociedad.

Lo que antes denominaba "atomismo individualista", por oposición al "orden cósmico" (equivalente a "bien común"), mediante una cobertura evangélica, se convierte en el "personalismo comunitario". Su punto de partida filosófico es estrictamente kantiano: la libertad como fin de la persona humana. Base que él entiende mejorar con el auxilio "fraternalista" sacado del Evangelio. Nos dice:

la persona es el centro existencial absoluto... es un fin para sí, y no un medio; ella no existe más que por y para ella misma... porque ella lleva en sí un principio divino, porque ella es una imagen divina... La relación entre persona y persona, incluso con la suprema persona de Dios, no puede ser la de medio a fin, siendo cada persona un fin en sí... la persona no es una parte y no puede ser una parte de un todo³⁴.

Esa es la más correcta formulación que se haya dado del "personalismo". Que no es otra cosa que el "individualismo trascendental" de Emmanuel Kant, contradictorio

34 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 75-78.

con el bien común; en el cual el hombre ha dejado de ser "creatura" de Dios (donde cronológica y ontológicamente, primero está la acción creadora, y después el calificativo de "imagen" del Creador) para transformarse en "persona" autoglorificada. Si Berdiaeff no emplea la voz "individuo", al modo kantiano, es porque aquí introduce una dicotomía básica en el "personalismo": por un lado, el "individuo", que es parte del todo (aunque se rebele contra él), y por el otro, la "persona", que no alienta tendencias egoístas, sino fraternales, con los otros entes similares:

El personalismo tiene una tendencia comunitaria, quiere hacer reinar la fraternidad entre los hombres...
El personalismo no puede ser sino comunitario.

Se trata de un "imperativo categórico", postulado desde el Evangelio, no desde la metafísica ni desde la moral. Ya que, desde esos puntos de vista, la persona es un todo, un fin en sí:

La persona permanece una totalidad que no se integra en nada, incluso en sus relaciones con quien le es superior.

Metafísicamente, Berdiaeff se declara subjetivista inmanentista. Sigue a Descartes. Niega que haya "un objeto de conocimiento" ("la filosofía no debe tener objeto"). Sólo hay sujeto pensante, de esencia angelical, que crea con su mente el mundo de los valores. Por ello:

En la base de la filosofía descansa la hipótesis según la cual el mundo es una parte del hombre y no a la inversa.

Luego, los medios que el ente de razón utiliza son más importantes que los supuestos “objetivos” o fines. En primer término, la libertad:

la ética teleológica fundada en la idea del bien en cuanto fin absoluto, es hostil a la libertad; en cambio, la ética creadora y energética se funda en ella; la libertad... está en el comienzo y ella está al final... Sólo la libertad debe ser sacralizada³⁵.

Si el hombre es un fin en sí, su medio de elección también debe serlo. Si el medio es sacro, el hombre es sacro. Es decir, es Dios; u hombre-dios, para el cual el Creador, el Dios Verdadero, es un igual, un “semejante” (por aquella hipertrofia de la “imagen” divina). Y siendo dios, el hombre se da sus propias normas de conducta; razón por la cual Berdiaeff tacha a la moral “de la ley” de fariseísmo; y censura la moral y la teología católica por intentar regular a ese ser “espiritualmente incoercible”. Esto es, asimismo, Kant. Mas, Berdiaeff acude aquí a Lutero a fin de argüir que “los buenos cristianos están eximidos de la ley”. Les basta con las “buenas intenciones”. La ética “paradojal” del pensar ruso rechaza la existencia misma de normas: “Su principio fundamental consiste no en hacer buenas acciones, sino en ser buenos, en irradiar amor”. Postulado que Gonzalo Ibáñez glosa así:

Parece, entonces, que ya no importa hacer esto o aquello, matar o salvar, robar o restituir, poner bombas en todas partes o desactivarlas, puesto que bas-

35 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 78-81.

taría que la acción fuese hecha por "amor" para que ella sea buena... Si el mundo estalla en mil pedazos, ¡tanto peor para el mundo, viva el amor!³⁶.

Consecuentemente, este nuevo Berdiaeff es también discípulo de Rousseau, toda vez que adjudica el origen del mal a la vida social. El hombre es bueno, por definición; pero:

solamente los elementos negativos denuncian un origen social... El orden del mundo, que ahoga las partes, que transforma a la persona en medio, es el producto de la objetivación... La armonía del mundo es una idea falsa y esclavizante, de la cual hay que liberarse en nombre de la dignidad humana.

Como antes con Kant, la condición del mal exótico y extrínseco al hombre (derivado de la idea de la "bondad natural" roussoniana), recibe un aditamento evangélico:

Hay que renunciar completamente a la idea racionalista que Dios gobierna el mundo, que Él reina en el mundo natural... no es Dios, es el príncipe de este mundo que reina en este mundo de la necesidad... sometido a la fatalidad. Dios reina en el mundo de la libertad y del espíritu... Toda sociedad organizada hasta hoy es hostil a la libertad... Muy joven comprendí que el mundo, la sociedad, la civilización están basadas en la injusticia, en la maldad.

Anarquismo evangélico, condenatorio de las "estructuras del pecado", que el escritor ruso cree poder superar

36 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 82-84.

mediante la apelación a una autonomía moral fraternalista y bien intencionada. Así:

Liberándose, en relación al mundo de la esclavitud, de las fuerzas exteriores, el hombre se libera de la esclavitud en relación a sí mismo... La liberación del hombre en relación a la sociedad desenmascara la mentira... Es por lo que la liberación de todas las instituciones de la sociedad, que lo oprimen y lo esclavizan, tiene un alcance religioso y moral infinito... es una sociedad fraterna, donde no existe ninguna jerarquía... un mundo de espiritualidad, de amor, de libertad, de fraternidad³⁷.

Hegel, Bakunin, Marx, la dialéctica de la desalienación, pasados por el tamiz evangélico, nos arroja el precipitado del "hombre nuevo personalista y comunitarista". Estamos ante personas "comprometidas" con el proceso de "liberación", cuya finalidad no es otra que la de actuar como defensores "de los derechos del hombre". Volvamos a la glosa de Ibáñez Santa María:

¿Será verdad tanta belleza? A pesar de las críticas que Berdiaeff hace a veces al anarquismo, la relación de su pensamiento con esa corriente, lo mismo que con el maniqueísmo y el gnosticismo, es evidente: la liberación por el incendio, por la destrucción, por la aniquilación de toda estructura social. Para nuestro

37 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 85, 86, 88, 93.

autor y para los seguidores de tales ideas, es radicalmente imposible que en este mundo de abajo pueda existir una cierta justicia, una repartición equitativa que tome en cuenta la posición, los méritos, las necesidades, los deméritos de cada uno. Todo se reduce a una relación de fuerzas. El deber es entonces el de atacar esta situación para transformarla completamente, liberando así las fuerzas del amor.

Berdiaeff hace intervenir aquí y allá los "derechos del hombre", sin jamás desarrollar una verdadera teoría a este respecto. La dificultad que plantea en este punto su posición radica en que no se trata tanto de saber cuáles son los derechos de todo el mundo, sino cómo adaptar los de unos con los de otros, ¿qué parte corresponde a cada uno? Plantear una igualdad absoluta de derechos... complica aún más las cosas, puesto que si todos tienen los mismos derechos la posibilidad de adecuarlos desaparece. Una composición de esta especie implica siempre "limitaciones"... Su utopía es la misma que la del marxismo. La causa del pecado no es el hombre ni su voluntad, sino algo exterior a él que lo empuja a pecar. Destruyendo este elemento, el hombre se liberará y será bueno para siempre.

Pero aun existiendo siempre un cierto desorden en las estructuras sociales y de poder, la verdad es que ellas responden a tendencias fundamentales de nuestra naturaleza. Es así como los hombres tendemos constantemente a volver a ellas, a pesar de los consejos de Berdiaeff. Pues bien, y he aquí el lado sórdido de estas utopías, para impedir este "retroceso" se hace necesario el Estado y su aparato de fuerza. Es el momento de las "minorías proféti-

cas"; ellas "saben" lo que el pueblo necesita, ellas representan su voluntad más profunda, ellas deben dominar las tendencias "individualistas" para hacer reinar la "libertad". Pero esto no tiene fin, ya que se lucha contra la manera humana de ser. Henos, pues, frente a una situación de tiranía que no puede terminar jamás. Por eso, la única "paradoja" que encierra la "ética paradójal" que postula Berdiaeff consiste en que, si se la pone en práctica, no se llega nunca a la libertad, que es la meta deseada.

Al contrario, se desemboca en la tiranía más completa, la que se instaura precisamente para la búsqueda de la libertad absoluta³⁸.

En suma: que Nicolás Berdiaeff no había leído a Blas Pascal: "Cuando se quiere introducir la libertad donde no existe, se la destruye donde Dios la ha puesto. El hombre que no acepta ser relativamente libre, será absolutamente esclavo... no se escapa a la obediencia sino para caer en la servidumbre... El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desdicha está en que el que quiere hacer de ángel termina haciendo de bestia".

De modo que su mensaje del período francés (previamente contestado por sus libros alemanes), no fue otra cosa que el proponer como cristianas tesis antiguas y anticristianas.

Debe reconocérsele, no obstante, su congruencia ideológica en esa etapa "personalista". En su libro *Reino del Espíritu y Reino del César*, publicado en 1951, Berdiaeff se dedica a impugnar el "cesaropapismo" y el "papocesa-

38 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 95-97.

rismo", como variantes de su odiada "teocracia". Ataca el "mito de la infalibilidad del Papa", y considera a los gobiernos medievales como peores que los demás: "porque esas teocracias no tenían de cristiano sino la etiqueta y negaban la libertad". Su consecuencia deriva -además del elogio para las teorías de Suárez y Belarmino- de su concepto de Dios. Entonces afirma:

Dios no es un ser objetivo... Dios es la plenitud a la cual el hombre no puede dejar de aspirar... Dios no es ser, el ser es siempre el resultado de un pensamiento abstracto... El ser es ya producto del pensamiento racional; depende del estado de la conciencia y del estado del mundo³⁹.

O sea: kantismo y hegelianismo como bases del "modernismo" teológico. Ningún conocedor realista, ningún católico se puede confundir acá.

39 Berdiaeff, Nicolás, Reino del Espíritu y Reino del César, Madrid, Aguilar, 1955, pp. 75, 87, 42, 43, 36, 19.

II. Jacques Maritain

La obra del romántico Lamennais estaba condenada a perpetuidad por la Iglesia. El kantiano Berdiaeff, en tanto que cismático, no requería de censura eclesiástica para evitar que los católicos siguieran su doctrina "personalista". Sus mitos acerca de la libertad, el progreso, el neocristianismo, la Persona ajena al bien común, el Comunitarismo fraternalista y utópico, no podían hacer gran mella en la roca de la ortodoxia católica. Máxime que a partir de las recomendaciones de la encíclica *Aeternis Patris* (4 de agosto de 1879) de S.S. León XIII se había restaurado la "filosofía cristiana", la escolástica de Santo Tomás de Aquino. Cual lo enseñaría S.S. Pío XI, la doctrina tomista debía ser "atenta e inviolablemente" observada, a fin de sortear los peligros modernistas:

Id a Tomás. Para evitar los errores, que son la causa primera de las miserias de nuestros tiempos, es preciso permanecer fieles, hoy más que nunca, a las doctrinas de Santo Tomás. Las varias opiniones y teorías de los modernistas las confuta él victoriosamente... contra esta emancipación de Dios, hoy tan decantada, afirma los derechos de la Verdad primera y de la autoridad que tiene sobre nosotros Dios, Señor Supremo. De aquí se verá por qué los modernistas no temen a ningún otro Doctor de la Iglesia tanto como a Tomás de Aquino (encíclica *Studio-rum Ducem*, 29 de junio de 1923, n. 10).

Luego, quien deseara insistir en aquellos errores del liberalismo católico, debería componérselas para fundar sus sofismas, de algún modo, en las premisas tomistas. Labor nada sencilla, desde que el Doctor Común de las

Escuelas no dejaba muchos resquicios por donde introducir equívocos.

Pero, como el tomismo genuino, el del propio Doctor Angélico, había soportado las inclemencias del tiempo y el formalismo reseco (racionalista y naturalista) de las escolásticas tardías, era posible —en la primera mitad de este siglo— argumentar con teorías modernistas retocándolas con un barniz tomista. Contrabando filosófico que ahora, después de los magníficos estudios de Gilson, de Fabro, de Ramírez, y de tantos otros brillantes expositores del tomismo, parece impensable, pero que, por entonces, era factible.

Referente a nuestro tema, una variante de aquella perspectiva, consistiría en la confusión entre el análisis puramente especulativo o metafísico con el del orden práctico o moral. En su libro sobre El humanismo político de Santo Tomás, de 1939, el P. Louis Lachance, O.P., dedicaba un capítulo a advertir sobre esa confusión bastante generalizada entre los cultores del tomismo. Lo efectuaba a propósito de los ensayos que corrían acerca de la Política y del Estado, en particular. “El Estado —enseñaba— no es ni un fenómeno físico ni una entidad metafísica, sino un hecho político moral... pertenece al orden práctico y es de esencia propiamente moral”. Consideraba una aberración propia de ideólogos o utopistas manejarse con las abstracciones de tercer grado de la metafísica para realizar exámenes de una ciencia operativa formalmente perteneciente al entendimiento práctico. Así, decía:

... hay que repetirlo y establecerlo, el orden político es de esencia propiamente moral. Sobreponiéndose al plano ontológico depende de disciplinas propias. No tiene en efecto los mismos principios, no se ocu-

pa de los mismos objetos y el fin al cual tiende es igualmente diferente. El orden político no tiene las propiedades de la metafísica ni reviste su carácter de necesidad. Además no se dirige a las mismas disposiciones en el sujeto. En una palabra, los contrastes entre estos dos órdenes son tan visibles que se puede calificar su confusión por repleta que esté de datos sabios, de error cierto. Y, con todo, filósofos considerados como muy expertos en tomismo, incurrían en él⁴⁰.

Tal, por caso, proponer una comparación entre el valor de la persona humana y el Estado, a la luz de la metafísica, prescindiendo de su bondad o perfección moral. O, para peor, ver en este plano político a la persona sólo como un alma o un ente o un ser, y no como un hombre (con su materia e individualidad de naturaleza) concreto cuya conducta completa debe indagarse. Confusiones formales entre los planos de la verdad y del bien, que aparejarían graves consecuencias. Otro tanto ocurriría con las abstracciones históricas usadas con vistas a propinar recetas futuristas.

Pues bien, de esos y otros errores análogos fue tributario Jacques Maritain, una de las cabezas de la restauración tomista en Francia y en el mundo, quien puso su prestigio filosófico al servicio de planteos políticos altamente discutibles.

Muchos han observado el rotundo cambio de opción política práctica de Maritain hacia 1930 –y sus consiguientes teorías políticas– en sus libros (de Antimoderno a

40 Lachance, Louis, O.P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, París, 1939, t. II, c. II, cit. por: Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 56, 61 y 62.

Humanismo Integral). Evolución que lo emparentaría con las sufridas por sus predecesores Lamennais y Berdiaeff, quienes también de la "derecha" pasaron a la "izquierda" política e intelectual. Es un dato notorio. Pocos, sin embargo, han advertido que las raíces filosóficas de esa transformación política estaban arraigadas de antiguo. Cual el romanticismo siempre aflorante en Lamennais, o el kantismo latente en Berdiaeff, hay en Maritain una desviación tomista de base, que se explayará en todas sus manifestaciones posteriores. Razón que nos inclina a comenzar nuestro estudio por ese punto principal.

1. Persona e individuo

Hemos visto al kantiano Berdiaeff hablarnos de una supuesta distinción entre "persona humana" e "individuo", a fin de fundar su tesis "personalista". Dentro del criticismo idealista tales separaciones son perfectamente aceptables. No existe en el racionalismo una concepción del ser humano como compuesto esencial, como unidad sustancial, de cuerpo y alma, que le impida hipostasiar alguno de sus elementos. De ahí que los racionalistas, al modo de Berdiaeff, exalten el "Espíritu" contra la materia y el mundo físico en general, con el estilo de los neoplatónicos y de los maniqueos, agravado por el subjetivismo cartesiano. Los idealistas no conciben la necesaria encarnación del hombre; y si son cristianos, como Berdiaeff, le achacan al cuerpo la fuente del mal y de todo pecado. La sociedad vendría a ser así producto de esos males corporales. El ser puro espiritual o angélico, en tratos directos con Dios, se llamaría "persona"; mientras que su faz demoníaca y perversamente materialista se denominaría

“individuo”, quien quedaría sujeto a la tiranía social. Bien aclara Gonzalo Ibáñez que:

El aspecto individuo –es decir, material– es considerado como el origen de todo mal en el hombre, pero también y al mismo tiempo, como fuente de su pertenencia a la sociedad. De ahí a concluir que el hombre forma parte de las sociedades por aquello que tiene de malvado no hay más que un paso; Berdiaeff, sobre todo, lo da entusiasmado.

El aspecto persona –es decir, espiritual– es considerado, en cambio, como el origen de todo lo que en nosotros sería bondad. Además, él constituiría la razón de nuestra preeminencia sobre la sociedad. De ahí a concluir que, puesto que somos buenos, podemos prescindir de la sociedad y de sus leyes, no hay tampoco más que un paso, que de nuevo Berdiaeff lo franqueará sin dificultades.

Pues bien, en estos dos casos, tanto las premisas como las conclusiones son falsas.

Ese maniqueísmo es falso tanto en el plano antropológico como en el moral. En este último:

Ciertamente la materialidad constituye, muchas veces, la “condición” de nuestros pecados –el pecado de ebriedad no sería concebible si no tuviéramos cuerpo–, sin embargo, ella no es la causa. La raíz del pecado es siempre la voluntad que, pudiendo dominar las pasiones del cuerpo, no lo hace. Y no lo hace, porque no quiere hacerlo. La voluntad es un atributo espiritual; el acto por el cual nosotros desencadenamos nuestras pasiones es, por consiguiente, acto

de esta voluntad, acto espiritual. El pecado como acto que supone el libre arbitrio, reside, entonces, en nuestro espíritu, de ahí, incluso, que una intención o un pensamiento puedan constituir un pecado.

Por lo demás, hay pecados que pertenecen en exclusividad al espíritu, la soberbia, el orgullo, el rechazo de la verdad, etc. Ahí está para probarlo el caso de los ángeles caídos, que no tienen en su esencia sombra de materialidad. El egoísmo, que supuestamente proviene de la individualidad, más aún de la materialidad, puede no tener ninguna relación con esa parte de nuestro ser. El puritanismo muestra cómo un dominio de nuestras pasiones materiales puede ir a la par con el egoísmo y la soberbia más intensos.

De lo que concluye:

Parecen entonces completamente erróneas las doctrinas que predicán una "liberación" de la materia para alcanzar la perfección. Si la materia fuera lo que fuerza nuestro ser a pecar, no quedaría más camino que el del suicidio para ser perfectos. Es la solución lógica del maniqueísmo, del cual el personalismo, incluso el de Maritain, no está del todo exento⁴¹.

En efecto, el hilemorfismo, aristotélico y tomista no acepta esa repugnancia ante lo material que caracteriza a los idealistas y espiritualistas. La naturaleza humana es una, compuesta de dos coprincipios, uno material y

41 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 166 y 167.

otro espiritual. No hay doble naturaleza; ni, tampoco, esa preeminencia absoluta del alma, vista como un “motor” del cuerpo. En ese punto, aclara Abelardo Pithod, glosando a A. D. Sertillanges, que:

En realidad el alma no mueve al cuerpo, puesto que, como forma que es del cuerpo, no es distinta del cuerpo “*aliud quid*”. Es, digámoslo una vez más, un constituyente, no un motor. Como tal, no tiene, pues, una acción propia...

El alma con sus facultades, por sí solas, no son causa de nada, no explican nada de nada; tomadas así, como causas inmediatas y suficientes de los fenómenos psicológicos, no son, en expresión de Santo Tomás, sino “entidades verbales”, puras palabras. Lo que piensa, siente, experimenta, quiere y se mueve, es una sustancia mixta, no un alma en un cuerpo. Y para hablar con exactitud, en cuestión de movimiento vital, no hay ni alma ni cuerpo y Claudio Bernard ha podido decir con toda razón que, a este respecto, las expresiones espiritualismo o materialismo son ya trasnochadas...

Las acciones u operaciones del viviente son del todo, es decir del compuesto, del sujeto. El alma es el principio de la acción no el sujeto que actúa. El sujeto es el viviente⁴².

Entonces, contamos con un punto de partida cierto en esta cuestión.

42 Pithod, Abelardo, El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica, Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 64 y 65; cfr. Sertillanges, A. D., Las grandes tesis de la filosofía tomista, Bs. As., Desclee, 1948.

Tras éste, se presenta otro problema. Es el efecto de la individuación producido por la materia dimensiva, es decir, por la individualidad *secundum quid*, de naturaleza, que genera la incomunicabilidad de la materia sellada por la cantidad. Si hablamos de un hombre concreto y singular, podemos percibir que Pedro no es Pablo ni Andrés, sino un todo incomunicable. Tal la individualidad de la naturaleza sensible. Que es vista como una imperfección de esa naturaleza.

Ahora bien, ciertos neotomistas modernos –apartándose de Santo Tomás– han querido atribuir a ese efecto de individuación, propio de la naturaleza humana, un alcance negativo específico del “individuo”, del que estaría libre la “persona”.

Tal fue el criterio aplicado, entre otros, por los padres Benoit Schwalm, A.D. Sertillanges, Henri Collin, y, sobre todo, por el P. Réginald Garrigou-Lagrange. Este último, en su obra sobre La filosofía del ser y el sentido común (de 1909), sostenía que:

La personalidad difiere grandemente de la individuación... De donde el nombre “individuo” designa más bien lo que es inferior en el hombre, lo que se subordina a la especie, a la sociedad, a la patria, mientras que la persona designa lo que es superior en el hombre, aquello en razón de lo cual el hombre se ordena directamente al mismo Dios por encima de la sociedad...
...el hombre no será plenamente una persona, un “*per se subsistens*” y un “*per se operans*”, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad dominen en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto, él será como un animal, un simple individuo esclavo de los acontecimientos... no será más una parte, sin poder pretender ser un todo...

Desarrollar su individualidad es vivir la vida egoísta de las pasiones, hacerse el centro de todo... La personalidad, al contrario, se engrandece en la medida en que el alma, elevándose sobre el mundo sensible, se vincula más estrechamente a través de la inteligencia y la voluntad a lo que constituye la vida del espíritu"⁴³.

El "mero" individuo, pues, sería "material", y, por ello, fuente y causa del mal; mientras que la "persona", de cuño "espiritual", sería fuente y causa del bien.

Ya en 1925, en un libro considerado por sus críticos de derecha como "ortodoxo", Jacques Maritain explicaba esta doctrina, que es la base de todo su "personalismo". Así, en *Tres Reformadores*, al tratar de Lutero, escribía:

El mundo moderno confunde sencillamente dos cosas que la sabiduría antigua había ya distinguido: confunde individualidad y personalidad.

¿Qué nos dice a este respecto la filosofía cristiana? Nos dice que la persona es "una sustancia individual completa, de naturaleza intelectual y señora de sus acciones", *sui juris*, autónoma, en el sentido auténtico

43 Garrigou-Lagrange, Réginald, O.P., *La Philosophie de L'Etre et le sens Commun*, 3a. ed., París, Nouvelle Librairie Nationale, 1922, pp. 332 y 333; *De Deo Trino et Creatore*, p. 107; cfr. Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 21 y 22; también: Schwalm, Benoit, *Leçons de Philosophie Sociale*, París, Blond et Cie., 1910; *La Société et L'Etat*, París, Flammarion, 1937, pp. 25-28; Sertillanges, A. D., O.P., *La Politique Chrétienne*, París, Victor Lecoffre, 1904, pp. 49-51; Collin, Henri, *Manuel de Philosophie Thomiste*, París, Telqui, 1925, v. II, p. 280.

de este vocablo. Por lo cual el nombre de persona se reserva a las sustancias que poseen ese algo divino que es el espíritu, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un mundo superior a todo orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad, no es una parte de este universo, y cuyo secreto es inviolable aun a la mirada natural de los ángeles; el nombre de persona queda reservado a las sustancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos... Y lo que constituye la dignidad y personalidad de las mismas, es propia y precisamente la subsistencia del alma espiritual e inmortal...

El nombre de individuo, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma humana..., la filosofía tomista nos dice que la individualidad como tal se funda en las exigencias propias de la materia, la cual es el principio de individuación porque es principio de división, ya que exige espacio y cantidad, por los cuales lo que está en este lugar se diferencia de lo que está en aquel otro. De suerte que en cuanto individuos somos un fragmento de la materia, una parte de este universo, distinta, sin duda, pero siempre una parte... En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos...

En el orden social, la ciudad moderna sacrifica la persona al individuo...

... según los principios de Santo Tomás, por el hecho de ser el hombre un individuo en la especie,

necesitado del socorro de sus semejantes para perfeccionar su actividad específica, el individuo es en la ciudad, una parte del cuerpo social. Y en este concepto está ordenado al bien de la ciudad como al bien del todo, al bien común...

Pero si se trata del destino que le compete como persona, la relación es inversa y la ciudad humana se ordena a la realización de este destino. Toda persona humana está ordenada directamente a Dios, como a su último fin propio... Ahora bien, la personalidad en cuanto se realiza en un ser, hace de él (sean cuales fueren sus vínculos) un todo independiente, no una parte. Y así cada persona individual, considerada como individuo es parte de la ciudad, es para la ciudad y ha de sacrificar su vida por ella si las circunstancias así lo exigen. Pero tomada como persona destinada a Dios, la ciudad es para ella, por el acercamiento a la vida moral y espiritual y a los bienes divinos, que es el fin mismo de la personalidad; y la ciudad sólo obtiene su bien común mediante este orden...

Digamos pues que la ciudad cristiana es tan radicalmente antiindividualista como radicalmente personalista.

Esta distinción entre individuo y persona, aplicada a las relaciones del hombre y de la ciudad, contiene, en el dominio de los principios metafísicos, la solución de innumerables problemas sociales⁴⁴.

44 Maritain, Jacques, *Tres Reformadores. Lutero, Descartes, Rousseau*, Bs. As., Excelsa, 1945, pp. 26-28, 39-30.

He aquí, pues, en el todavía "derechista" Jacques Maritain la médula de todo su pensamiento "izquierdista". Dejemos, por ahora, el tema de la parte y el todo que enseguida abordaremos, y concentrémonos en la distinción entre individuo y persona, que Maritain atribuye a la "filosofía cristiana".

Distinción que, desde luego, no está en Santo Tomás, para quien persona humana significa tanto "esta alma" como "esta carne" y "estos huesos" (*Summa Theologica*, la., q. 29, 2. 3).

En el tomismo la personalidad no es privativa del alma, sino de todo el hombre. Entonces: ¿qué hemos de pensar de esta distinción?, se interroga el P. Julio Meinvielle, y responde:

- 1) Que es completamente gratuita y no tiene fundamento a favor, sino en contra, en Santo Tomás y en los más célebres tomistas, incluso Cayetano y Juan de Santo Tomás.
- 2) Que aunque fuese verdadera no encierra las proyecciones sociológicas que sus sostenedores pretenden⁴⁵.

Rubén Calderón Bouchet es de la misma opinión. Mejor aún, esclareciendo una definición de Boecio, penetra con mayor profundidad en la naturaleza de la persona, y observa que:

"La persona es individuo por el carácter incommunicable de su existencia. Dios puede crear otros seres, pero su existencia personal no puede ser dividida...

45 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 23.

La individualización señala la incomunicabilidad de la existencia y mal puede convertirse en principio de división de aquello cuya unidad sustancial tiene por misión custodiar. Quitemos a la persona su carácter de individuo y deberemos admitir que se trata entonces de algo común a muchos, en el orden significativo de los predicamentales: género, especie, propio, común o diferencia y esto es, precisamente, lo que la persona no es.

Corrobora esta doctrina cuando afirma que el carácter de individuo se da con mayor énfasis en las sustancias los accidentes son individualizados por el sujeto, pero la sustancia se individualiza por sí misma.

Maritain divide al hombre en individuo y persona. Si nos atenemos a la doctrina de Santo Tomás y adjudicamos la individualidad a la sustancia, la persona no sería una sustancia porque carecería de individuación y dependería en su ser del sujeto. Si así es no puede tener un destino diferente de la sustancia donde "inhiera" y por ende el bien común de los individuos, en su perspectiva terrena, es el único bien real de la persona.

Santo Tomás no divide al hombre en individuo y persona. Asegura el carácter particular e indiviso de la persona y pone de relieve su perfecta individualidad pues en tanto dueña de sus actos, la persona es "aquello que en sí es indistinto y distinto de los otros".

El individuo es aquello que indistinto en sí mismo y distinto de cualquier otro. Esta definición vale también para la persona, en cuanto ésta connota una sustancia racional. Individuo y persona, en el lenguaje de Santo Tomás, son en el hombre una sola cosa...

...la noción tomista de individuo: indistinto en sí mismo y distinto de todos los demás se da nuevamente en la persona... Así, aplicada con rigor a la tesis de Maritain la definición tomista de individuo, nos encontramos con que el hombre lo es por partida doble: una en razón del cuerpo material determinado por la cantidad y otra en función de un principio sustantivo espiritual. Se rompe el sentido de la unidad sustancial y se hace del hombre dos cosas⁴⁶.

No es tomista. Entonces: ¿a qué escuela pertenece?, se pregunta Leopoldo Eulogio Palacios, y contesta:

... más que a Tomás de Aquino, la distinción del pensador francés me traslada allende las orillas del Rhin, hasta el rincón germano donde se fraguó aquella doctrina de la "Crítica de la razón práctica", en la que Kant distingue al hombre como naturaleza y al hombre como persona: al hombre como naturaleza, sometido en el orden fenoménico al engranaje del determinismo universal, y al hombre como persona, dotado en el orden inteligible de moralidad y libertad. La distinción entre individuo y persona es ajena a la filosofía de Aristóteles⁴⁷.

Fue en esa raíz kantiana donde la aprendió Berdiaeff, tal como vimos; y, probablemente, fue el influjo de Berdiaeff en el "círculo de Meudon" (la casa de Maritain) el que llevó a su trasvase ideológico "tomista".

46 Calderón Bouchet, Rubén, Sobre la causa del orden político, Bs. As., Nuevo Orden, 1976, pp. 87-89.

47 Palacios, Leopoldo Eulogio, op. cit., pp. 120 y 121.

Gonzalo Ibáñez piensa que la culpa de este error filosófico debe achacarse a ciertos "neotomistas". Al comentar la restauración escolástica de las primeras décadas de este siglo, anota:

En general fue, sin duda, benéfica para la Iglesia y para la filosofía... No obstante, hubo resultados que no fueron tan brillantes... La premura por postular la doctrina se tradujo muchas veces en un empobrecimiento de sus contenidos. Y el lenguaje empleado mostró una clara dependencia de las ideas que supuestamente se trataba de combatir.

Así nacieron y se desarrollaron doctrinas mediocres, excesivamente sistematizadas, que redujeron las ideas de Santo Tomás a conjuntos de silogismos muy alejados de su espíritu... Sus ideas fueron reducidas a lugares comunes, a premisas y conclusiones casi dogmáticas...

Maritain estaba bien ubicado para comprender que el pensamiento del Aquinate, más que ser adaptado a las nuevas ideas, exigía ser depurado de tanta escoria que el tiempo había depositado en él. En sus comienzos, Maritain se aplicó a esta tarea, aunque se resintió a este efecto de la influencia de comentaristas españoles de los siglos XVI y XVII... Filosóficamente, el personalismo es débil. En el campo práctico también. Sin embargo, esta debilidad se acompaña de un sorprendente éxito: las ideas personalistas han anidado en el pensar común de numerosos cristianos ("Las tesis mayores del humanismo integral están, suavemente, convirtiéndose en clásicas en el pensamiento cristiano": Henry

Bars, Maritain en notre temps, París, Bernard Grasset, 1959, p. 254).

En el fondo, este éxito muestra bien el lamentable estado de la cultura "tomista" de muchos católicos. Ello no tiene nada de raro si consideramos las mediocres interpretaciones de Santo Tomás que estaban entonces en boga... El personalismo, muchas veces, no hace sino retomar las ideas del "neotomismo" para desarrollarlas hasta sus últimas consecuencias. Laberthonnière no estaba del todo equivocado al atacar esa corriente⁴⁸.

Bueno. Hemos sostenido que la distinción persona-individuo no es de raigambre tomista. Tal aseveración categórica, por supuesto que no surge de nuestra personal competencia en estos temas filosóficos, que es, obviamente, escasa. Lo decimos fundados en los estudios de nuestro maestro el P. Julio Meinvielle, cuyas conclusiones comparte Francis Ruello⁴⁹. El P. Meinvielle se lo demostró en su polémica al P. Garrigou-Lagrànge⁵⁰, y lo ordenó metódicamente en su gran libro *Crítica de la concepción de Maritarin sobre la persona humana*; obra esta última de la cual haremos una breve síntesis, referida al tópico en cuestión.

48 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 40 y 41, 202, 200 y 201 y nota 3.

49 Ruello, Francis, *Romances sur la notion thomiste de personne*, Extrait de la revue des Facultés catholiques del Ouest, 1961, n. 2.

50 Meinvielle, Julio, *Correspondance avec le Père Garrigou-Lagrànge á propos de "Lamennais a Maritain"*, Bs. As., Nuestro Tiempo, 1947.

Apunta Meinvielle que los personalistas al referirse al individuo suelen adicionarle el calificativo "mero", mero individuo; esto, es, parten "de una acepción peyorativa de la palabra "individuo". Ese "mero individuo" estaría atraído por el polo de la pura materia, y opuesto al polo espiritual de la "personalidad verdadera". Es un énfasis malicioso; puesto que:

en Santo Tomás no existe ninguna oposición entre individualidad y personalidad; los adversarios confunden individualidad de naturaleza sensible con toda individualidad; la oposición o tragedia que los adversarios colocan entre individuo y persona existe dentro de la totalidad de la especie humana; la oposición de individuo-persona implica la partición en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación.

"Individuo", en Santo Tomás "no entraña en su concepto imperfección". Efecto propio adecuado de ese modo sustancial que es la personalidad en las naturalezas racionales, que es "individualizar", esto es, "hacer subsistir como una individualidad completa". No es sólo la individualidad de naturaleza, producida por la materia dimensiva y cerrada. Ya el hecho de subsistir individualmente implica perfección. En realidad, deben atenderse dos argumentos:

uno, destacando que la personalidad humana brota de la individualidad humana, luego no puede ser más perfecta que ella; el otro, que no es la individual, sino la naturaleza específica, la imperfecta en el hombre.

Precisamente, porque es imperfecta, el alma "se une con el cuerpo a fin de adquirir su perfección". Al adjudicar a la materia individual lo que corresponde a la naturaleza humana, se hace del cuerpo "un puro principio de imperfección", y del alma, un puro principio de perfección, olvidando "que uno y otro se unen para una mutua y común perfección sustancial y accidental". Se exagera la imperfección que correspondería al cuerpo ("individuo"), para alejar la imperfección que compete al hombre mismo. Imperfección que sólo se sana con los auxilios de "la Perfección Subsistente que es Dios". No logra el hombre su perfección con el alma sola; ni el cuerpo del hombre, "disfrazado de individuo" es tan malo e imperfecto como lo presenta la teoría personalista. Por esto:

El maritainismo, al ver en la materia la causa de toda imperfección, se acerca al neoplatonismo y a los sistemas gnósticos que ven en la materialidad el resultado de una caída ontológica y hacen de la materia el principio de todo mal. Por eso Maritain en vez de colocar la "perfección moral" del hombre en la ordenación de su conducta a las normas eternas que Dios le dicta como a creatura que es, tiende a hacerla residir en una "liberación de la materia"; y en vez de hacer residir el pecado en un apartarse de esas normas, lo hace consistir en una caída en la materialidad.

El único sujeto humano es necesariamente imperfecto, "porque imperfectos son los principios tanto específicos como individuales que lo constituyen". De ahí que para Santo Tomás "es la persona humana el único sujeto de las imperfecciones y sujeciones que experimenta el hombre". En cambio, es el platonismo, el cartesianismo o el kantismo, el

que ve al hombre como “un ángel encarcelado en el cuerpo”, y establece así el dualismo ontológico, psicológico y moral.

Añade Meinvielle que, aunque esa distinción fuera verdadera, que no lo es, no tendría la aplicación al plano práctico moral que le otorgan los personalistas. El planteo de Maritain es “formalmente metafísico” (es una distinción, dice centrada “sobre la distinción metafísica entre individualidad y personalidad”). Luego, se trata de “un análisis puramente especulativo, casi exclusivamente metafísico; ya que examina allí nociones en cierto modo analógicas, como son la de individuo y persona, y sobre todo las examina, no en cuanto verificadas en el hombre, sino en su máxima generalidad y más bien como se verificarían en el Acto puro”. Pero, el “saber no es unívoco ni homogéneo”. El saber práctico es inasimilable al saber especulativo. Maritain usa de esas distinciones metafísicas para obtener conclusiones prácticas acerca del Estado (ente moral) y la persona ciudadana. Son estos asuntos del “bien”, del bien común y del bien particular, en dimensión operativa. Luego:

Para obtener el primer principio de un saber práctico no se trata de definir la persona abstractamente, sino lo más concreta y prácticamente posible, esto es, con respecto a su bien o fin... en la definición práctica de la persona singular está contenida la noción de bien común... Por tanto el fin último de la persona singular es el fin inmediato del Estado o sociedad política. Porque “*pars et totum quoddam modo sunt idem*” la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa⁵¹.

51 Meinvielle, Julio, Crítica..., cit., pp. 25, 26, 32, 36, 41, 44-47, 49-51, 58, 59, 65.

En conclusión: ni metafísica ni éticamente funciona la distinción propuesta. El ser humano es uno solo, una animalidad racional y una razón carnal. Tal la condición humana, con sus debilidades, sus misterios y sus tendencias perfectivas.

2. Persona y bien común

Al hipostasiar el alma, al conceder a la persona los caracteres de la gracia, Maritain hace de la "persona humana" un todo moral insubordinable. La desliga, específicamente, de la sujeción al bien común. En su libro sobre este tema escribe el filósofo francés:

La persona humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo. Esta es la verdad fundamental sobre la que se asienta todo el debate...

La persona es como tal un todo... El concepto de parte es opuesto al de persona... La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso... Una sola alma humana vale más que todo el universo...

Resumiendo: la persona humana como tal es una totalidad; el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte⁵².

52 Maritain, Jacques, La persona y el bien común, Bs. As., Desclee de Brouwer, 1948, pp. 17, 62, 66, 67, 75.

La persona humana, por su condición espiritual y por su relación directa con lo absoluto, es superior a la sociedad; es un todo libre, y no una parte sujeta a la autoridad civil; como sí lo es el individuo. Imperativo categórico de la doctrina personalista. El "yo" es un centro absoluto, autodeterminado; en tanto el individuo material soporta los gastos de la obediencia. Esta clave está vista desde "el tercer grado de abstracción", "metafísicamente considerada", dada la "superioridad del intelecto especulativo sobre el intelecto práctico"⁵³. Consideración que también sería la teológica, por aquello de que el hombre es imagen y semejanza de Dios.

Maritain, en tanto que tomista, se halla frente a dos textos del Aquinate, ambos de la Suma Teológica. Uno, que dice: "Cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo" (IIa-IIae., 64, 2). Y el otro que expresa: "El hombre no está ordenado a la sociedad política según sí mismo todo entero y según todo lo que hay en él" (Ia-IIae., 21, 4, 3). Elige el segundo, por supuesto; alegando que el primero se refiere al individuo y no a la persona.

Pero, primera observación, tal condición absoluta de la persona, descarta el examen existencial y el moral:

Los personalistas gustan de repetir que este carácter absoluto del hombre derivaría del hecho que él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En esta proposición acentúan la segunda parte, imagen y semejanza, pero descuidan la primera, que el

53 Maritain, Jacques, *La persona...*, cit., pp. 13, 44, 26.

hombre ha sido creado. Es, sin embargo, de ahí de donde hay que partir para comprender lo que nosotros somos, lo que deben ser nuestras relaciones con nuestro prójimo y con la sociedad.

Como lo señala Santo Tomás (S. Theol. Ia, 2, 2), somos seres contingentes: podemos ser o no ser. No damos una razón satisfactoria de nuestra existencia. Es forzoso, entonces, reconocer que esta razón se encuentra en otro ser. De ahí la conclusión: los hombres, teniendo una existencia prestada, no somos desde un punto de vista existencial, seres absolutos. Somos relativos a otro ser, a un ser necesario que nos ha dado la existencia. Este ser existe por sí mismo; incluso podemos decir que él no tiene existencia, ya que es su existencia. Por este hecho, él no puede no ser. Le llamamos Dios.

Todo ser creado lo es en vistas de una finalidad dada, que no puede ser la creatura misma. Un creador, incluso humano, antes de hacer una obra, debe tener una idea sobre la finalidad para la cual quiere hacerla. El fin precede a la acción, y, en consecuencia, también a la creatura fruto de esa acción. Segunda conclusión: los hombres tampoco somos absolutos desde un punto de vista moral. No somos fines para nosotros mismos, sino creaturas cuya finalidad es distinta a nosotros mismos; finalidad que debemos servir.

¿Qué finalidad? Un examen de nuestra naturaleza nos aporta una valiosa información. La naturaleza humana tiene tendencias y está, podemos decir, relativamente "programada" en función de nuestra meta. Pero conviene ir más allá del estudio de nues-

tra naturaleza; por añadidura, debemos dirigirnos a nuestro Criador.

Dios es verdaderamente absoluto desde el punto de vista existencial. Lo es también moralmente, en el sentido que no siendo efecto de nada, Él no se ordena a otro ser. Sólo los seres creados se ordenan a un ser distinto de ellos mismos. De Dios podemos afirmar que no teniendo causa, no tiene tampoco otra finalidad que sí mismo. En consecuencia, todos sus actos —la creación y las creaturas fundamentalmente— no tienen otra finalidad que Dios mismo. Nuestro fin es, por tanto, el servicio de Dios...

La verdad fundamental que preside el debate es entonces bien diferente de la que señalaba Maritain. Según el Aquinate, "... el bien de todo el universo es el que percibe Dios, que es el autor y gobernador de todas las cosas. En consecuencia, todo lo que Él quiere, Él lo quiere del punto de vista del bien general o de su bondad que es el bien del universo entero" (Sum. Theol. Ia.-IIae., 19, 10)...

Las creaturas, habiendo sido creadas como partes del Universo, participan en el bien del todo; así, el todo llegará a su perfección plena al mismo tiempo que cada uno de sus miembros llegue a la suya propia... el bien del todo no es concebible sin el bien de las partes⁵⁴.

Ya vamos viendo que el punto de partida de la "persona", y no de la creatura, permite exaltarla por sobre todo,

54 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 188-190.

por encima del bien común de la especie, del universo, de la sociedad y de la autoridad civil.

Punto de arranque que no es el de Santo Tomás:

Siempre el bien común es mayor y más divino que el bien de uno solo, como invariablemente enseña Santo Tomás, y ello fundado en una razón metafísica, cual es que el todo vale más y es primero que la parte, y fundado asimismo en la razón metafísica de que la creatura no puede alcanzar su bien de naturaleza, de gracia y de visión, sino como parte, ya que Dios trasciende infinitamente la capacidad natural y sobrenatural de toda creatura.

Por ello es que la persona singular tanto más se perfecciona cuanto más como parte se integra en el todo. Asimismo, las personas singulares alcanzan su perfección cuanto más se subordinan moralmente al Bien más alto.

Aclaremos algo antes de continuar. No es que Maritain, buen conocedor de la doctrina tomista, ignore tales proposiciones. Lo que hace es desordenarlas o alinearlas de manera ambigua. En ese sentido:

Es interesante analizar el proceso mental de Maritain. 1) acepta que la creatura racional se ordena al universo antes de ordenarse a su propia perfección (aunque lo hace en nota con letra muy menudita); 2) rebaja esta afirmación haciendo intervenir la distinción de individuo y persona para sostener que en cuanto individuo es primeramente querida para el orden y perfección del universo pero no en cuanto persona; 3) vuelve a valorar lo primero sosteniendo contra Kant que como creatura es más individuo o

parte que persona; 4) vuelve a rebajar la afirmación, haciendo intervenir el orden sobrenatural.

Pero, además, Maritain no logra demostrar que la persona, en cuanto tal, se oponga a la condición de parte; no lo demuestra en relación con la doctrina tomista. El defensor de Maritain, el P. I. Th. Eschmann, lo admite paladinamente. Al alabar la conclusión maritainiana, dice:

¿por qué Santo Tomás no sacó nunca esta conclusión? ¿Por qué Santo Tomás en su doctrina ética y social no gira alrededor de este capítulo de la metafísica de la persona...? Esta cuestión, no pertenece al tomismo histórico sino al viviente⁵⁵.

El tomismo "histórico" es el de Sto. Tomás. Acá se impone otro paréntesis.

Se ha mentado un debate, y no hemos enunciado sus contendores. El asunto fue así. En 1943, el decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Laval, de Quebec, Canadá, Charles de Koninck, publicó su libro: *De la primauté du Bien Commun contre les personalistes*. En 1945, el padre Th. Eschmann contestó a esa tesis con su *In defence of Jacques Maritain* (en: *The Modern Schoolman*, Saint Louis University, n. XXII, pp. 183-208). Y en ese mismo año, el propio Jacques Maritain pronunció una conferencia en Roma sobre el asunto, que reunió en el volumen *La persona y el bien común* (1946). No podía conocer él la respuesta que, entre tanto, daba Charles de Ko-

55 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 84, 92, 99, 100, 110, 111.

ninck, titulada *In defence of Saint Thomas*, publicada en la revista canadiense *Laval Théologique et Philosophique* (I, 1945, pp. 1-109). La obra de De Koninck, compuesta casi exclusivamente de transcripciones del Aquinate, era, de suyo, irrefutable para un tomista ortodoxo. De ahí que cuantos han intervenido de alguna manera ulteriormente en esta polémica, ya sea a favor o en contra de Maritain —entre los primeros: Fernando Moreno Valencia, *Lo cristiano y la política*, Santiago de Chile, 1985; *Actualidad de Jacques Maritain*, Santiago de Chile, 1987; Fernando Martínez Paz, *Maritain, política e ideología; revolución cristiana en la Argentina*, Bs. As., Nahuel, 1966; Henry Bars, op. cit., 1959; *Introduction générale a "Jacques Maritain: Oeuvres, 1912-1939"*, t. II, París, Desclée de Brouwer, 1974; Jaime Castillo, *En defensa de Maritain*, Santiago de Chile, *Política y Espíritu*, 1949; Julio Jiménez, *La ortodoxia de Jacques Maritain*, Talca, Chile, Lib. Cervantes, 1948; Carlos Naudon, *Maritain. Ensayo sobre su filosofía jurídica y social*, Santiago de Chile, 1947; Gregorio Pesce-Barba, *Persona, Sociedad y Estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edicusa, 1972; etc.; y entre los segundos: César E. Pico, *Carta a Jacques Maritain*, Bs. As., 1937; Jean Madiran, *Le principe de totalité*, París, Nouvelle Editions Latines, 1963; Santiago Ramírez, O.P., *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, Euroamérica, 1956; Carlos Cardona, *Metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966; Leopoldo Eulogio Palacios, op. cit.; Osvaldo Lira, *El bien común*, Santiago de Chile, 1975; Juan Pablo López, *El mito de Maritain*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1951; Arthur Fridolin Utz, *Ética Social*, t. I, Barcelona, Herder, 1961; Louis Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, París, P.U.F., 1959; amén de los trabajos del P. Messineo,

del P. Meinvielle, del cardenal Ottaviani, del cardenal Palazzini, de Th. Deman, etc.; polémica recogida parcialmente en obras pro-maritaineanas, como: Carlos Santamaría, Jacques Maritain y la polémica del bien común, Madrid, A.C.N. de P. s.f.; J. Zaragüeta, Problemática del bien común; Madrid, A.C.N. de P., s.f.; Guglielmo Forni, Antonio Payan, y otros, Jacques Maritain, Brescia, 1967; etc., nutridísima de argumentos de toda índole, no han allegado muchos otros elementos de juicio, que permitieran elucidarla a la luz de los textos aquinattienses.

Bien. Ese es el debate.

Si, en nuestro modesto entender, De Koninck ha marcado las pautas principales de este problema, es oportuno citar sus asertos más significativos (que, como dijimos, consisten prácticamente en textos de Santo Tomás). En ese orden, comienza él por definir el bien común con estas palabras:

Bien es aquello a que todas las cosas tienden en cuanto tienden a su perfección. Así, pues, el bien tiene razón de causa final. Por lo cual es la primera de las causas, y por consiguiente, difusivo de suyo. Ahora bien, "cuanto más elevada es una causa, a mayor número de seres se extiende su causalidad. Porque una causa más alta tiene un efecto propio más elevado, que es más común y se encuentra en varias cosas". De donde se sigue que el bien, que tiene razón de causa final, es tanto más eficaz cuanto mayor sea el número de seres a los que se comunica. Por eso, si una misma cosa es un bien para un solo hombre y para la ciudad, es claro que es mucho más grande y perfecto procurar y defender lo que es bien de toda la ciudad, que lo que es bien

de un solo hombre. Ciertamente, el amor que debe existir entre los hombres, tiene por fin conservar el bien, incluso del individuo. Pero es mucho mejor y más divino testimoniar este amor a toda la nación y a las ciudades...

El bien común difiere del bien singular en esta misma universalidad. Tiene razón de superabundancia y es eminentemente difusivo de suyo en tanto que es más comunicable: se extiende todavía más al singular que el bien singular: es el mejor bien del singular...

El bien común es mejor, no porque comprenda el bien singular de todos los singulares... El bien común es mejor para cada uno de los particulares que en él participan, en tanto que es comunicable a otros particulares; la comunicabilidad es la razón misma de su perfección⁵⁶.

Quizás, el lector que –como nosotros mismos– no es perito en conceptos filosóficos, requiera de algunas aclaraciones previas para entender acabadamente las definiciones tomistas enunciadas por De Koninck. Por tal motivo, pasamos a intercalar esas nociones, siguiendo para ello el excelente manual de Juan Antonio Widow.

Debe, ante todo, advertirse que en el tema del Bien Común van implicadas tres categorías: el Bien Común trascendente, Dios mismo; el bien del universo; y el bien común inmanente o temporal referido a la comunidad política humana. Dado que la polémica se centra en este

56 De Koninck, Charles, De la primacía del Bien Común contra los personalistas. El principio del orden nuevo, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, pp. 25-27.

último, de él nos ocuparemos, con la obvia noticia que este bien común temporal se ordena al Bien Común trascendente, el primero y supremo analogado de la razón de bien común, por esencia. Y que el bien común inmanente no se clausura sobre sí mismo, sino que permanece abierto hacia el Bien Común trascendente.

La segunda advertencia –que han desarrollado con exactitud el P. S. Ramírez y A. F. Utz– es que el bien común no tiene una comunidad unívoca o idéntica (que sea la misma en todos los miembros personales como partes), sino analógica. Lo cual quiere decir que es en parte idéntica y en parte diversa, desde que es un bien virtual; universal ya que es común a todos; pero con igualdad proporcional. Comprende todas y cada una de sus partes potenciales, respetando la igualdad en la diferencia. De ahí que sea un todo de orden, potestativo; el conjunto ordenado de todos los bienes, sin que por ello deje de ser un bien más alto que la suma de aquéllos. El bien común temporal, y el bien del universo, comprende algo que es idéntico dentro de la diversidad en la participación de cada parte. Es un analogado moral, como el concepto de ser lo es en el plano metafísico. Que no está, ni puede estar fuera del hombre, sino en él.

En tercer lugar, es un bien en sentido propio, sustantivo, no sólo de organización; con un contenido que abarca todos los bienes humanos: los bienes externos (las cosas), los bienes del cuerpo (salud, integridad, etc.) y los del alma (ciencia, virtud). Por eso dice Utz que consiste en los valores materiales, culturales y morales, creados mediante la ayuda recíproca de los hombres, en cuanto estos valores son parte de la plenitud personal de todos los hombres concretos integrados en un todo. Bienes útiles y bienes honestos.

La cuarta distinción, que Maritain no tiene en cuenta, es la consideración de la persona humana y su naturaleza en el orden esencial y en el orden existencial. En el plano esencial, el hombre posee una naturaleza completa, es una persona perfecta, no sujeta a cambios ni contingencias, grados o condicionamientos; es hombre, no se hace hombre; ni depende para serlo, en ese sentido, de la sociedad. Esto es lo que, precisa y exactamente, subraya Maritain (aunque con la confusión de "persona humana" opuesta a "individuo"). Pero, en el orden de la existencia, para desplegar esas potencialidades, el hombre sí requiere de la relación con los otros hombres. Porque es indigente; más necesitado que los otros animales, y no se basta a sí mismo para subsistir; desde que viene a la vida engendrado por la primera sociedad, la de sus progenitores, que después, lo auxilian para que sobreviva. A fin de suplir tal insuficiencia, el instinto le dicta la comunicación con el prójimo; y busca la sociedad como el pez el agua. A diferencia de los otros animales gregarios —que si sienten sed se precipitan al manantial—, el hombre consulta con su razón las ventajas de ese intercambio social. Entonces, comprende que su parcialidad se encamina a la pluralidad, para obtener bienes superiores, para vivir mejor. Un caso típico de ese intercambio es el uso del lenguaje. Como un naufrago, el hombre percibe ahí que, si rema con los otros que van en el bote, se salvará. Esa comunicación, que es la base de la sociedad, puede y debe ser asumida como una obligación interna, como un altruismo recíproco. Ya no sólo por instinto o por razón, sino por inclinación afectiva, el hombre busca, no servirse solamente de los demás, sino servirlos. Con el mismo ejemplo anterior, acá el padre o madre auxilia al hijo para que sobreviva. Ese trato, que es conforme a la ley natural, crea una

dependencia, un lazo, ético, que conduce a la perfección humana. Luego, las perfecciones, las recibe el hombre de la sociedad; "o más bien el recibirlas -y el darlas, es decir el comunicarlas- constituye el vivir mismo de la sociedad". En esa participación radica la "dignidad humana"; en el necesario sometimiento a una ley que emana de su propia naturaleza; en servir a otros, y no servirse de ellos. La sociedad, es, pues, "un converger ordenado de las personas a su perfección común"; ya que la persona "tiende a su perfección para participar de ella"; por esto, la sociedad es siempre "un todo del cual la persona es parte", y el todo prevalece siempre sobre sus partes. De modo que, si en el plano metafísico está primero, en el plano existencial y moral, prima la sociedad, para que la persona alcance sus fines propios. No es cierto que la cuestión se pueda reducir -como lo hace Maritain- al planteo analógico de la sustancia y del accidente, la primera predicada para la persona, la segunda para la sociedad, como si se tratara de dos entidades físicas diferentes. No lo es ni siquiera en el plano óntico, pues:

si pensamos qué significa ser sustancia y qué ser accidente: ningún accidente tiene entidad diversa a la entidad de la sustancia a la cual pertenece, pues su realidad es la realidad de la sustancia, a la cual simplemente modifica o determina. No hay diversidad entitativa entre la manzana y su color, entre un individuo y su estatura, entre una mujer y la relación de maternidad que la une con su hijo. Además, hay que tener en cuenta que la perfección de un sujeto consiste en un desarrollo o despliegue de su ser accidental: la sabiduría es la perfección del sabio, el arte la del artista, la dureza la del acero, la virtud

moral la del hombre; por lo cual puede afirmarse, sin temor a caer en aberraciones, que el hombre debe ordenarse a la virtud, o que el sabio tenga a la sabiduría como fin de su existencia, pues ni la virtud ni la sabiduría son realidades ajenas o inferiores a la realidad del hombre que es virtuoso y sabio⁵⁷.

Con esas aclaraciones, ingresamos ya al terreno del examen de ese bien que es comunicable y participable de suyo, que es el fin del todo (la perfección de éste en cuanto todo), que trasciende a las partes (y al mismo tiempo es un bien de las partes), de ese todo moral potestativo cuya nota mayor es la comunicabilidad. Acá estamos ante la quinta distinción: las diversas categorías de bienes, siempre hablando en el orden temporal o inmanente, que son cuatro, a saber:

a) los bienes privados: materiales externos a la persona, que se mantiene ajena a ellos, que se procuran con medios exclusivos del individuo, y que, como le son "útiles", se sirve de ellos de modo excluyente. Al no difundirse, se los llama "privados"; es decir, privados de comunicación. Es el caso de un alimento, que se apropia, se come, y se excluye a los demás de su consumo.

b) los bienes colectivos, que también son materiales y externos como los anteriores; pero no susceptibles de apropiación ni consumo. Un ejemplo, es la calle pública, que es para uso de todos, pero su dominio no es privado,

57 Widow, Juan Antonio, El hombre, animal político. El orden social; principios e ideologías, 2a. ed., Santiago de Chile, ed. Universitaria, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1988, pp. 22-25.

sino público, es decir de la Autoridad Civil (propia de la comunidad humana organizada normativamente).

c) Los bienes propios, que no deben confundirse con los privados. Los propios, a diferencia de los primeros, no son materiales. Es su inmaterialidad la que permite el intercambio inter subjetivo. Nacen de las condiciones y relaciones organizadas por la sociedad. Sólo se puede aspirar a ellos con medios utilizados en común. Vgr.: el conocimiento técnico sobre la composición del alimento que ingiero, o la noticia científica acerca de la ruta que transito. Ellos los adquiero con las relaciones y los aumento por las relaciones, beneficiándome y beneficiando a los otros. Lo tengo como mío y lo disfruto en común.

d) El bien común. La escuela del personalismo "solidarista" (de Gundlach, Nell-Breuning, Welty, Messner, etc.), lo confunde con la simple suma de los bienes "propios". La del personalismo "trascendente" (de Maritain y Geyser), lo subordina a los valores de la persona singular. Pero, por lo pronto, ese bien no surge de la adición. Cual un edificio, que es algo distinto de la suma de sus partes (muros, ventanas, puertas, etc.). Hay una relación, una estructura que se ordena, diferencia y prepondera sobre sus fracciones. No es una relación cualquiera, igualitaria. Es una relación entre la parte y el todo. Hay una subordinación, una vinculación jerárquica que, sin suprimir ni homogeneizar los fragmentos -al contrario: adaptando su polifacetismo, dejando libre lo exclusivamente privado- realiza el bien del todo. Lo hace de manera diversa, estableciendo una igualdad relativa, por analogía, como ya dijimos. Supongamos un equipo de fútbol. Cada jugador tiene su puesto para conseguir el funcionamiento; si se trata de un resultado inmediato: ganar el partido; si es uno más superior o mediano: el fortalecimiento físico

de cada miembro. No se elimina la habilidad personal de cada deportista. Se la armoniza con la del conjunto, para que ella le sirva a él, y no a la inversa. Allí hay una autoridad de coordinación: el director técnico, que manda cómo jugar, para que el juego obtenga un resultado eficaz. O la orquesta de música, donde cada instrumentista toca la partitura correspondiente bajo la batuta del director, para bien del concierto. Así surge la fórmula: uno para todos, y todos para todos. Luego, el bien común es eso: el bien de todos en el todo.

Ante ese panorama descriptivo se entiende qué cosa sea el bien común, y, consiguientemente, su primacía:

El todo social es cualitativamente diverso de sus partes, no sólo es diverso por su magnitud cuantitativa. Es diverso de ellas, por tanto, sea que se las tome individualmente, sea en conjunto. Es un todo operativo, y su fin es el bien completo del hombre, que no es el fin propio de ninguna de las operaciones parciales tomada particularmente, ni el conjunto de éstas tomadas como una serie numérica. El fin de ese todo es, por esto, el bien mayor al cual se ordenan naturalmente las partes, el bien que tiene siempre primacía, bajo cualquier respecto, sobre los bienes particulares.

En cualquier sociedad existe esta primacía de su bien común sobre los bienes particulares. Lo contrario implicaría la disolución de la sociedad. Obviamente, si una persona es a la vez parte de dos o más sociedades, no puede subordinar al bien común de la inferior su participación en la superior: no puede, por ejemplo, condicionar sus deberes

con la patria por exigencias familiares. Pero en este caso no se trata de la relación entre el bien común –el familiar– y un bien particular, sino de la que hay entre un bien común inferior y otro superior, en la cual aquel es, respecto de éste, un bien particular... en el caso de conflicto entre ambos, tiene siempre primacía el bien superior. El desconocimiento práctico de este orden entre los bienes es una de las más graves faltas contra la justicia, es un mal moral que no afecta sólo individualmente a la persona, pues lesiona a la sociedad en su misma raíz vital⁵⁸.

Aquí concluye la cadena introductoria. Pues los bienes particulares o singulares (privados, colectivos o propios) se ordenan al bien común temporal o inmanente; y éste, a su vez, al Bien Común trascendente, el bien sobrenatural, el bien más alto y eminente. Se trata de una escala objetiva de valores y sujeciones. Nunca subjetiva, al modo de Maritain, quien enlaza los bienes singulares de la “persona” directamente con Dios, sin pasar por el bien común temporal. Ese es un error de corte individualista:

La subjetivización del bien sobrenatural y su asimilación al orden de los bienes privados, suele ir detrás de la afirmación del bien personal como superior al bien común: de este modo se reduce ese bien, de su condición de objeto trascendente de la voluntad, a difuso estado afectivo o sentimental del sujeto⁵⁹.

58 Widow, Juan Antonio, op. cit., pp. 29-32.

59 Widow, Juan Antonio, op. cit., p. 33.

Si en una correcta doctrina del bien común temporal —que es la que lo subordina al Bien Común trascendente—, hubieran valores “personales” que escaparan a su órbita, ¿cómo pudo S.S. León XIII decir que “el bien común es la primera y última ley de la sociedad humana”, agregar S.S. Pío XI que el bien común es “el verdadero y eficaz principio directivo”, y reiterar S.S. Pío XII que toda la actividad socio-política “está sometida a la realidad permanente del bien común”...? Si es “ley suprema”, no cabe transgredirla.

Noción que transgrede Jacques Maritain cuando afirma que la sociedad es un medio para la persona, que el bien común es el fin de la sociedad más que de sus miembros, ya que el fin de éstos sería la conquista de su libertad; que puede haber conflicto entre el bien del todo y el de las partes, caso en que prima el bien de la parte. Olvida con eso, cuando menos, que el “todo” del que se habla no es más que el conjunto orgánico de sus miembros; y que los hombres somos partes y artífices de la sociedad, es decir que la construimos a partir de nosotros mismos, que su perfección es nuestra perfección, de manera que no debe haber conflicto; y si lo hay es porque, como dice San Agustín, “es deforme la parte que no está en armonía con el todo”.

Antonio Millán Puelles examina la situación de las personas que anteponen su propio bien particular al bien común. Indica que quien esto hace “empequeñece su voluntad” y reduce su libertad a la “mínima expresión”. Desde que:

Lejos de ofender a la dignidad de la persona humana, el subordinarse al bien común es la manera de respetar la dignidad de todas las personas y de no hacer excepción con ninguna. La primacía del bien común no es de la sociedad sobre la persona, pues ni la sociedad es el bien común ni la persona es su

bien particular. Sostener la primacía del bien común sobre el bien particular es hacer que la vida social sea provechosa a todas las personas y no exclusivamente a una o a varias. De ahí que el admitir tal primacía no sea supeditar a las personas al despotismo de la sociedad, sino al contrario: hacer que la sociedad, la convivencia, funcione como un medio provechoso para todas las personas que conviven⁶⁰.

Porque si la cuestión se analiza en plural –como realmente existe– y no en el singular abstracto que se plantea Maritain (“la” persona), la dificultad se esfuma.

Contando con todos esos antecedentes, tal vez logremos entender mejor las conclusiones que asienta Charles de Koninck, en su glosa del pensamiento tomista. En este sentido nos dice:

Ni siquiera el amor del bien propio de la persona singular puede ser sustraído al amor del bien común. Se alberga en nosotros, en efecto, tan perfectamente la razón de parte, que la rectificación por relación al bien propio no puede ser verdadera más que si es conforme y subordinada al bien común... La bondad de una parte se considera en proporción a su todo: por lo que San Agustín dice... que “es mala toda parte que no es conforme a su todo”. Y dado que todo hombre es parte de la ciudad, es imposible que un hombre sea bueno si no está perfectamente proporcionado al bien común; ni el todo

60 Millán Puelles, Antonio, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1973, p. 54.

puede existir convenientemente sino mediante las partes a él proporcionadas" (Ia.-IIae., q. 92, a. 1, ad 3). Esta ordenación es tan integral que los que persiguen el bien común persiguen su bien propio "*ex consequenti*": "Primero, porque el bien propio no puede existir sin el bien común de la familia, de la ciudad o el reino. Por eso Valerio Máximo dice de los antiguos romanos que «preferían ser pobres en un imperio rico que ricos en un imperio pobre». En segundo lugar, porque cómo el hombre es parte de la casa y de la ciudad, es preciso que juzgue de lo que es bueno para él a la luz de la prudencia que tiene por objeto el bien de la multitud: porque la buena disposición de la parte se toma de su relación al todo" (IIa.- IIae., q. 47, a. 10, ad 2)⁶¹.

Maritain ignora, especulativamente al bien común al considerarlo extraño, y prefiriendo el bien singular:

Por un amor desordenado a la singularidad, se rechaza prácticamente el bien común como un bien extraño, y se le juzga incompatible con la excelencia de nuestra condición singular. Uno se sustrae así al orden, y se refugia en sí mismo como en un universo para sí... uno abdica libremente su dignidad de creatura racional para establecerse como un todo radicalmente independiente... Uno se subleva contra la idea misma del orden sin ver que una creatura es tanto más perfecta cuanto más participa del orden... "Las cosas que son de Dios son ordenadas".

61 De Koninck, Charles, op. cit., pp. 47 y 48.

Luego la conclusión es que:

Es, pues, una cosa muy distinta decir que las criaturas racionales están gobernadas y ordenadas por sí mismas, y decir que son para sí mismas y para su bien singular: Las criaturas racionales están ordenadas por sí mismas al bien común. El bien común es para ellas, pero es para ellas como bien común. Las criaturas racionales pueden alcanzar ellas mismas explícitamente el bien al que todas las cosas están ordenadas; en eso difieren de las irracionales, que son meros instrumentos, útiles nada más, que no alcanzan el bien universal al que están ordenadas. Y en esto consiste la dignidad de la naturaleza humana⁶².

Calderón Bouchet ha profundizado en el plano del error personalista respecto del Bien Común. Luego de señalar la presencia de los dos errores más antiguos, esto es: considerar al Bien Común como algo perteneciente a la persona privada o como algo perteneciente a una sociedad sustancializada, pasa a examinar la tesis de "compromiso" del personalismo. Según esa teoría, la sociedad política puede exigir completa sumisión al súbdito en su realidad económica, pero no en nada referente al fin último de la vida humana, que es un bien propio y no un bien común.

Citando a Santo Tomás ("De Caritate", q.1, a.2, c.), contesta Calderón que para alcanzar ese fin último de beatitud en el Reino de Dios, hay que comenzar por practicar ciertas virtudes, entre ella la "del amor al bien común

62 De Koninck, Charles, op. cit., pp. 55, 57, 59.

de toda sociedad". Luego, la distinción de Maritain no funciona y no puede escapar al círculo férreo. Así:

"El personalismo pretende eludir el cerco de esta argumentación dividiendo los fines de las diversas sociedades en compartimientos clausos: la familia para crear, el Estado para cuidar la hacienda pública y la Iglesia para salvar. Tres jurisdicciones, tres dinamisismos paralelos, tres órdenes sociales distintos. Cada uno de estos órdenes se hace cargo de un propósito, de un fin, o, si se quiere, de un bien común diferente sin preocuparse por la unidad fundamental que los liga al fin último del hombre *tamquam ad principalissima*.

El árbol ha hecho perder de vista el bosque. Los hechos, sin la luz del principio iluminador, se cierran y ocultan la conexión ordenadora"⁶³.

En el fondo, por esta vía maritainéana se reincurre en la noción liberal del Bien Común. "Hijo dilecto del protestantismo, el liberal supone al problema de los fines como algo correspondiente a la intimidad de la conciencia individual. Con esto termina de romper la noción de bien común".

Por último, Rubén Calderón, al reproducir y hacer suyas las réplicas de Charles de Koninck a las objeciones contra la doctrina del Bien Común, asienta dos en las que nosotros queremos también hacer especial hincapié. Una, consiste en suponer que, como la sociedad es un accidente y la persona una sustancia, el Bien Común "no conviene formalmente a la

63 Calderón Bouchet, Rubén, op. cit., p. 77.

sociedad en cuanto esta es un todo accidental", sino a cada uno de sus miembros. Sobre esto, dice Calderón:

"En esta objeción se repite un viejo error: cotejar valorativamente dos realidades pertenecientes a diferentes niveles de consideración científica: uno especulativo y el otro práctico. La sustancia, considerada como perfección absoluta, es superior al accidente dependiente de ella en su ser. Pero en los entes móviles la sustancia es apenas el soporte de actos accidentales manifestativos de su ser y expresiones de sus segundas perfecciones.

La sociedad es accidente propio 'del hombre y, por ende, cabal expresión de su perfección entitativa... Es en la perspectiva de la doctrina del acto y la potencia donde se debe instalar la reflexión sobre las relaciones entre personas y sociedad. La persona es el principio sustancial del orden social... Pero... la sociedad es la actualización de las disponibilidades potenciales de las personas. Es necio pensar que aquello que realiza la perfección personal, pueda oponerse a esa misma perfección".

La otra objeción que destacamos es la muy liberal de que la ciudad es un invento del hombre para servirlo. Objeción que se ajusta a los lineamientos del "Contrato Social" de Rousseau, suponiendo una convención de ingreso o salida voluntarios de lo social. Ante esa vieja argucia, responde Rubén Calderón Bouchet:

"la ciudad es un bien realizado por el esfuerzo de muchas generaciones y tiene razón de participable, para todos los miembros de la comunidad. La ciu-

dad existe para el hombre, es verdad, pero el hombre, en lo que tiene de más humano, no puede existir fuera de la ciudad"⁶⁴.

El bien común es un bien mío, pero no mío en cuanto propio o privado, sino en cuanto común; y procurar ese bien es el que me dignifica, no el soslayarlo.

3. Orden y libertad

¿Es el hombre la medida de todas las cosas, como quería el sofista griego Protágoras, o el hombre es el término único al cual hay que reducirlo todo, como escribía en la Enciclopedia Diderot...? Si eso fuera así, el hombre sería "un Dios para el hombre", como decía el hegeliano Feuerbach, al defender el antropocentrismo. Y, en tal caso, su libertad sería su fin. La libertad de rebelión de Prometeo ante los dioses. La licencia del marqués de Sade. El libertinaje, con un medio desorbitado que no apunta a la Verdad ni al Bien.

Jacques Maritain, en 1922, en *Antimoderno*, exponía su crítica a la filosofía del liberalismo:

Lo que ellos piden, al reclamar la libertad de la ciencia, o de la investigación, o del pensamiento, no es la libertad de llegar a lo verdadero... Lo que ellos piden en realidad, no es la libertad de la razón, la libertad de ser razonable, es la libertad de razonar sin regla ni medida, la libertad de equivocarse como ellos quieren, tanto como quieran, en todas partes donde ellos quieran, sin otro control más que ellos mismos⁶⁵.

64 Calderón Bouchet, Rubén, op. cit., pp. 75, 80-83.

65 Maritain, Jacques, *Antimoderno*, cit., pp. 44 y 45.

La libertad con respecto al objeto del conocimiento, agregará en Tres Reformadores, de la revolución cartesiana, es el origen de la concepción individualista de la naturaleza humana, y madre o nodriza de la modernidad. Todavía, en sus Nueve Lecciones sobre las nociones primeras de la Filosofía Moral, criticará la ética de Kant, “una ética sin fin último, una ética del imperativo categórico, del hombre como su propio fin”. Aún en 1934, en Principios de una política humanista, dirá:

Para tratar de dar algunas precisiones lo más breves posible diré que la falsa emancipación política (la falsa población de los derechos humanos), tiene por principio el concepto “antropocéntrico” que Rousseau y Kant tenían sobre la autonomía de la persona; según ese concepto no se es libre sino obedeciendo a sí mismo, y el hombre está constituido, por derecho natural, para ese estado de libertad (que Rousseau veía como desligado de la corrupción de la vida social, y que Kant relegaba a la vida nominal). Resumiento, esto es, la divinización del individuo y sus consecuencias, dentro del orden político y social, lógicamente son: 1) un ateísmo práctico puesto que no hay lugar para dos dioses y si el individualismo es un verdadero dios, Dios no es Dios sino una manera ornamental y para uso privado; 2) la desaparición teórica y práctica de la idea del bien común; 3) la desaparición teórica y práctica de la idea de un jefe responsable y de la idea de autoridad, falsamente mirada como incompatible con la libertad: ello también en la esfera política (donde los que ejercen la autoridad tienen el cargo de dirigir a

los hombres, no hacia el bien privado de otros hombres sino hacia el bien común)⁶⁶.

Según Maritain, estos grandes errores provienen de dos fuentes principales:

1) El concepto inmanentista de la conciencia que desde la Revolución luterana ha ido prevaleciendo poco a poco y que pide a aquello que está en el hombre, a "mi libertad interior" hacer por sí solo su moralidad sin deber nada a la ley; 2) El concepto idealista de la Ciencia que desde la Revolución cartesiana ha ido prevaleciendo poco a poco, y que pide a aquello que está en el hombre, a "mí o a mi espíritu", lograr por sí solo la verdad, sin deberla a las cosas⁶⁷.

Por el antropocentrismo, inmanentista, idealista y ateo, se arriba a la "desaparición teórica y práctica de la idea del bien común", y, de consiguiente de la idea de autoridad.

Bien. Muy exacto. No obstante, después, al exaltar la "persona humana", expone estos caracteres:

... la persona tiene derechos por lo mismo que ella es persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos, y que en consecuencia no es sólo un medio sino un fin, un fin que debe ser tratado como tal. La dignidad de la persona humana sería una frase que

66 Maritain, Jacques, Principios de una política humanista, Bs. As., Excelsa, 1946, p. 15.

67 Maritain, Jacques, Principios..., cit., p. 19.

nada querría decir si ella no significara que por la ley natural la persona humana tiene el derecho de ser respetada y es sujeto de derecho, posee derechos... los derechos del hombre⁶⁸.

Medios y fines; relativización del bien común. En 1945 ya suscribirá la proposición de que: "la felicidad natural del ser humano se halla, por ciertos elementos esenciales, muy por encima del bien común político"⁶⁹. Y un lustro más adelante, al redondear su filosofía política en la obra *Man ad the State* –pese a mantener sus reservas con respecto al iluminismo–, profesará el "dogma democrático", al punto de escribir:

... la única filosofía verdadera es la filosofía democrática... que afirma que la autoridad en los gobernantes deriva del derecho del pueblo a regirse a sí mismo permanentemente... El bien común de la vida civil es un fin último, pero sólo en un sentido relativo... El cuerpo político no conoce otra verdad que la que conoce el pueblo... Una vez que la sociedad ha quedado plenamente diferenciada (sic: separada) en su tipo secular, el hecho de insertar en el cuerpo político un bien común parcial o particular, incluso el bien común temporal de una fe religiosa (aun cuando se trate de la religión verdadera), y de

68 Maritain, Jacques, *Les Droits de l'Homme et la loi naturelle*, en: *Oeuvres choisies 1940-1963*, París, Desclée de Brouwer, 1979, p. 201; cfr. Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 148. Citamos esa edición, porque en la castellana: *Los Derechos del Hombre y la ley natural*, Bs. As., La Pléyade, 1972, no aparece.

69 Maritain, Jacques, *La persona...*, cit., p. 68 nota 35.

reclamar para él una posición jurídica privilegiada, sería introducir en el cuerpo político un principio de división y en la misma medida, obstruir el logro del bien común temporal⁷⁰.

Apoyándose, según anota, en Francisco de Vitoria, en Cayetano, Belarmino y Suárez, ha concluido su evolución. Al principio, oponía a la primacía del bien común temporal la "primacía de lo espiritual", entendida como la supremacía de la "persona" en tratos directos con Dios. Ahora, eran los derechos del Bien Común trascendente los que cedían su privilegio ante el pueblo soberano. La religión, por tanto, no debía ser exaltada públicamente para no constituirse en fuente de "división" y obstáculo del gobierno liberal-democrático.

Con la fórmula reiterada del "respeto a la dignidad humana fundada en la libertad", Jacques Maritain viene a coincidir, práctica, si no teóricamente, con los postulados del liberalismo, que antes censurara:

Explica el P. Julio Meinvielle que este error de Maritain nace de hacer:

del libre albedrío perfección primera u ontológica y de la libertad terminal, la perfección segunda o moral. El camino de la moral humana no va de la "libertad inicial" a la "terminal" sino del ser imperfecto potencial con relación a su perfección posible, al ser perfectamente desarrollado, es decir ubicado

70 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, 2a. ed., Bs. As., Kraft, 1952, pp. 151, 154, 171, 189, 199.

según las exigencias de su naturaleza en su recto puesto en el orden del universo.

Y eso no se logra por la libertad, sino por la ordenación a la norma. El libre albedrío es sólo un instrumento para lograrlo con mérito; la libertad terminal, en lo que de legítimo tenga, es una consecuencia de aquella recta ubicación del hombre en su punto dentro del universo⁷¹.

Premisas maritainianas que desembocan en sus lógicas conclusiones:

El Estado maritainista resultaría, pues, en la práctica: 1) un estado esclavista comunitario en relación a todas las necesidades cotidianas y sensibles de los hombres ("individuos"); 2) un puro anarquismo en relación a la actividad intelectual y moral superior ("personas")... De ese modo, en el Estado maritainista habría falta de libertad en todas las actividades cotidianas y comunes de los hombres, y plena libertad para todas las teorías y errores; es decir, casi lo contrario de lo que rectamente debería ocurrir⁷².

Sin embargo, el caballito de batalla de los personalistas ha andado un buen camino en las mentes católicas, que no se cansan de repetir la frase de la "dignidad de la persona humana". Por supuesto que esa dignidad existe, pero: ¿dónde, cómo? Charles de Koninck, con Santo Tomás a la mano, nos lo aclarará. Dice:

71 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 219-220.

72 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 158.

...la dignidad no puede ser atributo propio de la persona considerada como tal, sino de la naturaleza de las personas. En efecto, la persona no es, en cuanto tal, un absoluto... la dignidad no es un atributo de la persona considerada como tal, sino de la naturaleza racional... Importa además subrayar que la persona misma se definió universalmente por la comunicabilidad... En el caso de la persona creada, la comunicación se consuma con la participación vital en el bien común. El ser para-sí de toda persona creada es para su fin, que es Dios...

Consideremos ahora la creatura inteligente en su perfección de agente libre. La perfección de naturaleza que es raíz de libertad no tiene razón de fin sino en Dios... La libertad no versa sobre un fin como tal, sino sobre los medios... la creatura racional es defectible y puede decaer de su dignidad: su dignidad no está asegurada sino en tanto se mantiene en el orden y obra en conformidad con él... La excelencia de la creatura racional no consiste en la facultad de apartarse del orden, sino en la de querer ella misma el orden en que debe mantenerse; no tiene el derecho de eludirlo... Queda, pues, a su arbitrio subordinar la propia perfección al fin superior... mientras el superior permanece en el orden, es un bien superior al cual el inferior debe someterse...

La acción libre debe ser ordenada por el agente mismo en vista de un bien participado... Es verdad que alcanzar la plenitud depende de mi libertad; pero la plenitud no debe su plenitud a mi libertad: mi acto libre debe ser ordenado a la plenitud que es común. Mi acto libre es el mío singular; mi fin no es fin en cuanto mío... El agente será tanto más libre y más noble cuanto se or-

dene con mayor perfección al bien común. Ahora se ve cómo este es el principio primero de nuestra condición de libertad... El hombre no recobra su condición de ser libre mientras que por su propia razón y su propia voluntad no se somete a una razón y una voluntad superiores. Así es como los ciudadanos súbditos pueden obrar como hombres libres por el bien común.

En suma que:

La dignidad de la persona creada no está exenta de vínculos y nuestra libertad no tiene por fin romper esos lazos, sino liberarnos, fortaleciéndolos. Estos vínculos son la causa principal de nuestra dignidad. La libertad, por sí misma, no es garantía de dignidad ni de verdad práctica⁷³.

Es esta última conclusión la que ha escandalizado a los personalistas⁷⁴. La ven cual un aforismo "totalitario". E insisten en subrayar que el hombre no está ordenado a la sociedad política según todo su ser y todo lo que le pertenece, y que la ciudad existe para el hombre, no el hombre para la ciudad. Textos aquinatisenses que De Koninck esclarece de esta manera:

Santo Tomás quiere decir solamente que el hombre no está ordenado sólo a la sociedad política... El hom-

73 De Koninck, Charles, op. cit., pp. 66-70, 72, 76, 78-81, 19.

74 Sánchez Agesta, Luis, Los principios cristianos del orden político, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, p. 234.

bre está ordenado a esta sociedad solamente en cuanto ciudadano... El totalitarismo identifica la formalidad hombre con la formalidad ciudadano. Para nosotros, por el contrario, no solamente estas formalidades son distintas, sino que, además, están subordinadas unas a otras, según el orden mismo de los bienes. Luego es el orden de los bienes, causas finales y primeras, y no el hombre puramente hombre, lo que es principio del orden de estas formalidades de un mismo sujeto. El personalismo trastoca este orden de bienes: otorga el bien mayor a la formalidad ínfima del hombre... El hombre no puede ordenarse al solo bien de la sociedad política; debe ordenarse al todo perfectamente universal, al que todo bien común inferior debe estar expresamente ordenado. El bien común de la sociedad política debe ser expresamente ordenado a Dios...

Para convertir este texto ("La ciudad existe para el hombre, no el hombre para la ciudad") en objeción contra nuestra actitud sería preciso traducirlo: "El bien común de la ciudad existe para el bien privado del hombre"... (en realidad)... este bien común es para los miembros de la sociedad, pero no para su bien privado como tal; es para los miembros en tanto que bien común... (de no ser así) el hombre estaría sometido a un bien extraño...

El bien privado y el bien común son, uno y otro, bienes del hombre... Por lo demás, una ciudad que no respeta el bien privado o el bien de las familias, obra contrariamente al bien común... así también en una ciudad bien ordenada el bien singular del individuo y el bien común de la familia deben estar realizados y asegurados con mayor perfección. Sin embargo, si el bien común de la ciudad estuviese subordinado a estos últimos, ya no

sería su bien común, y el hombre se vería privado de su mayor bien temporal: la ciudad no sería ciudad⁷⁵.

Solventadas las objeciones técnico-filosóficas, permítansenos agregar acá algunas consideraciones sencillas sintetizadas del mismo manual antes citado, que creemos que servirán para ilustrar esas nociones de libertad y de autoridad.

La libertad es la facultad de elegir un bien entre otros muchos, de seleccionar el más conveniente a nuestros propósitos. Es una facultad que distingue al hombre de los animales irracionales. El animal actúa determinado indefectiblemente por sus instintos: tiene hambre, hay comida, come. La conducta humana es más compleja. No se mueve sólo por estímulos externos, ni determinada por algo específico. Actúa bajo un régimen de probabilidades, entre las que caen la de no actuar (no comer, en el ejemplo). Esa radical indeterminación obedece a que el hombre se determina a un acto, en los límites de su naturaleza, con el poder físico y moral para elegir sin coacciones. Sin coerción y ante diversas opciones, su inteligencia mueve su voluntad hacia los bienes, que son los fines de su movimiento. El bien apetecido por su voluntad es bien precisamente en cuanto conocido por la razón, que antecede con su juicio al acto de decisión.

Cuando alguien es dueño de sus actos, cuando es causa de sus actos, es libre. La libertad es un medio humano, un modo instrumental de dirigirse a los bienes, que son los fines de la conducta. De ello se sigue que, más importante que la manera de elegir en sí -libre-, es la buena o

75 De Koninck, Charles, op. cit., pp. 103-110.

racional elección de los fines, en el modo interior de identificarse con el bien perseguido. La libertad, que es una aproximación al bien, es un paso, un movimiento de la voluntad. No corresponde sustantivizarlo o inmovilizarlo, cual si fuera un absoluto. Si yo exaltara el medio (libertad) en detrimento de los fines (bienes), quedaría con una libertad inútil, que no me serviría para nada, excepto para erigir un mito que me aprisionaría y aniquilaría. Que es, precisamente, lo que hace el liberalismo. La posesión de la verdad objetiva de los bienes es la que me hace más libre, y no que la libertad me haga más verdadero.

Por su naturaleza social el hombre lleva una vida civil temporal. La sociedad humana no es sólo la multitud de las personas congregadas en un lugar y tiempo dados. Es una reunión de individuos que se ponen de acuerdo en la consecución de un bien conocido y deseado por todos. Unión de inteligencias y voluntades, que se manifiesta en la coordinación de los medios a emplear para llegar a aquel bien. Es decir: es una unidad con vistas a un fin, que requiere de un orden. Tal la comunidad, comunidad humana. Esa convergencia ordenada es el fundamento de la autoridad. Ella es la que mueve e impulsa a la sociedad, con poder efectivo para conducirla a un fin. La autoridad, pues, es elemento esencial de la sociedad; la que, con idoneidad, decide obligando.

Además, la libertad, la capacidad de elegir bien, adecuadamente, conforme a la verdad, no es innata, sino que requiere de cultivo gradual, de la formación de un hábito. Quien lo adquiere es un hombre prudente. Y quien no lo tiene todavía, debe obedecer al que ya lo tiene, esto es, al prudente, que es quien debe gobernar.

El prudente dirige y coordina el uso del bien común, y asegura el uso de los bienes propios y privados. De ahí

que el primer límite objetivo de la libertad provenga de esa ordenación de la razón. Del ordenamiento teórico, por la ley, y del ordenamiento práctico, por el gobierno.

Ya sabemos que el principal de los bienes a alcanzar es el bien común; el que realiza la perfección de muchas personas –el “nosotros”–, que no podría concretarse separadamente. En esas relaciones espirituales, culturales, técnicas, etc., que lo componen, se destacan la paz y la seguridad, que otorgan mayores posibilidades de desenvolvimiento humano. Pues bien, ellas exigen de un gestor o procurador que afiance su ejercicio, porque si no, como en la selva, unos les quitarían a los otros los bienes, convirtiéndolos en un privilegio, que es lo contrario del bien común. A los gobernantes toca la defensa de la comunidad y de todos sus miembros.

Luego, la limitación que la autoridad pone a mi libertad se establece en mi beneficio. Si yo desobedeciera al que sabe actuar me perjudicaría. En cambio, al obedecer posibilito que la autoridad me brinde más eficazmente los bienes que ansío. O sea, que me perfecciono y gano en libertad, al aumentar, en concreto, la posibilidad de elegir entre más bienes.

El liberalismo, ante estas realidades sociales, actúa como el zorro de la fábula. Como no puedo comer las uvas que están altas, para mi escasa prudencia, digo que están verdes; miento, desobedezco, y me quedo sin comer. Otro tanto acontece en el plano de los bienes económicos, bienes escasos necesarios para la mantención. Los bienes particulares son de propiedad privada; pero en los bienes propios la autoridad posee una misión de fomento, de estímulo, de integración, de coordinación y de suplencia de las actividades privadas. Ya sea porque los particulares no las pueden realizar por sí solos, o porque sea inconveniente que las rea-

licen por el peligro que causarían a las demás, debe supeditarse al bien común. Así, la Autoridad Civil debe velar por la justicia distributiva, circulatoria (y, supletoriamente, productiva) de esos bienes. Y, en esto, el liberalismo renueva la fábula. Al negarse a limitar con la ley la justicia social en el intercambio y apropiación de esos bienes económicos, los deja en poder del más fuerte. El zorro queda libre en el gallinero libre. Por último, aplicando el mismo principio de ilimitación de la libertad, el liberalismo, dueño del Estado moderno, le ofrece a la Iglesia otra fábula animal: La Iglesia libre en el Estado libre. Frase que tradujera Vázquez de Mella como: la Iglesia liebre en el Estado galgo. Desde que el laicismo no es otra cosa que una fase preparatoria de la persecución religiosa.

Por donde se vuelve a percibir la necesidad de la primacía del bien común por sobre las libertades individuales⁷⁶. Primacía que es la que, concretamente, asegura la "dignidad de la persona humana". Lo otro es anarquismo, puro y simple.

4. Cristiandad histórica y mitología

En uno de sus tres intentos por apartarse del movimiento derechista de la "Action Française", en el que había militado quince años, Jacques Maritain escribió en

76 Widow, Juan Antonio, op. cit., pp. 34-46. Ver, también: Sacheri, Carlos A., El orden natural, 5a. ed., Bs. As., Eudeba, 1981, pp. 31-45; Molnar, Thomas, La autoridad y sus enemigos, Madrid, 1977; Pithod, Abelardo, Curso de doctrina social, Bs. As. 1979; Vallet de Goytisolo, Juan, En torno al derecho natural, Madrid, 1973; Montejano, Bernardino (h), Curso de derecho natural, Bs. As., 5a. ed., Abeledo-Perrot, 1994; Lamas, Félix Adolfo, Ensayo sobre el orden social, Bs. As., 1985.

1927 *Primaute du spirituel*. La doctrina filosófica y teológica que allí expone, en general, es correcta. Por insuficiencia de conocimientos históricos acerca de las teorías políticas medievales, alaba, inadecuadamente a los escritores partidarios del sistema "indirecto" de la potestad temporal pontificia. Si bien critica a Maurras en algunos planteos naturalistas del conductor de la "*Action Française*", se apresura a declarar que "no quiere condenar lo que allí pueda haber de bueno". En especial halla justa y fundada su crítica a la modernidad:

Para los espíritus que miran la ideología individualista como decididamente convicta de mentira, la religión del progreso necesario, y todos los mitos de Rousseau de los que el mundo ha creído vivir —mito de la bondad natural, del democratismo (es decir del pueblo poseedor perpetuo y único poseedor de la soberanía), de la voluntad general y de la ley expresión del número, de la libertad de cada uno como superior a la verdad y a la justicia, del Estado como proveedor amoral del bienestar material, y como soberanía laica absoluta e ilimitada, de la nación o de la humanidad como encarnación de un Dios inmanente, etc.— no podría tratarse de volver atrás, de conceder lo que sea a esas ideas falsas y esencialmente inválidas.

Asimismo, sostenía la necesidad de una política cristiana:

En una palabra y para hablar con una imagen, una política cristiana debe elegir su análogo histórico (precisamente de una "analogía", y solamente de una "analogía", hablamos aquí. Sabemos que el

tiempo es irreversible. Se trata de una correspondencia espiritual no de una copia. No se trata de volver materialmente al medioevo, sino de inspirarse en sus principios)... en la civilización teológica del medioevo⁷⁷.

La modernidad convicta de mentira, y el medioevo como analogía histórica, en cuyos principios había que inspirarse. ¿Cómo cumplió él ese proyecto...?

Preveníamos que Maritain no podía desenvolver ese plan en su mejor dimensión. Conocemos ya los errores filosóficos que de antiguo entorpecían su visión de los problemas de la ética social. A eso se adicionaba cierto prejuicio referente a la vitalidad de los principios medievales. En 1922, en el prólogo de Antimoderno (su libro más "derechista"), asentaba un criterio historicista acerca de las épocas de la Historia. Decía que:

tomado en su esencia, el ideal de una sociedad cristiana no es malo ciertamente, ya que ha sido bueno. Pero existencialmente corresponde a algo terminado.

Lo concluso es lo que no se puede reabrir, lo "irreversible" (como diría en "Primacía de lo espiritual"), ni continuar. Que la vida de las sociedades, como la de las personas, se componga de constantes hechos nuevos, es un dato notorio. Pero que esas novedades no puedan encolumnarse en la misma dirección o sentido de marcha que las antigüedades, ya es un postulado ideológico indemostrable, y

77 Maritain, Jacques, *Primacía de lo espiritual*, Bs. As., Club de Lectores, 1947, pp. 90 y 91.

propio de la teoría historicista. Y de ese error participaba Maritain. Ello, no obstante que entonces añadiera:

realizable o no, compatible o no con las premisas históricas, un tal ideal está sometido en todo caso a una condición: el retorno al catolicismo y a la cristiandad⁷⁸.

En efecto: el reciclaje de la cristiandad dependía de una vuelta de Occidente al cristianismo. Condición resolutoria, puesto que de persistir la modernidad, no habría perspectiva alguna de inspirarse en los principios de la civilización cristiana. En consecuencia, la función del católico en general y del intelectual católico en particular, consistiría en procurar ese restablecimiento religioso. Tarea para la cual lo primero era la confianza en las virtualidades restauradoras de la fe. Un pesimismo en ese plano trascendental conllevaría a una evidente inacción. Luego, la "inteligencia" cristiana debía ocuparse de prever los medios conducentes a aquella eventualidad. Concebir, teóricamente, el horizonte histórico de la revitalización de la cristiandad.

Pero, Maritain fue inconsecuente con ese proyecto juvenil. Desesperó de su posibilidad de realización. De ahí que, al cabo de su periplo existencial, escribiera en *El Hombre y el Estado*, que "un retorno a esa norma sacra es inconcebible". Por el contrario, lo concebible sería un mundo diferente y opuesto al de la cristiandad:

Saben (los cristianos) que una nueva civilización inspirada en el cristianismo, sí y cuando se desarrolle en la historia, no será, en modo alguno, un retorno a la

78 Maritain, Jacques, *Antimoderne*, cit., pp. 213, 178.

Edad Media, sino un intento típicamente distinto... el requerimiento radical para una mutua y sana cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político, no es la unidad de un cuerpo político-religioso, como la "respublica Christiana" de la Edad Media, sino la unidad misma de la persona humana... de la Iglesia... más alejada de las modalidades introducidas inevitablemente por el Imperio cristiano de Constantino... de una "cristiandad profana" (cristiandad laica o secular, en contradicción de la cristiandad sacra de la Edad Media)... Esas cosas que podemos admirar en la Edad Media son letra muerta en nuestra época... En realidad, el problema espiritual de nuestros tiempos se centra en el orden temporal. Y el moderno "estado de bienestar" que se logra simplemente con servir a la felicidad humana, serviría a la Iglesia mejor de lo que la sirvieron Justiniano o Carlomagno... La Iglesia no pierde ninguno de los derechos esenciales proclamados y ejercidos por ella en el pasado. Sin embargo, puede renunciar al ejercicio de algunos de ellos. En el pasado ejercía el derecho de anular cualquier ley civil que perjudicase el bienestar espiritual del pueblo. Y lo sigue poseyendo radicalmente. Pero si lo ejerciera en el clima histórico actual perjudicaría tanto al bien común de la Iglesia como al de la sociedad civil. Así, por razón de justicia (justicia para con el bien común de la civilización y del Reino de Dios), la Iglesia debe renunciar al ejercicio de ese derecho⁷⁹.

79 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 129, 182, 183, 185 y nota 20, 186, 195 y 196 nota 26 (adhiere a Murray), 205-206 nota 30.

No más cristiandad. La única histórica y real, se entiende. En su reemplazo una utópica "cristiandad profana o laica", contradictoria con la real. Cuyo modelo es el "Welfare State" del agnóstico Franklin Delano Roosevelt. Un modelo mejor que el de Carlomagno o de Constantino. Sobre todo, porque en este Estado rooseveltiano, del imperialismo materialista norteamericano, la Iglesia es incitada a renunciar a su obligación de velar por el bienestar espiritual de las personas. Con lo cual, gana mucho la "justicia" y el "bien común"...

Estamos, ahí, en las antípodas del proyecto de Antimoderno. Y, también, de lo que escribiera en Primacía de lo espiritual, al asentar que:

En medio de los peligros que desde las regiones más opuestas amenazan a las almas, la Iglesia avanza, golpeando ahora a un costado ahora al otro. Quien tiene los ojos pegados al momento presente piensa cada vez que cambia de ruta; es el peligro que cambia de sentido, ella avanza en línea recta. Nada reniega, nada borra, ni renuncia a nada de lo que ha determinado. La encíclica Pascendi siempre está allí, el *Syllabus* siempre está allí, la *bula Unam Sanctam* siempre está allí. El liberalismo es siempre condenado, el americanismo es siempre condenado, el socialismo, el sillonismo, el modernismo, son siempre condenados. El laicismo (cfr. las encíclicas *Ubi Arcano Dei* y *Quas Primas*) es siempre y de nuevo condenado. Quiérase tener en cuenta, como se debe, la prodigiosa memoria de la Iglesia y las perspectivas espirituales donde exige que se coloquen para considerar sus acciones: se verá entonces, cómo la proclamación solemne de la realeza de

Cristo hecha en nuestros días por Pío XI, se enlaza a través de los siglos, con las brillantes afirmaciones de la supremacía de lo espiritual debida a los Papas del medioevo... Tiene (la Iglesia) más memoria que nosotros, la experiencia de toda la historia. Locura es rechazar el consejo de tal sabiduría o inquietarse por sus caminos.

Más es locura no menor traicionar sus designios, o lanzarse, como si fuera el camino indicado por ella hacia errores que siempre ha condenado. Si algunos católicos se imaginan entrar en el espíritu del Papa cediendo a un espíritu de complacencia a los ídolos del tiempo condenados por el Papa, relajando las normas eternas de la doctrina, gustando el dulzor de dar su alma a la ilusión, esperando un retorno a un estado de inocencia por las virtudes de la evolución y del necesario progreso humano, su despertar será duro⁸⁰.

La Iglesia no perdió su "prodigiosa memoria", quien cedió a un "espíritu de complacencia a los ídolos del tiempo condenados por el Papa" fue Maritain. Lo sugestivo del caso es que nunca, en adelante, despertó de sus "ilusiones" (salvo que se tenga por tal a su palinodia de Le Paysan de la Garonne, de 1966, que nosotros, no consideramos como tal). Al revés, se empeñó, más y más, en borrar y renunciar al ideal de la genuina cristiandad. Empresa intelectual en la que fue ampliando, gradualmente,

80 Maritain, Jacques, Primacía de lo espiritual, cit., pp. 107-109.

los puntos de contacto con la modernidad. Desde que no renegó, de un día para otro, de aquellas convicciones primeras. Veamos cómo los hizo.

En 1930 Maritain publica *Religión y Cultura*. Allí, comienza por adjudicar a la cultura un objeto natural, que pertenecería al medio temporal como su orden propio. Desliga de esta forma la religión de la civilización. Tras lo cual asienta:

Igual que la filosofía moderna, el “mundo moderno” tampoco es una creación polémica; es un determinado tipo histórico de civilización, espiritualmente dominado desde su origen por el humanismo del Renacimiento, la Reforma protestante y la Reforma cartesiana. ¿Cómo caracterizarlo desde el punto de vista en que nos hallamos colocados? Hay en él, como en toda civilización, un elemento positivo de tensión ontológica y de vitalidad, que nos parece constituido por un esfuerzo valeroso, infatigable, tendiente a que la naturaleza humana produzca su máximo de rendimiento terrestre. Pero a este elemento positivo, bueno en sí mismo, digno de respeto y de amor, va unida una privación. Digamos pues... que la cultura, mientras proseguía su crecimiento natural, se separó en él de lo sagrado para volverse hacia el hombre mismo⁸¹.

La modernidad sería, pues, un dato natural, típico del proceso histórico, neutro en sí mismo, surgido sin afán

81 Maritain, Jacques, *Religión y Cultura*, Bs. As., Librería editorial Santa Catalina, 1940, p. 17.

de controversia con nadie. Encima, su humanismo sería positivo y bondadoso, cual producto de ese crecimiento natural de la cultura humana; sólo objetable por su separación de lo sacro.

Ante ese hecho moderno, así presentado, opone un “mito” o un “sueño”: el de la Cristiandad medieval.

La edad media había formado la naturaleza humana según un tipo “sacramental” de civilización, fundado sobre la convicción de que todas las instituciones terrenales, con toda su frescura y su fuerza, están al servicio de Dios y de las cosas divinas para realizar su reino en este mundo. La edad media se obstinó en la realización terrestre de este reino, soñando... con un mundo jerárquicamente unificado, donde así como el Papa en la cumbre de lo espiritual mantiene a la Iglesia en la unidad, el emperador en la cumbre de lo temporal sostendría en la unidad el cuerpo político de la cristiandad. Sueño del Sacro-Imperio que constituía un ideal, un “mito” estrictamente apropiado a las condiciones culturales de esa época; tal sueño, abolido para siempre, suponía, con un sentido magníficamente audaz de los principios, una gran ignorancia del universo y un imperioso optimismo; su cadáver ha pesado largamente sobre la historia moderna. Tuvo que existir Napoleón y todo el siglo XIX, para proceder definitivamente a su entierro⁸².

82 Maritain, Jacques, Religión y cultura, cit., pp. 17 y 18.

Obstinación funesta de los medievales que, por suerte, merced al optimismo moderno, ha sido ya abolida y enterrada.

La opción entre un tipo histórico correspondiente al “crecimiento natural” y la mitología difunta, no es difícil: la modernidad triunfa. Más todavía: tres años después, en *Del régimen temporal y la libertad*, Maritain se quejará de la subsistencia del mito de la cristiandad: “subsiste todavía en la imaginación como un ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal”⁸³. Esa será su tarea en adelante: la de liquidador de la cristiandad. De una cristiandad que, moribunda y todo, requeriría del esfuerzo maritainiano para ser exterminada.

¿Qué decir de esa noción historicista de la modernidad, tipo histórico “sin intención polémica”...? Que es un “mito” maritainiano, un sueño de su imaginación. Un profundo conocedor de la génesis del pensamiento moderno, el historiador Paul Hazard, nos asegura que se trató del “proceso del cristianismo”:

El espectáculo a que hemos asistido –dice– es éste: Primero se alza un gran clamor crítico; los recién llegados reprochan a sus antecesores no haberles transmitido más que una sociedad mal hecha... De este modo entablan públicamente un proceso de tal audacia, que sólo algunos hijos extraviados habían establecido oscuramente sus primeras piezas; pronto aparece el acusado: Cristo. El siglo XVIII no se contentó

83 Maritain, Jacques, *Du Régime Temporel et la liberté*, París, Desclée de Brouwer, 1933, c. II, cit. por: Palacio, Leopoldo Eulogio, op. cit., p. 91, cfr. *Religión y cultura*, cit., p. 110.

con una Reforma; lo que quiso abatir es la Cruz, lo que quiso borrar es la idea de una comunicación de Dios con el hombre, de una revelación; lo que quiso destruir es una concepción religiosa de la vida... Estos audaces también reconstruirían; la luz de su razón disiparía las grandes masas de sombra de que estaba cubierta la tierra; volverían a encontrar el plan de la naturaleza y sólo tendrían que seguirlo para recobrar la felicidad perdida. Instituirían un nuevo derecho, que ya no tendría que ver nada con el derecho divino; una nueva moral, independiente de toda teología; una nueva política que transformaría a los súbditos en ciudadanos. Para impedir a sus hijos recaer en los errores antiguos darían nuevos principios a la educación. Entonces el cielo bajaría a la tierra.

Básicamente, el proyecto fue negativo. Se definió "contra" algunos aspectos religiosos:

Contra la primera revelación... Contra el Pentateuco... Contra la Biblia. Contra los milagros y con sus testigos... Contra Jehová, vengativo, cruel, injusto... Contra los Evangelistas, pobres pescadores ignorantes; contra el Evangelio; incluso contra la persona de Jesús. Contra la Iglesia y contra sus dogmas; contra los misterios; contra la idea misma del pecado original que pretendía haber afectado a todos los hijos de Adán. Contra la organización de la Iglesia, los sacramentos, el bautismo, la confesión, la comunión, la misa. Contra los monjes y las religiosas, contra los sacerdotes, contra los obispos, contra el Papa. Contra la moral cristiana y contra los Santos; contra las virtudes cristianas y contra

la caridad. Contra la civilización cristiana, contra la Edad Media, época gótica, época de tinieblas; contra las cruzadas, locura...⁸⁴.

Odio al cristianismo y a la cristiandad. "Los tiempos pasados –dirá Voltaire– son como si nunca hubieran existido". Odio persistente. En nuestra época, el marxista posmodernista Georges Duby expresará que la cristiandad fue "una ilusión semántica, un maquillaje, un trampa-jo". De Ronsard a Michelet no se cansaron los historiadores modernistas de injuriar a la Edad Media.

Hoy, el medievalista de La Sorbona, Jacques Heers, explica cómo fue inventado el calificativo injurioso "Edad Media", por los oráculos autoproclamados Petrarca y Boccaccio, maestros en el arte de convencer, quienes fabricaron también la noción de "Renacimiento", un mito con siete vidas que se propagó a la literatura de combate de la Revolución Francesa, hasta reposar en los manuales escolares impuestos por el laicista Jules Ferry. De esa manera, el Medioevo fue "el chivo expiatorio de la Historia", con un "bello repertorio de sandeces", al punto que: "en cuanto se habla de la Edad Media, se puede proclamar cualquier disparate, con muchas probabilidades de encontrar ecos favorables". Maritain no pudo saber de estas investigaciones actuales; pero no podía ignorar las conclusiones de afamados medievalistas franceses de su época, en análogo sentido. Tal, por caso, las del maritainiano Daniel Rops, quien ya había rastreado el cúmulo de inquina or-

84 Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama, 1958, pp. 16, 95.

questado por los “renacentistas” contra la Edad de la Fe, donde el mismo término “gótico” tradujo ese desprecio⁸⁵.

Entonces: ¿de dónde sacó Maritain que el espíritu del mundo moderno no fue “una creación polémica”...? De ningún texto historiográfico. Lo extrajo de su imaginación. De su invento de una cultura “ambivalente”, con un elemento “positivo” y otro “negativo”. Un esquema de filosofía de la historia, que poco tributaba a la realidad histórica.

Sucede que Maritain –ya dispuesto existencialmente, desde 1927, en contra de la actitud tradicionalista– buscaba argumentos por doquier a fin de bonificar la imagen de esa modernidad con la cual deseaba conciliarse cuanto más pudiera.

De ahí que acusaba a los escritores cristianos tradicionales de ser maniqueístas, de ver en la modernidad nada más que mal. “No puede haber puras tinieblas, puro error, porque todo lo que es, en la medida en que es, viene de Dios”, alegaba. No había, pues, Luzbel, ni maldad en la historia. Y lo ejemplificaba –¡nada menos!– que con Voltaire:

Pese a proponerse aplastar a la infame, Voltaire estaba en la cristiandad y en la historia de la cristiandad como estaba en el universo creado y en el gobierno providencial. Los sirvió a pesar suyo⁸⁶.

“iEcrassez l’infame!”. “Jesucristo necesitó doce apóstoles para propagar el cristianismo. Yo voy a demostrar

85 Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995, pp. 13 y 16; Daniel-Rops, *La Iglesia de la Catedral y de la Cruzada*, Barcelona, Luis de Caralt, 1956, pp. 10 y 11.

86 Maritain, Jacques, *Religión y cultura*, cit., p. 90.

que basta uno solo para destruirlo". Goulemot y Launay, declarándose seguidores del panfletista anticlerical "enragée" de Ferney, anotan:

era un militante anticristiano (que) se lanza contra el enemigo con toda su fuerza: lo aplasta bajo la contundencia de sus argumentos, sarcasmos, injurias y mentiras. Este paradójico campeón de la tolerancia se abandona al fanatismo de un odio salvaje... Voltaire hace, pues, uso de la razón, pero sin mostrarse jamás razonable⁸⁷.

La tolerancia –del “odio salvaje”– es, precisamente la virtud que le hallaba Maritain⁸⁸.

La misma transgresión de géneros que los filósofos auténticamente tomistas le observaban en materia del bien común, se aprecia acá en las divagaciones históricas de Maritain. Tan pronto se coloca –como un gnóstico– en la cabeza de Dios Padre para explicar el gobierno de la Divina Providencia, como trasmite la categoría metafísica del ser creado a su presupuesta bondad moral. Quien es, debe ser, por ello solo, bueno. Cuando los romanos Pontífices –en especial Pío IX– hablaban de la lucha entre “los hijos del siglo” y los “hijos de la luz”, entre “la justicia y la iniquidad”, entre “la luz y las tinieblas”: ¿de qué estarían hablando, de Ormuzd y Ahriman, tal vez...?

Además de maniqueos, Maritain acusa a los católicos tradicionales de haber temporalizado lo espiritual al exaltar la cultura medieval. Dice al respecto:

87 Goumelot, Jean-Marie, y Launay, Michel, *El Siglo de las Luces*, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 114-116.

88 Maritain, Jacques, *Religión y Cultura*, cit., pp. 90 y 91.

La palabra "cristiandad" se relaciona con el orden de la cultura. Designa determinado régimen común temporal de los pueblos educados por la Iglesia. No hay más que una Iglesia; puede haber civilizaciones cristianas, "cristiandades" diversas.

Esta distinción esencial va más lejos de lo que se cree a veces.

En realidad, la cristiandad única conocida era un orden político y social, acompañado por una cultura, derivados de una concepción cristocéntrica de la vida. Maritain lo reduce a una función "ministerial" del poder que, en principio, estima como "un gran bien", pero al que "se unía sin embargo un peligro...: la invasión de valores "sociológicos" en lo espiritual mismo. O sea: la confusión del reino de Dios con una ciudad terrestre. Peor:

Lo que era un peligro en la edad media, y daba lugar entonces a poderosos abusos, pero siempre accidentales, debía convertirse en una plaga, cada vez más grave a medida que la civilización cristiana se descomponía...

Este proceso patológico ha durado mucho tiempo. Puede creerse que vemos surgir un desenlace.

Tal suma de epítetos peyorativos se está predicando en 1930 para la "Ciudad Católica" cuya restauración había recomendado en 1910 San Pío X -con la Iglesia poniendo los cimientos y dirigiendo los trabajos-; para la "civilización cristiana", la verdadera "civilización del mundo" (el fermo propósito). El peligro, el abuso, la plaga y la patología son los calificativos con que adorna el ideal, la "tesis", la regla inalterable de "concordia del sacerdocio y el impe-

rio" propuesta por León XIII. Maritain ha entrado de lleno en los terrenos censurados a "Le Sillon" por Notre charge apostolique, mientras se aproxima a pasos agigantados a la utopía de Lamennais de "la Iglesia pura de los hombres puros", condenada en la *Mirari vos* y en la *Singulari nos*. Por si acaso, se ataja a su manera. Indica que la Iglesia denunció "la metafísica errónea en la cual los adversarios del orden antiguo bebían sus energías pasionales. De ahí el *Syllabus* y las condenaciones de las diversas formas del liberalismo". En verdad que no fue tanto la "metafísica" romántica de Lamennais sino sus conclusiones morales las que produjeron la censura eclesiástica; censura que no desaparece porque se le otorguen a tales consecuencias ético-políticas bases ontológicas "tomistas". Por ello, no basta con expresar que: "Nicolás Berdiaeff, cuya metafísica nos parece tan inaceptable pero cuyas vistas sobre lo humano y sobre la historia son frecuentemente tan profundas, ha dicho sobre ello importantes verdades sobre las cuales no hay por qué volver". Ni, menos, anotar que: "no han faltado las advertencias de grandes espíritus, de un católico siempre fiel como Ozanam, de un católico des centrado como Lamennais". Son éstos, reparos tímidos y falsos frente a heterodoxias tan flagrantes. La prueba que Maritain no desea incursionar aquí en las condenaciones concretas del *Syllabus* (que sabe que son "definitivas"), es que a renglón seguido asienta:

No es ello que entonces (1864) la Iglesia haya condenado el mundo moderno o las épocas nuevas, lo cual no quiere decir nada.

Sobre todo, la proposición anatémizada bajo el número 80: "El romano Pontífice puede y debe reconciliarse y

transigir con el progreso, el liberalismo y la sociedad moderna". Es bien evidente que con ese anatema Pío IX "no quiso decir nada". Tampoco debe prestarse mucha atención a la circunstancia que la Iglesia "por fidelidad a las formas temporales que la habían servido durante siglos", haya tratado de sostener "los tipos de estructura social heredados del pasado cristiano y probados por el tiempo". Nada significa el elogio de esas estructuras, que va desde el Estatuto Leonino a la *Ubi Arcano Dei* de 1922, puesto que:

...cuando la vida -es decir ante todo la sanción de la justicia- se retira completamente de tales estructuras, llega un momento en que la naturaleza misma repite la palabra del Evangelio: hay que dejar que los vivos entierren a sus muertos...

Parece llegado el momento para que el cristianismo saque todas las conclusiones del hecho que el mundo surgido del Renacimiento y de la Reforma ha terminado de separarse de Cristo... que hay fundamentos para contemplar como el cadáver de la cristiandad medieval...

Según un tipo enteramente distinto, tal vez muy visible, tal vez muy oculto, creemos que una nueva cristiandad saldrá a la luz...

Si es pues cierto que en su movimiento histórico, la cultura pasa bajo diversas constelaciones de signos dominantes, es necesario decir que el "cielo histórico" o "ideal histórico" bajo el cual una cristiandad moderna debe ser imaginada es enteramente distinto del cielo histórico o ideal histórico de la cristian-

dad medieval... Es este ideal (medieval) el que debemos liquidar a su vez⁸⁹.

Entonces: nada de dejar que los vivos entierren a sus muertos, o que la vida moderna, con su gran justicia, se imponga por sí misma. No. Hay que ser "partero de la historia", cual decía Karl Marx. Hay que acudir con la pala de la imaginación a cubrir de tierra la sepultura de la cristiandad. Colaborando activamente con sus enemigos declarados es cómo un auténtico "cristiano de este tiempo" puede evitar los graves peligros patológicos del maniqueísmo y de la temporalización de lo espiritual...

Si bien se lee, casi todos los tópicos 'que contendrá la "Nueva Cristiandad" maritainiana ya están diseñados aquí, en 1930. No falta la noción de que la "función Ministerial" del tiempo "sacro", al ser "causa instrumental" o medio, no otorgaba suficiente "autonomía" al poder temporal. Ni la dialéctica de la "analogía" sintetizadora de la "univocidad" medieval y la "equivocidad" moderna. Ni el odio antihispánico. Algunos creen que tal animadversión recién se desató en 1936, cuando la Guerra Civil española. No. Es más antigua. Ya en religión y cultura escribía Maritain:

...pensemos un instante en la historia de la invencible Armada. Un rey muy católico, toda España en plegarias, la causa de Dios por defender y por ser promovida en el mundo, el foco de la herejía por aplastar, ¿acaso no aseguran otro Lepanto? Un pe-

89 Maritain, Jacques, Religión y Cultura, cit., pp. 102-105, 126, 69, 106, 109, 110.

queño soplo en el agua y toda la flota naufraga. Ha sido Dios mismo quien se ha encargado de responder. Si creemos como lo debemos en el gobierno divino, hay que sacar la conclusión que Dios... disociaba de una manera evidente los intereses de su gloria y la de los estandartes que creían servirlo... Réplica artificial y atormentada de San Luis, Felipe II aparece como uno de esos saurios gigantes en los cuales venía a consumarse un "phylum" paleontológico. Toda su obra nos parece haber tenido una significación bien caracterizada. Ella nos representa, llevada a ese extremo en que la virtud se vuelve vicio y a una rigidez, a una desmesura que la edad media, fueren cuales fueren sus excesos, nunca erigió en sistema, la concepción medieval de lo temporal como instrumento de lo espiritual... ¿cómo extrañarnos de que haya caducado?

La verdadera y viva edad media, es aquella de la cual San Luis ofrece la más auténtica figura... No olvidemos que San Luis no fue un gran triunfador, fracasó en sus cruzadas, fue vencido. ¡De muy distinta manera sin embargo que Felipe III!⁹⁰.

Maritain se ha sentado a la diestra de Dios Padre. Desde allí imparte justicia histórica. Los santos franceses —lo que dice de San Luis lo reiterará para Juana de Arco—, pueden ocuparse de lo temporal sin perder su pura espiritualidad. En cambio, los gobernantes cristianos de otros pueblos deben abstenerse de defender la religión, so pena de ser de-

90 Maritain, Jacques, *Religión y Cultura*, cit., pp. 43-45.

rrotados, lo que, en su juicio, significa la condena de Dios. Es otra forma de “bautizar”, con el historicismo “providencialista”, los mitos modernos. El ¡viva quien vence!, pasado por las aguas lustrales de una Providencia cuyos ocultos designios tan sólo el sabio francés puede develar. En cuanto al “demonio del Mediodía”, el señor de El Escorial, el buen galo de Maritain le endilga, ¡nada menos!, que el patrocinio del totalitarismo. En acción católica y acción política, de fines de la década del ‘30, detallará:

Ha habido en el pasado de la civilización occidental –en la “monarquía católica” de Felipe II ciertas formas de despotismo comparables en apariencia a los regimenes totalitarios de nuestros días... Regimenes que acordándose del tiempo dichoso de Felipe II pretendieron poner este Leviatán al servicio de un fantasma del Santo Imperio, y de una decoración de orden cristiano⁹¹.

Resulta que Felipe II encarnaba a sus ojos esa patología consistente en resistir el avance de la modernidad. Y el ir contra “la marcha del tiempo” –las “leyes de la historia” hegelianas– es un pecado que Maritain no perdona. Que en España, fuera en épocas de Felipe II o del alzamiento nacional de 1936, el proceso de secularización occidental no pudiera progresar sin resistencia de los católicos, lo exasperaba. Eso contribuye a explicar por qué, apenas iniciado el pronunciamiento militar del 18 de julio de 1936, Maritain arremetiera contra él. Al conocer

91 Maritain, Jacques, Acción católica y acción política, Bs. As., Losada, 1939, p. 185.

la Carta Pastoral Colectiva del Episcopado español, que calificaba de “verdadera cruzada en pro de la religión católica” el alzamiento, Maritain rompe lanzas en favor de lo que él denomina la “legalidad republicana” (en la que ningún “rojo” hispano creyó nunca). Escribe un folleto titulado *La guerra española ante la Moral y el Derecho*, negando licitud a esa guerra. El P. Ignacio G. Menéndez-Reigada O.P., profesor de Teología Moral, publicara su *Contestación a Maritain acerca de la “Guerra Santa”*. Dando una síntesis de aquella polémica, dice Vicente Marrero:

Las confusiones existentes sobre la significación de nuestra guerra como Cruzada, como guerra santa, tiende a creer que para que una guerra pueda considerarse como santa ha de ser una entidad santa quien la haga obrando precisamente bajo su aspecto de santidad. Si este concepto fuese verdadero como replica el P. Menéndez Reigada, y parece ser el único que Maritain considera, tendría que concederse, “hablando con propiedad que la única sociedad santa que existe en el mundo es la Iglesia católica, y ésta, en cuanto tal, nunca ha declarado la guerra, porque no es esa su misión. Las guerras siempre las han hecho los Estados, los pueblos, los monarcas, que pueden ser santos, como San Luis de Francia o San Fernando de España, pero que no hacen la guerra precisamente como santos, sino como jefes del Estado o de la nación”. Pero Maritain parte de una distinción entre sociedad sacral y sociedad profana, que le impide dar un paso en este terreno, perdiéndose en entelequias de su personal filosofía de la historia, al servicio del “mito de la nueva cristiandad” que cada día, por sus frutos, tie-

ne menos adeptos y la razón más flaca. Maritain enmaraña de tal manera la madeja del raciocinio, que el P. Menéndez-Reigada se ve en la necesidad de recordarle el ejemplo clásico que de niño aprendió en la escuela de lógica: "Medicus cantat". No canta en cuanto médico, sino en cuanto que es hombre, y por eso será un sofisma decir que, porque "el médico canta, el canto es cosa medicinal". Pone claramente de manifiesto el P. Menéndez-Reigada que la guerra no es santa por lo que es en sí misma. La guerra considerada en sí misma, sería ridículo decir que es cosa santa. Es una cosa humana, de orden temporal, que ni incluye la santidad ni tampoco la excluye. Pero Maritain va más allá, al afirmar que la guerra "no sólo es algo profano, sino una cosa abierta al mundo de las tinieblas y del pecado". Pero no tiene entonces sentido discutir si una guerra puede ser santa, si se afirma que es algo intrínsecamente malo, incurriendo el mismo Maritain en contradicción, porque afirma también que la guerra puede ser justa. De no creerse así, estaría en oposición con toda la teología católica que admite la licitud de la guerra. Pero si sólo ha querido decir que la guerra no puede ser santa porque es una cosa "profana" en sí misma, ¡cuántas cosas, en sí mismas profanas, pasan a ser santas por algo que les sobreviene de fuera! Maritain también supone que la guerra consiste en matar, cuando no es más que la lucha violenta para reparar la justicia lesionada y restablecer la paz, que pudiera conseguirse sin una sola muerte. Piensa que los nacionales tenemos por santa nuestra guerra porque "se mata en nombre de Cristo Rey", olvidando que una guerra puede ser

santa y no hacerse santamente así como lo contrario: puede hacerse santamente sin que por esto sea santa. En la Cruzada llevada a cabo por San Luis de Francia, ¿piensa Maritain que no existirían algunos excesos por parte de la soldadesca, sin que dejase por ello de ser guerra santa? La guerra es santa por su objeto. La guerra es un acto humano y los actos se especifican y denominan por sus fines. Un acto será santo cuando su fin sea santo, y será malo o indiferente cuando malo o indiferente sea su fin. Por consiguiente, si no hemos dicho que nuestra guerra fuera santa por el sujeto que la ejecuta, aunque sea un pueblo católico en su mayoría, ni por aquello que se ejecuta, aunque se ejecute en general de un modo santo, sólo nos queda ver si por el fin de la guerra puede denominarse "santa". Y no hay duda que la guerra por parte de los nacionales ha tenido por fin defender la Patria; la civilización tradicional y cristiana, que los contrarios pretendían destruir; la religión católica, la que más fuertemente ha levantado el espíritu del pueblo y a la que el enemigo con mayor ardor intentaba aniquilar.

De esa suerte, y con otros argumentos adicionales, el P. Menéndez-Reigada demolía los ataques de Maritain. Al reseñarlos, Vicente Marrero concluía:

En Maritain aparece por vez primera en nuestro tiempo una serie de mitos sobre nuestra guerra que han alimentado a muchos de los que después han pretendido combatir su significado. Habla de la "islamización de nuestra conciencia religiosa"... como si (la guerra santa) fuese algo que los es-

pañoles aprendimos de los moros. Maritain habla también de los “golpes duros que recibirá nuestro cristianismo por adoptar los españoles una actitud así”, como si hasta entonces nuestra religión hubiese sido tratada con excesiva delicadeza o como si en el mundo pudiera darse un desencadenamiento de odios todavía más enconado. Habla igualmente de “ni vencedores ni vencidos”, de la comprensión, de una paz blanca, de soportarse mutuamente en el camino del tiempo, de emprender “una acción pacificadora, muy difícil, sin duda, pero no imposible”, despreciando la sangre de tanto mártir, traicionando a tanto héroe, incitándonos a renegar de nuestra estirpe, para que España siguiera arrastrando una existencia vergonzosa...

Maritain es el sofista por antonomasia de la Cruzada. Precisamente, por su actitud ante ella comenzó a declinar su estrella en Hispanoamérica donde su influencia era considerable⁹².

Si nos sintiéramos tentados de emitir juicios avalados por la Divina Providencia, como le gustaba hacer a Maritain, diríamos que fue una gran suerte que se metiera abiertamente contra la España nacional. Porque ese acto develó el trasfondo de sus ideas. Pensadores como el P. Réginald Garrigou-Lagrange, que hasta entonces habían simpatizado con sus teorías, dejaron de apoyarlo. Máxime que en los ra-

92 Marrero, Vicente, *La Guerra Española y el trust de cerebros*, Madrid, Punta Europa, 1961, pp. 170-177.

diomensajes y alocuciones de S.S. Pío XI, hasta la encíclica *Divinis Redemptoris* (del 19 de marzo de 1937), se efectuaba el elogio del alzamiento que Maritain combatía, llamando a resistir “los esfuerzos constantes de los enemigos de Jesucristo”. Era la teoría misma de la no-resistencia a la modernidad, pensada por Maritain, la que el Romano Pontífice desautorizaba. El Papa, por esos años, denunciaba la “conspiración del silencio” que silenciaba los “horrores cometidos en Rusia, en México y también en gran parte de España”, apoyada por fuerzas ocultas y que “pérfidamente procura infiltrarse hasta en asociaciones abiertamente católicas y religiosas”. Convocaba a no transigir con “el mal” inculcando “de nuevo con insistencia los medios con los que la civilización cristiana, única «civitas» verdaderamente «humana», puede librarse de este satánico azote”. Tampoco, añadía, “podrá ser vencido el mal que hoy atormenta a la humanidad sino con una santa cruzada universal de oración y penitencia”. Santa Cruzada que debería librarse contra “el poder de las tinieblas” (*Divinis Redemptoris*, n. 18, 57-58, 6, 7, 59, 72). Palabras llenas que venían a ser como la horma del zapato para las teorías conciliacionistas de Jacques Maritain con la República Roja manchada “de sangre y de barro”.

5. Vida y política

Al aludir a la toma de posición concreta de Maritain ante la cuestión de la Guerra Civil Española, dejamos el plano de las puras ideas y nos adentramos en el de las opciones prácticas. Asunto que hemos venido postergando, pero cuya consideración no podemos dilatar ya más. Desde que los cambios ideológicos profundos que hemos anotado respecto de la noción de cristiandad, van, sin la menor duda,

atados al giro político de Jacques Maritain, a partir de la condenación pontificia en 1926 del movimiento "Action Française", del que formara parte desde 1918. Digresión, si se quiere, del análisis teórico, pero, a la vez, fundamental para su correcta interpretación. A eso pasamos.

Ante todo, digamos dos palabras referidas a la evolución espiritual juvenil de Maritain, que no por apuntar a datos conocidos merecen omitirse.

Maritain venía de una familia calvinista, de "hugonotes" franceses. "Su abuelo, Jules Favre, era uno de los «quatre Jules» —con Jules Grévy, Jules Simon y Jules Ferry—, personajes notables de la Izquierda Republicana en el período consecutivo a la caída del Segundo Imperio. Sus padres eran protestantes liberales; Maritain fue bautizado primero como protestante, y parece que su madre no aceptó nunca verdaderamente su conversión"⁹³. Es decir, que su ambiente familiar era tremendamente hostil al catolicismo y a la tradición monárquica francesa. Educado en el positivismo científicista anticristiano, halló en La Sorbona un primer alivio para esa filosofía que, según registra en su Confession de Foi, le había hecho "desesperar de la razón": los cursos "espiritualistas" de Henri Bergson. Casado en 1904 con una joven estudiante de origen judío, tanto Jacques como su mujer Raissa se convirtieron al catolicismo en junio de 1905, merced al influjo de un notable apologista, León Bloy, quien los sedujo con su ejemplo de humildad y pobreza. Un sacerdote ilustrado, el P. Humbert Clérissac, director espiritual de la pareja, inclinó a Jacques en dos direcciones decisivas: el estudio del to-

93 Ibáñez, S. M., Gonzalo, op. cit., p. 124.

mismo, en el orden filosófico, y la adhesión al monarquismo de la "Action Française", en el plano político. Orientaciones que durante mucho tiempo respetó. Opciones que compartiera con otros jóvenes asesorados por el P. Humbert Clérissac, como Ernest Psichari y Henri Massis.

Raissa Maritain había nacido en Rostov, Rusia, en un hogar judío, en el cual con su abuelo aprendió a hablar el idioma hebreo. Recordaba ella su época de Rusia, cuando festejaban la Pascua judía. Allí vivió hasta los 10 años, en que su familia emigró a Francia. La circunstancia de su nacimiento hizo de Raissa una persona completamente extraña al espíritu francés⁹⁴. Explica en sus memorias que, cursando los estudios universitarios en La Sorbona, conoció a Jacques Maritain. -Se presentó "narra"-, me dijo que estaba formando un comité de estudiantes para suscitar un movimiento de protesta entre los escritores y los universitarios franceses, contra los malos tratos de que eran víctimas en su país los estudiantes socialistas rusos (hubo en aquella época en Rusia motines universitarios reprimidos severamente por la policía zarista). Me pidió mi nombre para aquel comité. Este fue mi primer encuentro con Jacques Maritain⁹⁵. Es decir, que ambos militaban por entonces en un socialismo internacionalista. Indica después Raissa que Jacques era consecuente con sus antecedentes familiares. Nieto de Jules Favre "demócrata militante", había sido

94 Maritain, Raissa, *Las grandes amistades*, Bs. As., ed. Desclee, de Brouwer, 1954, p. 27: "Todo me parecía a mí, pequeña extranjera, completamente extraño..."; cfr. Massis, Henri, *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras*, Madrid, Rialp, 1956, pp. 162-171.

95 Maritain, Raissa, op. cit., pp. 44-45.

“bautizado por un pastor protestante”, porque su madre, Genoveva, estaba afiliada al “protestantismo liberal”, y disponía, según Raissa, de una “esperanza apasionada en el porvenir espiritual de la humanidad”; dicho con otras palabras: que adhería al dogma progresista⁹⁶. De esa ubicación religiosa y política los sacaron el padre Humbert Clérissac y el escritor León Bloy. Empero, al recordar esa etapa de sus vidas, Raissa, anota sus grandes reservas. Primero, atribuye a la amistad de Jacques con Henri Massis y Ernest Psichari la orientación derechista de su marido. Afirma que existía “el intelectualismo agresivo inspirado en Maurras”, que llevaba a Psichari a sostener que sus tendencias eran: “la forma tradicional y franca del catolicismo”; y es esa posición “neta y definida”, la que, con los años, hallaría poco flexible. Añade que:

“De esta manera tomaba Jacques posición en los problemas que se le aparecían desde entonces como esenciales... Querría yo insistir un poco sobre la confusión de ideas que padecía entonces una parte de la juventud... (con) “la armadura neta y definida” se corría el riesgo de buscarla por el lado de un orden más aparente que real, y de un falso rigor que endurecería el espíritu en una actitud negativa y amarga. Las “posiciones tradicionales” se corría el riesgo de aceptarlas como una imagen fija del pasado a la cual se estaría ligado para aplicar a través de los principios verdaderos”.

96 Maritain, Raissa, op. cit., p. 52.

Luego nada de catolicismos “netos y definidos”.

En segundo lugar, registra los “malos consejos” del padre Clérissac, como el de vincularlos a Henri Massis:

“Queda por decir que después se cerró (Jacques) cada vez más a los consejos del amigo de quien el padre Clérissac le aconsejó que nunca se separara (Massis), y que rehusó –y no solamente en lo concerniente a ideas políticas, sino también en lo que hace referencia a las posiciones que comprometen toda la vida del espíritu–, lo que Jacques, en medio de las tempestades de la época, trataba de hacerle ver a medida que él mismo lo discernía mejor. Todo esto había de terminar que él mismo lo discernía mejor. Todo esto había de terminar en una estúpida cábala a la cual Massis se prestó...”.

De todas formas admite que, por esa vía, se aproximaron a la “Acción Francesa”, movimiento que, retrospectivamente, Raissa considera animado de la muy mala pasión patriótica. Los discípulos de Maurras –sostiene–, encima, atacaban a los “Marc Sangnier que formaban el grupo católico de Le Sillon. A los tales no les ha faltado la caridad ni la buena voluntad”, aunque fallaran algo en la doctrina. En cambio, los maurrasianos eran inadmisibles. En ese tema se radica la culpa principal del P. Clérissac:

“Fue, si no me equivoco, después de 1918, cuando Massis unió su actividad de escritor al grupo de la Acción Francesa. Desde entonces había de perseverar en la actitud general –intelectual y política– de los partidarios de Maurras.

En los comienzos de aquella orientación, el padre Clérissac, y nosotros mismos, tuvimos una parte, cuyo alcance no puedo precisar, pero que basta para añadir un sentimiento de responsabilidad y una pena particularmente aguda... El padre Clérissac admiraba apasionadamente a Maurras... prestaba confianza al movimiento... cuyos peligros espirituales no discernía... Sus consejos y su influencia prevalecían en absoluto sobre nuestro espíritu, y nos dispensaban de todo examen de problemas que por lo demás carecían para nosotros, en aquel momento, de importancia real... me sentía completamente extraña a los problemas políticos; además, tenía yo por instinto una invencible aprensión de todo lo que concierne a la actividad política... A mayor abundamiento nuestras afinidades estaban y han estado siempre del lado de quienes desean mayor justicia en la tierra... Nosotros no podíamos tomar en serio la restauración monárquica propuesta por Maurras y que el padre Clérissac deseaba. El orden, antiguo o nuevo, tampoco era para nosotros un absoluto incondicional...⁹⁷.

Esto es: que si por sus inclinaciones naturales, ellos debían haber militado en movimientos de izquierda, como el socialismo o "Le Sillon", a raíz de los desacertados consejos del P. Humbert Clérissac habían ido a parar a la derecha política.

97 Maritain, Raissa, op. cit., pp. 332, 339, 343, 346.

Por todo eso, no puede menos que lamentarse Raissa del influjo político de sus dos padrinos espirituales, León Bloy y el padre Humbert Clérissac:

“Y el destino ha querido –el destino, que es una pequeña providencia ciega–, que dichos dos patronos de nuestra juventud fuesen igualmente antidemócratas y antirrepublicanos. Dichas tendencias despertaban en nosotros una antipatía instintiva, pero conscientes de nuestra inexperiencia, ignorantes sobre todo de los derechos y límites de la dirección espiritual, considerábamos un deber el de ir contra nuestra inclinación.

El padre Clérissac se burlaba sin piedad de nuestras tendencias democráticas y de las ideas socialistas simpáticas al corazón de Jacques. Todo aquello era a los ojos del padre, restos del hombre viejo de que habíamos de despojarnos”.

Resulta obvio, que ellos prefirieron adherirse a esos restos del hombre viejo.

Afirma Raissa que su marido:

“En un esfuerzo de docilidad intempestivo difirió excesivamente el examen del valor de un antiliberalismo que oponía en realidad un error a otro error; está pesaroso de haber aceptado pasivamente una influencia, una dirección (la del P. Clérissac)...”.

Y transcribe unos párrafos de Jacques, que dicen:

“Me acusaré siempre como una imperdonable ligereza de haber dado crédito durante cierto tiempo a un movimiento cuyos sofismas políticos tienen

como base el desprecio del Evangelio. Hoy más que nunca bendigo la intervención liberadora de la Iglesia que, en 1926, denunció los errores de la Acción Francesa, y a consecuencia de la cual examiné y por fin las doctrinas de Maurras y vi lo que valían. Entonces comenzó para mí un período de reflexión dedicada a la filosofía moral y política, en la cual traté de fijar los rasgos de... la verdadera significación de la inspiración democrática... Así por lo menos he podido desde hace veinte años combatir sin descanso las ideas y a los hombres cuya influencia nefasta había visto de cerca..."⁹⁸.

En síntesis, esos son los argumentos de los Maritain. Por error inconsciente, adhirieron a un movimiento nefasto, dedicando después su vida a combatirlo.

Henri Massis, fiel a Maurras, por su lado, ha refutado esas alusiones de la señora de Maritain, observando que, desde 1910 ellos formaron al lado del tomista y monárquico P. Descoqs, contra el modernista P. Laberthonnière. Que fue el mismo Maritain quien se movió "para convencernos a Psichari y a mí para que nos uniésemos a la Acción Francesa", en cuyo Instituto cultural militaron juntos (al lado de La Tour de Pin, Louis Bertrand, Henri Gheón, Georges Bernanos, Paul Bourget, Jules Lemaitre, Henri Bordeaux, Jacques Bainville, Pierre Gaxotte, Pierre Benoit, Louis Madelin, Charles Benoist, Thierry Maulnier, León de Montesquieu, Henri Vaugeois, Maurice Pujo, León Daudet, y tantos otros destacadísimos intelectuales

⁹⁸ Maritain, Raissa, op. cit., pp. 346, 347, 349 y 350.

franceses). Y que, por lo tanto, Maritain nada importante ignoraba del acervo cultural-político de la derecha, que volcó en Théonas, Antimoderne y Trois Réformateurs⁹⁹.

El magnífico escritor brasileño Gustavo Corção, durante muchos años leal seguidor de Maritain y partícipe de sus reuniones familiares, en O Século do nada, al alejarse del cristianismo liberal-socialista, niega que su exmaestro pudiera haber actuado con “candor de novicio”, con “fabulosa credulidad” junto a Maurras. “¿Durante algún tiempo? —dice—. ¡Quince años! El mayor filósofo del siglo tardó quince años en descubrir (y al cabo de esos años precisó todavía de todo el majestuoso aparato del Magisterio Extraordinario) que vivía con unas gentes en las que las ideas y los programas se basaban en el desprecio al Evangelio”. Alude, claro está, a la condenación por Pío XI de la Acción Francesa en 1926, tramitada por el arzobispo de Burdeos, cardenal Andrieu, en lo que Corção no vacila en calificar como “un tenebroso affaire”¹⁰⁰.

La condena a la “Acción francesa” en su conjunto, basada en un panfleto calumnioso del periodista belga Passelecq con citas falsas de obras de juventud de Maurras (Le Chemin de Paradis y Anthinea), apuntaba a todo el movimiento monárquico. Pese a los elogios de Revue Thomiste y de Etudes por el libro reciente del agnóstico Maurras, La politique religieuse (con páginas que habían sido reproducidas por el cardenal Louis Billot en su tratado De

99 Massis, Henri, op. cit., p. 160.

100 Corção, Gustavo, O século do nada, Rio de Janeiro-Sao Paulo, 2a. ed. Dist. Récord, sf; cfr.³ Fernández de la Cigüña, Francisco José, “Maurras, Maritain, Mounier... A propósito de dos libros”, en: Verbo Español, n. 126 y 127, junio-julio-agosto 1974, pp. 885, 877.

Ecclesia), la censura eclesiástica fue drástica y absoluta (se llegó a privar de los sacramentos y de cristiana sepultura a católicos intachables). El historiador progresista, enemigo de la "Acción Francesa", Adrien Dansette, dice:

En realidad, el cardenal Andrieu atribuye a todos los dirigentes de L'Action Française las ideas de algunos de ellos y especialmente de Charles Maurras, del cual hace una exposición sin matices y atribuyéndole intenciones que no había formulado nunca... si no se supiese que el cardenal Andrieu era un viejo enfermo, no se podría comprender la ligereza con la que ha sido redactada su requisitoria¹⁰¹.

En verdad, como lo había averiguado el historiador Mermeix en 1927 y lo ha ampliado Albert Marty en 1968, la conjura contra Maurras y la Acción Francesa era antigua. Provenía de las disputas entre Maurras y Marc Sangnier. Entonces, cuando Pío X condenó a "Le Sillon", hubo clérigos y obispos adictos al dirigente demócrata-cristiano que habían solicitado a la Santa Sede una censura equivalente para el movimiento que llamaban "integrista", como "medida de equilibrio" (el abate Pierre, los obispos de Niza, Soissons, Albi y Luçon, apoyados por el prefecto de la Congregación del Santo Oficio). Ni Pío X ni Benedicto XV habían atendido esas peticiones. Pero, durante el pontificado de Pío XI se renovaron las instancias persecutorias. El secretario de Estado del Vaticano, cardenal Gasparri había pensado en una política apaciguadora europea sobre la base del tratado de Locarno, paralela a otra de entendimiento con

101 Cit. por: Fernández de la Cigüña, Francisco José, op. cit., p. 879.

el liberalismo francés, dirigido por Aristide Briand, a fin de evitar el triunfo de las izquierdas del "Cartel des gauches" en las elecciones de 1928. Tanto para el arreglo germano-francés, cuanto para el nuevo "ralliement" interior, la Acción Francesa era un obstáculo definido, por su antigermanismo y antirrepublicanismo notorios. Entre el gobierno de Briand y el Nuncio Ceretti se gestó el proyecto de sacar del medio a tan molesto sector político. Mas, para que la cosa no tuviera un tono obviamente maquiavélico, se utilizó el argumento de los católicos liberales belgas (apañados por el cardenal Mercier), de que Maurras constituía un peligro para las organizaciones católicas juveniles. De ese modo, Pío XI fue engañado (como lo había sido en el tema de los cristeros mexicanos), y se consumó lo que Fernández de la Cigoña llama "una de las mayores injusticias cometidas en el seno de la Iglesia católica". Injusticia que, mediante la gestión de la superiora del Carmelo de Lisieux, madre Teresita de Jesús, recién se reparó por Pío XII el 5 de julio de 1939, al levantarse la excomunión. El nuevo "Ralliement" fracasó, peor que el anterior. El germanismo hitlerista hizo imposible la paz europea, y el "cartel de las izquierdas" o Frente Popular, se impuso en las elecciones de 1936. Luego: el saldo había sido la destrucción del único movimiento tradicionalista de Francia. Por eso, siguiendo a Gustavo Corção, Fernández de la Cigoña dice:

La Acción Francesa volvía al seno de la Iglesia. Pero si la injusticia se había reparado, el daño causado era de más difícil solución¹⁰².

102 Ídem.

Los monárquicos, tratados como pecadores públicos, perdieron su predicamento en la opinión. Numerosos sacerdotes ortodoxos habían sido sancionados por el "delito" de leer el periódico prohibido de Maurras. El cardenal Billot, teólogo de Roma, pedía la autorización para deponer la dignidad cardenalicia. El rector del Seminario francés de Roma, el P. Henri Le Floch, dimitía igualmente en solidaridad con la Acción Francesa¹⁰³. Y otras consecuencias similares pronto se iban a ver.

103 Roger, Jean, *Las ideas políticas...*, cit., pp. 413-422; cfr. Mermeix, *Le ralliement et l'Action française*, París, 1927; Marty, Albert, *L'Action Française racontée par elle-même*, París, Nouvelles ed. Latines, 1968. Zuleta Álvarez, Enrique, Charles Maurras. Nota introductoria a su vida y su obra, Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, Separata del Boletín de Estudios Políticos, n. 7, 1957, pp. 82 y 83, agrega: "La política pacifista de Briand en el orden exterior y ciertas esperanzas que concibió la Iglesia Católica respecto a la posible atenuación de la actitud anticatólica oficial, llevaron a las autoridades eclesiásticas a pensar en la conveniencia de iniciar una política de apoyo al gobierno francés. Esta actitud de la Iglesia chocaba, desde luego, con la cerrada oposición que Maurras y los católicos monárquicos preconizaban frente a la República... Los historiadores están de acuerdo en que hubo conversaciones entre el gobierno francés y el Vaticano para concertar una medida que silenciara a los maurrasianos que con su intemperancia dificultaban el ansiado acercamiento. Tanto la Iglesia Católica como el gobierno francés parecen haber coincidido en juzgar a Maurras como un elemento obstruccionista que convenía anular (Beau de Loménie, E., *Maurras et son système*, Bourg (Ain), E. T. L., 1953, p. 134 y ss.)... Con esta actitud del Vaticano culminaban viejas y enconadas polémicas entre Maurras por un lado y los demócrata-cristianos y el gobierno de la República, por el otro. Y sucedió lo irreparable".

Acá es donde retomamos la pista de Jacques Maritain. A los 45 años de edad –no era un niño– Maritain se ve enfrentado en 1926 por la condena a la Acción Francesa:

A esa edad, y en una personalidad como la suya, no cabe hablar de candores de novicio. Pero es que la sumisión de Maritain no fue tan simple como se nos pretende hacer creer. En 1926, cuando ya la crisis había estallado, Jacques Maritain se vuelca en defensa de Maurras con “*Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*”. No gusta, naturalmente, en Roma su obra y publica entonces, una segunda, *Primauté du Spirituel* (Plon, 1927), en que la Acción Francesa es objeto de moderadas censuras. Pero se le exige más. Y se publica, por P. Doncoeur, V. Bernadot, E. Lajeunie, D. Lallement, F. X. Marquart y Jacques Maritain, en Editions Spes, *Pourquoi Rome a Parlé*, en que la ruptura con Maurras ya es total.: unas presiones que sólo fructificaron al tercer intento¹⁰⁴.

Todavía, añadirá “Clarividencia de Roma” a fin de acentuar su separación de Maurras (nunca registrará el levantamiento de la excomunión de 1939). Es el gran cambio de su vida:

Maritain se alejará definitivamente del grupo, lo cual no sucede sin afectarlo profundamente. En lo sucesivo, su posición doctrinaria, en especial aquella referente a los temas políticos y jurídicos, se

104 Fernández de la Cigüña, Francisco José, op. cit., pp. 886 y 887.

hace equívoca. Aunque es probable que sea como reacción contra las posiciones de "Acción Francesa", Maritain tratará de mostrar que una democracia muy parecida a la democracia liberal constituye el único régimen político de acuerdo con el Evangelio¹⁰⁵.

No todos sus examigos serán benevolentes con su conducta de tráfuga. El profesor de la Universidad de Estrasburgo, Carteron, comentará Primacia de lo espiritual diciendo: "¡Qué facilidad para elevarse a las nubes, para separarse de los desgraciados que cavan una tierra ingrata; cuánta astucia para girar en torno a cuestiones que son en sí problemáticas... atreverse a renunciar a los beneficios de la obra de Maurras para, después, sustituirla por una hueca filosofía de la historia futura, más falsa, más inauténtica que lo más peligroso de Maurras". Era, decían, la "teología de la evasión". Georges Bernanos clamaba:

¡Bonito pretexto para estrangularnos!... ¡Ah, nosotros no somos frailes!... toda esa teología chapurreada... alcahueterías frailunas... ¿Hasta dónde quiere llegar Maritain? Es evidente que él, y los legos que en Meudon le rodean, con sus caras gastadas, hacen lo que pueden, es decir, "nada", sino gemir en las antecámaras de los prelados, farfullando "sí y no, sin duda y quizá"... ¡Estas lágrimas con retraso me desagradan profundamente! ¡Me tienen sin cuidado sus intenciones y sus escrúpulos! Pero una cosa es segura amigo: no encontrarán ninguna autoridad intelectual con

105 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 127.

sus distinciones bizantinas entre lo concreto y lo abstracto, estos tipos miserables, pálidos de miedo y temerosos de que se les sequen las glándulas, absorbidos por la idea de perder el apoyo de monseñor Baudrillart... ¡La decadencia ha aparecido en escena, amigo mío, y la degeneración...! Pero me pregunto: ¿por qué desgracia, por qué maldición, la inteligencia católica ha sido obligada para instruir al rebaño de los fieles, a nutrirse con los discípulos de Bergson y Cocteau, disfrazados de tomismo...? ¡Nuestros nuevos teólogos me inspiran lástima! ¡Confunden "primacía" y "prioridad", *prius* y *primum*, pues incluso ignoran el latín...! ¡He aquí lo que el pobre Jacques trata de justificar al Papa con los distinguos entre el poder directo y el poder indirecto, pretendiendo enseñarnos "por qué Roma ha hablado"! ¡Que tenga cuidado Maritain! ¡El Papa, lo aseguraría, el Papa va a responderle, como al vulgar sacristán, que en estas cuestiones suele actuar en virtud de su "poder directo"! Prevengo caritativamente a Maritain por la suerte que le espera. ¡Haga lo que haga en adelante, irá cada vez peor; soy yo quien se lo dice. Del mismo modo le predigo que le llegará su turno, que será él también "condenado", a menos que no "cambie de camisa" una vez más!... ¡Está muy acostumbrado a ello! ¡Dispuesto a todas las capitulaciones, dispuesto a todos los honores "en plural, en plural", decía Péguy, ese entrañable Péguy, a quien ha abandonado como hoy abandona a Maurras!¹⁰⁶.

106 Massis, Henri, op. cit., pp. 183, 184, 209, 231-234.

De lo que sin hesitar se infiere que las tesis de Primacía de lo espiritual no eran, por modo alguno, del agrado del sector tradicionalista francés. Lo puntualizamos dado que el P. Julio Meinvielle pareciera creer lo contrario, y hasta se funda en sus asertos sobre las teorías políticas medievales en vistas a reprochar a Maritain futuras inconsecuencias¹⁰⁷. No. En ese libro de 1927 el filósofo francés ya ha mezclado por partes desiguales aciertos y errores. Nota que cabría predicar de todo su pensamiento que es, cual lo observa el P. Juan Pablo López, “una extraña mezcla de bien y de mal”¹⁰⁸.

En todo caso, sí es factible ver en Primacía de lo espiritual un estadio en el deslizamiento maritainiano desde la derecha a la izquierda. Porque por supuesto, y tal como se lo había pronosticado Georges Bernanos, “en adelante iría cada vez peor”. Abandonado por los derechistas

107 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 325: “Podríamos añadir que son algunos teólogos secundarios del siglo XIV quienes reivindicaron para la Iglesia el poder «directo» en lo temporal; son ellos en consecuencia quienes habían despojado al Estado de su condición de causa principal total y adecuada, o de fin completo; en el orden natural. Pero ¿quién se atreverá a considerarlos representantes del pensamiento teológico medieval? (nota 80 cfr. El mismo Maritain, *Primaute du Spirituel, Annexe I*)”. Más de cien teólogos de primera línea abonan la tesis “directa”, que tanto Maritain como Meinvielle desconocían. La sola circunstancia de mentar el “Estado”, inexistente en la Edad Media, exhibe el déficit historiográfico de nuestro admirado maestro, tan brillante por lo demás cuando aborda con la máxima exactitud los temas filosóficos y teológicos. Por esa misma falencia apuntada es que en *De Lamennais* a Maritain, cit., p. 85, atribuye a Hugo de San Víctor una posición “indirecta”, que no es, de ningún modo, la del extraordinario teólogo medieval.

108 López, Juan Pablo, *El mito de Maritain*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1951, p. 8.

se refugiaría en la compañía de los católicos-liberales de izquierda, que empezaba a conducir el notable agitador Emmanuel Mounier.

Aunque Maritain, indignado, rechazara el ataque de los que "han mirado a Primauté du Spirituel como un «itinerario de fuga»"¹⁰⁹, lo cierto es que en eso estaba. El Círculo Tomista de Meudon, que él anima, se convertirá en el irradiador de una interpretación progresista de la filosofía de la historia, posición que lo aproximará a los "personalistas" demócrata-cristianos de Mounier. En 1932 Mounier funda la revista *Esprit*, órgano del "personalismo" de "inspiración cristiana". Por un tiempo, Maritain escribe en esa revista. Acerca de ese período de su vida, conviene reproducir lo dicho por Fernández de la Cigña:

En 1932 se funda la revista *Esprit*. La vinculación de Maritain a la misma evidencia la constatación de Corção: "En contraste con su gran capacidad para la especulación abstracta, Maritain evidencia una congénita debilidad frente a las constelaciones singulares de cosas y personas concretas". Y así como se había entregado al P. Clérissac y a Charles Maurras, que le convirtieron de incrédulo y socialista en ferviente católico y monárquico, Maritain se ciega ahora con Emmanuel Mounier y recibe todas las influencias de los condenados "Le Sillon" y Lammennais. Y comienza la más turbia trayectoria del insigne filósofo.

En 1935 aparece la revista *Vendredi* dirigida por Jean Geheno y André Chamson. En ella colabo-

109 Maritain, Jacques, *Du Régime Temporel...*, cit., p. 129.

ran destacados personajes de la extrema izquierda francesa. Y al lado de los nombres de Julien Benda, de Jean Cassou y de André Gide aparece el de Jacques Maritain en la lista de colaboradores. Una de las tesis que sirvieron de pretexto para condenar a la Acción Francesa no es ahora obstáculo para la integración en Vendredi. Pero el gnosticismo de Maurras era solo un problema personal, estando "L'Action Française" volcada en defensa del catolicismo, mientras que el de los fundadores de Vendredi era de absoluta militancia anticatólica.

Estando así las cosas se produce en España el Alzamiento de 1936. El sistemático exterminio de todo lo religioso en la zona roja es pronto conocido. Ocho mil asesinatos de obispos, sacerdotes y religiosos no son fáciles de ocultar. Pero si aún pudieran caber dudas, el 14 de septiembre de 1936, el Papa Pío XI se pronuncia solemnemente ante una peregrinación de españoles a Castelgandolfo, presidida por los obispos de Urgel, Vich, Tortosa y Cartagena...

No cabe ignorar ya de qué lado está la causa de Dios. Pero el Sumo Pontífice va más lejos todavía. No hay sólo unos católicos que sufren martirio por Dios. Está también un ejército en armas que se reclama vengador de la sangre de los mártires. Y de él dice el Papa expresamente:

"Sobre toda consideración política y mundana Nuestra bendición se dirige de manera especial a cuantos han asumido la difícil y peligrosa tarea de defender y restaurar los derechos y el honor de Dios y de la religión".

Pío XI comienza a sentir las consecuencias de la condena de la Acción Francesa. La revista *Esprit* en su

número del 1 de enero de 1937 –las palabras antes citadas del Papa son de septiembre de 1936– ataca a “los mercenarios de Franco” y expresa su total simpatía por el bando de los fusiladores de sacerdotes: ¿Cabe más divergencia con el pensamiento y con las palabras del Papa? Lo que para este es un verdadero martirio para Mounier no pasa de algunos “actos reprobables en estos momentos de revolución”. Y que naturalmente no son capaces de desviar su profunda simpatía hacia quienes los cometen.

La guerra española no fue más que el contraste que señaló definitivamente el escándalo. Porque el espíritu venía desde más lejos. Ya el 25 de abril de 1931, el demócrata cristiano Gay, que después fundaría L'Aube, se había congratulado del advenimiento de la República recomendando a los católicos su apoyo al nuevo régimen.

Y el 13 de mayo del mismo año se encontraban en “La Croix” estos significativos titulares: “El populacho de Madrid ha incendiado diez conventos, guardémonos sin embargo de los juicios precipitados”.

En “L'Aube” aparecerán en 1933 artículos abiertamente favorables al sistema soviético, firmados por Maurice Laudrin, colaborador asiduo de “Populaire” y director de la revista comunistoide “Terre Nouvelle”...

Roto el dique de la Acción Francesa las aguas se desatan. El 8 de enero de 1937 la revista “Sept”, de los dominicos, se pone al lado de “Esprit” en sus ataques a la España nacional. Como señala Gustavo Corção, en 1930 fue el mismo Pío XI el que indicó al P. Bernadot la conveniencia de fundar un semanario que fuese para el lector común lo que “Vie Intellectuelle” era para los espíritus más cultivados.

Y añade el escritor brasileño: “Todo parece indicar que Sept habría nacido en la mente del Papa, para llenar la laguna formada por la prohibición de la Acción Francesa”. En 1937 moría la revista también por indicaciones vaticanas. Sus ataques a la España nacional habían colmado la paciencia del Papa que ya había publicado su magna Encíclica *Divinis Redemptoris* contra el comunismo. Como señaló acertadamente la “Revue Catholique des Idées et des Faits”, del 24 de septiembre de 1937, *Sept* murió de gripe española.

Pero volvamos a Maritain. A las claras palabras de Pío XI en septiembre de 1936 sucedió la “Divinis Redemptoris” en 1937. Poco después de su publicación Maritain firmaba, con François Mauriac y Georges Bidault, entre otros, un manifiesto a favor de los vascos que combatían contra el ejército nacional. Y el 1 de julio, fecha en la que los obispos españoles hacían pública su famosa carta colectiva, escribía Maritain en “La Nouvelle Revue Française”: “Aquellos que matan a los pobres, al pueblo de Cristo, en nombre de la religión, son tan culpables como los que matan a los curas por odio a la religión”. O lo que es lo mismo: El ejército nacional, que mataba a los soldados del ejército republicano –pobres, pueblo de Cristo para Maritain– es tan culpable como algunos asesinos que, accidentalmente, se encuentran en el bando republicano y que por odio a la religión matan a los sacerdotes. Los campesinos navarros y castellanos, que abandonaron sus miseras aldeas para enrolarse como voluntarios en el ejército nacional eran, sin duda, capitalistas a los ojos del ilustre filósofo.

No son éstas las únicas actuaciones de Maritain. Suprimida "Sept" por Roma, colabora decididamente en la fundación de "Temps Présent" sucesora de "Sept" no sólo en la ideología sino incluso en los redactores. Joseph Folliet, exsecretario de redacción de Sept es el nuevo secretario de redacción de Temps Présent. Y los principales colaboradores son François Mauriac, Louis Gillet, Jacques Maritain, Daniel Rops y Jacques Madaule. Solamente se nota un cambio táctico para impedir una nueva clausura por Roma. Los dominicos ya no tienen la dirección de la revista. Está ahora en manos de laicos. Ante todos estos hechos resulta increíble que Maritain haya abandonado la Acción Francesa por obediencia al Papa. O se demuestra meridianamente que la mejor escuela de obediencia era para Maritain la Acción Francesa. Una vez abandonada, la voz del Papa ya no le dice nada.

Como señala Gustavo Corção, a juzgar por las revistas católicas francesas en 1937 la voz del Papa, que acababa de publicar su Encíclica contra el comunismo, no llegó a París¹¹⁰.

Empero, ahora obran otros elementos de juicio para juzgar la relación entre Maritain y Mounier, en la etapa del Esprit inicial. Joseph Amato y John Hellman los han puesto de resalto, al publicar la polémica secreta entre aquellos intelectuales franceses. Hoy se sabe que Maritain "constituía una fuerza esencial, aunque discreta, que

110 Fernández de la Cigüña, Francisco José, op. cit., pp. 888-891.

respaldaba la aparición de Esprit... Ayudó para asegurarle un respaldo financiero, espacio para instalar sus oficinas, y un elenco de colaboradores para el proyecto". En los de orden material, el auspicio de la empresa editorial Desclée de Brouwer, con sus instalaciones y servicios; y en el plano de los escritores, la presentación de autores reputados, como Gabriel Marcel, François Mauriac y Nicolás Berdiaeff, que el joven Mounier no conocía. Tal aval, económico e intelectual (detrás del cual también estaba gran parte del episcopado francés, en particular, el "arzobispo rojo", cardenal Verdier), le otorgaba a Maritain una especie de tutela ideológica sobre el contenido de Esprit. Y fue por ahí donde surgió el problema, ya que Mounier, rodeado por jóvenes redactores, como Denis de Rougemont, Alexandre Marc, Robert Aron, Jean Lacroix, Pierre-Henri y Simon y Arnauld Dandieu (de los grupos más o menos secretos "Ordre Nouveau", fascista de izquierda, y "Tercer Fuerza", radical izquierdista y ateo), se desentendió de la definición "cristiana" que exigía Maritain, postulando, en cambio, conciliaciones con el nazismo y el comunismo, sucesivamente. Jacques Maritain escribió entonces varias cartas a Mounier, reclamándole una actitud "espiritualista", al tiempo que le formulaba severos reproches por la "filosofía a paso de ganso" de sus amigos del "Ordre Nouveau", o la "tontería kerenskyana" de la "Tercer Fuerza". Mounier quiso tranquilizar a su patrocinante, durante un tiempo, alegando que las "blasfemias esporádicas" de aquellos colaboradores eran sólo un asunto de "estilo", hasta que las cosas llegaron a un extremo que provocó la ruptura epistolar que Maritain envió desde Toronto, Canadá, donde residía. En todo caso, lo que importa es que Maritain, consciente de esas desviaciones, "las mantuvo

en reserva especialmente debido al peligro latente de una posible condenación eclesiástica de Esprit"¹¹¹.

Esos son los vínculos concretos que anuda Maritain en la década del '30. Con gente como Francisque Gay, el director de L'Aube, quien había empezado su carrera de periodista en "Le Sillon" de Marc Sangnier¹¹². Como François Mauriac, el novelista, que habiendo comenzado en la derecha, se pasará a la izquierda, y hará el elogio de Lamennais y de "el nuevo evangelista San Marcos Sangnier". Por eso, no sólo atacará a la España nacional, sino también la política del canciller católico austríaco Dollfus, poco antes de que éste fuera asesinado por los nazis¹¹³. Y, luego, con la Segunda Guerra, viene su período norteamericano:

Maritain, su mujer y su cuñada permanecen en Francia hasta principios de 1940, fecha en que partirán a Estados Unidos, para volver poco después de la Liberación. Es nombrado embajador ante el Vaticano, pero en 1948 renuncia a sus funciones y acepta una cátedra en Princeton, USA. De ahí, esta vez sin Vera, la cuñada fallecida poco antes, volverán a Francia en 1960, para que Raissa pueda morir en París a fines de ese año. En marzo de

111 Hellman, John, "Maritain y Mounier: Una polémica secreta en torno al futuro de la Iglesia", en: *Criterio*, Bs. As., n. 1844, 25 de septiembre de 1980, pp. 569-576; cf. Amato, Joseph, *Mounier and Maritain: A French Catholic Understanding of the Modern World*, Alabama, University, 1975; *Maritain/Mounier, 1929-1939*, ed. Jacques Petit, París, 1973.

112 Havard de la Montagne Robert, op. cit., pp. 229, 254.

113 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 128.

1961, Maritain se establece en Toulouse, cerca de los Hermanitos de Jesús, de los cuales tomará el hábito en 1971. Entre ellos encontrará la muerte el 28 de abril de 1973¹¹⁴.

En esa etapa estadounidense, Maritain llegará hasta el extremo de resumir su filosofía política en los "Cuatro Puntos" de Franklin D. Roosevelt, y definir la libertad de conciencia tal como la definía Roosevelt¹¹⁵. Asimismo, dirá que en el democratismo internacionalista de la ONU como lo diseñara el mismo Roosevelt, "el espíritu de Cristo guiará los corazones de los hombres y las naciones"¹¹⁶. Influyendo, de manera oficiosa, en la redacción de la "Declaración Universal de los Derechos del Hombre", de 1948¹¹⁷, que ha venido a reemplazar con ventaja la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" que, al comienzo de la Revolución Francesa, redactara el sacerdote apóstata Henri Gregoire.

Por lo que respecta a su primer regreso a Francia, hay que señalar que lo hace en brazos de la "Liberation" y de la consiguiente "depuración" que le fuera aneja, orquestada por sus amigos del MRP (Movimiento Republicano Popular), partido demócrata-cristiano cuya bancada presidía el viejo Marc Sangnier. Ellos lo nombraron embajador ante el Vaticano. Pero no sabemos que este cristiano tan

114 Ibidem.

115 Maritain, Jacques, Los Derechos del Hombre..., cit., pp. 77, 85 nota 3.

116 Maritain, Jacques, Cristianismo y Democracia, Bs. As., Biblioteca Nueva, 1955, p. 72.

117 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 128.

caritativo haya movido un dedo para evitar las persecuciones, confiscaciones, torturas, encarcelamientos y fusilamientos dispuestos por los Tribunales Populares, mixtos de comunistas y demócrata-cristianos. Maurice Vaussard no puede menos de registrar que:

El nuevo gobierno y por cuenta de él los dirigentes del MRP se habían aferrado en política interna a la tarea de depuración, con celo más que criterio. Persecuieron así a excelentes funcionarios o técnicos que habían cumplido con su deber profesional sin ninguna complacencia hacia el enemigo... las ejecuciones mismas, no hicieron más que subrayar lo arbitrario de esos tribunales de excepción que fueron las nuevas cortes de justicia... ¿Sobre todo por qué tanta severidad para con los intelectuales (muchos de entre ellos, de un patriotismo insospechable y de un alto valor intelectual, no escaparon a las persecuciones sino por una muerte oportuna o un prolongado destierro. Así Lucien Romier, Henri Moysset, André Bellesort, León Berard, etc.) y una indulgencia tan escandalosa para con los traficantes del mercado negro, y en general, para con todos los especuladores de dinero, ninguno de los cuales fue seriamente molestado?¹¹⁸.

La respuesta a esos interrogantes planteados por el historiador demócrata-cristiano se halla, precisamente, en el

118 Vaussard, Maurice, *Historia de la Democracia Cristiana*. Libro Segundo, Francia, Bs. As., Ciudad y Espíritu, 1959, pp. 206, 207, 256.

feroz odio de los católicos-liberales hacia los católicos-tradicionales. Fueran estos últimos "colaboracionistas" o no con el régimen de Vichy, era la hora de la venganza, de ajustar cuentas con la derecha, y lo hicieron a conciencia. Unas 50,000 personas, solamente en la región mediterránea de Francia, fueron asesinadas entre 1944 y 1945, conforme al cálculo del jefe de la División de Historia del Ejército norteamericano. El número total de víctimas es desconocido, estimándose en varios cientos de miles. En todo caso, el ministro de Justicia de la Liberación, el católico del MRP Pierre-Henri Teitgen, declaró ante la Cámara el 6 de agosto de 1946: "Ustedes piensan, sin duda, que comparándolo a Robespierre, Danton y otros, el ministro de Justicia que está ante vosotros es un niño. Pues bien, ¡son ellos los niños si juzgamos por las cifras!". El Episcopado francés, por dos veces consecutivas (el 28 de febrero y el 13 de noviembre de 1945), reclamó por la cesación del "delito de opinión", que se pagaba con la vida, sin ser atendido. La "depuración" continuó. Jean Roger ofrece esta explicación:

Si vamos aún más lejos y analizamos más profundamente las relaciones entre el MRP y las derechas, no debemos olvidar la vieja y antigua querrela del siglo XIX entre liberales y tradicionalistas cuyos resplandores llenaron todo el siglo... es la antigua oposición entre los hijos de Lamennais y los de Louis Veuillot. ¿Cómo explicar el odio singular que anima a los ministros del MRP hacia los "colaboradores" católicos? ¿Cómo comprender las decisiones de "justicia" de los Teitgen y de los Gay hacia sus hermanos en Cristo, si este viejo rencor político no lo explicase todo? Exceptuando a los comunistas, que obraron con una táctica fría y calculada de "supresión física" del adver-

sario, los "colaboradores" del mariscal Petain han encontrado sus adversarios más sanguinarios, los más despiadados, los más rebeldes a todo perdón, a toda comprensión, entre los católicos demócratas populares. Los que se han opuesto y los que más se oponen a la amnistía en Francia, son los MRP con los comunistas; pero, aun así, la actitud de los comunistas es fría, dictada por consideraciones internacionales juzgadas por Moscú...; en cambio, la actitud rencorosa de los católicos del MRP hacia las derechas es completamente sentimental, inexorable, animada de este romanticismo sanguinario de los grandes terroristas de la Revolución que hacían matar a las gentes en nombre de la virtud.

El mismo François Mauriac, el 10 de junio de 1947, se asombraba del silencio de estos "escrupulosos, estos maníacos de la pureza", como Emmanuel Mounier y otros, añadiendo:

Quizá hubiese bastado que cinco o seis voces de importancia se hubieran elevado para que la depuración no hubiese llegado a convertirse en el arma que los otros partidos han abandonado entre las manos de los jurados comunistas. Pero hasta los mejores espíritus parecen resignados a esta suprema decadencia que es la de un país sin justicia¹¹⁹.

119 Roger, Jean, *Ideas políticas...*, cit., pp. 477 nota 1, 471, 475, 491, 492, 472; cfr. Havard de la Montagne, Robert, op. cit., pp. 243-250. Así, el Card. Saliège, progresista, dijo que el gobierno del MRP fue nazismo puro y simple.

Tal el panorama mínimo de la cuestión francesa de 1944 a 1948; es decir de los años de la posguerra, cuando Jacques Maritain representaba al gobierno de sus amigos demócratas-cristianos ante el Vaticano. Ese es el contexto histórico real en que debe insertarse la interpretación que da el distinguido maritainista chileno Fernando Moreno Valencia, al anotar:

Comprendemos el optimismo cristiano que manifiesta el filósofo entre 1943 y 1945, a propósito de la cooperación entre socialistas (no comunistas) y cristianos, en vistas a la "reconstrucción nacional" (de Francia). Los juicios que expresan este optimismo (que, "in abstracto", no compartimos) deben ser vistos no como enunciados doctrinales de principios, sino como conclusiones prácticas más o menos prudentes. Si bien hoy se puede discrepar de lo que afirman (y aún de su oportunidad), no se le hace justicia a su autor si no se sitúan en el contexto circunstancial (histórico) en el que fueron emitidos¹²⁰.

Pues, en verdad, se trata de un acuerdo histórico de demócrata-cristianos o católico-liberales con el marxismo. Jacques Duquesne (progresista integral) anotaré que:

a partir del año 1943, Jacques Maritain puede resumir los sentimientos experimentados por los católicos de la Resistencia, evocando, en *Christianisme et dé-*

120 Moreno V., Fernando, Notas a propósito de un libro reciente del profesor Juan A. Widóv, en: Widóv, Juan Antonio, op. cit., Apéndice II, p. 328 nota 46.

mocratie, "la nueva situación creada, por un lado, por el heroísmo del pueblo ruso y por sus sacrificios inauditos; por otro lado, por la acción que los comunistas, junto con los otros grupos de la resistencia, y por la rabia persecutoria de los gobiernos pro-nazis que convierten a los comunistas en mártires de la patria y llaman comunistas a todos los que combaten por la libertad"... Lo que descubren y aprecian es al hombre comunista... En 1943 y 1944, esos católicos sacan, sobre todo, la conclusión, en el plano político, de que no será posible gobernar a la Francia de la postguerra sin los comunistas o contra los comunistas¹²¹.

Conclusión que, mejor que otros, expondrá Emmanuel Mounier en *Esprit*. En 1946, Mounier aceptó el marxismo como "la más poderosa reacción moderna"; y admitió que marxistas y personalistas:

se aproximan a un mundo nuevo, aportando a él cierta alegría existencial, una confianza elemental y robusta en las fuerzas del hombre. "...Y Mounier, marxista en el fondo de su corazón, se ve obligado a «repensar» un socialismo progresivo, como aquellos católicos franceses que son comunistas y han creado un «catolicismo progresivo»... Así, esta encarnación, este «engagement» existencialista del personalismo en lo real se traduce prácticamente por una aceptación del marxismo", al cual se quiere "superar", es

121 Duquesne, Jacques, *Los católicos franceses bajo la ocupación*, Barcelona, Península, 1968, p. 399.

cierto, pero aceptando todas sus posiciones. Ha sido preciso elegir, y la elección está hecha¹²².

Además del “compromiso” práctico con el marxismo (engagement), se postulaba un otro horizonte de aproximación: el del “humanismo” marxista. Se comenzaba a distinguir entre el materialismo corriente y el materialismo dialéctico de Hegel y Marx. En *Esprit* de 1948, el P. Chénu, muestra cuánto más cerca de la perspectiva cristiana está este materialismo (dialéctico) que el espiritualismo con que los marxistas suelen identificar dicha perspectiva. “El marxismo, habiendo dejado de ser materialista (vulgar), gracias a los personalistas, llegará a ser aceptable”¹²³. Era, ya, un adelanto de la idea del “socialismo de rostro humano” que décadas después elogiarían tanto los católicos progresistas.

A propósito del P. Chénu y sus cofrades de *Esprit*, escribe el citado autor progresista Jacques Duquesne:

Los teólogos (durante la guerra)... comprueban un desacuerdo entre la teología y la vida. La del mundo, pero también la de la Iglesia... Se impone una reflexión sobre la Iglesia como comunidad de salvación y sobre los papeles respectivos de los sacerdotes y los laicos. Bajo la ocupación (alemana), el padre Congar publica *Esquisses du mystère de*

122 Dr. Roger, Juan, *Esquema del pensamiento francés en la postguerra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento Internacional de Culturas Modernas, 1950, pp. 93 y 94. Es, añadirá, una actitud “de total comprensión y ternura” con el marxismo.

123 Dr. Roger, Juan, *Esquema...*, cit., pp. 97 y 98.

L'Eglise; el teólogo suizo Ch. Journet empieza a publicar *L'Eglise du verbe incarné*; el padre Dabin, *Le sacerdote royal des fidèles*; Dom Vonier, *Le peuple de Dieu*; Lucien Cerfaux, *La Communauté apostolique*, y el padre Du Montcheuil escribe *Vie chrétienne et action temporelle*, así como *Role du chrétien dans L'Eglise*. Todos estos títulos –entre otros– son significativos. Al mismo tiempo, los teólogos favorables a la Resistencia, centran sus búsquedas en el sentido de una teología de la historia...

Los esfuerzos para librar a la enseñanza teológica de su esclerosis, en formas escolares que no corresponden con las necesidades del hombre contemporáneo, tropiezan también, algunas veces, con brutales paradas. Da fe de ello la crisis que sobreviene en 1942-1943 entre los dominicos. Es cierto que sus orígenes se remontan a antes de la guerra. El padre Chénu, prior del convento de estudios dominicanos del Saulchoir... pronunció un discurso sobre los métodos de esa escuela. Criticó algunas estructuras endurecidas de la Iglesia y una determinada escolástica no menos endurecida. Los alumnos y los profesores hicieron imprimir este discurso, bajo el título *Une école de Théologie, le Saulchoir...* En 1942, en plena guerra, el texto se incluyó en el Índice, y *L'Osservatore Romano* publicó un artículo en que se acusaba al padre Chénu de relativismo y de modernismo... esta inclusión en el Índice va a acarrear una crisis dentro de la Orden. El superior general... decide enviar a Francia al padre Garrigou-Lagrange, para una "visita apostólica" de los conventos de estudio y de las casas que se dedican a editar... (su delegado) reúne a la comunidad de *Le Saulchoir*,

lleva a cabo públicamente el proceso contra el padre Chénu y decide alejarlo de ese convento con prohibición de regresar a él... El "visitador apostólico" se preocupa igualmente de la casa dominica del boulevard Latour-Maubourg donde están instaladas las "Editions du Cerf" y cuyas "posiciones avanzadas" le intranquilizan...

El nuevo cristiano que se quiere formar, no es un "separado" sino un hombre enfrentado con los grandes problemas del mundo... Se pone el acento sobre el servicio en favor de los otros... se descubre al "otro", debido a querer considerar al mundo con comprensión y descubrir sus "valores"... Se trata de una espiritualidad optimista -que no siempre se verá libre de desviaciones-¹²⁴.

Acá estamos de vuelta con el "optimismo" mundanal. Ese "otro", tan apreciado, nos aclara enseguida Duquesne no es una abstracción: "El otro, es, finalmente, el ateo. El otro, el ateo, es, sobre todo el comunista"¹²⁵. Ahí se cierra el círculo del optimismo progresista. De la "Nueva Cristiandad Laica" a la "Nueva Teología". Que, para hallar una base "científica", se apoya, a su turno, en el Evolucionismo Cosmogénico del P. Pierre Teilhard de Chardin, S.J.

En *Témoignage chrétien*, el periódico clandestino de esos cristianos que colaboran con el "maquis" comunista, se reflejan muy bien todas esas posiciones. Las del P. Ché-

124 Duquesne, Jacques, op. cit., pp. 431-433.

125 Duquesne, Jacques, op. cit., pp. 394 y 395.

nu, y su amigo Ives Congar. Las de los jesuitas de Lyon de la revista *Etudes* que encabeza el P. Henri de Lubac. Las del P. Maurice Montuclard, S.J., con su movimiento "Juventud de la Iglesia". Las de André Mandouze, y el P. Jean Cardonnel con su "Unión de los cristianos progresistas". Las del prelado democratista suizo Charles Journet. La "Misión de París", con sus experiencias obreristas. Los organismos clericales de la JOC, de la JAC y de la JEC, con sus "Semanas Sociales". Los órganos de prensa, desde *La Croix* a la *Vie catholique*, la *Quinzaine*. Los padres Lebreton y Desroches, con su *Economía y Humanismo*. El movimiento "Pax", del comunista polaco Piasecki y Georges Hourdin, etcétera, etcétera.

El Papa Pío XII ante esta avalancha progresista intenta poner orden. Ya hemos visto cómo el libro del P. Chenu, *Le Saulchoir, nouvelle école de théologie*, fue a parar al Index. Igual suerte corre el del P. De Lubac, *Surnaturel*. Chenu y Congar son separados de los institutos de enseñanza de su Orden. El P. Montuclard, que ha visto condenada su obra *Les Evenements et la Foi*, cuelga los hábitos. El P. Desroches, luego de secularizarse se pasa al Partido Comunista, y otro tanto hace André Mandouze. El movimiento de los "petres ouvriers", con su Misión de París, reciben su respectiva condena, no sin antes dar el escándalo público de apostatar de su sacerdocio y pasarse a las filas marxistas. La "Unión de Cristianos Progresistas" es disuelta en 1949 por el Santo Oficio. Piasecki, que ha publicado su libro *Problemas esenciales* con el auspicio de *Esprit*, ve censurada su obra por el mismo Santo Oficio en 1955. Lo que afecta a la teoría evolucionista del P. Pierre Teilhard de Chardin es más laborioso. En 1926 había recibido la orden de cese en el Instituto Católico de París; sus libros habían obtenido la negativa del "imprimatur" en 1927, 1939, 1944 y 1949;

en 1948 y 1955 se le prohibirá ingresar al Collège de France y participar en el Congreso Internacional de Paleontología; y en 1957 Roma ordena que sus libros sean retirados de las bibliotecas y librerías católicas (más adelante, el 30 de julio de 1962, el Santo Oficio dicta su "Monitum", censurando los "graves errores" y subrayando "los peligros que se contienen en las obras del padre Teilhard de Chardin y de sus seguidores"; "Monitum" confirmado el 12 de mayo de 1981 por Roma en forma explícita). Asuntos todos que concluyen con la publicación de la Encíclica *Humani Generis*, del 12 de agosto de 1950, acerca de "las falsas opiniones, que amenazan minar los fundamentos de la doctrina católica". La "nueva teología", el evolucionismo integral, el historicismo, el existencialismo y otras desviaciones eran firmemente rechazados. El historicismo, por ejemplo, era indicado como esa falsedad que "destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta" (n. 3). También los "falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico o dialéctico, o también existencialismo" (n. 16). Novedades éstas que han "producido frutos venenosos en casi todos los tratados de teología" (n. 13). Especialmente detectaba el Papa el "irenismo" el cual "pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se propone... reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático" (n. 6). Por lo que advertía:

no crean que, cediendo a un falso "irenismo" los disidentes y los que están en el error puedan ser atraídos con buen suceso, si la verdad íntegra que rige en la Iglesia no es enseñada por todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna (n. 20).

Atribuía a un “imprudente celo de las almas” el querer “romper las barreras que separan entre sí a las personas”. No se engañaba el Pontífice acerca de los diversos modos de proponer tal “reprensible deseo de novedad”. Marcaba así a los que de manera “encubierta, con ciertas cautelas y distinciones” y “cautamente” defendían esas opiniones censuradas. Esto significaba, ni más ni menos, que la actitud modernista o progresista, en 1950, resultaba inadmisibles para el Magisterio de la Iglesia. “Con razón –dicen los P.P. Llorca, García Villoslada y Montalbán– ha sido ya designado este documento como un nuevo *Syllabus* contra los errores de nuestros días”¹²⁶.

Por descontado debe entenderse que los progresistas hicieron caso omiso de esa censura eclesiástica. Continuaron adelante hasta dar con el denominado “espíritu conciliar”, bajo el amparo de los teólogos nórdicos Karl Rahner, Hans Küng y Edward Schillebeeckx, causante de la crisis contemporánea de la Iglesia, y cuya crítica ya se ha hecho suficientemente¹²⁷.

126 Llorca, García Villoslada, Montalbán, Historia de la Iglesia Católica, t. IV, Edad Moderna, Madrid, BAC, 1963, p. 764.

127 Ver, entre otros: Cardenal Siri, José, Getsemaní. Reflexiones sobre el Movimiento Teológico Contemporáneo, Ávila, Cete, 1981; Marranzini, Alfredo, Correnti teologiche post-conciliari, Città Nuova, 1974; Hildebrand, Dietrich, von, El caballo de Troya en la ciudad de Dios, Madrid, 1969; Madiran, Jean, L'hérésie du XXe. siècle, París, 1968; Calbrette, Jean, La crise actuelle du catholicisme français, París, 1959; Sàcheri, Carlos, La Iglesia clandestina, Bs. As., 1970; Poradowski, Miguel, El marxismo en la teología, Santiago de Chile, 1983; Roig y Gironella, Juan, S. J., Influjo de la filosofía de nuestro siglo sobre la teología, Madrid, Speiro.

A vuelo de pájaro, ese es el panorama político y religioso que sirve de contexto histórico a la obra de Jacques Maritain.

No parece que su teoría escapara al marco cronológico reseñado, y a sus opciones prácticas dentro de él.

Ni es injusto ubicarlo entre los promotores del progreso contemporáneo. Un conocido "teólogo de la liberación", el peruano Gustavo Gutiérrez ha reconocido la influencia de Maritain sobre toda esa corriente con estas palabras exactas:

Las graves cuestiones que la nueva situación histórica plantea a la Iglesia a partir del siglo XVI, y que se agudizan con la Revolución francesa, dan lentamente lugar a otro enfoque pastoral y a otra mentalidad teológica. Son los que, gracias a J. Maritain, recibirán el nombre de la nueva cristiandad. Ella intentará sacar las lecciones de la ruptura entre la fe y la vida social, íntimamente ligadas en la época de la cristiandad... Al sostener que la gracia no suprime ni reemplaza a la naturaleza, sino que la perfecciona, Tomás de Aquino abre las posibilidades de una acción política más autónoma y desinteresada. Sobre esta base, Maritain elabora una filosofía política que busca integrar, además, ciertos elementos modernos. El pensamiento de Maritain fue muy influyente en ciertos sectores cristianos de América Latina¹²⁸.

128 Gutiérrez, Gustavo, Teología de la liberación, Salamanca, Sigüeme, 1972, pp. 85 y 86 y nota.

Sacando la referencia a Santo Tomás, que distinguió pero no separó el orden temporal del sobrenatural, es bien cierto que Maritain brindó a todos los progresistas (incluidos los pro-marxistas como Gutiérrez) esa noción de un sistema terrestre como un absoluto desligado de la teología.

El personalismo comunitario –cuño inventado por Berdiaeff– significó dicha tendencia “progresista” en el campo católico, maguer los intentos finales de Maritain por desligarse del sentido que a ese membrete le adjudicara Mounier:

Gracias sobre todo a Emmanuel Mounier –dice Maritain– la expresión “personalista y comunitario” se ha convertido en un estribillo para el pensamiento católico. Yo también tengo cierta responsabilidad en esto... Creo que Mounier la había tomado de mí. Es justa, pero considerando el uso que se hace ahora de ella, no le mantengo mucha devoción¹²⁹.

Y había perdido la devoción por el “personalismo” dada su difusión entre los “cronólatras”, los adoradores del tiempo, los progresistas, en fin. En particular deseaba, en 1966, tomar conveniente distancia de las conclusiones marxistas de muchos de sus discípulos, por caso, las de Mounier. Escribe Louis Salleron al respecto de El paisano del Garonne:

A los ochenta y cuatro años, Maritain realiza esta paradoja de la yuxtaposición de una fe inquebranta-

129 Maritain, Jacques, *Le Paysan de la Garonne*. Un vieux laïc s'interrogué á propos du temps présent, París, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 81 y 82.

ble y de una filosofía política en la que el comunismo que él repudia, halla todos los justificantes. La fe de Maritain no le hizo caer en el marxismo. No ocurrió otro tanto con Mounier¹³⁰.

Asimismo, no quería saber nada con los errores progresistas especulativos, tales como los de la "nouvelle théologie" o los de la religión evolucionista de Teilhard de Chardin. El mismo que, en 1942, en pleno historicismo, al hacer el elogio del movimiento progresivo de las sociedades en el tiempo, creyó haber hallado la clave para su teoría en la pseudo-ciencia de Teilhard, escribiendo:

Tal es, en mi opinión, la idea del progreso que debe sustituir a la vez a la noción ilusoria del progreso necesario a la manera de Condorcet, y a esa negación o aversión del progreso que prevalece hoy entre quienes desesperan del hombre y de la libertad, y la cual es de por sí un principio de suicidio histórico. He tenido el placer de encontrar expuestas, desde el punto de vista científico de su autor, concepciones parecidas en una conferencia recientemente pronunciada en Pekín por el célebre paleontólogo Teilhard de Chardin (*Réflexions sur le progrès*)...

Si nos colocamos en las perspectivas de la historia entera de la vida de la humanidad... readquirimos confianza en la marcha hacia adelante de nuestra

130 Salleron, Louis, "Maritain, Mounier y la continuación", en *Verbo*, Madrid, n. 78 y 79, octubre-noviembre 1969; cfr. "Maritain et Maritain, anexe sur gauche et droite chez Maritain" y "Qu' en pense Maritain?", en: *Itinéraires*, París, n. 112, abril 1967.

especie, y comprendemos que la ley de la vida... pasa normalmente de la esfera del progreso biológico a la del progreso social y la evolución de la comunidad civilizada¹³¹.

El descrédito científico que alcanzó a Teilhard por sus fraudes paleontológicos de Piltdown y Chou-kutien, le arruinó a Maritain el placer que había hallado al dar con una apoyatura para su progresismo absoluto (biológico-social, al modo de los darwinianos sociales). Quizás fuera eso lo que le inclinó a criticar en 1966 el teilhardismo (que no las muy anteriores censuras eclesiásticas de las obras del jesuita evolucionista). No obstante, sin disponer ya de una hipotética base científica, prosiguió atacando a quienes no creían en la idea del progreso tal como la había forjado la modernidad. Con razón, pues, Rafael Gambra le echaría en cara esa incongruencia¹³².

Otro tanto acontece con las doctrinas modernistas de los teólogos conciliaristas. Acá, Maritain se complace en el predominio obtenido por las interpretaciones anti-tradicionales. Así, escribe en 1966:

En verdad todos los vestigios del Santo Imperio están hoy liquidados; hemos salido definitivamente de la edad sacral y de la edad barroca; después de dieciséis siglos... que decididamente han acabado de morir y cuyos graves defectos no eran cuestionables, una edad

131 Maritain, Jacques, Los derechos del hombre, cit., pp. 38 y 39.

132 Gambra, Rafael, Maritain y Teilhard, Speiro; ver, también: Meinvielle, Julio, Teilhard de Chardin o la religión de la evolución, Bs. As., Theoría, 1965.

nueva comienza... Se ha cumplido ahora el gran cambio en virtud del cual no son más las cosas humanas que se encargan de defender las cosas divinas... Las estupideces del pasado consistían en el integrismo, una miseria nefasta del espíritu... que ha dominado en el siglo último y en las primeras décadas de éste¹³³.

Tras esa catarata de injurias contra el tradicionalismo, que él mismo profesara durante décadas –y cuyo ciclo cree que se cerró con la aparición en 1932 de *Esprit*–, se alarma Maritain por las conclusiones del modernismo, que trata de gnósticas e inmanentistas:

...el péndulo se ha trasladado al extremo opuesto del desprecio casi maniqueo del mundo profesado por el gheto cristiano... se trata de una completa temporalización del cristianismo... No hay reino de Dios distinto del mundo, y... el mundo reabsorbe en sí este reino: entonces es el mundo el reino de Dios... No hay ninguna necesidad de ser salvado de lo alto, ni asumido y finalmente transfigurado en otro mundo, un mundo divino. Dios, Cristo, la Iglesia, los sacramentos, son inmanentes al mundo... De rodillas por tanto, con Hegel y los suyos delante de este mundo ilusorio; ¡a él nuestra fe, nuestra esperanza, nuestro amor!¹³⁴.

133 Maritain, Jacques, *Le Paysan...*, cit., pp. 13, 35, 237. Y agrega que el integrismo es “la peor ofensa a la Verdad divina y a la inteligencia humana”: op. cit., p. 235.

134 Maritain, Jacques, *Le Paysan...*, cit., pp. 78, 79, 237, 88, 94.

Varios de los últimamente aludidos se molestaron con su ex-maestro. En Temoignage Chrétien, el P. Francisco Biot le enrostraba:

No deja de ser llamativo que el autor no reconoce en lo que hoy es más vivo en la Iglesia las consecuencias de los principios a los cuales continúa adhiriéndose... Que un hombre retirado en su ermita, llegado a la edad avanzada, no pueda ya comprender el desarrollo de aquello mismo que ha contribuido a poner en marcha, no nos cabe sorprender.

El P. Ives de Congar también le hacía notar esa grave inconsecuencia:

Por otra parte, Jacques Maritain exalta la obra teológica del Concilio; sobre algunos puntos neurálgicos, le da el testimonio, no sólo de adhesión, sino de admiración. Ahora bien, esta teología no es una generación espontánea. ¿Quién ha trabajado por ella? ¿No son estos teólogos de los que el libro... haría creer que no existían o que han pactado con el error? Me parece que esta mirada de un viejo laico, amado y respetado, sobre el tiempo presente, corre el riesgo de parecer parcial.

En suma, le señalaba el P. Biot: "Por el honor del mismo Maritain y por la autoridad que representa en el catolicismo hoy, es lástima que sus amigos no lo hayan disuadido de publicar el último libro. No añade nada, por el contrario, a lo que le debemos"¹³⁵.

135 Congar, Ives, "Une certaine peine", en *Le Monde*, París, 28 de diciembre de 1966; Meinvielle, Julio, *De Lamennais...*, cit., p. 338.

Si, todavía, persistía en afirmar Maritain que: “el mundo es bueno en sus estructuras”, y que su evolución “va hacia estados mejores y más elevados”, por lo que “es un deber para nosotros tener, a pesar de todo, confianza en él”¹³⁶: ¿a qué título se quejaba de la teología mundanal que, como lo denunciaría el propio Papa VI –gran amigo de Maritain, según lo ha hecho constar el confidente de aquel, Jean Guitton– había hecho “penetrar el humo del Infierno en la Iglesia”, iniciando un “proceso de autodemolición”...?

La realidad es que Maritain se vio enfrentado con sus antiguos seguidores. Con esos que Maurice Clavel describía como aquellos que “por temor a ser los últimos cristianos corren el riesgo de ser los últimos marxistas”. Tal y como, históricamente, sucedió.

Luego, al momento de cerrar esta parte biográfica del capítulo, cabría reafirmar que Jacques Maritain fue la cabeza del movimiento católico-progresista. Y que si bien él, individualmente, se mantuvo creyente:

sus discípulos dieron los pasos que el maestro no había dado. Por eso el lamento tardío de *Le paysan de la Garonne* pudo ser replicado desde las filas progresistas con una contestación irreproachable: “No hemos hecho más que desarrollar lo que de ti habíamos aprendido”¹³⁷.

136 Maritain, Jacques, *Le Paysan...*, cit., p. 64.

137 Fernández de la Cigüña, Francisco José, op. cit., p. 887.

Con lo que damos fin a esta cuestión, también perfectamente averiguada ya¹³⁸.

Sin ese "itinerario de fuga" resultaría imposible entender cómo un filósofo de la talla intelectual de Maritain haya podido, aún en 1966, proponer al promotor de motines y disturbios raciales de Los Ángeles, Chicago y Detroit, Saúl Alinsky, como prototipo del nuevo político cristiano¹³⁹. Mucha agua había corrido desde 1932 bajo los puentes de la "Nueva Cristiandad Laica"...

138 Vegas Latapie, Eugenio, "En torno a la significación de Jacques Maritain"; Monsegú, Bernardo, C. P., "El testimonio de un hijo del siglo sobre graves problemas de nuestro tiempo"; Jugnet, Louis, "Jacques Maritain y el neo-modernismo"; todos en Verbo n. 78 y 79, octubre-noviembre 1969, cit.; Madiran, Jean, "Le paysan et le ruminant"; Abbé Berto, V. A., "Propos meles de souvenirs sur la personne et l'oeuvre de M. Jacques Maritain"; Rambaud, Henri, "La Garaonne et le Danube"; Calmel, R. Th., O.P., "Le Testament de Maritain"; todos en Itinéraires cit.; Roncuzzi, Alfredo, "El último Maritain", en Roca viva, Madrid, n. 8-11, agosto-noviembre 1968; Daujat, Jean, "Maritain, un maître pour notre temps", París, Tequi, 1978. Sobre Mounier, se recomienda: Zurdo Piorno, Manuel, CMF, "De Mounier a la teología de la violencia", Madrid, 1969; porque, como dice F. J. Fernández de la Cigüña, la bibliografía sobre Mounier es de "una monotonía inaguantable. Leído uno cualquiera de los libros de sus hagiógrafos se han leído todos": op. cit., p. 895.

139 Maritain, Jacques, Le Paysan..., cit., p. 41. Dice: "Es también seguro que entre todos mis contemporáneos todavía en vida mientras escribo estas líneas no veo apenas en los países de Occidente sino tres revolucionarios dignos de este nombre: Eduardo Frei en Chile, Saúl Alinsky en América, y yo en Francia, aunque ya mi vocación de filósofo ha obnubilado mis posibilidades de agitador". El comentario a la personalidad del tal Alinsky -quien, según Maritain, no sabía "nada de Dios ni la inmortalidad del alma"-, en: Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., p. 343.

6. La Nueva Cristiandad

a. *Bases teóricas*

Para el Arzobispo de Génova, cardenal José Siri, el punto de inflexión de la doctrina de Maritain se halla en 1936, en *Humanisme Intégral*, cuando declara su fatiga ante la actitud heroica que se exigía a los cristianos frente al espíritu del mundo moderno, y, en consecuencia, plantear la necesidad de dos orbes absolutos separados: el terrenal y el celeste¹⁴⁰.

Por nuestra parte, nos atreveríamos a adicionar al dato básico observado por el cardenal Siri este otro que figura también en las primeras páginas de *Humanismo Integral*:

No pretendemos comprometer al mismo Santo Tomás en debates en que la mayoría de los problemas se presentan de manera nueva¹⁴¹.

Puesto que el Aquinate había escrito en *Del gobierno de los príncipes* que la “vida virtuosa”, fin próximo de la comunidad civil, era un fin insuficiente por lo que la sociedad temporal requería además del fin último —“no es, pues, el último fin de la vida humana la vida virtuosa sino el llegar por un medio de vida de virtudes a la felicidad sempiterna”—, bienaventuranza que se obtendría si los go-

140 Cardenal Siri, José, op. cit., pp. 93 y 94. La crítica al heroísmo se halla en: Maritain, Jacques, *Humanismo Integral*. Problemas temporales y espirituales de una Nueva Cristiandad, Santiago de Chile, Ercilla, 1947, p. 13.

141 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., p. 8.

bernantes civiles se subordinaban al Romano Pontífice, era obvio que Maritain no se podía apoyar en él para escindir lo temporal de lo sobrenatural. Ni valía su argumento de prescindencia de Santo Tomás por la novedad de los políticos modernos, toda vez que:

Santo Tomás no ha reconocido este orden como valedero para la edad media sino para toda época cristiana. Y de ser exacta la opinión de Maritain de que el Doctor Angélico tiene su misión de “arquitecto de la futura y nueva cristiandad”, estos son los principios sobre los que ella debe fundarse, principios diametralmente opuestos a los del Humanisme Intégral¹⁴².

Luego, si una ciudad se pretende “cristiana”, bajo los modos políticos o las culturas de cualquier tiempo o lugar, debe subordinarse, como medio, al fin de la causa suprema, fin último del hombre en todas sus operaciones. Entonces, primera consecuencia:

La ciudad temporal cristiana debe entonces ser “sobrenatural” en contraposición a naturalista; “sobrenatural” por el fin supremo...; “sobrenatural” por su fin próximo, que es promover la vida virtuosa en relación al fin sobrenatural...; “sobrenatural” por la causa formal, es decir por la conformación que ha de imponer a las actividades humanas, las cuales han de ser sobreelevadas y sobrenaturalizadas de

142 Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., p. 143.

acuerdo al fin supremo: “sobrenatural” porque ha de surgir por el común esfuerzo de agentes humanos, económicos, culturales y políticos bajo la dirección suprema del sacerdocio sobrenatural¹⁴³.

He aquí, pues, la base de la que se debería partir. No, la de las características sociológicas o accidentalmente históricas del Sacro Romano Imperio Germánico, a fin de verificar su subsistencia o caducidad, como lo hace Maritain (bien que, como buen francés, heredero de aquellos que se juzgaban “exentos” de la autoridad imperial, diga que en rigor el Santo Imperio “no logró existencia verdadera”). El “quid” del problema no es la “sacralidad” del Sacro Imperio de los sajones, sino la “sacralidad” del fin último de cualquier gobierno que se quiera llamar “cristiano”. Es decir: plantear de entrada la cuestión del naturalismo o de lo sobrenatural.

Dicho de otra manera: que aunque el fin del poder temporal sea, en su orden, un fin completo, debe ser *per se* un fin subordinado al fin sobrenatural de la Iglesia. Y que, a su vez –segunda cuestión–, el orden sobrenatural requiere como supuesto necesario de la plenitud del orden natural en la sociedad política.

De lo primero –resuelto ya en el Concilio de Mileto, contra los pelagianos–, hay que agregar que el hombre no se basta a sí mismo, no puede en el estado en que nace actualmente cumplir la ley natural sin los auxilios supranaturales. No existe autosuficiencia de la naturaleza humana para alcanzar la felicidad. Ni la filosofía sólo racional le puede conferir los instrumentos para lograrla.

143 Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., p. 144.

De ahí que Santo Tomás haya explicado que es imposible que haya dos causas completas inmediatas de una misma cosa. Luego:

el fin natural o temporal no puede ser al mismo tiempo fin absolutamente último como el sobrenatural, sino que le debe estar subordinado. Por esto escribe el P. Ramírez: "Cuando el fin último natural se subordina al fin último sobrenatural, puede el mismo hombre dirigirse por uno y otro al mismo tiempo y tenerlos; pero cuando el fin último natural no se subordina al fin último sobrenatural, sino que se le opone y contraría, no puede el mismo hombre tenerlos al mismo tiempo ni dirigirse por ellos eficazmente". De aquí que para que pueda el fin temporal o natural subordinarse al fin de la Iglesia debe ser *per se* subordinable. Ahora bien, una ciudad finalizada por la libertad y no por el bien común, no puede en cuanto ciudad ser *per se* buena, pues está destituida de aquella forma que únicamente la bonifica. Y si no es buena, no es subordinable a la Iglesia. El orden natural es autónomo y, sin perder su autonomía, es subordinable a la Iglesia, constituyendo así la civilización cristiana, pero es subordinable sólo cuando guarda la integridad esencial del bien natural. Así la Iglesia pudo asumir y subordinar a sus fines el imperio y la autoridad de los romanos. Pero no podría asumir y subordinar una ciudad finalizada por la consecución de riquezas materiales, o por la libertad; porque estaría corrompida en su condición misma de ciudad¹⁴⁴.

144 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 326 y 327.

Además, para comprender cabalmente este principio de no exclusión de la influencia sobrenatural sobre la vida política, debe aceptarse la prioridad de la teología sobre la filosofía, y la distinción del entendimiento práctico del puramente especulativo. Por esto:

observa con gran acierto Garrigou-Lagrange que “en la práctica no se han de separar las cosas naturales y las sobrenaturales, como se distinguen en la especulación, porque el entendimiento especulativo abstrae de las cosas singulares para considerar las universales, mientras que por el contrario el entendimiento práctico tiende a la obra que se ha de obrar en particular; y en concreto no podemos querer eficazmente el último fin natural, abstrayendo de lo sobrenatural, porque el hombre, por derecho de naturaleza está obligado a obedecer a los preceptos positivos de Dios” (De Revelatione, p. 631). De manera que un orden de vida individual y social que no esté orientado hacia el fin sobrenatural a que el hombre está ordenado, es malo y contrario a la positiva voluntad del Creador. La filosofía sola, no sólo no salva, sino que pierde al hombre. La naturaleza humana y la razón humana no sólo no salvan sino que pierden al hombre. La sociedad política, aún estructurada perfectamente en su condición natural, no sólo no salva sino que pierde al hombre. Para que le salve debe, sin confusión, unirse intrínsecamente a la sociedad sobrenatural que es la Iglesia¹⁴⁵.

145 Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., p. 324.

Al desconocer estos postulados de la sobrenaturalidad intrínseca de la vida política, la concepción de Maritain sobre la "Nueva Cristiandad" falla por su base.

Porque Maritain, en *Humanismo Integral*, a la par que critica el humanismo de la Ilustración, rechaza la solución "sacral" del cristianismo. Él:

inventa una mezcla de los dos, un "humanismo cristiano", que él denomina; una alianza del hombre emancipado y de la Iglesia: del hombre "moderno", liberado en lo espiritual, en lo político, y en lo económico, con la Iglesia: y esta es su "Nueva Cristiandad"...

Una ciudad libertaria, pero cristiana; humanista, pero cristiana; naturalista, pero cristiana; laica, pero cristiana; indiferentista, pero cristiana; socialista, pero cristiana; comunista, pero cristiana; de la tolerancia universal, pero cristiana; igualitaria, pero cristiana; de la Revolución, pero cristiana. Una ciudad en que el hombre "busca salvar la propia vida", y así da gusto al siglo, pero lo busca en la Iglesia, y por ello será cristiano. Una cristiandad, sí, pero nueva, esencialmente nueva¹⁴⁶.

En apariencias, Maritain quiere descargar la palabra "humanismo" de su significación histórica y convencional. Aquella que le otorgara Protágoras —combatido por Platón y Aristóteles—, de que el hombre "es la medida de todas las cosas". Lo hace desde la perspectiva de lo que él llama la "filosofía moral adecuada" (tesis desenvuelta en su obra *Ciencia y Sabiduría*); que, en el fondo, es una ética

146 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 361, 362.

natural o naturalista. Leopoldo Eulogio Palacios destaca las limitaciones de este enfoque:

la filosofía moral... ignora que el hombre ha sido elevado por Dios a un estado superior a las fuerzas y derechos de su naturaleza, que por eso se llama sobrenatural... Ignora también que el pecado original le hizo perder esta gracia y le colocó en un estado de naturaleza caída; tampoco sabe que Cristo redimió su pecado y obtuvo de Dios una restauración de la vida sobrenatural del hombre, que le coloca hoy en estado de naturaleza caída pero reparada y le destina de nuevo a un fin sobrenatural que constituye su verdadera felicidad.

Compatible con esta ignorancia, la filosofía moral atesora realces muy ventajosos, noticias y conocimientos acerca del hombre en estado de naturaleza pura, en un estado puramente posible, que de hecho no ha existido nunca...

Maritain, dice Palacios, no ignora esas limitaciones de la filosofía moral (como tampoco, las de la teología moral). Lo que pretende es completarla, adecuarla, ampliando el margen de la sabiduría profana con nociones teológicas. Mas, este intento peca de racionalismo, pues asigna a la ética:

un campo de acción exorbitante que en realidad no le compete, y agranda las fronteras del orden filosófico más allá de los límites tolerables. Quiere amplificar la ciencia natural en su orden, hacer accesible a ella y a la razón filosófica las esencias sobrenaturales, que sólo pueden ser alcanzadas científicamente por la teología. En realidad, este intento es uno de

los vicios más perniciosos que hoy sufren buen número de intelectuales católicos, que quieren escrutarse con la razón filosófica convenientemente “completada” los misterios sobrenaturales, rehuendo entrar de lleno en la disciplina teológica. Por ejemplo, querer hacer una filosofía de la gracia, una metafísica de lo sobrenatural, una ética de la caridad, insistiendo en que al especular sobre estos temas no se quiere hacer teología, es caer en el más ingenuo racionalismo¹⁴⁷.

Piensa Palacios que con este invento racionalista de la “filosofía moral adecuada”, expuesto por Maritain en diversas obras (además de en *Ciencia y Sabiduría*, 1944, *Nueve lecciones sobre la lección primera de la filosofía moral*, 1950, y *La filosofía moral. Examen histórico y crítico de los grandes sistemas*, 1960), y socorrido por monseñor Charles Journet (con su *La Iglesia del Verbo Encarnado*), se colocaban los fundamentos filosóficos para prescindir de la Teología como tal en el orden teórico, y, por consiguiente, para habilitar un campo “laico-cristiano”, o sea, no sacral, en el plano político práctico. De tales supuestos devendrían dos consecuencias. Una, en el terreno especulativo, de impugnación a la “Filosofía Cristiana”, tal y como la entendían los más genuinos tomistas (Etienne Gilson, Régis Jolivet, Cornelio Fabro, etc.). De ahí su dicho, de *Ciencia y Sabiduría*, que una filosofía “no debe ser cristiana, debe ser verdadera, sólo entonces es cristiana”. La segunda, su aforismo político reiterado acerca de

147 Palacios, Leopoldo Eulogio, op. cit., pp. 77, 78, 87.

que no había que actuar “como” cristiano, sino “en” cristiano. Por lo que los partidos políticos católico-liberales o demócrata-cristianos deberían rechazar el “confesionalismo”, y tan sólo reclamarse de “inspiración cristiana”. Todo ello en función de esa extraña mixtura del “humanismo-cristiano”; de la ciudad moderna animada por el espíritu evangélico. Del cristianismo como “fermento” y no como doctrina; de un cristianismo “humanizado” (por la sociedad moderna) y una modernidad “cristianizada” (no por un credo religioso, sino por un cierto aire evangélico).

Al examinar esa tentativa ideológica, expresa Palacios:

Su sabia combinación produce la maravillosa mixtura que llaman filosofía profana cristiana y Estado laico cristiano.

En estas mixturas se ha intentado una cosa y ha resultado otra. El autor intenta elevar la filosofía profana dentro de su orden para que cobre eficacia práctica y nos ayude a vivir; intenta además hacer del Estado laico un verdadero baluarte de la libertad, igualdad y fraternidad verdaderamente cristianas. Divinizar la sabiduría racional “profana” haciéndola cristiana; divinizar el Estado “laico” haciéndole cristiano. Y este intento verdaderamente humanista no podía consentir que la sabiduría profana se hiciese cristiana dejando de ser profana, esto es, convirtiéndose en instrumento de un saber superior, o que el Estado laico se hiciera católico dejando de ser laico, esto es, convirtiéndose en Estado confesional. Elevar la filosofía, sí; ¡pero sin que pase a sierva de la teología! Elevar el Estado, sí; ¡pero sin que llegue a confesional! Mas ¿qué sucederá entonces? Al incidir sobre una filosofía y un Estado laico que no se dejan

instrumentalizar, pero a los que tienen que impregnar de savia cristiana, la doctrina revelada y la Iglesia se encuentran en una situación imposible. Tienen que dar el nombre de cristiana a una sabiduría racional y a una ciudad temporal que en ningún caso deben ser los instrumentos de Cristo y en la que pueden participar los católicos, los herejes y los infieles...

... En realidad una elevación del saber o de la política que no la convierta en instrumento del bien divino, es todo menos elevación, y queda convertida en mera denominación extrínseca...

... ¿Cómo serán cristianas estas creaturas que se aman tanto y de tal manera que rehúyen su servicio a la causa de Cristo? Lo serán por mero nombre, por mera denominación extrínseca, que es como llamamos "cristiano" al humanismo que las alienta. Y entonces, en vez de topar con una filosofía cristiana damos en un cristianismo filosófico; y en vez de una civilización cristiana sólo nos queda en la mano la leve sombra de un cristianismo civil...

Es trágica la posición del humanismo cristiano... es la situación de una doctrina que quita a las actividades humanas superiores la dignidad de ser instrumento de lo sagrado, y pretende en su locura merecer así el nombre de cristiana y hasta adornarse con los resplandores de Tomás de Aquino¹⁴⁸.

Esa es la tragedia del humanismo-cristiano, del "sí, pero no". Que implica una constante contradicción en sus términos. Por rehuir la unidad intrínseca de dos causas,

148 Palacios, Leopoldo Eulogio, op. cit., pp. 101-103.

que pueden distinguirse en el orden especulativo, pero nunca separarse en el plano concreto. Que repele la meta de una perfecta unión de lo temporal y lo sobrenatural, es decir, de una civilización sacral.

Encima, por esa tendencia disgregante ínsita en este neomaniqueísmo, se inventan contrarios por doquier. Antítesis inexistentes. En algún caso, como el de Mons. Charles Journet, llega a titular su libro *La Encarnación de la Iglesia*, pero todos sus supuestos de acción sobre el mundo son desencarnados, angelicalmente espiritualistas¹⁴⁹. Actitud que se corresponde con aquella falsa distinción maritainiana del “individuo” o materia mala y “persona” espíritu bueno.

Por otra parte, Maritain busca obtener fundamentos para su humanismo-cristiano en el concepto filosófico de la “analogía” aplicado al tema del cristianismo y la cristiandad. Acude, en este punto, a Santo Tomás, a fin de distinguir la “univocidad” de esencias (“simpliciter eadem”), de las esencias diversas, idénticas en algún respecto por alguna proporción (“simpliciter diversa” y “per aliquam proportionem”), que son “analógicas”, como el ser lo es respecto de la sustancia y el accidente. Con ese instrumental metafísico procede a postular que el Cristianismo no es la Cristiandad y que esta última puede entenderse de diversas formas. En *Humanismo Inte-*

149 Journet, Charles, Mons., *L'Eglise du Verbe Incarné*, París, Desclée de Brouwer, 1941, I, pp. 229-242, 243-252. Allí habla de que la acción de la Iglesia sobre el cuerpo político debería estar “espiritualizada”, con una influencia “moral”, como un “fermento espiritual”, que le otorgaría “superioridad moral”, y no con la “compulsión propia del Imperio de Constantino”, etc. Son las mismas ideas de Maritain; por eso se citan en apoyo mutuamente.

gral, como después en Cristianismo y Democracia, subrayará que la "verdadera solución surge de la filosofía de la analogía. Los principios no varían, ni las supremas reglas prácticas de la vida humana; pero ellas se aplican de maneras esencialmente diversas, que sólo responden a un mismo concepto según una similitud de proporciones". "En otros términos —añadirá— no es de una manera "unívoca" cómo puede realizarse tal concepción (de la cristiandad) en las diferentes edades del mundo. Es de una manera analógica... Pensamos que una edad nueva del mundo permitirá a los principios de toda civilización vitalmente cristiana realizarse según un nuevo analogado concreto"¹⁵⁰.

Que cristianismo y cristiandad son conceptos diferentes, está fuera de toda controversia, puesto que uno es del orden eterno y el otro del orden temporal. Lo que no permite sacar la conclusión de que el segundo sea desechable. Hay un orden temporal inspirado por el cristianismo, variable y perfectible, pero con un acervo que consta con principios invariables, que son los propios del cristianismo, que no varía en su esencia (porque pensar lo contrario sería incurrir en el error modernista, de la evolución de la verdad teológica). Ahora bien, y de hecho, lo comprobable es que los ataques de los enemigos del cristianismo se dirigen principalmente contra la cristiandad; es decir, no contra su contenido espiritual, sino contra su realización temporal. Cual observa el P. Meinvielle:

Se quiere erradicar la obra temporal de la Iglesia. Se quiere destruir la civilización cristiana. Esto lo vio cla-

150 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., p. 152.

ro Pío XI en su carta *Divinis Redemptoris*, en que al condenar al comunismo ateo, señala que éste “tiene de destruir el orden social y a socavar los cimientos mismos de la civilización cristiana”. Y así como éste, se podrían acumular muchos textos de la Iglesia romana que advierten que los ataques de la impiedad no van directamente contra la misión espiritual de la Iglesia, sino contra su obra civilizadora, contra el orden público cristiano, contra la ciudad católica.

Es claro que con ese ataque se quiere hacer imposible la misión espiritual misma de la Iglesia. Porque destruida la civilización cristiana y entregada la sustancia temporal de los pueblos al indiferentismo y al ateísmo, las masas han de ser también ateizadas por la influencia permanente e irresistible de la vida pública. No puede haber cristianos en un mundo pagano. Al menos, no puede haberlos sino como un fenómeno de excepción¹⁵¹.

Porque, así como la naturaleza es soporte necesario de la sobrenaturaleza, desde que lo sobrenatural no subsiste en sí mismo, sino en otro, que no es sustancia sino accidente; por lo cual requiere de una naturaleza creada en que pueda sustentarse y actuar¹⁵², así también se injerta el cristianismo en la cristiandad.

Esto aclarado, pasamos al segundo punto del esquema maritainiano. Sintéticamente, el P. López lo presenta de esta forma:

151 Meinvielle, Julio, *De Lamennais...*, cit., p. 334.

152 Ott, Ludwig, *Manual de teología dogmática*, Barcelona, Herder, 1969, p. 173.

La cristiandad es un concepto analógico que se realizó de una manera en la Edad Antigua y Media y de diferente manera se realizará en las futuras sociedades llamadas a ser cristianas (Humanismo integral, cap. IV, sec. II).

Respuesta.- ... siempre que se mantenga invariable el substratum común de todos los analogados¹⁵³.

Leopoldo Eulogio Palacios estima que esas disquisiciones de Maritain corresponderían a la vieja distinción entre "tesis" e "hipótesis", o sea, entre verdad definitiva y verdad circunstancial; distinción que no es del agrado de Maritain, quien pide huir de la "univocidad" de la tesis y de la "equivocidad" de la hipótesis, para dar con la posición intermedia de la analogía. Y concluye:

Se pueden poner muchas objeciones a esta teoría analógica de la cultura, que agrada por su finura. Consiste su punto flaco en haber utilizado la doctrina tomista de la analogía en un terreno práctico. Yo puedo decir que dos cosas realizan "analógicamente" la misma "ratio analoga" cuando las veo ya hechas, y las considero teoréticamente. Pero cuando una de ellas está todavía por hacer, como sucede con el nuevo Estado, ¿por qué voy a verme compelido a urdir su ideal de una manera que realice analógicamente los principios cristianos, y no que los realice unívocamente?¹⁵⁴.

153 López, Juan Pablo, op. cit., p. 53.

154 Palacios, Leopoldo Eulogio, op. cit., pp. 140, 142.

El P. Meinvielle va más allá en su crítica. La expone con estas palabras:

Pretender mantener la invariabilidad de la doctrina católica sobre la cristiandad y al mismo tiempo fabricarse una teoría donde cupiesen infinidad de cristiandades, tipos esencialmente diversos de ella, todos igualmente aceptables y deseables, iba a exigir un esfuerzo dialéctico extraordinario...

... tanto la cristiandad medieval como la nueva cristiandad de Maritain serían "cristiandad", pero lo serían como dos esencias totalmente diversas. En consecuencia "la cristiandad" como todo nombre análogo de proporcionalidad propia sería necesariamente polivalente; envolvería en sí no una sino muchas esencias diversas.

Advierta bien el lector que las realizaciones esencialmente diversas de un concepto "análogo" provienen del mismo concepto que, en propiedad, no es uno, sino múltiple, polivalente. Realiza aplicaciones diversas porque él es de por sí, diverso. El concepto de "cristiandad" entonces, de ser esto exacto, envolvería en sí diferencias esenciales dentro de una única y misma doctrina sobre la "cristiandad". Consecuencia hasta aquí inaudita en la teología católica que no conoce sino unos únicos e idénticos principios de cristiandad que son los del derecho público eclesiástico... los cuales derechos son tan invariables y permanentes como la misma Iglesia. Que si varían en las aplicaciones no es en virtud de sí mismo sino en razón de la materia o circunstancia a que se aplican; por tanto esas diferencias provenientes de la materialización del concepto no impli-

can sino diferencias puramente individuales jamás esenciales...

Repito: una mismísima doctrina, que sin sufrir alteración esencial, pueda tener aplicaciones esencialmente diversas, es algo absurdo... Se comprende perfectamente por ejemplo que una misma doctrina cristiana sobre la santidad se realice de maneras accidentalmente diversas, pero nunca esencialmente diversas, porque en este caso habría una modificación en la doctrina misma.

La tentativa de Maritain, imposible y absurda, demuestra la debilidad de toda su construcción antojadiza de la nueva cristiandad¹⁵⁵.

Una conclusión acerca de la famosa "analogía" tan similar, por otra parte, a la que Darío Composta coloca para la también debatida "filosofía moral adecuada":

como es sabido, Maritain acarició en política ideales personales que no sólo no poseían una suficiente garantía histórica, sino que él mismo debió en cierto modo reconocer su fragilidad y utopía¹⁵⁶.

El tercer ingrediente teórico que allega Maritain a la edificación de la "Nueva Cristiandad" es extraído de la parábola bíblica del trigo y la cizaña, con vistas a fundar su teoría de la "ambivalencia de la historia". Sostiene que hay una ley divina que permite el mal para conseguir el ma-

155 Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., pp. 99-101.

156 Composta, Darío, Reflexiones sobre la Filosofía Moral de J. Maritain, en: "Ethos", Bs. As., n. 10 y 11, 1982-1983, p. 83.

yor bien. De esa tensión entre el bien y el mal surgiría el progreso como consecuencia de la “prise de conscience” (toma de conciencia humana del propio valer), que dejaría como saldo una “ganancia adquirida”.

Cual todos sus tópicos progresistas, que son reiterados en sus numerosas obras, éste; de la “ley de la ambivalencia”, fue expuesto una y otra vez. En Religión y Cultura, en Del Régimen temporal, en Humanismo Integral, etc. A fin de evitar nosotros repeticiones innecesarias, lo exponemos tal como consta en uno de sus últimos libros Filosofía de la Historia (que contiene unas conferencias dadas en los EE.UU. en 1955). La llama allí “la ley del doble progreso contrario”; y la inicia con la glosa del capítulo XIII del Evangelio según San Mateo, diciendo:

Esta parábola es una muy vívida expresión de la ley que ahora estamos considerando. Significa que el bien no está separado del mal en la historia humana –ellos crecen juntos...–.

Pero lo que me gustaría recalcar ahora particularmente es que la parábola del trigo y de la cizaña tiene un significado universal válido tanto para el mundo como para el reino de la gracia. Y debemos decir, desde el punto de vista filosófico, que el movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo depende de esta ley del doble movimiento –que podría ser llamada, en esta instancia, la ley de la degradación, por un lado, y de la revitalización, por el otro de la energía de la historia, o del revoltijo de la actividad humana del cual depende el movimiento de la historia–. Mientras el uso del tiempo y la pasividad de la materia naturalmente disipan y degradan las cosas de este mundo, la energía de la historia, las

fuerzas creadoras que son propias del espíritu y de la libertad y que son su prueba, y que normalmente tienen su punto de aplicación en el esfuerzo de unos pocos constantemente revitalizan la calidad de esta energía. De esta manera la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la vitalización y super elevación de la energía de la historia brotando del espíritu y de la libertad humana. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia... Mi punto de vista es que ambos (movimientos) existen al mismo tiempo...

Tenemos así una noción del progreso bastante diferente de aquel progreso necesario, rectilíneo o indefinido con el que soñó el siglo XVIII...; y también distinta de aquella negación de todo progreso y del desprecio por el empuje dado por Dios en nosotros que aliente entre los que desesperan del hombre y de la libertad¹⁵⁷.

Si bien se leen los párrafos transcritos, se aprecia enseguida la originalidad del pensamiento maritainiano. Aunque la parábola la ha sacado del Evangelio, no cita ni a los Padres de la Iglesia, ni a los Doctores de la Escolástica (la referencia que hace, en el análisis teológico, a Santo Tomás es capciosa, puesto que él mismo sabe que el Aquinate se refiere al tiempo comprendido entre el pecado origi-

157 Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia*, Bs. As., Troquel, 1960, pp. 52-54.

nal y la venida de Cristo, de la historia de la Salvación propiamente dicha, no a épocas posteriores), ni al Magisterio de la Iglesia. En realidad, cuando transfiere lo soteriológico a lo sociológico, debería haber mentado a su antiguo maestro Henri Bergson, con sus tesis evolucionistas (La evolución creadora), a los energetistas decimonónicos (Otswald, Mach, Laplace), o, al menos, haber intentado una aplicación del segundo principio de la termodinámica (ley de entropía de Carnot-Clausius), que torna irreversible los procesos físicos. Como fuere, Maritain, sin auxilio filosófico ni científico alguno, se lanza a esta nueva aventura intelectual dicotomista entre la malvada materia y el espíritu progresista.

La verdad es que esta fórmula “axiomática de fructificaciones históricas del bien y del mal”, se parece como una gota de agua a otra gota de agua a la tríada hegeliana de la tesis, antítesis y síntesis. El pensador francés propone escasos ejemplos acerca de cómo se verificaría esta “ley”. Sólo alude al caso de la Revolución Francesa y de la Revolución Soviética. Según él, en el primer supuesto, “vemos que un cambio profundo, un cambio que hiciera historia, se había vuelto necesario. Y tuvo lugar en Francia, con todas las esperanzas humanas que llevaba en sí mismo y todas las máculas que lo ensombrecieron”. O sea: la versión más ingenua e infantil de la “inexorabilidad” revolucionaria (propia de Mignet, Michelet, Lamartine o Jaurés), que ni la escuela contrarrevolucionaria (de Burke y Taine a Gaxotte y Madelin), ni la escuela revisionista (de Furet, Cobban, Forrest, Sedillot, Rials, Secher, etc.) admiten para nada. Aún, con la lectura de los trabajos historiográficos revolucionarios de Jacques Godechot, se podría haber ahorrado ese invento de la “necesidad histórica” de la Revolución Francesa. El segundo ejemplo, le resulta peor para su teoría. No puede

hablar de elementos de verdad contenidos en la Revolución de Octubre (tal vez, por su caracterización como "intrínsecamente perversa", de la Divinis Redemptoris). Se contenta con anotar que "algún cambio se hacía necesario en el orden social" ruso. En todo caso, la ve como una antítesis de la revolución cristiana pedida por Charles Péguy. Y, de ahí, con rapidez, concluye:

El acto del drama histórico ha sido representado; ahora estamos en otro peldaño de la historia. Lo que los cristianos deben hacer ahora no es soñar con una revolución social cristiana sino esforzarse en hacer prevalecer el ideal cristiano en los ajustes graduales por los cuales un mundo no comunista (cuya estructura social y vital, al menos en los Estados Unidos, está ya más allá del capitalismo y más allá del socialismo) motivará los cambios requeridos por esta justicia social...¹⁵⁸

"Ancien Régime", tesis; Revolución Francesa y, en cierta medida, Revolución Bolchevique, antítesis; "New Deal", síntesis. He ahí la aplicación histórica de la parábola evangélica del trigo y la cizaña... con la que, de paso, no sólo extiende el acta de defunción a la Cristiandad medieval, sino también al social-cristianismo contemporáneo.

No se podría decir que Maritain usa de esta parábola para oponerla a los negadores del mundo moderno, en el sentido de que no tendrían derecho a juzgar en la tierra a esa misma modernidad, por aquello de esperar "hasta la siega" del Juicio Final. No sería, así, puesto que el propio

158 Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia*, cit., pp. 67-69.

Maritain abre juicios histórico-temporales y con justo derecho; porque si bien el juzgamiento verdadero y último cabe solo a Dios, los hombres –sin poder penetrar en la conciencia íntima de los demás– juzgamos “ex opere operato”, por las obras y los resultados visibles de las acciones humanas.

Lo que sucede es que él tiene dañada su visión justiciera, quizás, por sus afecciones vitales. Su voluntario exilio en USA, y los honores que allí se le brindaron, tal vez le haya hecho olvidar tanto el imperialismo de esa nación cuanto sus múltiples injusticias internas, al escribir:

Y, en verdad, Estados Unidos es hoy (1958) la zona del mundo en la que, a despecho de poderosas fuerzas y corrientes opositoras, la noción de una civilización cristianamente inspirada integra la herencia nacional con más fuerza que en cualquier otro sitio de la tierra. Si hay alguna esperanza de que brote una nueva cristiandad en el mundo moderno, es en los Estados Unidos donde puede encontrarse la base histórica y ético social que la haga posible...¹⁵⁹.

La Nueva Cristiandad de Roosevelt, de Truman, de la bomba atómica, del racismo, del puritanismo, de Wall Street, de Hollywood, del divorcismo, del “Gran Garrote” para América Latina, de la CIA, del “Big Bussines”, de la Ley de Lynch, del alcoholismo, del gangsterismo, del hedonismo, del behaviorismo, y de la cultura del dólar y del Rock and Roll... ¡Esperanza del mundo moderno!

Posiblemente, por estas conclusiones disparatadas, muy pocos exégetas hayan tomado en serio la mentada

159 Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia*, cit., p. 140.

“Ley de ambivalencia histórica”. Pocos, como Jorge L. García Venturini, se animarían a sostener que: “Maritain pone las cosas en su lugar. El bien ha progresado en el mundo”¹⁶⁰. Los mismos críticos de Maritain no le conceden demasiada beligerancia. De entre ellos, el P. Julio Meinvielle es quien sí puntualiza lo siguiente:

1) Aunque fuere cierta, la ley de la ambivalencia de la historia no justifica el abandono de la Regla que debe ordenar la actividad del hombre; 2) el progreso de la civilización que Maritain funda en la “prise de conscience” de la persona humana es de factura kantiana y contraria al único humanismo legítimo; 3) adoptado como criterio de valoración, falsea radicalmente la interpretación de la historia moderna; 4) falsea asimismo la medicación que se ha de prescribir al enfermo mundo moderno; 5) ataca en el corazón aquel punto esencial y fundamental de la civilización cristiana que impide la erección de la ciudad anticristiana; 6) echa las bases de la ciudad anticristiana¹⁶¹.

El modelo que proyecta Jacques Maritain con su “ley de ambivalencia” es el de una sociedad que no adora al Dios verdadero; que dispone de una fe básica naturalista;

160 García Venturini, Jorge L., Prólogo, a: Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia*, cit., p. 11. Otro apologista es, desde luego, Mons. Journet, Charles, *D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture*, en: “Jacques Maritain, son oeuvre philosophique”, *Revue Thomiste*, París, Desclée de Brouwer, 1949.

161 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 342 y 343.

y que existencialmente es idéntica a la ciudad de la Revolución. Además:

...de que haya una ley divina que permite el mal en vista del mayor bien no se sigue que “necesariamente todo progreso del mal que se cumple en la tierra debe tener también un correspondiente progreso del bien cumplido en la tierra”; tampoco se sigue que este progreso del bien, en caso de producirse, deba significar un triunfo “en el tiempo” de la Iglesia militante; menos aún, que deba significarlo en todo tiempo, o en uno determinado, y que deba ser conocido por el hombre. Porque, “¿quién podrá escrutar sus caminos?” (Job 36, 23) o “¿quién conoció el sentido del Señor?” o “¿quién fue su consejero?” (Rom. 11, 33). Como advierte, con penetrante acierto, Garrigou-Lagrange, O.P. la permisión del mal es una solución clara del problema del mal, pero en abstracto y en general, no en concreto y particular...

...el cristiano debe acomodar su actividad privada y pública no a su éxito terrestre, aunque se verifique bajo los designios providenciales, sino a las reglas inmutables de la razón y de la Revelación...

Y si el mal está aquí, el remedio está únicamente en la conversión de la vida privada y pública, de la vida de los individuos y de los Estados –porque el bien común es más divino–, a la Iglesia, que es la sociedad de salud¹⁶².

162 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 344-347; cfr. Garrigou Lagrange, Réginald, *De Deo Trino et Creatore*, p. 319.

Por modo tal que, en concreto y particular, que es como se aprecian los hechos históricos y políticos, no cabe formular ninguna "ley" de ambivalencia.

De lo que concluimos que ni el "humanismo cristiano", ni la "filosofía moral adecuada", ni la "analogía de esencia diversa", ni la "ambivalencia histórica", resultan buenas bases teóricas para edificar la "nueva cristiandad".

b. Bases históricas

Con el mismo grado de abstractismo con que se ha manejado en los planos anteriores, Maritain se aplicará al estudio de la historia Occidental. Desde su mirador metafísico creará haber descubierto un "ritmo ternario" en dicha historia. Así, habla de tres edades: la Edad Media, período teocéntrico, pero no humanista; la Edad Moderna, período humanista, pero no teocéntrico; y la Nueva Cristiandad que, por razón del progreso, deberá ser humanista y teocéntrica. Por lo cual, se acumularán las ventajas y se eliminarán los inconvenientes.

Grande es el acierto de Leopoldo Eulogio Palacios al comentar tal ritmo ternario:

Este paso de la historia suscita el recuerdo de Hegel con sus tres momentos dialécticos: tesis, antítesis y síntesis. ¡Cuánto artificialismo en la construcción! Para desembocar en el humanismo teocéntrico de la nueva cristiandad, se ha tenido que colocar y disponer los caracteres de la Edad Media y de la época moderna de una manera artificial y apriorística, nunca histórica, a fin de que sus combinaciones puedan llevarnos a una meta preconcebida. La Edad Media debe ser la edad de signo positivo en lo que toca a

lo sobrenatural y lo divino, y negativo en lo que concierne a lo humano y natural; la Edad Moderna, en cambio, debe ser negativa en lo que hace a lo divino y lo sobrenatural, positiva en lo que hace a sus contrarios. En la Edad Media el teocentrismo sin el humanismo, la teología sin la filosofía, la religión sin la política. En la Edad Moderna, el humanismo sin el teocentrismo, la filosofía sin la teología, la política sin la religión. Ante estas ventajas y esos inconvenientes, mutuamente exclusivos, el espectador se ve obligado a dar su asentimiento cuando le propone una tercera edad, que haga la síntesis de la Edad Media y la Edad Moderna en lo que tienen de ventajoso y positivo, dando de lado lo que tienen de perjudicial y negativo... según las valoraciones que exhibo en el cuadro siguiente¹⁶³:

163 Palacios, Leopoldo Eulogio, op. cit., pp. 51-53. Aclaremos que no seguiremos a este autor en muchos de sus juicios sobre la Edad Media. Palacios, excelente filósofo político, no brilla como historiador de las ideas medievales. En mayor medida que el P. Julio Meinvielle, incurre en los consabidos tópicos "anti-agustinistas", desautorizando a escritores como Gil de Roma o Santiago de Viterbo, discípulos de Santo Tomás, y autorizando a pensadores no tomistas como Belarmino y Suárez: op. cit., pp. 62 y 63. Valga en disculpa de ambos críticos maritainistas, el muy difundido argumento de autoridad impuesto en el mundo hispano por la Escuela de Salamanca, del P. Francisco de Vitoria y sus seguidores. La sola circunstancia de las reiteradas alabanzas y citas que de Vitoria hace Maritain, deberían haberlos alertado un tanto acerca de los hipotéticos méritos de aquel contradictor de los principios políticos de la cristiandad.

EDAD MEDIA		
Teología sagrada y Sacro Imperio	Ventaja I: Teocentrismo	Tesis
	Inconveniente I: Falta de humanismo	
EDAD MODERNA		
Filosofía puramente profana y Estado puramente laico	Inconveniente II: Antropocentrismo	Antítesis
	Ventaja II: Humanismo	
NUEVA CRISTIANDAD		
Filosofía profana cristiana y Estado laico cristiano	Ventaja I: Teocentrismo	Síntesis
	Ventaja II: Humanismo	

Ese es el seductor artefacto mental con el que Maritain resume la historia europea. Seductor, especialmente, en cuanto super sencillo; y bien sabido es que las personas rehuyen las complejidades que las obligan a mayores reflexiones. El materialismo histórico de Marx y Engels ha usufructuado ampliamente de las bondades de la simplificación. Sin llegar al mínimo saber lineal y unitario del liberalismo –“la historia como hazaña de la libertad” (B. Croce)–, este esquema ternario de Maritain es el que le ha rendido mejores rentas entre las mentalidades perezosas. En tres palabras queda explicada la historia occidental: ¡para qué más...!

En todo caso, para quienes exigen algo más, Maritain ha señalado ciertas notas complementarias, que pasamos a examinar.

El punto central radica en la valoración que efectúa Maritain de la concepción cristiana sacra de lo temporal del Santo Imperio Romano Germánico. Es en Humanismo Integral donde ha expuesto por primera vez las cinco notas que le adjudica, a saber:

- 1ª. Tendencia a una máxima unidad orgánica.
- 2ª. Predominio efectivo del papel ministerial de lo temporal.
- 3ª. Empleo del aparato temporal para fines espirituales.
- 4ª. Diversidad de “razas sociales”.
- 5ª. Obra común: un imperio de Cristo por edificar.

Ante todo, tengamos presente que en 1936, cuando publicó *Humanismo Integral*, el filósofo francés aún se hallaba bajo los restos del influjo derechista de su juventud, y que disponía de un conveniente respeto por la importante corriente historiográfica medievalista francesa, a la par que un notorio desagrado por la política y la historia del liberalismo en su país. Tal vez, todas esas consideraciones confluyeron para que matizara mucho sus críticas al orden medieval.

Entonces, escribía que: “Para el pensamiento medieval, el hombre era también persona... En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural... es un ser natural y sobrenatural a la vez”. Afirmaba que, siguiendo a San Agustín –en sus posiciones frente a Pelagio–, la Edad Media “era pura y simplemente católica y cristiana”; y que “no hacía sino profesar la concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa”¹⁶⁴.

Si eso era así, como sin duda lo era, no se advierte a título de que un cristiano católico tendría algo que objetarle.

164 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., pp. 20-22.

Pues, Maritain, con gran cautela y reatos de lenguaje, se animaba a oponerle ciertos reparos de orden antropológico:

En las vastas regiones de sombra que quedaban sobre las profundidades creadas y humanas de dicho misterio (de la gracia y la libertad), en particular cuanto se refiere a la permisión divina del acto malo y a la generación del mal por el ser creado, así como a la significación y al propio valor —en el orden filosófico y en el orden mismo teológico— de la actividad temporal y “profana” del ser humano, la Edad Media ha establecido firmemente, en el umbral de esas regiones, los principios de solución; pero se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada...

Sería absurdo pretender que en la Edad Media el adquirir conciencia del hombre por sí mismo no se realizara de modo implícito en el movimiento mismo del pensamiento metafísico o teológico hacia el ser y hacia Dios, o del pensamiento poético y artístico hacia la obra por crear. Pero tal conciencia faltaba en cuanto investigación deliberada y expresamente reflexiva...

Nuestras observaciones precedentes nos muestran que el hombre medieval, respondiendo a las iniciativas divinas, avanza con un movimiento directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo: con un movimiento, digamos, “ingenuo” (sin dar a esta palabra sentido despectivo), no mirándose a sí mismo más que de paso.

El estilo propio de la cristiandad medieval se caracteriza, pues, por la "sencillez inadvertida e irreflexiva" con que el hombre responde al movimiento de efusión de Dios...

Con la ambición absoluta y el valor inadvertido de la infancia, levantaba entonces la cristiandad una inmensa fortaleza¹⁶⁵.

Ingenuidad, inadvertencia, irreflexividad, infantilismo (todo dicho sin sentido despectivo, ¿...?). El P. Julio Meinvielle se ha tomado el trabajo de comparar esos conceptos con los volcados en *L'Avenir* por Félicité Lamennais. No vamos a reproducir acá tales transcripciones; a ellas nos remitimos expresamente¹⁶⁶. Baste con saber que se trata de una identidad a la letra.

Todavía, si fuera cierta esa imputación, no supondría una ausencia de humanidad en el Medioevo —tal como lo ha estudiado el P. Gerald Walsh, S.J.¹⁶⁷—; sino, a lo sumo, del "humanismo antropocéntrico", que no es lo mismo, más bien lo contrario, de humanidad. En verdad, hasta podría decirse que si la Edad Media no se internó en las "regiones oscuras", en el mundo de "sombras" (¿de las tinieblas?), a la manera de un Freud, vgr., sería más una "ventaja" que un "inconveniente"...

Pero, claro, el asunto del "humanismo" no es otra cosa que un preámbulo (¿o un pretexto?) para entrar en la cues-

165 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., pp. 23-25.

166 Meinvielle, Julio, *De Lamennais...*, cit., pp. 23-56.

167 Walsh, Gerald G., S.J., *Humanismo medieval*, Bs. As., La Espiga de Oro, 1943.

tión del orden temporal cristiano, que es la que acucia a Maritain. Porque tras la aseveración de la caducidad del ideal del Sacro Imperio lo que él plantea, en el fondo, es la de la imposibilidad de una concepción cristiana sacra de lo temporal.

Como hemos visto, el filósofo francés reduce a cinco notas el significado de la cristiandad medieval. Ni son todas igualmente significativas, ni abarcan la totalidad de ese fenómeno histórico. Por ejemplo, la supremacía petrina concretada en la fórmula de la "plenitudo potestatis" pontificia, más trascendente que las cinco características que él anota, no merece un análisis específico. Con todo, cual lo advirtiéramos, Maritain no procede a desacreditar lo medieval de un plumazo. Al contrario, en Humanismo Integral, al menos, apunta varias circunstancias de aquel período que son estrictamente verdaderas. Dice así que:

la unidad en cuestión no excluye ni la diversidad ni el pluralismo; sin esto no sería orgánica... cuando ese impulso hacia la unidad nacional... lo dominó todo en el ocaso de la Edad Media, pasó al absolutismo y a un tipo de unidad más mecánica que orgánica...

...había entonces una cristiandad, una comunidad temporal cristiana, en la cual las querellas nacionales eran querellas de familia y no rompían la unidad de la cultura: había una Europa cristiana.

Ninguna concepción de orden teocrático está en ella comprometida: se reconocían claramente las finalidades propias de lo temporal, así como el dominio propio de la sociedad civil.

No tengo la intención de condenar en principio tal régimen. En cierto sentido, una ciudad terrenal capaz de condenar a muerte por crimen de herejía mostraba mayor cuidado del bien de las almas y una idea más

elevada de la nobleza de la comunidad humana –así centrada en la verdad–, que una ciudad que ya no sabe castigar más que por crímenes contra los cuerpos. Sin desconocer los límites, las miserias los conflictos propios del orden temporal, sin incidir en la utopía teocrática, lo que la humanidad creyente trataba de edificar era como una imagen figurativa y simbólica del reino de Dios¹⁶⁸.

Por cierto que, al lado de estos reconocimientos justos, él coloca sus críticas, no tan exactas. La principal: que en la civilización medieval, las cosas que son del César, “aunque claramente distintas de las cosas que son de Dios”, tenían en gran medida:

una función ministerial en cuanto a éstas; por lo, respecto a lo sagrado, causa instrumental, con su fin propio en rango de medio, es simple medio respecto a la vida eterna¹⁶⁹.

En cuanto a ese fin mismo lo considera grande y sublime, pero “demasiado grande y demasiado sublime”¹⁷⁰.

No deja de ser curioso que un filósofo de la talla de Maritain piense que un fin bueno en sí pueda pecar de demasiada; y que un tomista como él no recuerde la doctrina del Aquinate acerca del fin único y supremo de la actividad humana, conforme a la cual el fin natural o temporal no puede ser al mismo tiempo fin último como el sobrena-

168 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., pp. 160, 163, 164, 167.

169 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., pp. 162 y 163.

170 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., p. 161.

tural, y por ello, debe estarle subordinado. Es decir, que en esa perspectiva, lo natural es siempre “medio”, “instrumento” y “ministerio” respecto del bien sobrenatural. ¿Acaso el mismo Maritain no había impugnado un libro de Maurice Pujo, de la Acción Francesa, por su “naturalismo”, esto es, por proponer que el fin temporal no se ordenase al fin eterno:

como si, en definitiva, la elevación al orden sobrenatural, sin destruir nuestra naturaleza ni cambiarla, en su esencia, no la sobreelevase real e intrínsecamente, no modificase sus potencias, sus condiciones y sus medidas¹⁷¹.

Por lo tanto, si el bien común temporal debería estar intrínseca y realmente sobreelevado a lo sobrenatural: ¿a qué esta queja del “instrumentalismo” o “ministerialismo” medieval...?

Si no hay dos fines últimos independientes, sino que el fin sobrenatural incluye un fin natural, o sea que no hay dos fines últimos –como lo enseñaba Santo Tomás (Suma Teológica, I-II, q. 1, a.5)–, y nada hay en el hombre que escape a ese fin último, ya que todo lo que es lo es por el fin último (S. Theol., I-II; q. 1, a.6), pretender otorgar al fin natural un carácter independiente tal que lo excep-

171 Maritain, Jacques, *Clairvoyance de Rome* (Avec collaboration), París, ed. Spes, 1929, p. 235. Por esto, añadía, “el bien común temporal está subordinado al fin último sobrenatural (y por lo mismo la sociedad civil a la Iglesia)”, op. cit., p. 242. Para que la ciudad terrena sirviera de “medio” a los cristianos hacia la vida eterna.

cione y lo absolutice para que no pueda ser considerado “medio” de la eterna salvación, es recaer en la herejía del averroísmo latino.

El obispo de Albacete, Mons. Arturo Tabera, había detectado esta errónea concepción maritainiana, cuando observaba que:

Hay una equivocación profunda en la concepción maritainiana de la cuestión del fin inmediato del Estado, el bien común temporal en el caso, de sus súbditos, comparado con el fin último, el bien común espiritual, fin específico de la Iglesia. Esta equivocación es, también, uno de los ejes de las corrientes laicizantes. Maritain afirma que el fin del Estado es un fin último en un dado orden (“*finis ultimus secundum quid*”, lo llama él), pero relativo y subordinado (intermedio e infravalente) al fin último absoluto (“*finis ultimus simpliciter*”). Por tratarse de un fin, dice él, se sigue que tiene una especificación propia por la que se distingue del fin último...; pero por ser infravalente o intermedio es subordinado real y efectivamente –y en esto contrasta con la concepción liberal–, aunque no con una subordinación de medio y mera instrumentalidad, como pretendía la cristiandad sacral de la Edad Media (Humanismo integral...). Pero este fin del Estado... no exige, en la idea de Maritain, actividad alguna ni proyección de cooperación vital al de la Iglesia, fin último absoluto. Las consecuencias que resultan de estas premisas son graves: desnaturalización y mutilación del concepto de bien común, que se hace fin exclusivo del Estado... periclitación del carácter social de la religión, desnaturalización del concepto de Dios como fin último del hombre y del universo

y, como consecuencia falseamiento de la concepción cristiana de las relaciones entre la sociedad civil y la eclesiástica. Para nosotros es una verdad inconcusa que, en el orden actual de la Redención, el último fin del universo es único y sobrenatural... Este es el único que tiene auténtica categoría de finalidad última... Los demás fines no pueden ser más que fines inmediatos, proporcionados a la naturaleza de cada ser... No podemos admitir el presupuesto fundamental maritainiano de que el fin último del Estado sea, exclusivamente, el bien común terrestre temporal y secular, supuesto el orden cristiano de la redención. Esto será su fin inmediato y subordinado (activamente subordinado diríamos), el último no es más que Cristo¹⁷².

Objeción ética que es válida tanto se trate del Estado o de la sociedad. Lo aclaramos, puesto que Maritain dice que lo que le interesa es la sociedad cristiana, no el Estado cristiano, ya que en su espontaneísmo utópico piensa en

172 Dr. Tabera, Arturo, CMF, Excmo. y Rmo. Sr., Tolerancia e intolerancia, en: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez", XIV Semana Española de Teología (13-18 sept. de 1954). Los fundamentos teológicos del Derecho Público Eclesiástico, teología del laicado, otros estudios, Madrid, 1955, pp. 174 y 175, nota 68; cf. Billot, *De habitudine Ecclesiae ad civilem, societatem*, Roma, 1922, p. 66 y ss.; Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Roma, 1948, t. II, p. 140 y ss.; Melzi, "Stato e Chiesa", en *Scuola Cattolica*, mayo-junio de 1953, p. 169. Esa crítica la hace extensiva al grupo de seguidores de Maritain: Vialatoux-Latreille, Congar, Leclercq, Courtney Murray, Pribilla, Chénu, Rouquette, Aubert, Dubarle, Journet, Léonard, Lecler, Guitton, etc.

una comunidad pluralista no informada por la autoridad civil, y, menos, por la religiosa.

Tal vez, en 1936, Maritain no atisbaba a dónde lo iban a llevar esas críticas al poder temporal medieval. No pensaría, quizás, que en 1955, en *El Hombre y el Estado* sostendría que en la Edad Media no se logró “la total diferenciación del cuerpo político como tal”, mientras que en la Edad Moderna sí se “ha obtenido una completa diferenciación y autonomía, cosa normal en sí y exigida por la distinción evangélica sobre lo que es de Dios y lo que es del César”¹⁷³. O, menos, que antes aún, en 1942, en *Los Derechos del Hombre y la ley natural*, alcanzara estas conclusiones:

Toda tentativa de Estado clerical o decorativamente cristiano, que ensaye resucitar el tipo de “Estado cristiano”... toda tentativa de Estado farisaicamente cristiano está condenada... Sería... sumamente falso... que la Iglesia católica reivindique de las sociedades modernas los privilegios de que gozaba en una civilización de tipo sacral, como la de la Edad Media. Lo que debe ayudarse es la misión espiritual de la Iglesia, no la potencia política o los beneficios temporales que algunos de sus miembros podrían pretender en su nombre¹⁷⁴.

173 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 180, 182.

174 Maritain, Jacques, *Los Derechos del Hombre*, cit., pp. 31, 33.

Agrega: “Y en el estado de evolución y de conciencia de sí a que han llegado las sociedades modernas, una discriminación social o política en favor de la Iglesia, o el otorgamiento de privilegios temporales a sus ministros o a sus fieles, o una política de clericalismo, serían precisamente de naturaleza de comprometer, no de ayudar, esta misión espiritual”: op. cit., pp. 33 y 34.

Clericalismo. Privilegios temporales. Maritain no dice taxativamente que eso fuera la Edad Media. Lo sugiere al afirmar que retornar a sus ideas lo sería, y que ello sería para la Iglesia "peor que la persecución"¹⁷⁵. Los regímenes nacional-católicos, como los de Franco o Salazar –a los que tilda de "totalitarismo-clerical"¹⁷⁶–, le sirven a ese efecto de tirar por elevación contra aquello que todavía

175 Maritain, Jacques, *Los Derechos del Hombre*, cit., p. 34.

176 Maritain, Jacques, *Los Derechos del Hombre*, cit., p. 35 nota 1, elogia el concordato portugués, no sin agregar: "Hecho tanto más notable cuanto que, en el orden político, el Estado portugués está por el contrario sometido a un régimen cuyo ejemplo no debe seguirse (dictadura sistemática que para más, aunque sea totalitaria, es, por su amistad con el totalitarismo español, amigo, a su vez, del fascismo y del nazismo, un cebo ideal para hacer morder el anzuelo del totalitarismo internacional a los espíritus carentes de experiencia política)". Juicio desatinado si los hay entre los muchos de Maritain. Antonio Oliveira Salazar ejerció, cual diría Jacques Bainville la dictadura "más honesta, más juiciosa y más mesurada de Europa". Un hombre de Estado, que en el decir de Gonzague de Reynold, está "limpio de toda ambición personal y que lleva el poder como un cristiano lleva su cruz"; que "sirve al Estado –según Indro Montanelli– como los sacerdotes, cuando son buenos, sirven a la Iglesia". Y que jamás se sintió "fascista", al punto que en 1938 ya había expresado de ese sistema que era: "una corrupción de la política realista –la política del hecho consumado, la política de la fuerza... no basta la fuerza... también la razón tiene su fuerza". Las citas en nuestro trabajo: "Salazar: el orden sereno", en *Verbo*, Bs. As., n. 220, marzo de 1982, pp. 74-86. No podía ignorar Maritain que Salazar se había inspirado en el "empirismo organizador" de Charles Maurras, y no en las recetas hegelianas de Hitler o Mussolini, puesto que diversos escritores franceses (Jacques Ploncard d'Assac, Octave Aubry, Christine Garnier, Charles d'Ydewalle, Gustave Thibon, etc.) lo habían divulgado en el ámbito francófono.

en 1936 proclamaba como la “concepción católica ortodoxa” de la política.

Lo que sucede es que Maritain, al postular un Estado neutro, de ateísmo virtual, procurador de sólo bienes materiales, independiente en sus fines de la Iglesia, se revolvió contra la doctrina de las “dos espadas” de San Bernardo de Claraval, consagrada en la Bula Dogmática *Unam Sanctam*, de 1302, del Papa Bonifacio VIII. Tal Bula, como el *Syllabus* de Pío IX, por su carácter definitorio, no permitían las impugnaciones directas. Estas normas del Magisterio Extraordinario de la Iglesia se han convertido, por eso, en la piedra de escándalo de los católico-liberales. De ahí que hayan buscado las tergiversaciones más sofisticadas con el fin de atenuar su clara doctrina. “Los escritores liberales se enfurecen al oír llamar dogmática a esta Bula”, observaba el P. Mateo Liberatore, S. J. Furia que, entre otros motivos, obedecía a lo siguiente:

El liberalismo moderado no pretende, al menos expresamente, la supremacía del Estado, sino su completa independencia de la Iglesia. No niega el orden sobrenatural, pero prescinde de él y lo excluye del ordenamiento político de la sociedad. Sin embargo, aunque sea menos horrible, no es por eso menos absurdo que el liberalismo absoluto; pues si aquél se fundaba en el ateísmo, éste se funda en el dualismo; niega la unidad de Dios, bien que no niegue su existencia. Ya fue esto sabiamente notado por el Papa Bonifacio VIII en su célebre Bula *Unam Sanctam*, donde reprueba en los defensores de la absoluta autonomía del Estado el suponer que sean dos los supremos principios del mundo. De aquí que semejante

raza de liberales podría convenientemente designarse con el nombre de nuevos maniqueos¹⁷⁷.

Y el P.I. Th. Eschmann, O.P., antes de salir en defensa de Maritain contra Charles de Koninck, en 1936, había efectuado una de las más certeras glosas del Principio de Unidad cristiano, al exponer que:

admitida la noción tomista de comunidad perfecta, ni la Iglesia ni la ciudad, consideradas separadamente pueden ser llamadas según Santo Tomás comunidad perfecta después del nacimiento de Cristo, sino que la comunidad perfecta de este tiempo es la Iglesia y la Ciudad, unidas en unidad de orden...

Las cosas espirituales, que son sobrenaturales, son distintas de las terrenas. En la nueva economía, a las terrenas corresponde la ciudad, a las espirituales la Iglesia. Pero salvada la distinción y propiedad de una y otra esfera estas dos sociedades han de unirse en unidad ética de orden que es la unidad de cosas distintas y subordinadas en razón del fin. Esta unidad se llama "El pueblo cristiano", y lo constituye la Iglesia y la ciudad que no han de conglomerarse en unidad de cualquier modo, sino unidas en una verdadera e interna unidad de orden. La comunidad política del orden cristiano se ocupa de un fin "antecedente" con respecto al fin verdaderamente último. Y a aquel, a quien pertenece el cuidado del fin último, deben sujetarse aquéllos a quienes perte-

177 Liberatore, Mateo, S.J., *La Iglesia y el Estado*, Bs. As., Rovira, 1946, pp. 37 nota 3, 24.

nece el cuidado de los fines antecedentes. La unidad del pueblo cristiano puede compararse con la nave, de suerte que indicar y disponer el fin de la navegación pertenezca a la Iglesia, esto es, al Romano Pontífice, pero adaptar la nave a esta navegación, pertenece a la ciudad o al Rey¹⁷⁸.

Un fin “antecedente” temporal, de un fin último o consecuente o trascendente sobrenatural: esa era la concepción unitaria cristiana, que recogía la Bula *Unam Sanctam*.

Maritain no podía discutir esto. En primacía de lo espiritual había consignado categóricamente que los legistas de Felipe el Hermoso que atacaron la *Unam Sanctam* eran unos malhechores, “primos de Robespierre y de Lenin”, y que, maguer los esfuerzos del laicismo, aquella Bula Dogmática “siempre está allí”¹⁷⁹. Quien sí podría desvirtuar el prístino sentido de la Bula sería su acólito, monseñor Charles Journet, que no estaba atado como su maestro por declaraciones anteriores. Sería él quien intentaría darle a esa Bula un carácter puramente histórico, aseverando que cuando el Papa Bonifacio VIII definía en la Bula que la Iglesia tenía en su poder las dos espadas, la espiritual y la temporal, era porque:

entiende también él la palabra Iglesia en el sentido de cristiandad¹⁸⁰.

178 Eschmann, I. Th., O.P., en: “*Angelicum*”, 1936, p. 220; cit. por: Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 281 y 282, nota 87.

179 Maritain, Jacques, *Primacia...*, cit., pp. 98, 109.

180 Journet, Charles, *L'Eglise...*, cit., p. 278. El agradecimiento de J. Maritain a la colaboración de Mons. Journet consta en diversas obras, entre otras, la cit. *El Hombre y el Estado*, p. 11.

O sea: que habría caído en una confusión de planos, entre "Ecclesia" y "Christianitas". Luego, bastaba con aventar el equívoco histórico para que la Iglesia recuperara su espiritualidad excluyente, sin asomos de temporalismos medievales. Sin embargo, descontado que el Papa Bonifacio VIII no confundía Iglesia y Cristiandad, siempre quedaba en pie el ejemplo propuesto en dicha Bula (y por Santo Tomás) de que lo temporal debía ordenarse a lo sobrenatural "como el cuerpo al alma". Conforme a lo cual, aun distinguiendo todo lo que se quiera la Iglesia de la cristiandad, habría que reunir las después, desde que:

lo connatural es que la "Ecclesia" se proyecte en la "Christianitas", así como el alma humana connaturalmente ha de informar y vivificar un cuerpo¹⁸¹.

De modo tal que no había escapatoria ni coartada que funcionase con vistas a poder desechar los principios del modelo histórico cristiano en los tiempos modernos.

En realidad, Jacques Maritain nunca quiso abordar de lleno, en su etapa progresista, el problema que la Unam Sanctam y el Syllabus creaban a su teoría. A lo sumo, en una nota, con letra pequeñita dirá respecto del segundo documento eclesiástico:

Sin trabarnos en una discusión sobre el Syllabus y el grado de autoridad de sus diversos artículos (¿?), ni extractos de otros documentos papales, quisiera observar solamente que en la época (1855) en que se estableció la proposición 77 (sobre la religión es-

181 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 280 nota 59.

tatal), en nombre del liberalismo se violaron brutalmente los concordatos previamente aceptados. En aquel entonces se hallaba en pleno auge la lucha del liberalismo contra la Iglesia, de modo que, por el contexto de los hechos, resultó especialmente conspicua la manera con que, en ciertas ocasiones, una ideología falsa arruina un proceso histórico. En tales momentos nadie está preparado para descartar armas que, en realidad, están a su disposición(¿?)¹⁸².

182 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 181 y 182 nota 13. Otra breve referencia al Syllabus se halla en *Humanismo Integral*. Dice ahí: "Bastantes equívocos se habían producido en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX respecto a la actitud de la Iglesia católica. Se hallaba entonces ésta en una paradójica situación histórica: contra cierto número de errores fundamentales que invocaban el espíritu moderno, tenía que defender verdades con las que trataba de cubrirse, a manera de escudo, un orden temporal en decadencia, en el cual acababan de morir los restos del período absolutista-cristiano. Claramente vemos hoy que lo que la Iglesia católica defendía entonces eran aquellas verdades esenciales a una concepción cristiana del mundo y de la vida no aquel orden perecedero y mortecino": op. cit., p. 174. En verdad, la posición de la Iglesia fue unívoca, como siempre. Los equívocos, y "bastantes", los introduce Maritain. Porque, en medio de loas a las "verdades esenciales", cubre la doctrina del Magisterio con una neblina historicista. Ni él —que no lo intenta siquiera— ni nadie podría llegar a saber dónde terminaría lo esencial permanente y dónde comenzaría lo accidental caduco de aquel corpus doctrinal. Lo seguro es que el lector podría quedarse con la noción falsa de que el Syllabus se dictó para sostener a Napoleón III o al Emperador austro-húngaro, y no para censurar los errores liberales de entonces, subsistentes hasta ahora, como lo acredita la propia teoría maritainiana.

Oscuro párrafo, capcioso, que podría, tal vez leerse como que el Syllabus fue un arma de ocasión. Además, está allí ya presente la teoría de la "accidentalidad" del error en el mundo moderno. "La ideología falsa (el liberalismo absoluto) arruina un proceso histórico", que, en su visión, sería esencialmente neutro.

El proceso histórico moderno se ha jalonado con esa ideología falsa. Se ha generado por ella. Con ella ha conformado una mentalidad que bien se la denomina el "espíritu del mundo moderno". Que no es otra cosa que el laicismo y el progresismo. Sin ellos la modernidad no existe. La modernidad es el naturalismo, y la negación o la prescindencia de lo sobrenatural. Los tiempos modernos están tan impregnados de esa actitud relativista o agnóstica, que no corresponde hablar de un "accidente", cuando es su sustancia. Por ello es que el Magisterio contemporáneo habla del "siglo", sobreentendiendo que es un tiempo signado por una ideología anticristiana. Ni ha habido el "auge", y consiguiente declinación, que menta Maritain. Es un proyecto consistente y persistente. Que en forma cíclica produce períodos de mayor avance antirreligioso, y otros de aparente estancamiento (para recuperar fuerzas y poder mejor adelantar luego). ¿O acaso olvidaría Maritain que obra una "contra-Iglesia", la masonería, cuyo objetivo no es otro que la destrucción de la Iglesia de Cristo...? Mientras ella opere -y lo hace siempre, muchas veces desde la sombra-, el fuego sagrado del anti-catolicismo no se extinguirá. Con Voltaire, Gambetta o Mitterrand, su odio a la Iglesia es el mismo. En consecuencia:

no es tampoco imposible discernir que cuando decimos civilización "moderna" nos referimos a aquellos principios vitales que la informan; principios no sólo psicológicos sino morales, que constituyen e

informan lo social, en cuanto social. La civilización “moderna” es una forma o unidad vital que denomina intrínsecamente la vida moderna, la manera de pensar, de querer y de comportarse del hombre. Y esta vida, sostenemos, es mala, porque ha sido engendrada por la impiedad y seguirá cargada de ella mientras el hombre no abjure de ella privada y públicamente. Luego el católico no puede ponderar o exaltar los principios modernos de vida, que son la libertad, la autonomía, el laicismo, la igualdad, la fraternidad.

Y aquí está sin duda la gran tentación y el gran peligro para los católicos de hoy...¹⁸³.

¿Ignoraba esto Maritain...?

En el mismo Humanismo Integral enunciaba el problema del antropocentrismo moderno: “el hombre ha pasado del culto del hombre-Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la humanidad, del puro hombre... ha querido proceder a una rehabilitación antropocéntrica del hombre”. Denunciaba la primacía del éxito político: “lo temporal está efectivamente dominado por el pensamiento de Maquiavelo, que en el orden práctico aparece como la herejía más generalizada y más aceptada de los tiempos modernos”. Y profetizaba como “inconsistente la victoria del liberalismo”, dado que:

El triunfo del racionalismo y del liberalismo, es decir, de una filosofía de la libertad que hace de cada individuo abstracto y de sus opiniones la fuente de

183 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 365.

todo derecho y de toda verdad, acabó con la unidad espiritual; y bien hemos podido experimentar los beneficios de la dispersión.

Luego, el sentido de esa historia moderna era claro:

el absolutismo... que sucedió al mundo medieval, fue suplantado por un liberalismo anticristiano; y habiendo sido éste a su vez eliminado por el mero hecho de su éxito, el campo ha quedado libre para un nuevo absolutismo, esta vez materialista (de un materialismo declarado o de un materialismo disfrazado), más enemigo que nunca del cristianismo¹⁸⁴.

Era una "ascensión llena de promesas" y de resultados negativos¹⁸⁵.

Eso es lo que pensaba en 1936.

Mas, se trasladó al paraíso de la espiritualidad religiosa que son los Estados Unidos, y halló que allí ya estaba germinando la "Nueva Cristiandad". Dio con los Derechos Humanos:

La verdadera hazaña —una gran hazaña por cierto— del siglo XVIII fue el sacar a plena luz los derechos humanos, también exigidos por el derecho natural. Tal descubrimiento se debió esencialmente al progreso en la experiencia moral y social¹⁸⁶.

Advirtió que el conocimiento de la ley natural:

184 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., pp. 26, 168, 171, 173.

185 Maritain, Jacques, *Humanismo...*, cit., p. 173.

186 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., p. 113.

ha crecido poco a poco con los progresos de la conciencia moral¹⁸⁷.

¡Eureka! Maritain había descubierto la clave del genuino liberalismo, que progresa a pesar de la cizaña iluminista. Entonces, los cristianos:

habrán de establecer y desarrollar una filosofía sana de la historia moderna, así como separar del genuino correr del tiempo, del genuino progreso de la conciencia y civilización humanas, los mortíferos errores que los fueron devorando¹⁸⁸.

Si en lugar de Rousseau y Robespierre, los cristianos están atentos a las buenas realizaciones de Roosevelt y Adolph Berle, sistematizadas por Maritain, el trigo vencerá a la cizaña... ¡Y qué campo bien sembrado de cizaña que eran los Estados Unidos en su etapa rooseveltiana! Las “redes rojas”, infiltradas en la administración central, para no ci-

187 Maritain, Jacques, *Los Derechos del Hombre*, cit., p. 69.

188 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 182 y 183.

La referencia erudita al politicastro rooseveltiano Adolph Berle, se halla en: Maritain, Jacques, *Filosofía de la Historia*, cit., p. 70 nota 13. Pero quien desee establecer las fuentes de autoridad que manejaba por esa época Maritain, debe acudir a las citas de *El Hombre y el Estado*. Allí menciona al laborista inglés Harold Laski, pp. 26, 36, 45; al agitador yankee Saúl Alinsky, p. 82; a Eugéne Kogon, p. 90; al sociólogo izquierdista Georges Gurvitch, p. 125; y a una serie enorme de juristas e historiadores liberales norteamericanos, sin asentar reservas sobre su ideología. En cambio, se queja de las “oscuridades” del pensamiento de Santo Tomás: op. cit., pp. 102 nota 7, 110 nota 12.

tar nada más que un caso dentro de los tantos del gobierno de Franklin D. Roosevelt, tenían como referente final al presidente de la Suprema Corte Félix Frankfurter. Antiguo defensor de los anarquistas Sacco y Vanzetti, discípulo del socialista inglés Harold Laski, de origen austro-judío, Félix Frankfurter contaba con una extensa red de protegidos (a los que Roosevelt llamaba "los alegres salchichores", porque frankfurter es equivalente a salchichón vienés en el "slang" neoyorkino). Georges Ollivier ha dado esta noticia acerca de algunos hombres del "New Deal":

...el padre de todos estos proyectos (revolucionarios) era Félix Frankfurter, aquel israelita vienés, cuya influencia tanto habían temido en los años precedentes. Él fue, efectivamente, quien asumió la dirección del nuevo "Trust de los Cerebros". San Rosenman, que había dirigido el primero, sólo conservaba un papel, por supuesto de máxima importancia, como consejero oficioso y agente de enlace.

Frankfurter habíase dispuesto a su tarea desde el momento en que fue nombrado profesor de la Universidad de Harvard. Desde 1941 había ido situando alumnos suyos en puestos oficiales... estudió la organización de la Administración inglesa con Harold Laski (Harold Laski fue profesor de economía política en la Universidad de Londres y presidente del partido laborista. Era hijo de un gran comerciante israelita)... Pasó de la teoría a la práctica, haciendo de la Universidad de Harvard un vivero de funcionarios... Tras la triunfante elección de 1936, Frankfurter creyó llegado el momento de trabajar en gran escala y asumió cerca de Roosevelt el doble cometido de consejero y director secreto del personal del "New Deal"...

Las puertas del Ministerio de Asuntos Exteriores tardaron más en abrirseles, pues Cordell Hull era de espíritu conservador, pero consiguieron agregarle como adjunto a Berle, que se había revelado como una de las mejores cabezas de las finanzas marxistas. Ellos (Frankfurter y Rosenman) fueron los que designaron a Adolph Berle para el puesto de subsecretario adjunto de Asuntos Exteriores... Sin ruido, el "Trust de los Cerebros" tomaba en sus manos el control directo de la diplomacia oficial¹⁸⁹.

Esa fue sólo una de las "redes rojas". A su lado estaban la de William C. Bullit, de Nicholas Murray, de Harry Hopkins, de Sol Bloom, de Rexford Guy Tugwell, Henry Wallace, Thorstein Veblen, Harold Ickes, etc., con sus diversos "brain trust", que alimentaban el "New Deal"¹⁹⁰. Un listado extenso, muchas de cuyas figuras más conspicuas figuran en los libros de Jacques Maritain citados como fuentes de autoridad y buena doctrina.

Maritain soñaba con que esa civilización laica se encaminaría hacia una fe común en Dios Creador. Los Derechos del Hombre y la Carta Democrática Internacional, creía él, apuntaban en esa dirección ascendente. Probablemente no había leído el Manifiesto humanista que John Dewey publicara en 1933. Porque ahí, este "maitre á penser" de la cultura estadounidense, fijaba los cinco puntos básicos de la "nueva fe común de la humanidad", a saber:

189 Ollivier, Georges, Roosevelt, el hombre de Yalta, Madrid, Taurus, 1956, pp. 42, 43, 98, 99.

190 Flynn, John T., El mito de Roosevelt, Barcelona, Mateu sf.

1) el Universo tiene existencia propia, no creada, 2) la ciencia enseña la falta de base real de las sanciones sobrenaturales sobre los valores humanos, 3) la existencia terrena es el principio y el fin de cada individuo, 4) las emociones religiosas se expresan mejor en individuos en altas posiciones y en esfuerzos para adelantar el bienestar social, 5) el hombre mismo es un hacedor, un poder activo, inmovilizable por fuerzas trascendentales¹⁹¹.

191 Cit. por: Molnar, Thomas, *La Iglesia peregrina de los siglos*. Bs. As., Gladius, 1993, p. 55 nota 8. Para una visión política realista del mundo ideológico norteamericano, ver: Molnar, Thomas, *El modelo desfigurado: los Estados Unidos desde Tocqueville hasta nuestros días*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Para la exacta comprensión de su orbe religioso, ver: Bloom, Harold, *La religión en los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Este autor, que se define como "judío gnóstico", subtitula su obra: "El surgimiento de la nación postcristiana". Muestra cómo, desde R. Emerson, W. Whitman y W. James, ha existido una especie de religiosidad estadounidense, democratista, sin dogmas, que busca el paraíso en la tierra, immanentista y milenarista, residuo pragmático de las sectas cristianas. Un cristianismo sin cruz, para uso de hedonistas con mala conciencia. "El Cristo estadounidense es más un estadounidense que un Cristo", dice. Si eso es así, como parece serlo, no se entiende cómo Maritain pudo confundir tal "popurri" para "espíritus diminutos" (pp. 21, 12), con alguna forma de religiosidad genuina. Lo que sí ha habido –y esto tampoco lo percibió Maritain– es una coartada de origen calvinista para justificar su imperialismo; ver: Ortega y Medina, Juan A., *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Sep/Setentas, 1972. Una explicación liberal para varios de estos fenómenos en: Schlesinger, Jr., Arthur M., *Los ciclos de la historia americana*, Bs. As., REI, 199.

Con esa realidad de los tiempos modernos debió haber contado para trazar sus ideales de una "Nueva Cristiandad".

En todo caso, queda en evidencia que los errores históricos de Jacques Maritain acerca de qué fuera en realidad la cristiandad medieval, condicionaron sus equivocadas conclusiones políticas en las que engarzaba su utópico proyecto futurista. Es que siempre de falsas premisas se obtienen peores consecuencias.

c. Inferencias políticas

Muchas ya han quedado apuntadas. Veremos ahora algunas otras que adornan la "Nueva Cristiandad".

Esa idea, según su autor, debía reunir cuatro características principales: ser personalista, comunitaria, pluralista y teísta¹⁹². De otra forma: que el Bien Común (el temporal, al menos) no se consideraba como nota fundamental.

Se hablaba de la "fe" cual "dogma básico". Pero, ¿cuál "fe" sería ésta...?

Escribía Maritain:

...una sociedad de hombres libres implica algunos dogmas básicos... Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las bases de la vida común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios, y deberá ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida política y social; debe contener un credo humano común, el credo de la libertad.

192 Maritain, Jacques, Los Derechos del Hombre, cit., pp. 28 y 29.

Subrayaba Maritain ese dato del credo temporal. Impugnaba el liberalismo decimonónico, no por su indiferentismo religioso, sino por su "neutralidad" política. Suponía que las sociedades liberales habían sucumbido ante los movimientos totalitarios no por agnósticas sino por la carencia de fe secular: "sin fe en ella, sin ninguna fe común que le permitiera resistirse a la desintegración". Por no haber opuesto al mesianismo fascista o comunista un equivalente democrático.

Aclaraba de inmediato que esa "fe democrática" y su inspiración:

son cosas que no pertenecen al orden del credo religioso y la vida eterna, sino al orden temporal o secular de la vida terrena, de la cultura y la civilización. La fe en cuestión es una fe cívica o secular, que no religiosa.

Al emplear la misma expresión que Jean-Jacques Rousseau en el Contrato Social, se veía obligado a explicar que tal "fe cívica" no sería "el sustitutivo filosófico de la fe religiosa". De lo que se trataba era de un objeto "práctico": "la fe secular en cuestión se relaciona con los dogmas prácticos". Luego:

estos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la

dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral¹⁹³.

El metafísico y el religioso Maritain llama a esos saberes “opiniones”. Es claro que para él la verdad, y sus secuelas, no surgen para nada de esas “doxas” que, como tales, pueden ser distintas y opuestas. Si no se trata de “sophia”, de “verdad, camino y vida”, sino de meras opiniones, buenas para el ámbito privado, mas no para el público y objetivo, deben ser sustituidas por algo. Ese algo, con entidad unitiva y volitiva, es la Democracia: “la fe secular en la carta democrática”. El cristianismo, por sí, no sirve. Servirá, a lo sumo: “como consecuencia de las inspiraciones del Evangelio, que despertaron las potencialidades naturalmente cristianas” de la conciencia secular común¹⁹⁴. No es el cristianismo de la Verdadera Iglesia, o de cualquier otra iglesia. Es un precipitado, un residuo inasible, una moralina ambiental, los restos de un naufragio religioso, que “inspiran evangélicamente” una sociedad burguesa-materialista.

Esto del cristianismo “natural” (no revelado ni depositado en ninguna iglesia; ni cuidado por el Espíritu Santo), es la bagatela intelectual decimonónica, tan dura e insistentemente condenada por la Iglesia Romana. Ni valdría la pena acerar la crítica contra un concepto tan “demodée”. Mas, resulta que Maritain —como no podía ser menos—, se muestra cual discípulo integral de Rousseau. Marat o Saint-Just, buenos lectores del Contrato Social, habían sa-

193 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 130-132.

194 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., p. 134.

cado en el siglo XVIII las lógicas conclusiones de la "fe cívica", y del pecado de "faccioso" estipulados por el ginebrino. Éste había escrito:

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano... como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea... si alguien después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como un incrédulo, sea castigado de muerte; ha cometido el mayor de los crímenes; ha mentido ante las leyes¹⁹⁵.

Fe civil que no es un asunto teórico, sino práctico, del orden de la voluntad. Helvetius y Holbach, geómetras materialistas, pensaban que era un problema del conocimiento. Mably y Rousseau, que era "un imperativo categórico, asunto de la voluntad". Y son estos últimos —dice J. L. Talmon— los genuinos fundadores de "la religión laica moderna, la democracia totalitaria (que), ha gozado de una ininterrumpida continuidad, como fuerza sociológica". Es Rousseau, en particular, quien señaló:

el nacimiento de la religión secular moderna, no solamente como un sistema de ideas sino como una fe apasionada. La síntesis de Rousseau es en sí misma

195 Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Bs. As., Aguilar, 1953, pp. 225 y 226.

la fórmula de la paradoja de la libertad en la democracia totalitaria... en términos de voluntad¹⁹⁶.

A raíz de esa característica, Guido de Ruggiero, desde una óptica liberal, censura este nuevo absolutismo, que se hace:

más íntimo, al incrustarse en el interior de la conciencia, cuando hasta entonces el más desenfrenado poder despótico se había detenido ante el umbral de la misma¹⁹⁷.

Y bien: Jacques Maritain conoce 'acabadamente' la postulación demócrata-totalitaria de Jacques Rousseau; la ha criticado en *Tres Reformadores*. Nunca dejará de impugnar al ginebrino. Mas, aquí, en *El Hombre y el Estado*, en que está sobre sus huellas, y hasta empleando el mismo cuño ideológico, no menta para nada a Rousseau. No dice, vgr., que tanto para él como para Rousseau la tolerancia, o libertad religiosa, es virtud mayor. Ni cita a Juan-Jacobo cuando expone su tesis sobre los "herejes políticos", en la que detalla:

Hay que reconocer esta realidad: que el cuerpo político tiene sus herejes, como los tiene la Iglesia. Más aún: San Pablo nos dice que debe haber herejes..., y es muy probable que tenga que ser así, de un modo

196 Talmon, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956, pp. 24, 9, 47.

197 De Ruggiero, Guido, *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944, p. LXXXI.

más inevitable en el Estado que en la Iglesia. ¿No insistimos en que se trata de una carta democrática y, más aún, de un credo democrático? ¿Y en que existe una fe democrática secular? Bueno, pues dondequiera que haya fe, sea divina o humana, habrá también herejes que pondrán en peligro la unidad de la comunidad, sea civil o religiosa. En una sociedad laica de hombres libres, el hereje quebranta "las creencias y prácticas democráticas comunes.

He aquí que estamos ante una típica transgresión de géneros, de lo religioso a lo político, a la que era tan afecto Jacques Maritain. El mismo que líneas atrás eliminaba la religión como una "opinión" no aglutinante, acá recurre a las Epístolas de San Pablo (I Cor. 2, 19), a fin de transformar el pecado de herejía cristiana en delito político de herejía democrática. Propuesta tal confusión como premisa mayor, nada le costará sacar luego esta conclusión:

Cuando la herejía política se embarca en la actividad política, debe ser enfrentada y reprimida por una actividad política opuesta, libremente desarrollada por los ciudadanos del cuerpo político, cuando éste se halla lo suficientemente vivo y despierto.

Estamos, pues, en el plano de la represión. No halla Maritain problema alguno en aconsejar la coacción contra la actividad que llama ilegal. Sólo duda en dictaminar si la nueva y santa Inquisición Democrática podrá también injerirse en el terreno del pensamiento puro, sin operación política. "La cuestión de la libertad de expresión – enuncia – no es muy sencilla, en verdad". ¿Cómo...? Para quien ha antepuesto la libertad al bien común, para quien

la tolerancia religiosa es asunto principal, el problema debería ser absolutamente simple y apodíctico. Mas, no. Cabildea consigo mismo. Se espanta de las repercusiones de la censura y los métodos policíacos de los Estados totalitarios. Y entre un sí y un no, da con su distinción de lo teórico y lo práctico:

Es demasiado para el Estado juzgar si una teoría política es herética con respecto a la fe democrática; le basta con juzgar... si una herejía política amenaza la carta democrática a causa de actos tangibles en que cristalice o por recibir dinero de un Estado extranjero para subvencionar la propaganda antidemocrática.

¿Cuáles serían “actos tangibles” de “cristalización” de un pensamiento...? Maritain opta por callar. ¿Sería la publicación de un libro, por ejemplo...? Silencio. Lo seguro es que no encuentra reparos de principios. Sólo que: “el Estado no está preparado para intervenir en las cuestiones de la inteligencia”¹⁹⁸. ¿Y si llegara a estarlo...? Ya se vería.

Tampoco nos resuelve otra dificultad. Es la del soborno de Estados extranjeros con dineros democráticos. Al tiempo en que Maritain escribía las reflexiones precedentes, el Departamento de Estado de USA gastaba ingentes sumas de dólares en comprar conciencias políticas en Iberoamérica. De esa faena se encargaban el subsecretario para Asuntos Latinoamericanos, Nelson Rockefeller, y el director del Comité de Relaciones Culturales con América Latina, Hubert Herring. Este último consignaba en 1943:

198 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 135, 36, 139.

Washington se ha propuesto cultivar las relaciones con los latinoamericanos y para el efecto organiza todas las reparticiones públicas... Nelson Rockefeller tiene para gastos más de 3 millones (de dólares), la sección de Relaciones Culturales del Departamento de Estado tiene varios centenares de miles... Individuos, miles, pagados o sin remuneración, están entregados a la labor de persuasión latinoamericana. Quedan advertidos los incrédulos... que estamos embarcados en un negocio serio. Naturalmente, predomina en nuestras gestiones el interés personal... El súbito entusiasmo que ha despertado la América Latina tal vez tenga algo de cómico, pero es sólo el adorno azucarado de la torta; dentro hay crema y chocolate... Los ases del cine cooperan impulsados por Washington... La radio amiga entra en acción... Los publicistas colaboran... Las imprentas oficiales proyectan imprimir revistas para distribuir en Latinoamérica... Propongo en sustitución que Mr. Roosevelt pida a algunos escritores norteamericanos que inviten a un número igual de escritores latinoamericanos para organizar una Comisión Internacional para la Propagación de la Fe por intermedio de la Palabra Impresa; que se les entregue unos cuantos miles de dólares... Necesitamos hacer diplomacia al por menor como al por mayor¹⁹⁹.

“The make the world save for democracy”: el slogan predilecto de Franklin Delano Roosevelt. La democracia salvadora operaba con dólares y propaganda. Mr. Hubert He-

199 Herring, Hubert, Nuestros Buenos Vecinos, Bs. As., Ayacucho, 1943, pp. 369-170, 371, 372, 379.

rring instalaba, como buen “business man”, un “marketing” para la propagación de la fe. Los incrédulos quedaban advertidos. Mr. Jerome G. Kerwin, presidente de la “Charles R. Wlagaan Foundation”, que financiaba y prologaba el libro de Maritain, no era ningún incrédulo. Todos ellos eran catecúmenos de la misma fe: la del expansionismo imperial norteamericano bajo pabellón democrático. ¿Caería dentro de las fauces de la nueva Inquisición este procedimiento...? No. Desde luego que no. Porque de lo que trataba Maritain era del “despotismo de la libertad”, que dijera Marat (“Es imprescindible establecer el despotismo de la libertad”). Entonces, el Estado Democrático era el único autorizado para juzgar si existían “amenazas” de herejía política. Al modo de la Ley de Sospechosos, del 17 de septiembre de 1793, o la Ley de Pruebas Morales, del 10 de junio de 1794, de la Revolución Francesa. Revolución, cuyo lema completo era: “Liberté, Egalité et Fraternité, ou la morte”. Revolución que consistía, como dijera Saint-Just, en “la destrucción de lo que le es opuesto”. No pensar como los democráticos, pues, constituía una amenaza imperdonable. Ya que: “la única filosofía verdadera –Maritain dixit– es la filosofía democrática”.

Hemos alcanzado este estadio forzoso dentro de la dialéctica revolucionaria. En la Francia, de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, esa etapa necesaria se llamó “el Terror”; con 11,500 guillotizados en París y 20,000 ametrallados, ahogados y fusilados en Lyon, Nantes y Marsella. Eran los tributos humanos que había que pagar por el goce de la “Liberté”. Sin citar aquel precedente histórico, Jacques Maritain en 1951, reiteraba que “la democracia debe, bajo castigo de desintegración, estimular y defender la carta democrática”, puesto que “el

cuerpo político no conoce otra verdad que la que conoce el pueblo"²⁰⁰. Bien. Pero: ¿dónde está el pueblo...? En 1793, sólo el 10% de la población votó en toda Francia. Los jacobinos, que formaban un tercio de los electos por ese diez por ciento, reclamaron ser la "encarnación de la voluntad general", e impusieron el terror sin límites para sus enemigos y examigos (en junio de 1794 habían conseguido el "reinado de la virtud", con 1,400 guillotizados). "La verdad está siempre en minoría en la tierra", declaraba Robespierre. "Haremos de Francia un cementerio antes de consentir que no sea regenerada a nuestro modo", explicaba Carrier. Se acreditaba la teoría de la "vanguardia lúcida" del pueblo soberano. El pueblo estaba donde estaba su minoría directiva consciente. Jacques Maritain, impulsado por su lógica, también debe desembocar en esa tesis. Leamos.

En un capítulo que titula "Las proféticas minorías de choque", escribe:

El último problema a estudiar no se relaciona con el "pueblo" sino con -¿cómo los llamaría?-, bueno, con los "servidores inspirados o profetas del pueblo"... La democracia no puede marchar sin él. El pueblo necesita profetas.

Y aquellos servidores o profetas del pueblo no son -no necesariamente- representantes electos del pueblo. Su misión se inicia en lo hondo de sus corazones y conciencia. Sólo en tal sentido son profetas por propia designación. Son necesarios para el normal funcionamiento de una sociedad democrática.

200 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 200, 189.

Añade:

El problema político que confrontamos ahora es el de las minorías proféticas o de choque –digo minorías de choque como se dice tropas de choque–, problema que cualquier teoría democrática debe encarar francamente.

Hay que despertar al pueblo..., lo cual implica que está dormido. En general, prefiere dormir. Despertar siempre es amargo... El pueblo desearía ignorar que es el pueblo. Es un hecho que, para bien o para mal, los grandes cambios históricos en las sociedades políticas los han originado unos pocos, que estaban convencidos de encarnar la auténtica voluntad del pueblo –al que había que despertar–, pese al deseo popular de seguir durmiendo.

Despertadores del pueblo, tropas de choque, profetas democráticos. “Ese es un fenómeno social muy vital y necesario”, dice Maritain. Pero..., como antes, con la cuestión de la censura de las ideas de los “herejes”, titubea. Aquí sí se acuerda de Juan Jacobo Rousseau, con su frase “debería obligarse al pueblo a ser libre”. Y no se anima a compartir íntegramente esa ideología. Los profetas son necesarios, afirma, pero también pueden ser “muy peligrosos”. Memora que existe una tendencia al “mito mesiánico de la Revolución”, de la “Revolución con R mayúscula”. Se aterra con el terror. No cita, pero no ignoraría el dicho de Vergniaud: “La Revolución, como Saturno, se devora a sus hijos”. O aún resonaría en sus oídos el grito de Danton: “¡Vamos a ser juzgados sin ser oídos!”... ¿Retrocederá Maritain frente a la sangre del patíbulo...? No. No puede. Menciona varios casos históricos (el último, el del pueblo francés apoyando al mariscal Pe-

tain), y sostiene: "En todos los casos mencionados la mayoría estaba equivocada y las minorías de choque en lo cierto". Luego, no queda otro camino que apechugar con la cosa. Claro que para no ser confundido con un simple "enragée", un "ultra" de los "rabiosos" de Hébert, Chaumette, Momoro y Roux (quienes, de paso, también fueron guillotinado), intenta poner condiciones al predominio de los iluminados de la Revolución. La principal: "creer en el pueblo. Confiar en el pueblo, respetarlo, creer en todos y cada uno de ellos mientras se procura despertarlos, es decir, mientras se coloca uno al servicio de su dignidad humana". ¿Es que acaso Jean-Paul Marat, el "Amigo del Pueblo", no creía sinceramente en las masas cuando les recomendaba: "Antes de desaparecer, suprimid vuestros enemigos, rematad a vuestras víctimas. Caed sobre los que tienen coche, criados, vestidos de seda. Entrad en las cárceles, asesina a los nobles, a los sacerdotes, a los ricos. No dejéis detrás de vosotros más que sangre y cadáveres"...? Camilo Desmoulins (quien sería guillotinado junto con Danton, el 5 de abril de 1794), le había espetado al "Ami du Peuple": "Degollarías a todos los personajes hasta el apuntador"... Maritain, por si acaso, coloca otro dique: que haya un juicio, para que los profetas no condenen "a muerte a ninguna persona inocente". Y que el pueblo lo apruebe posteriormente, "apenas el pueblo pueda expresar su voluntad. Esto implica que, invariablemente, el uso de la fuerza tiene que ser provisional, además de excepcional". De nuevo: el Comité de Salvación Pública (con Robespierre, Camot, Saint-Just, Billaud-Varennes, Collot d'Herbois, Couthon, Fouché, etc.), ¿se pretendía un gobierno permanente y regular, o que no rendía cuentas al "pueblo"...? "Muchachos: no os andéis por las ramas. No hacen falta tantas ceremonias para ejecutar a unos malvados a los que el pueblo ha juzgado ya", diría Hébert. El juicio del "pueblo" ha sido dictado con

anticipación. Además, el pueblo lo ratificará oportunamente. Anunciaba en 1794, el citado Comité de Salvación Pública: "La transición de una nación oprimida a la democracia es como el esfuerzo por el cual la naturaleza se elevó de la nada a la existencia. Es necesario reeducar enteramente al pueblo que se desea liberrar, destruir sus prejuicios, modificar sus hábitos, limitar sus necesidades, extirpar sus vicios, purificar sus deseos". ¿Tendría algo que objetar a esos deseos Maritain...?

Don Jacques Maritain, teniendo a la vista, mucho más que los sucesos de 1793-1794, los recientemente acontecidos en Francia entre 1944-1946, se allanaba al principio terrorista, y concluía, con cierto pesar:

Ya he dicho que la democracia no puede marchar sin el factor profético, y que el pueblo necesita profetas. Quisiera añadir que esto es una triste necesidad²⁰¹.

201 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 161, 163-168. Las citas de los personajes revolucionarios se pueden compulsar en cualquier buena historia de la Revolución Francesa, ya sea projacobina, como las de Albert Mathiez, Jacques Godechot o François Dreyfus, contrarrevolucionaria, como las de Hipólito Taine, Pierre Gaxotte, Louis Madelin, Augustin Cochin o Bernard Fay, o en las revisionistas, como las de François Furet, Richard Cobb, Alfred Cobban, Alan Forrest, Robert Darnton, René Sédillot, Robert R. Palmer o Raynald Secher. Una excelente y reciente síntesis en castellano de esa producción se halla en el libro del P. Miguel Poradowski, *La herencia de la Revolución Francesa*, Viña del Mar, Universidad Marítima de Chile, 1992. Resulta de principal consulta el capítulo III: "El sentido de la Revolución Francesa", pp. 165-202, que muestra el neto designio anticristiano, más que antimonárquico, de dicha revolución, y que, por ello, desmiente la tesis de la "accidentalidad" del mal en el proceso moderno, defendida por Maritain.

¡Consuélese Maritain! Ya Madame Roland lo había dicho: “¡Libertad: cuántos crímenes se cometen en tu nombre!”.

Ahora vemos bien hasta dónde ha tenido que penetrar Maritain una vez que aceptó la lógica del democratismo. Hasta la “triste necesidad” de admitir la función terrorista de los profetas revolucionarios. Ha puesto al “pueblo” en lugar de Dios, como fuente de toda legitimidad política. Ese es —cualquiera que sea la denominación y coartada que se utilice— el principio roussoniano. Goethe, al examinarlo, dictaminó con gran perspicacia: con él, “el pueblo ha encontrado en el pueblo a su propio tirano”. Maritain también lo sabía, o debería saberlo. Él había estudiado, en *Tres Reformadores*, la simbiosis de ideas anárquicas y pasiones disolutas que habían operado en el “padre de la democracia moderna”. Observaba entonces que la ideología, fruto de ese amasijo romántico-racionalista, no era un engendro reducido a la personalidad psicopática del ginebrino. Por el contrario, se trataba de los errores y los vicios que:

dormitan en cada uno de nosotros, y despierta a todos los monstruos que se le parecen²⁰².

Había despertado al monstruo que dormitaba en el nieto del radical jacobino Jules Favre. Había retornado a sus orígenes ancestrales, los de su familia revolucionaria.

Cuando se convirtió al catolicismo, por obra de León Bloy y el P. Clérissac, su mente comprendió cuanto de sangriento se ocultaba tras la utopía trágica del liberalismo. Por eso, no vacilaba en asentar su condena más enér-

202 Maritain, Jacques, *Tres Reformadores*, cit., p. 134.

gica a ese espíritu del mundo moderno. Conviene, decía en Antimoderno:

odiar al mundo moderno considerado en aquello que él mira como su gloria propia y distintiva: la independencia con respecto a Dios. Odiamos por tanto la iniquidad revolucionaria burguesa que envuelve y vicia hoy la civilización, como odiamos la iniquidad revolucionaria proletaria que quiere aniquilarla. Es para Dios y no para la sociedad moderna que queremos trabajar²⁰³.

Al cabo de los años de su vida, ¿podía formular un balance positivo de aquel ideal de juventud...? ¿Había trabajado para Dios o para el inicuo mundo moderno...?

Las solas páginas transcritas de *El Hombre y el Estado* ofrecen la respuesta a esa pregunta básica.

La "fe común laica" de Maritain es una fe, ante todo. Es decir, un orden de creencias no demostrables ni adquiribles por la sola razón humana. Si tales creencias se aplican a cuestiones teóricas o conclusiones prácticas, no hace diferencia en cuanto a la actitud de fe del sujeto creyente. El profesor Fernando Moreno Valencia piensa que sólo se trata de normas de convergencia política, sin la dimensión filosófica con que se hallan, vgr., en Rousseau. Pero, él mismo añade: "Si Jacques Maritain habla de "las minorías proféticas de choque" es porque cree en la democracia". Lo que no cabe entenderlo sino porque cuenta con fe, y no con argumentos racionales, en primer térmi-

203 Maritain, Jacques, *Antimoderne*, cit., p. 216.

no, en ese sistema ideológico de gobierno. En tal caso, nos parece que Juan Antonio Widow no erra cuando le responde:

Lo primero que destaca como carácter propio de esta fe cívica de Maritain, es lo confuso e inasible de su objeto. La justicia, la libertad, la ley como objetos de fe, ¿qué son? La justicia es una virtud moral, cuyo objeto, lo justo, pone exigencias muy concretas y definidas a la conducta de la persona, ¿pero qué es la justicia en la cual esa persona cree? ¿Dónde está la revelación –con minúscula, para no emparentarla con la divina– que manifieste esa verdad, “la justicia”, a la cual deba asentir con el entendimiento movido por la voluntad? Lo mismo podemos preguntarnos sobre la libertad, la ley, la dignidad de la persona humana, etc.: la abstracción no es procedimiento suficiente para transformarlas en objeto de fe. La ley justa la conozco y la obedezco, pero no creo en ella. Actúo con la libertad que es propia de mi condición de sujeto racional, pero ¿qué puede significar “creer en la libertad”, si no es una enajenación del entendimiento que confunde el mundo de sus abstracciones con el mundo real, con la fijación característica de la mentalidad ideológica? El objeto de la fe se nos da, según S. Tomás de Aquino, “secundum non visum”. Asentimos a ese objeto dando crédito a quien nos lo revela, por lo cual nos hallamos, mientras creemos, en una situación permanente de subordinación, de obediencia en estricto sentido, respecto de él. ¿No le parece al Prof. Moreno que es ya suficiente con la fe católica, con la obediencia a Dios y a la Iglesia, como para

agregar a ésta otras obediencias supletorias de la misma especie?²⁰⁴.

Realmente, quien adiciona otra fe a la cristiana es porque cree poco en ella o desea reemplazarla. O confunde ilusiones con esperanza, y estolidez con optimismo. El Dios de los cristianos es suficientemente “celoso” de su unidad trinitaria divina como para tolerar idolatrías anejas: “El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama” (Mt. 12, 30). Luego, hay un solo objeto de fe verdadero.

Ni vale la coartada de la “analogía” interpuesta por Maritain. Dice al respecto Widow:

Maritain recurre a una vieja doctrina filosófica, la de la analogía, para explicar cómo dos sujetos que sostienen principios contrapuestos en el orden teórico, pueden hacer derivar de ellos una acción común. La analogía, o semejanza de lo diverso, señalaría aquí que a pesar de la contradicción teórica, y de las opuestas razones con que uno y otro justifican la acción común, ésta enlazaría a ambos sujetos, haciendo que su oposición, por ser teórica, fuese sólo relativa. Sin embargo, si se entiende bien aquella doctrina, se puede ver que dos concepciones teóricas diversas pueden constituirse en principios de una acción común, de valor análogo para los sujetos que sustentan esas concepciones, sólo si tales principios no contienen elementos que entre sí sean contradictorios, pues una contradicción hace imposible la analogía: es imposible, en efecto, que un

204 Widow, Juan Antonio, op. cit., pp. 331, 335.

asesino y un cirujano coincidan analógicamente en la acción común que habría de consistir en practicar una incisión en el cuerpo de fulano, y que, de esta manera, las diversas concepciones que ambos tienen sobre el valor de la vida humana estén admitiendo la viabilidad de un acuerdo práctico²⁰⁵.

Cristianismo y democratismo (esto es: la ideología que hace de un mero régimen de gobierno un sistema único y universalmente válido), son, pues, creencias excluyentes y contradictorias. "No tendrás otro Dios más que a Mí", sigue siendo el primer Mandamiento del Dios de los cristianos. Los democratistas ya sabrán cuál es el suyo.

Y hasta el simple "pluralismo"—tan elogiado por Maritain—se torna difícil de practicar cuando las otras creencias o meras opciones prácticas se ven enfrentadas con el totalitarismo de los democratistas. Sabido es que en la ideología condensada por Rousseau la educación cuenta con un rol discriminatorio. La entidad mítica y mística de la "Volonté Générale", además de por la Ley, debe imponerse por la educación coercitiva. Indica J. L. Talmon que en la teoría de Rousseau el democratismo es un objetivo que debe llegar a ser querido por el pueblo. Y:

Si el pueblo no lo quiere, debe ser educado para quererlo, porque la voluntad general está "latente" en la voluntad del pueblo... La voluntad general llega a ser, en último término, un problema de instrucción y moralidad... El egoísmo humano debe ser arrancado de raíz y la naturaleza humana cambiada... la aspiración es entrenar a los hombres para que lleven con docili-

205 Widow, Juan Antonio, op. cit., pp. 246 y 247.

dad el “yugo” de la felicidad pública; de hecho crear un nuevo tipo de hombre... Todo se reduce a una cuestión de moralidad; por consecuencia de educación²⁰⁶.

El “hombre nuevo” es el ideal democratista. Producto de la educación totalitaria. En la Enciclopedia escribía Rousseau: “Es bueno saber emplear a los hombres tal como son, pero vale mucho más aún hacerlos tal como se necesita que sean: la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre y se ejerce tanto sobre la voluntad como sobre las acciones”. Roger P. Labrousse glosa este aforismo de la manera siguiente:

Así, pues, a pesar de las bases aparentemente liberales de su pensamiento, Rousseau acaba por recurrir a la enajenación total del individuo... Pese a su base popular, la ciudad de Rousseau es francamente despótica. De hecho, lo que va a imperar muchas veces será el despotismo de la voluntad colectiva²⁰⁷.

Bien: ese es el mensaje roussoniano, de propagación de la fe democrática por medio de la educación coercitiva. Los educadores deben ser, pues, catequistas de la nueva creencia. Y, lo que es más importante: los únicos autorizados para educar.

Como sabemos, Maritain una y otra vez intenta negar la paternidad roussoniana de su invento. No obstante, acerca de la cuestión educativa, escribe:

206 Talmon, J. L., op. cit., pp. 45 y 46.

207 Labrousse, Roger P., Ensayo sobre el jacobinismo, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1946, pp. 58, 51, 52.

La educación es, sin duda alguna, el medio primordial para estimular la fe común en la carta democrática... Mi opinión es que al ejercer esta función normal auxiliar, el sistema educativo y el Estado tienen que proporcionar al futuro ciudadano... una creencia auténtica y razonada en la carta democrática común, tal como lo requiere la unidad del cuerpo político. El sistema educativo y el Estado tienen el deber de velar por la enseñanza de esa carta de la vida común".

Tal vigilancia se concreta con los maestros:

quienes enseñen la carta democrática han de creer en ella de todo corazón, y depositar en ella sus convicciones personales, sus conciencias y su vida moral. Deben, por tanto, justificar y explicar sus artículos bajo el resplandor de la fe filosófica o religiosa en que profesan ellos para que se vivifique su creencia en la carta común...

En cuanto a los maestros, solamente se debería encargar de tal enseñanza a aquellos que fueran capaces de jurar que creen sinceramente en todos los dogmas de la carta democrática²⁰⁸.

208 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 141, 143, 145. Por supuesto que, conforme a su método de ambigüedades, Maritain enseguida habla de "pluralismo". La equivocidad del término le permite escribir: "el sistema educativo debería admitir en su propio seno normas pluralistas que permitan a los maestros dedicar todas sus convicciones y su inspiración personal en la enseñanza de la carta democrática": op. cit., pp. 143 y 144. O sea, que el tal "pluralismo" regiría internamente para los creyentes fervientes en el dogma democratista; los tibios y los incrédulos no serían amparados por esa benigna tolerancia...

Luego, la semejanza entre el preceptor de El Emilio y el catequista maritainiano es obvia. Parentesco que no sólo proviene de las proposiciones pedagógicas entre sí, sino, además y principalmente, de un mismo afán revolucionario, consistente en la desacralización del Evangelio. En Tres Reformadores, Maritain había dicho que el resumen del proyecto de Rousseau era:

laicizar el Evangelio y conservar las aspiraciones humanas del cristianismo suprimiendo a Cristo: he ahí lo esencial de la Revolución. A Juan Jacobo se debe la consumación de esta operación inaudita, comenzada por Lutero de inventar un cristianismo separado de la Iglesia y de Cristo. Él fue quien acabó de naturalizar el Evangelio. A él debemos el cadáver de las ideas cristianas cuya inmensa putrefacción emponzoña al mundo actual... Rousseau, de suyo y directamente, conduce el pensamiento moderno a una abominable sensiblería, parodia infernal del cristianismo, a la disolución del cristianismo y a cuantas enfermedades y apostasías le sucedieron²⁰⁹.

En El Hombre y el Estado, el mismo Maritain dirá que los dogmas de la fe secular que propone:

dependen básicamente de las simples percepciones naturales de que es capaz el corazón humano con el progreso de la conciencia moral y que, en realidad, fueron despertadas por el Evangelio y quedaron in-

209 Maritain, Jacques, Tres Reformadores, cit., pp. 166, 180.

cubándose en las sombrías profundidades de la historia humana²¹⁰.

Tales percepciones naturales del corazón (desde luego no afectado por el pecado original), ayudadas por “la marcha hacia adelante de la humanidad” (“prise de conscience”, hipostasiada al modo de Hegel o Teilhard), que se incubarían en los sórdidos abismos históricos, y que arrojarían un ectoplasma residual, evangélico por analogía (conforme a la noción maritainiana de polivalencia, o diversidad esencial): ¿sería o no sería un intento de parodiar el Evangelio laicizándolo de un modo semejante al que hiciera Rousseau en el siglo XVIII...?

El lector sacará sus conclusiones. Por nuestra parte, no vemos inconveniente en señalar que, con diferencias accidentales, el pensamiento de Maritain coincide, en lo sustancial, con la teoría liberal de Rousseau y del Iluminismo. Que ese “humanismo cristiano” no es otra cosa que un liberalismo adaptado al paladar estragado de católicos que han olvidado la concepción cristiana de la política. El de creyentes que, incapaces ya de pensar según su fe, o de enfrentar el totalitarismo democratista, tampoco cuentan con la suficiente sinceridad como para desligarse de la Cruz. De los que, como dijera Pío IX, quieren tener “un pie en la verdad y un pie en el error, un pie en la Iglesia y un pie en el espíritu del mundo, un pie conmigo y un pie con mis enemigos”.

He aquí el corolario fundamental de las tesis políticas de Jacques Maritain.

210 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., p. 132.

Aún cabría reseñar unas otras inferencias del ideario práctico del filósofo francés.

Algunas de ellas, directamente vinculadas a las que acabamos de exponer. Por caso, su teoría condenatoria de la fuerza.

En Humanismo Integral, Maritain rechazaba la idea medieval de "la fuerza al servicio de Dios". En todas sus obras posteriores insistirá en su repugnancia por ese criterio "ministerial" del Medievo. Por contrapartida, sueña con un Estado sin coactividad esencial. Sostiene que la Iglesia debe permanecer, pero sin valor público alguno; reduce su supremacía efectiva, tachándola de "privilegio". Y, al suprimir la *potestas* al servicio de la fe, trunca prácticamente la perspectiva de una civilización cristiana. En la "Nueva Cristiandad" no habrá ya Principio de Autoridad, sino "amor fraternal", "amor evangélico".

El P. Julio Meinvielle ha dedicado buenos párrafos a criticar esa utopía anarquista, de ciudadanos perfectos. Así, nos dice:

Sea lo que fuere de la posibilidad de esta sociedad ideal, lo cierto es que en la condición actual del hombre que viene indigente de toda verdad y bien y necesitado del mutuo y común concurso para adquirir su perfeccionamiento arduo y progresivo, tanto en lo que mira a su condición material, moral e intelectual, sería un peligroso y nefasto sueño. En la actual condición del hombre, la sociedad política es necesaria como fuerza promotora de la virtud...

Hoy, como en plena edad medieval, la política ha de ponerse al servicio de la vida cristiana de la ciudad... El auxilio de la fuerza material al servicio de lo sagrado..., no puede faltar en una civilización cristia-

na. En la medida en que falte no hay cristiandad... No olvidemos que el poder político –la fuerza– que es consustancial a cualquier régimen político, no puede sino servir. El problema no se plantea entre servir y no servir; sino en servir a uno u otro fin de la vida... Luego la ministerialidad del Estado respecto de lo espiritual, está involucrada en la noción misma de Estado. Si el Estado la omite, el Estado se laiciza, se naturaliza y se corrompe.

La prueba acabada de que la autoridad civil siempre sirve algún fin con su coacción, la proporciona el propio Maritain. Terminamos de ver cómo él autoriza al Estado democratista a educar coactivamente, a suprimir sus “herejes” y a contar con fuerzas de “choque” para los desmanes “proféticos” de sus minorías iluminadas. Funciones “ministeriales” que les niega a la ciudad cristiana. Entonces, concluye Meinvielle, Maritain:

que se escandaliza del empleo de la fuerza al servicio de la perfección verdadera del hombre, exige el empleo de esta misma fuerza para labrar su ciudad naturalista y de tolerancia universal²¹¹.

Todavía, más allá de su flagrante contradicción lógica, cabe rechazar su individualismo social genérico. Afirmar Maritain que sólo se debe obedecer lo justo y consentido por el pueblo, pero:

211 Meinvielle, Julio, De Lamennais..., cit., pp. 147, 149-152.

Entonces el hombre se obedece a sí mismo. Porque si no obedece sino cuando es justo lo que se le manda y no es justo sino cuando él consiente, se sigue que cuando obedece, obedece a sí mismo...

Esa ciudad es una anarquía de fines particulares; tantos cuanto las personas humanas haya en la ciudad, que se buscarían como todos insubordinables²¹².

Por último, Maritain busca amparar sus teorías con el Magisterio reciente de la Iglesia. Hace hincapié en particular en la Alocución sobre la Democracia, de Pío XII, de la Navidad de 1944. Pero, esa norma pastoral no se confunde con el ideal democratista. Para que la democracia fuera aceptable, S.S. Pío XII fijó estos caracteres:

1) no es la democracia pura hacia la que tiende el mundo moderno, sino una forma popular moderada; 2) no es proclamada ni la mejor ni la única buena forma de gobierno; 3) no debe estar condicionada por la idea de libertad sino por la de bien común; 4) supone la constitución, no de una masa igualitaria, sino de un pueblo jerárquicamente estructurado; 5) exige una autoridad real y eficaz, derivada de Dios y a Él sometida; 6) comprende un cuerpo legislativo constituido por "hombres selectos, espiritualmente superiores y de carácter íntegro, que se consideren representantes de todo el pueblo y no mandatarios de una chusma"; 7) que no incurra en el absolutismo de Estado²¹³.

212 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, pp. 304, 309.

213 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 298.

No es claro, ésta, para nada, la Democracia que exaltara Maritain.

Lo que el filósofo francés defendía era la Democracia Liberal, con retoques socialistas. La del “paralítico siniestro de la sonrisa bondadosa”, don Franklin Delano Roosevelt. Más escuetamente, eso se llama liberalismo. Y, acerca del liberalismo y su tesis democratista, nos parece una excelente reseña la que en su momento efectuara el P. Meinvielle, al decir:

El liberalismo y su consecuencia política, la teoría del pueblo soberano, es, por un lado, una doctrina acerca del hombre y la sociedad; por otro, pretende que su imposición social no implica la imposición de una doctrina determinada, cosa ésta, según él, siempre atentatoria a los derechos del hombre. Esta contradicción es eludida por el liberalismo diciendo que sólo puede imponerse socialmente una doctrina, que consista en, o tenga por consecuencia, la tolerancia, de todas las doctrinas, siempre y cuando no pretendan éstas ser exclusivas, y admitan los derechos de las otras doctrinas. Es decir que la tolerancia liberal –tan ponderada– de todas las doctrinas, viene a resultar ser la tolerancia de todas las doctrinas... ¡liberales! (Pues ese no pretender exclusividad y admitir derechos a otras doctrinas contradictorias, siempre que reconozcan igual derecho, es ser liberal). De manera que habría un liberalismo genérico, indeterminado, dentro del cual cabría una multiplicidad de liberalismos diferentes y aun parcialmente contradictorios (así: “catolicismo liberal”, conservatismo liberal, centrismo liberal, izquierda liberal, socialismo liberal, comunismo disfrazado de

liberal, etc.); y ello sería posible pues cada uno de estos admiten la vigencia social parcial de los demás, es decir, el comulgar todos en el liberalismo indeterminado.

Así está la máxima astucia del liberalismo. La que conmueve a los católicos indoctos y sentimentales. Quienes no advierten que tras esa máscara tolerante se esconden estas realidades:

1) que no hay verdad alguna (escepticismo total), o
2) que ella no es cognoscible, total o parcialmente (agnosticismo total, o sólo teológico y metafísico),
o 3) que toda verdad reside y emana del hombre (panteísmo humanista, antropoteísmo) y que sólo el hombre y su aseidad es la verdad subsistente, y que todas las demás son producciones parciales de él,
o 4) que existe una verdad superior al hombre pero que carece de derecho sobre lo social (dualismo, averroísmo, racionalismo o teoría del mundo que anda solo después del “papirotazo inicial”, la creación reducida al problema del origen temporal del mundo; la contingencia de éste sólo concebida en cuanto al origen, no en cuanto a la conservación en el ser). De manera que todo católico o aún todo partidario de un Dios rectamente conocido por la razón natural, al aceptar como un progreso la tolerancia social liberal y el derecho liberal, aceptan sin darse cuenta una de aquellas posiciones –radicalmente anticatólicas y antirracionales– arriba enumeradas.

Escepticismo, agnosticismo, antropoteísmo, dualismo racionalista, son las cuatro consecuencias de la “toleran-

cia" liberal genérica. Cuatro posiciones que, en última instancia, se reducen a la tercera: el antropoteísmo:

Porque el nihilista y el agnóstico total, asientan que ninguna verdad existe o es cognoscible; mas asientan ello como verdad. Luego hay una sola verdad teórica: que no hay verdad alguna, fuera de ésta; y una sola verdad social y legal: que ninguna doctrina tiene derecho a imponerse como verdadera, fuera de la verdad de que ninguna es verdadera. Luego debe admitirse, so pena de contradicción, que toda llamada "verdad" es mera expresión del que la afirma (el hombre), y que sólo este –y la doctrina social que así lo reconoce– es realmente y absolutamente verdadero. Y así estamos en el antropoteísmo. El agnosticismo parcial teológico sobrenatural también se reduce a antropoteísmo: si no existe ni puede existir un orden sobrenatural, Dios está a la altura de la razón humana, luego la razón humana es divina (pues penetra los secretos de Dios) o Dios es humano. El agnosticismo parcial metafísico lleva a lo mismo: si no se puede jamás conocer lo que el ser es en sí, es absurdo proclamar su existencia (pues ¿en qué se basaría tal juicio?). Luego lo que existe es la mente del hombre. La posición 4) lleva también a lo mismo, pues si Dios no tiene derecho sobre lo social, no es verdadero Dios, pues algo existe fuera de su causalidad. Mas si no hay Dios, el hombre es la más alta divinidad. El maritainismo, al aceptar la tolerancia social, como un ideal de la nueva cristiandad, lleva a estos errores²¹⁴.

214 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 383-385.

Ergo: la doctrina liberal de Jacques Maritain es antropoteísta, anticristiana o, cuando menos, no-cristiana. Y no hay vuelta que darle.

d. Implicancias jurídicas

Es obvio que Jacques Maritain no era un jurista. Más aún: con el gran jurista Michel Villey, podría decirse que:

como la mayoría de los filósofos y teólogos de hoy, él se distinguía por una falta de información casi total sobre el derecho y la economía²¹⁵.

Ello no obstante, pasa por ser el gran elaborador cristiano de la doctrina de los "Derechos Humanos" (DD. HH.). ¿Cómo fue posible esta paradoja...?

La respuesta también contiene un dato obvio: porque la llamada doctrina de los "Derechos Humanos" es una de las cosas menos jurídicas que se conocen.

A fin de ilustrar nuestro aserto, digamos ante todos dos palabras acerca de lo que sea el Derecho. Entendido, claro está, tal y como lo propusieron sus creadores romanos, y lo definió Santo Tomás de Aquino.

"Ius est quod iustum est" (Suma Teológica, IIa.- IIae. q. 57, 1, 1). Más específicamente: *"ipsa res iusta"*. La cosa justa misma. Primero, porque el derecho radica en la

215 Villey, Michel, Sur la politique de Jacques Maritain. Nota crítica del libro Persona, Sociedad y Estado, de Gregorio Peces-Barba. Archives de Philosophie du Droit, t. XIX, 1974, p. 444; cfr. Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 200.

cosa: "*ius est res*". Segundo, se trata de la cosa debida a otro: "*res alteri debita*". Aparece el "*debitum*": la obligación de dar a otro lo que le es debido. Principio de alteridad concreto. Relación concreta entre dos o más personas por razón de lo debido.

Para que tal relación se cumpla, la obligación de dar lo justo debe ser exigible, y, en caso de incumplimiento, sancionable. Ahí se introduce la Ley, que protege al Derecho de las partes, en vistas del Bien, Común. La Ley es: "la ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquél a quien incumbe el gobierno de la comunidad" (Sum. Theol., Ia. -IIae., q. 90, 4). Es el dato coactivo impuesto por la autoridad.

Entonces:

...el derecho sólo surge cuando hay alguien que, en virtud de la ley, se ve necesitado a dar a otro lo que le pertenece.

El derecho no está necesariamente incrustado en las personas como una fuente ilimitada de poder. Como el acto propio de la "justicia es dar a cada uno lo suyo" (Sum. Theol. IIae. q. 58,1), el derecho se constituye por comparación "a otro" (*idem*), y no puede existir sin la diversidad de sujetos morales (*idem*, 57, 3) obligados unos para con otros. Y como la obligación no puede ser impuesta sino por la ley y en vista del bien común, el derecho surge como efecto de la ley y como ordenación necesaria al bien común. De donde aparece que el derecho no puede darse fuera de una comunidad, pues toda ley es ordenación impuesta por el rector de la comunidad para el bien común de la misma. Es un error dividir el derecho en contra de la obligación

como si aquél fuese un “poder” y ésta un “deber”. El derecho supone necesariamente un deber porque surge como efecto de la ley²¹⁶.

Lo justo, lo recto, no es un poder, ni una exigencia de la libertad humana. Es una proporción armoniosa sobre bienes exteriores. Relación adecuada entre las partes, que son miembros del cuerpo social; miembros diferenciados. Luego:

El derecho, en consecuencia, sólo es posible en el marco de una sociedad política. No existe vida jurídica propiamente tal ni en un mítico “estado de naturaleza”, previo al estado social, ni en el caso en que se ponen los personalistas, es decir, de personas independientes en relación al todo, en el caso de un “todo compuesto de todos”. Si las personas no fueran partes, ni diferentes entre sí, sería inútil buscar proporciones entre ellas, esto es, cuál es el derecho de cada una.

Además, lo justo no puede ser realizado al margen de la realidad particular de cada caso. Por lo tanto, el conocimiento de sus variables circunstancias concretas es inexcusable. Por ello:

El descubrimiento de la solución justa no es, en consecuencia, asunto tanto de la inteligencia especulativa como de la prudencia. Lo justo no se deduce por silogismo de una regla, sino que se “conoce” en la

216 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 233.

naturaleza del caso concreto. En el campo jurídico, si bien hay principios universales de solución, las soluciones mismas son todas diferentes.

En consecuencia:

...las definiciones específicas de "hombre" o "persona" –aunque sean verdaderas– no bastan de modo alguno para medir los derechos. Como dice Michel Villey, "... de una definición de «hombre» debería estar prohibido extraer una solución de derecho" (*Philosophie du Droit*, vol. II, "Les Moyens du Droit", París, Dalloz, 1979, p. 129). Porque, precisamente, para medir la proporción de cada uno, no interesa lo que los hombres tienen de iguales, sino de desiguales²¹⁷.

Los jueces dicen el derecho a las partes. Eso viene del pretor romano, y de la "respuesta de los prudentes", en los senado-consultos. Los "iurisprudentes" no practicaban la "*iuris sapientia*" sino la "*iuris prudentia*", saber práctico²¹⁸. Ellos dictaminaban en causa concreta, en "litis pendiente". No declaraban abstractamente. Y:

Poseer un derecho sólo tiene significación concreta si existe por lo menos una persona física o moral susceptible de violar este derecho o que tiene el deber de satisfacerlo. Hablar de los derechos de

217 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 194 y 195.

218 Di Pietro, Alfredo, "Significado y papel de la ley en Roma", en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Bs. As., Abeledo-Perrot, 1966, n. 6, p. 67.

Robinson Crusoe en su isla no tendría ninguna significación concreta...

No se puede, pues, hablar de derechos propiamente dichos si no existe por lo menos una persona física o moral que tenga el deber de satisfacerlos o de respetarlos²¹⁹.

Los abstractistas, que ignoran el sentido del derecho, lo basan en definiciones *a priori*, considerando a un hombre aislado, cuando el derecho sólo opera en relación con los semejantes. Así:

En lugar entonces de buscar prudentemente en estas relaciones las proporciones justas, se trata de "deducir" los derechos de la contemplación de esta "naturaleza" del hombre individual. Pero "... cuando la lógica deductiva se instala en la ciencia del derecho... no lo hace jamás sin ir acompañada de subterfugios mentirosos" (Villey, Michel, *La Formation de la pensée juridique moderne*, París, Mont-chrétien, 1975, p. 625). Así nacen y se desarrollan todos los días nuevos derechos (a la "segunda lengua", por ejemplo), hasta tornar imposible su armonía. En tal evento ningún reparto justo es posible".

En conclusión:

Es verdad que los hombres son los únicos que participan en la vida del derecho, pero lo hacen diferentemente, cada uno según su propia individualidad. La

219 Martin, Michel, "El fracaso de los derechos del hombre", en: *Verbo*, Madrid, n. 188, septiembre-octubre de 1980, p. 1036.

persona, para el derecho, es siempre un rol entre muchos otros roles, según la definían los juristas romanos. Nótese que, por lo tanto, es erróneo hablar de la persona en singular. Ella, al menos en el campo jurídico y político, debe emplearse en plural²²⁰.

Entonces, el derecho es algo objetivo, una proporción justa operante entre personas concretas por bienes concretos. La cosa justa debida no es una cualidad inherente a la naturaleza humana. Lo debido es algo tangible y externo al hombre. Es un bien práctico, no una facultad ontológica.

Maritain piensa lo contrario.

Examina la noción de "*debitum*" tomista para inferir que se trata de "lo que me es debido", acentuando el "me", y lo proyecta más allá:

...hay un "*debitum*", algo debido, algo "que debiera ser". Pienso en el "*bonum debitum*" cuya privación constituye el mal ontológico. Se trata ahí de un cierto bien que es debido a una cosa en razón de su naturaleza, como formando parte de su plenitud formal o en virtud de su ordenamiento a un fin dado.

Si el "*debitum*" se transformara en un componente metafísico -lo que "debiera ser"-, sería, por cierto, un rasgo propio de toda persona:

220 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 195 y 196.

...la persona tiene derechos por lo mismo que ella es persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos, y que en consecuencia no sólo es un medio sino un fin... tiene el derecho de ser respetada y es sujeto de derecho, posee derechos²²¹.

En consecuencia, el comentario de Gonzalo Ibáñez Santa María es perfectamente pertinente:

Parece que, para Maritain, la persona posee derechos como posee brazos, corazón, etc..., sin los cuales su naturaleza quedaría incompleta. Un hombre no podría llegar a su perfección si no poseyera todos sus derechos²²².

Se han transgredido los géneros, una vez más. Un saber práctico, moral, ha sido convertido en un elemento especulativo, metafísico. ¿Cómo ha sido esto posible...? Por la clásica vía en que desde Vitoria y Suárez se han aventurado los filósofos y teólogos no juristas: por la hipostación del Derecho Natural. El derecho siempre derivaría del primer principio de "hacer el bien y evitar el mal". De modo que:

...la misma ley natural, que nos prescribe nuestros deberes más fundamentales, y en virtud de la cual

221 Maritain, Jacques, Neuf Lecons sur les notions premières de la philosophie morale, en: "Oeuvres choisies 1940-1963", París, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 629, 630; cfr. Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 149; y "Les Droits de l'Homme et la loi naturelle", cit., p. 201.

222 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 149.

toda ley obliga, es la que nos asigna nuestros derechos fundamentales..., y es porque al mismo tiempo nosotros tenemos ahí el privilegio de ser espíritus, que poseemos derechos frente a otros hombres y a todo el conjunto de creaturas.

“Derechos”, éstos, que son –y no pueden ser de otra manera– inalienables; ya que:

están fundados en la naturaleza misma del hombre, que ningún hombre puede ciertamente perder.

En ellos, lo importante, por supuesto, es el sujeto, no la relación ni la cosa valiosa:

El bien en cuestión es debido a mí porque yo soy un yo, un sujeto... se trata de un bien cuya exigencia emana de mi yo a fin de tener realmente algo que, por su esencia, es ya “poseído” por ese yo, pertenece a la esfera de su propio universo y de su dominio sobre sí mismo, o de su autodeterminación, de su autonomía...

...es una dignidad o un valor absoluto en el sujeto del derecho. Este valor metafísico es absoluto, porque el sujeto de derecho es tomado no como parte de un todo sino como siendo él mismo un todo... Lo que se debe al yo, que se posee a sí mismo y que tiene un valor metafísico absoluto, le es debido como a un centro absoluto y no en relación al mundo o al orden del cosmos...

Un derecho es una exigencia que emana de un yo respecto de alguna cosa como su débito, la que le

es debida de tal modo que los otros agentes morales están en conciencia obligados a no frustrarlo²²³.

Toda su filosofía “personalista” desemboca en estas afirmaciones. La persona como “espíritu”; la persona con los caracteres inherentes a la gracia divina; la persona como un todo insubordinable al bien común; la persona como un dios, con poderes ilimitados e infinitos. Y todo eso, en un análisis declaradamente metafísico de un problema jurídico. Estamos, pues, no frente a lo que los romanos llamaron derecho, sino a lo que Kant definió como “un imperativo categórico”.

La primera observación que cabe hacer a tal subjetivismo trascendental ontológico es:

¿Cómo determinar qué es lo que se debe a cada uno? ¿Quién podría hacer tal determinación y sobre qué bases? Maritain pone el énfasis en el hecho de que, para determinar lo que se debe a alguien, se haga referencia a lo que, perteneciéndole ya, puede sin embargo, faltarle... ¿faltarle en relación a qué? En la hipótesis de Maritain el “*debitum*” no tiene otro punto de referencia que el sujeto mismo; su determinación no parece poder hacerse más que en relación a este mismo sujeto, en ausencia de toda otra consideración. Y en este caso, nadie sino el sujeto mismo podrá hacerlo.

223 Maritain, Jacques, *Les Droits...* cit., p. 201, *El Hombre y el Estado*, cit., p. 121; *Neuf Lecons...*, cit., pp. 630-632; cfr. Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 153.

Yo, dios en pequeño, determino por mí y ante mí qué es lo que se me debe. Muy bien. Pero este pequeño dios cuenta con sus semejantes. "Él va por la vida, orgulloso de sus derechos, hasta el momento en que se encuentra con otros hombres tan provistos de derechos como él". ¿Qué sucede entonces...?

Maritain, como los kantianos, habla de "autolimitaciones", o de "limitaciones mutuas"; y, en tanto que personalista, le endosa al "individuo" el gasto de tales restricciones. Con todo:

en ninguna parte señala la razón por la que debemos aceptar restringir nuestros derechos ni el criterio para hacerlo. Queda siempre latente la siguiente pregunta: si yo soy, como persona, la razón última de la sociedad, ¿por qué he de restringir el uso de mi libertad?...

Las dificultades prácticas se multiplican.

Maritain da con el uso de la fuerza para hacer prevalecer mi derecho. Dice que ese es un "elemento inhumano", aunque real, y que debe superarse con "el amor, la generosidad"... El juez, el jurista, verá cómo lo aplica...

Después, se topa con el asunto del "derecho a la vida". Gran complicación:

el hombre, como hombre, tiene "derecho" a la vida. Si el hombre es entendido como ese "centro absoluto" de que habla Maritain, la impresión que deja este texto es que la muerte constituiría siempre una injusticia, aun si es natural. Y lo que decimos de la vida también puede ser dicho de la integridad física. Todo sufrimiento, especialmente si es espiritual, constituiría una gran injusticia, cuyo autor no sería otro que

el que, en definitiva, lo permite, es decir, Dios. Aun la muerte causada en legítima defensa sería injusta.

A esta altura de sus disquisiciones, Maritain recapacita. Admite que una persona pueda ser condenada justamente a muerte. Eso sí: sin que perdiera su "derecho a la vida", sino solamente "la posibilidad de reivindicar justamente ese derecho". Curiosa explicación, dice Ibáñez:

Si el derecho permanece, ¿por qué sería injusto reivindicarlo? En tal caso, la injusticia es peor: si le quito a alguien un derecho que puede reivindicar, la injusticia es reparable; si el sujeto dañado, en cambio, no puede hacerlo, ella es irreparable.

He aquí sólo algunas de las aporías que se le presentan a la teoría maritainiana del derecho. No vamos a continuar enumerándolas. Es notorio que Maritain se ha hundido "en el pantano de las ideas liberales". Y que, por consecuencia:

Profesando que la sociedad está al servicio de las personas, parece que nunca percibió que son las "otras" personas las que son puestas al servicio de "la" persona. La sociedad no es otra cosa que el conjunto de personas que forman parte de ella: si la sociedad está a "mi" servicio, son las "otras" personas las que están a mi servicio. Si todos dicen lo mismo, será el caos²²⁴.

224 Ibáñez S. M., op. cit., pp. 175-179.

Singulares o plurales. Al no considerar la pluralidad de sujetos existentes en sus mutuas relaciones, el "derecho" concebido por Maritain sólo es aplicable para un huérfano que murió soltero en la isla de Robinson Crusoe.

Cuando menos, olvida que "no sólo las personas singulares sino también la misma comunidad es sujeto de derechos". Y que existe un ordenamiento entre ellas en función del bien común:

tanto las personas singulares como la familia y el Estado son tres irreductibles sujetos del derecho... aquella sociedad que sea agente del bien más común ha de subordinar a sí a aquellas otras reguladas por un bien menos común y más particular... Amplitud del bien común: para limitarnos al puro orden natural, habría que colocar por encima de todo, el bien común del universo, y debajo de éste, el bien común de la humanidad civilizada, y luego, el bien de una raza o de una familia humana, y debajo de ésta, el bien común de una sociedad constituida políticamente en Estado, y debajo y dentro de éste, el bien común de cada grupo social o económico solidario, hasta llegar finalmente a las personas singulares²²⁵.

Maritain se niega a examinar todos esos sujetos del derecho, porque su análisis es siempre ontológico y no moral. De ahí que sus comparaciones sean inexactas:

Es absurdo comparar la persona humana y el Estado como dos realidades absolutas, como si las dos

225 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 235.

fueran entidades físicas o metafísicas. El Estado no tiene otra existencia más que la que surge de las acciones exteriores de personas humanas que comunican en la consecución del bien común. El ser del Estado es un ser moral...

Establecer por tanto una comparación de valor entre persona humana y Estado no es simplemente establecerla por lo que son —sustancia y accidente— sino por su bondad; ¿dónde consigue la persona su perfección natural, entregada a su propio arbitrio o integrada en el todo-Estado?²²⁶.

El error maritainiano continúa siendo el que le apuntara el P. Louis Lachance, el de la confusión de lo práctico con lo especulativo.

En el plano ontológico, la sustancia vale más que el accidente, dirá Maritain, al establecer su comparación abstracta entre persona y autoridad civil. Hemos dicho ya que

226 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit. pp. 62, 64. Hacemos constar nuestra reserva respecto a la bondad un tanto genérica que el P. Meinvielle adjudicaba al Estado. Quizás, por comodidad discursiva emplea él la voz "Estado" como equivalente a la "autoridad civil" de la "civitas" de Santo Tomás. Pero no se puede omitir la aclaración que el "Estado" es un invento moderno-maquiavélico; en cuyo caso, sus "bondades" son mínimas. Claro que Meinvielle piensa, tal vez, en otras categorías. Así, ha dicho que: "el Estado debe ser católico... ministro de Dios... en tesis, el Estado debe ser exclusivamente católico... Brazo secular puesto al servicio de la Iglesia para reprimir la difusión de los errores": *Concepción católica de la política*, Bs. As., Cursos de Cultura Católica, 1941, pp. 241, 243, 245. A tal Estado sí se le puede predicar la bondad; no a otro tipo estatal; y hubiera sido altamente conveniente la distinción. Si se trata del otro "Estado", la razón le asiste a Maritain.

no hay diferencia entitativa entre la sustancia y sus accidentes. Además, en cuanto a su valor, Santo Tomás enseña que el bien moral es mayor que el bien de naturaleza:

Porque si recordamos la enseñanza de Santo Tomás en la Suma I. V. I ad. 1 cuando comparando el ser y el bien, escribe “el bien dice razón de perfecto, que es apetecible; y por consiguiente dice razón de último. De donde lo que es perfecto definitivamente, se dice *simpliciter*. Lo que, en cambio, no posee la última perfección que debe tener, no se dice *simpliciter* perfecto ni *simpliciter* bueno, sino tan solo *secundum quid*. Así por tanto según el primer ser que es sustancial se dice una cosa ser *simpliciter* y buena “*secundum quid*”, esto es, en cuanto ser; pero según el último acto, se dice algo, ser *secundum quid* y bien *simpliciter*...

De aquí que sea bueno recordar también aquel gran principio de Santo Tomás de que “el hombre tiene una doble perfección, la primera y la segunda. La primera perfección en cuanto la cosa es perfecta en su sustancia; perfección esta que es la forma del todo que surge de la integridad de las partes. La perfección segunda es la del fin; y el fin es una operación como el fin del citarista es tocar la cítara; o es algo, a lo cual se llega por medio de la operación, como el fin del que edifica es la casa que construye edificando” (I, q. 73, a. 1, y Com. Etc. 12 y 119; I, q. 5, a. 1; III q. 29).

No basta entonces conocer la *prima perfectio* del hombre; es necesario asimismo conocer la segunda, porque es “por el último acto o perfección accidental que se dice una cosa simplemente buena” (I, q. 5, a. 1, a. 1). El hombre no se constituye “*simplici-*

ter bueno" porque sea una persona humana..., sino por el logro de su última operación.

En otras palabras, el problema presente es un problema práctico o moral que debe ser resuelto por una consideración práctica o moral de la persona humana y de la sociedad; esto es, por una consideración no en lo que son absolutamente sino en lo que son con respecto al fin que las perfecciona y bonifica perfectamente.

Así han procedido Aristóteles y Santo Tomás²²⁷.

Por lo tanto, el punto de partida de Jacques Maritain para fijar el sujeto del derecho, a la luz de la filosofía tomista, es falso.

Pasamos a otro punto de esta cuestión.

Hemos dicho que Maritain deduce todas sus normas jurídicas del Derecho Natural. Ese asunto es el que vamos a ver un poco más detenidamente.

Antes se ha explicado que tanto para Aristóteles, para Ulpiano, como para Santo Tomás, "derecho" es aquello que es justo, la justa relación objetiva, el arte que busca la solución justa de un caso concreto, dando a cada persona lo que es suyo. Por la influencia estoica, incorporada en Roma por Cicerón, algunos juristas, como Gayo, comenzaron a abstraer esa noción práctica para impostarla en un "derecho universal, común a todos los hombres". Tal tendencia abstractista se hizo más fuerte con la Codificación Justiniana. En ella, el concepto de ley ("lex"), una de las fuentes menores del derecho romano, se acrecienta, y

227 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., pp. 63 y 64.

permite, al modo griego, mentar la "ley natural racional". Así la tomaron los filósofos y juristas medievales y postmedievales que llegaron a identificar derecho con ley.

Esa nueva concepción legalista del derecho es la que facilita la formulación de las diversas categorías de "leyes" que rigen a los hombres, a saber: 1) Ley eterna, del universo, sus creaturas y su Criador; 2) Ley divina, revelada por Dios y conocida por los hombres en la Biblia; 3) Ley natural, que se refiere a la participación de la creatura humana racional en la Ley Eterna; y 4) Ley positiva, obra de las creaturas humanas.

A nuestro asunto interesa la tercera categoría: la Ley natural, impresa por el Criador en sus creaturas humanas. Ella cuenta con preceptos primarios (no matar, vgr.), y con otros secundarios, que no son evidentes por sí mismos, sino que se deducen por modo de conclusión (constitución del matrimonio, vgr.). Con estos preceptos secundarios se construye el llamado "Derecho Natural". Obra de la razón humana, registra esas normas generales que se derivan de los primeros principios. No es un código, o derecho escrito, que contenga normas dictadas por la autoridad legislativa temporal, porque eso es, precisamente, el Derecho Positivo.

Por su carácter general y filosófico, el Derecho Natural ha permitido muchas interpretaciones y consiguientes polémicas. Una de ellas, referida a la ubicación del Derecho de Gentes, que para Santo Tomás era una rama del Derecho Natural, su rama internacional, y que para los modernos, a partir de Francisco de Vitoria, es un derecho positivo que confluye en el Derecho Internacional, público y privado.

Bien; en ese cuadro de la cuestión se insertan las reflexiones de Jacques Maritain, tanto sobre el "viejo" Derecho Natural, cuanto sobre los "nuevos" Derechos del Hombre.

Al definir la ley y el derecho natural, en lo fundamental, Maritain se ajusta a la doctrina escolástica en la materia. No obstante, introduce una innovación al sostener que los principios de la Ley natural no se pueden demostrar, “ya que son percibidos por inclinación”, y que sólo el Derecho de Gentes es conocido “no por inclinación, sino por el ejercicio conceptual de la razón”. No aclara mucho acerca de cuáles serían entonces los derechos contenidos en la Ley Natural:

...la gran dificultad que presenta la teoría de Maritain consiste precisamente en saber por qué los derechos que él indica como propios de los hombres son tales. Maritain ha dicho que los principios de la ley natural son indemostrables pues son percibidos por inclinación. En lo concerniente a nuestras obligaciones y derechos fundamentales, no podríamos, por lo tanto, ni dar razones ni definirlos claramente para fundarlos y defenderlos...

Todos los hombres saben que deben hacer el bien y evitar el mal: “este es el preámbulo y el principio de la ley natural, pero no es la misma ley. La ley natural es el conjunto de las cosas que deben hacerse y que no deben hacerse que se derivan de ahí de una manera necesaria y del solo hecho que el hombre es hombre, en ausencia de toda otra consideración”. ¿Cuáles son esas cosas? Por mucho que Maritain ensaye a continuación de extraer de esta ley el conocimiento de los derechos del hombre, la laguna subsiste siempre²²⁸.

228 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., pp. 152, 144; cfr. Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 106 y ss.; *Les Droits...*, cit. p. 199.

Aparte de esta primera dificultad, que destaca Gonzalo Ibáñez, se aprecian otras consecutivas. Maritain procede a distinguir el "elemento ontológico" del "elemento gno-seológico" del Derecho Natural. Y, en ese orden, postula lo siguiente:

...en su aspecto ontológico el derecho natural es un orden ideal relativo a las acciones humanas, una división entre lo conveniente y lo inconveniente, lo adecuado e inadecuado, que depende de la naturaleza humana o esencia y de las necesidades inmutables en ella arraigadas... Es algo "ideal" porque se fundamenta en las esencias humanas y en su estructura inmutable, y en las necesidades inteligibles que ello involucra. El derecho natural es algo "ontológico", porque la esencia humana es una realidad ontológica... El derecho natural no es un código escrito y el conocimiento del mismo por parte del hombre ha ido aumentando gradualmente a medida que su conciencia moral se fue desarrollando. Esta conciencia se hallaba entre brumas...

Por tanto, la ley y el conocimiento de la ley son dos cosas distintas...

Esa clase de conocimiento (a través de las inclinaciones) no es clara ni adquirida mediante conceptos y juicios conceptuales, sino que es un conocimiento oscuro, asistemático y vital obtenido de un modo connatural o congénito, merced al cual el intelecto -a fin de juzgar- consulta y escucha la melodía interior que producen en el individuo las cuerdas vibrantes de las tendencias permanentes...

...el derecho naturalmente conocido o, más exactamente aún, el derecho natural, cuyo conocimiento

se halla encarnado en la herencia más antigua y general de la humanidad –abarca solamente el campo de las normas éticas de las cuales han llegado a tener noción los hombres por virtud del conocimiento a través de la inclinación...

Al mismo tiempo podemos comprender por qué el derecho natural implica esencialmente un desarrollo dinámico... Así, en las épocas antigua y medieval se prestaba atención, en el derecho natural, a las obligaciones del hombre más que a sus derechos. La verdadera hazaña –una gran hazaña por cierto– del siglo XVIII fue sacar a plena luz los derechos humanos, también exigidos por el derecho natural. Tal descubrimiento se debió esencialmente al progreso en la experiencia moral y social...²²⁹.

Henos aquí nuevamente perplejos.

Partimos de un plano “ideal” (¿?), palabra sin registro filosófico. Que sería similar a “ontológico”. O sea, que supondría un examen esencialista y especulativo, de un tema moral (si bien Maritain añade que el derecho natural es “coextensivo al campo de total de las normas morales naturales”, lo cierto es que no lo rotula como un elemento “ético”, sino óntico). Luego, para un metafísico realista, como era él, el problema de su exposición era simple, toda vez que estaría refiriéndose a facultades del ser en tanto ser. Pero no. Enseguida cambia su enfoque y plantea un criticismo gnoseológico que le impediría conocer el

229 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 106, 107, 109-113.

dato ontológico. Habla de un tipo de conocimiento "oscuro", de una "melodía interior", sobre el que no arroja la más mínima luz. Encima introduce la perspectiva historicista (declara que quiere hacer "un enfoque histórico"). El derecho natural que, al comienzo estaba en "la normalidad de funcionamiento del ser", "disposición que la razón puede descubrir", se nos ha convertido en un patrimonio histórico, de contenido variable y dinámico. Del esencialismo, en cuatro páginas, hemos pasado al existencialismo, con solución de continuidad. Y todo ello para desembo-car en la apología de la Ilustración dieciochesca, por su "gran hazaña" del "descubrimiento" de los DD.HH., capítulo "necesario" del Derecho Natural.

¿Concluirían ahí los obstáculos...?

No. Acto seguido, Maritain se explaya acerca de los DD.HH. En su preámbulo vuelve atrás la página existencialista, y reafirma el ontologismo:

Es esencial de la ley constituir un orden de razón: y el derecho natural, o la normalidad del funcionamiento de la naturaleza humana, conoce por el conocimiento a través de la inclinación, o sea la "ley", que obliga en conciencia sólo porque la naturaleza y las inclinaciones de la naturaleza manifiestan un orden de razón.

Tras esto, intenta definir el "*Ius Gentium*". Dice que se halla "a mitad de camino entre el derecho natural y el derecho positivo". Agrega que no se lo conoce por la "inclinación" sino "por medio del ejercicio conceptual de la razón", y que "en este sentido pertenece al derecho positivo y constituye un orden jurídico". Lo compara con el derecho positivo, que se ocuparía de lo "contingente", y afirma:

Pero solamente en virtud del derecho natural adquieren fuerza de ley el derecho positivo y la ley de las

naciones (*Ius Gentium*), imponiéndose a las conciencias. Son ambos una prolongación o ampliación del derecho natural, que pasan a zonas objetivas que cada vez son más difíciles de determinar por la inclinación esencial de la naturaleza humana. Por cuanto es el propio derecho natural el que exige que toda cosa que él deje sin determinar, sea determinada subsiguientemente. Hay un dinamismo que impele a las leyes no escritas a convertirse en leyes humanas²³⁰.

Alcanzamos el máximo de perplejidad.

El Derecho de Gentes, casi como en la concepción de la Escuela Salmantina, es un derecho semipositivo, por tanto, con una cuota de contingencia. Pero, al mismo tiempo, es una prolongación o ampliación del Derecho Natural. Lo mismo predica del derecho positivo. Ambos pasarían a "zonas objetivas" (¿el natural no?) o racionales. Y, también, el *Ius Gentium* provendría de una tendencia historicista y evolucionista.

Todo esto resultaría un galimatías incomprensible, si no se advirtiera el neto designio de Maritain, que no es otro que encajar los DD.HH. "nuevos" en categorías jurídicas preexistentes y de prestigio reconocido. A cuyo efecto, termina desglosando algunos DD.HH. para colocarlos como "naturales", otros como del derecho de gentes, y los que quedan en el derecho positivo²³¹. El conjunto es "inalienable", mas limitable (¿?). Y, por supuesto, con ese conglomerado abigarrado se abre una "nueva era de civilización"²³².

230 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 115, 117-120.

231 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., pp. 120 y 121.

232 Maritain, Jacques, *El Hombre y el Estado*, cit., p. 124.

Consignado lo de Maritain, parece conveniente apuntar algo acerca de esos famosos "DD.HH."

Así como la Declaración francesa del 26 de agosto de 1789 exigía "la felicidad de todos", la de la Asamblea General de la ONU del 10 de diciembre de 1948, proclamaba "la libertad, la justicia y la paz en el mundo". La guillotina fue el símbolo del cumplimiento de la primera, y los genocidios (en Rusia, en China, en Vietnam, en Camboya, etc.) los de la segunda.

En ellas se mezclan derechos verdaderos, falsos derechos, y anhelos o satisfacciones deseables demagógicamente considerados "derechos". Son enumeraciones abiertas, a las que se añaden constantemente nuevas proposiciones. El "derecho" a las vacaciones en la nieve, el "derecho" a la televisión a colores, el "derecho" de la protección de los animales ("animals-rights"), el "derecho" de los vegetales a no ser talados, el "derecho" a la conservación de las ballenas azules, el "derecho" de las "minorías" femeninas a una cuota en las representaciones parlamentarias, el "derecho" de los niños a no ser corregidos por sus padres, el "derecho" de la madre a matar el feto que lleva en su seno, el "derecho" de los sidosos a contagiar a quien se les dé la gana, el "derecho" de las naciones del "club atómico" a impedir su "proliferación" (es decir, que no haya nuevos socios), el "derecho" de los países desarrollados con alto poderío misilístico a controlar el armamento convencional de los países del "tercer mundo", el "derecho" a ser madres mediante fertilización "asistida", el "derecho" de los delincuentes criminales a ser juzgados rápidamente bajo pena de la extinción de las causas, el "derecho" de los terroristas a entorpecer los procedimientos defensivos de los Estados, el "derecho" de los negros a no ser juzgados por jurados blancos, y el "derecho" al bienestar perfecto en este mundo. Son, en fin, cual

dijera Edgar Quinet de la Declaración francesa de 1789, "el evangelio de los nuevos tiempos".

Carlos Ignacio Massini-Correas, al registrar la "avalancha" de esos supuestos nuevos derechos, consigna la opinión de Michel Villey, quien ha llamado a este fenómeno "inflación de los derechos humanos", y el filósofo canadiense L. W. Summer ha llegado a afirmar que "la retórica de los derechos humanos está fuera de todo control". Además de la paradoja, advertida por Jean Rivero de la "universalidad de reconocimiento (en las ideas), y universalidad de desconocimiento (en la práctica)"²³³.

Se trata, por cierto, de ignorar los "deberes" del hombre; de reemplazar el Decálogo; de pervertir y falsificar el orden de la creación impuesto por Dios. Puesto que, como lo enseñara S.S. León XIII, "los verdaderos derechos del hombre nacen precisamente de sus obligaciones para con Dios" (16 de febrero de 1892). En efecto, la creatura humana es deudora, no acreedora; ontológicamente, el único que tiene "derechos" genéricos es Dios; y si se violan los derechos de sus creaturas, es, en primer lugar, el derecho divino el que se viola. Pero de ese genuino Derecho, no se dice una palabra en las célebres Declaraciones. Porque allí, como lo adelantara S.S. Pío X: "Han puesto al hombre en lugar de Dios". Por lo demás, y como consecuencia lógica de lo anterior, su resultado práctico ha sido catastrófico:

Es, pues, una evidencia que sólo puede ser negada por los ciegos voluntarios: las dos declaraciones no

233 Massini-Correas, Carlos I., *Los Derechos Humanos, paradoja de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, 1989, p. 119.

han traído al mundo ni la felicidad, ni la libertad, ni la paz como anunciaron²³⁴.

Si eso es así, como lo es, entonces: ¿para qué perder más tiempo con esos conglomerados pseudo-jurídicos, que teorizara el escasamentè jurista Jacques Maritain en beneficio de su admirado Franklin Delano Roosevelt...?

En suma: que se verifica el juicio de Michel Villey: Maritain "se distinguía por una falta de información casi total sobre el derecho".

234 Martin, Michel, op. cit., p. 1060.

Conclusiones

El error personalista no es novedoso. Al indagar Maritain sobre los antecedentes filosóficos-teológicos de su tesis, dio con el origen de la misma en el siglo XVI:

En tal sentido, escribía Francisco de Vitoria: "En el organismo corporal, la parte natural es directamente para el todo. Mas en la Iglesia cada hombre es solamente para Dios y para sí mismo, al menos de manera directa y principal, ya que ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza, ni otras formalidades sobrenaturales, residen inmediatamente en la comunidad entera" como en sujeto²³⁵.

A partir de ese postulado pudo elaborar su doctrina de la primacía del bien personal por sobre el bien común.

235 Maritain, Jacques, *La persona y el bien común*, cit., p. 90; cfr. Vitoria, Francisco de, *De potestate Ecclesiae*, II, 5; cf. Getino, *Relecciones del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934, t. II, p. 117. Hernández, Héctor H., "Sobre Vitoria y la potestad política (una aproximación a la elección vitoriana sobre el tema)", en *Philosophica*, Valparaíso, n. 16, 1994, p. 52 nota 51, dice que ese texto "parece preconizar el individualismo de Maritain". Tal vez, no tenga presente que el propio Maritain se apoyó en él. La traducción que usa Hernández es más precisa para entender su significado. Dice: "Las partes naturales son precisamente para el todo; pero los hombres dentro de la Iglesia son para Dios y para sí mismos solamente; en este caso el bien privado no se ordena al bien general, al menos de una manera precisa y principal".

A tales precedentes renacentistas de la Escolástica tardía, les añadió los propios del neotomismo de las primeras décadas de este siglo. Del P. Sertillanges, por ejemplo, tomó esta aseveración de 1904:

los derechos humanos no hubieran nacido si el pensamiento cristiano no los hubiera llevado como la madre lleva un germen y lo desarrolla en su seno hasta que pueda nacer y ser un hombre... para ser hijo de 1789 y permanecer como tal, es necesario ser hijo del Evangelio²³⁶.

Claro que, para sostener esa noción, había que empezar por desconocer el Consistorio del 29 de marzo de 1790, por el cual el Papa Pío VI condenaba los falsos derechos del hombre contenidos en la Declaración de la Revolución Francesa (ratificada en la Carta Apostólica del 10 de marzo de 1791, por la que se censuraba la Constitución Civil del Clero).

Con lo que se aprecia que, cuando de hallar la filiación y origen de las heterodoxias modernistas y progresistas que conmueven al catolicismo actual, hay que remontarse bastante más atrás de lo que suele pensarse. Por comodidad intelectual, los autores ortodoxos del presente tienden a radicar el problema en los escritos y actitudes de los teólogos noreuropeos que al promediar el siglo XX ostentaron sus herejías en los ámbitos posconciliares. Pero

236 Sertillanges, A. D., *La politique chrétienne*, París, Librairie Victor Lecoffre, 1904, pp. 52, 55. En ese mismo libro defiende la tesis individualista de la primacía del individuo sobre el bien común: pp. 42, 43, 49.

la cuestión es mucho más antigua, y se arrastra desde el Renacimiento para acá, coexistiendo como una religión paralela a la de Cristo, dentro de su misma Iglesia, cual dos ríos que bajan de un único manantial.

Si se cuenta con ese horizonte ampliado del añejo venero de doctrinas erróneas subsistentes en el acervo cristiano, se comprenderá mejor la posición de Jacques Maritain. Ni la equivocada distinción entre “individuo” y “persona”, ni la tendencia a suponer que el todo no es el conjunto de sus partes y, por ende, a otorgarle a la parte singular una primacía sobre el bien común temporal, ni el dualismo de concebir a la materia como causa y fuente del mal y al espíritu como causa y fuente del bien, por ejemplo, fueron de la exclusiva invención de Maritain. Simplemente, él dio con los materiales dispuestos con antelación, y los sistematizó. Y muchos de los más autorizados tomistas de su tiempo, permanecieron silenciosos ante la construcción maritainiana, cuando no la avalaron expresamente con su adhesión. En esto influyó, por supuesto, el merecido prestigio que como renovador de la metafísica perenne gozaba en las esferas católicas. Asunto que, a su vez, nos inclina a la admiración por hombres como Charles de Koninck, Leopoldo Eulogio Palacios, o nuestro querido P. Julio Meinvielle, quienes –en medio de las loas y de los argumentos de autoridad– se animaron a contradecir los postulados morales y políticos puestos en boga por el respetadísimo filósofo francés. Ellos, y quienes los imitaron en esa dirección, merecen nuestro mejor homenaje por haber sido más amigos de la verdad que de Platón. Hoy, en cierta medida, la labor crítica se ha simplificado porque, no obstante la obnubilante difusión de las teorías liberales por los órganos totalitarios de la cultura “massmediática”, ya casi nadie puede creer en las bonda-

des de un sistema generador de la miseria moral de los pueblos y de las personas.

En este estado de la recapitulación, no podemos menos que recordar el Magisterio más reciente de la Iglesia sobre varios de los temas controvertidos en el curso de nuestra exposición.

En la Encíclica *Veritatis Splendor*, del 6 de agosto de 1993, S.S. Juan Pablo II ha dicho:

- En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores (n. 32).
- Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad (n. 34).
- la Revelación enseña que el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios (n. 35).
- El requerimiento de autonomía que se da en nuestros días no ha dejado de ejercer su influencia incluso en el ámbito de la teología moral católica... se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna... Olvidando, sin embargo, que la razón humana depende de la Sabiduría divina -y en el estado actual de naturaleza caída también de la necesidad- así como la realidad activa e innegable de la divina Revelación para el conocimiento de verdades morales incluso de orden natural (n. 36).
- ... ha sido introducida por algunos teólogos moralistas una clara distinción, contraria a la doctrina católica, entre un orden ético -que tendría origen humano y valor solamente mundano-, y un orden de

la salvación, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo (n. 37).

- Aunque en la reflexión teológico-moral se suele distinguir la ley de Dios positiva o revelada de la natural... no se puede olvidar que ésta y otras distinciones útiles se refieren siempre a la ley cuyo autor es el mismo y único Dios (n. 45).

- A este respecto, diferentes concepciones coinciden en olvidar la dimensión creatural de la naturaleza y en desconocer su integridad... Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores (n. 46).

- Una libertad que pretende ser absoluta acaba por tratar el cuerpo humano como un ser en bruto... la naturaleza humana y el cuerpo aparecen como unos presupuestos o preliminares, materialmente necesarios para la decisión de la libertad, pero extrínsecos a la persona, al sujeto y al acto humano... Esta teoría moral no está conforme con la verdad sobre el hombre y sobre su libertad. Contradice las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma racional es "*per se et essentialiter*" la forma del cuerpo. El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo- "*corpore et anima unus*"- en cuanto persona. Estas definiciones no indican solamente que el cuerpo, para el cual ha sido prometida la resurrección, participará también de la gloria; recuerdan igualmente el vínculo de la razón y de la libre voluntad con todas las facultades corpóreas y sensibles. La persona -incluido el cuer-

po- está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales (n. 48).

- Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Tal doctrina hace revivir, bajo nuevas formas, algunos viejos errores combatidos siempre por la Iglesia, porque reducen la persona humana a una libertad "espiritual", puramente formal. Esta reducción ignora el significado moral del cuerpo y de sus comportamientos... En efecto, cuerpo y alma son inseparables: en la persona, en el agente voluntario y en el acto deliberado, están o se pierden juntos (n. 49).

- La gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la inmutabilidad de la misma ley natural...

No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura... En este sentido "afirma la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es El mismo ayer, hoy y por los siglos (n. 53).

- La cuestión fundamental que las teorías morales recordadas antes plantean con particular intensidad es la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, es decir, la cuestión de la relación entre libertad y verdad.

Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia "solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El

bien de la persona consiste en estar en la Verdad y en realizar la Verdad...

La fuerza salvífica de la verdad es contestada (hoy) y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo. Este relativismo se traduce, en el campo teológico, en desconfianza en la sabiduría de Dios, que guía al hombre con la ley moral (n. 84).

- La reflexión racional y la experiencia cotidiana demuestran la debilidad que marca la libertad del hombre. Es libertad real, pero contingente. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una creatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad...

La razón y la experiencia muestran no sólo la debilidad de la libertad humana, sino también su drama. El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a lo Verdadero y al Bien, y que demasiado frecuentemente, prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo: "Seréis como dioses" (Gén. 3, 5). La libertad, pues, necesita ser liberada. Cristo es su libertador: "para ser libres nos libertó" (Gál. 5, 1) (n. 86).

- Dado que no hay libertad fuera o contra la verdad, la defensa categórica -esto es, sin concesiones o

compromisos-, de las exigencias absolutamente irrenunciables de la dignidad personal del hombre, debe considerarse camino y condición para la existencia misma de la libertad... Sólo en la obediencia a las normas morales universales el hombre halla plena confirmación de su unicidad como persona y la posibilidad de un verdadero crecimiento moral (n. 96).

- ... el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad. En efecto, "si no existe una verdad última -la cual guía y orienta la acción política- entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia (n. 101).

- Sólo en el misterio de la Redención de Cristo están las posibilidades "concretas" del hombre (n. 103).

Larga es la transcripción. Más extensa debería ser todavía. Una vez leída, hay que releerla. La unidad del ser humano como un todo inseparable de cuerpo y alma. La obligación de estar en la Verdad y de realizar la Verdad objetiva, contra todo relativismo. La permanencia e inmutabilidad de la ley natural. La dependencia de la razón humana de la Sabiduría divina para el conocimiento de la verdad, incluso la de orden natural. La obediencia a las normas morales objetivas como condición de la libertad. La precariedad de la libertad humana y los riesgos de su idolatría. El carácter de donación divina de la libertad de las creaturas. Cristo como centro del hombre concreto. Y la calidad de rebelión radical

del antropocentrismo. Esos son los temas centrales de esta Encíclica, con la que el Magisterio pastoral de la Iglesia renueva sus enseñanzas de siempre.

Libertad cristiana y libertad de rebeldía:

Maritain tiende a confundir ambas “libertades”, por lo menos, a hacer de la “rebeldía” mero “accidente” de la libertad moderna, cuando es su “constitutivo esencial”²³⁷.

Por ahí es por donde Maritain comienza a participar de los errores del liberalismo. Se convierte en protagonista del drama del “humanismo-cristiano”; que va adquiriendo, con los años, un sesgo creciente de antropocentrismo, al tiempo que pierde sus notas cristianas. Ha entrado en la ley de hierro del progresismo. Su exdiscípulo, Gustavo Corção, ha empleado una imagen gráfica y lúcida de esa especie cristiana:

Como los aviones a reacción el “progresista” sólo se mueve “hacia adelante”, esto es, en la dirección a la que él da toda clase de eufemísticas denominaciones, a costa de la retropropulsión de su propia sustancia. No me cuesta demasiado trabajo imaginar la “Nueva Iglesia” de los progresistas en una vistosa y adornada aeronave que se dirige hacia el soñado Nuevo Mundo con una propulsión que procede de la enérgica expulsión de su carga. Expulsa el latín y

237 Meinvielle, Julio, *Crítica...*, cit., p. 157 nota 136.

gracias a ello avanza unos kilómetros; expulsa violentamente el gregoriano, y avanza otros tantos kilómetros; expulsa las imágenes, las sotanas, la tonsura, los signos de lo sagrado: nuevo avance; en una expulsión cada vez más rápida se deslustra del misal, del breviario, del celibato sacerdotal; acelerando el motor de retropropulsión expulsa los dogmas, los mandamientos y las bienaventuranzas. Y así, cruzando la estratosfera como un bólido incandescente la aeronave llegará un día a Marte o a Venus, donde sus habitantes, estupefactos, verán que la enorme aeronave no trae nada ni a nadie, llega vacía, trae el vacío absoluto y absolutamente ecuménico²³⁸.

Negación hacia adentro de la Iglesia, optimismo afirmativo frente al espíritu del mundo moderno: esos son los signos emblemáticos del modernismo y progresismo, desde Lamennais en adelante.

Conducta que obedece a la visión historicista, según la cual todo tiempo futuro, por el solo hecho de serlo, será mejor. Cronolatría. Evolución imaginaria. La historia como juez final del hombre. O sea: un fin temporal, no eterno. No es por la historia, sino a través de la historia, como el hombre alcanza su fin último que es el reino de Dios. Bien dice monseñor Bruno de Solages (a quien nadie tuvo por "reaccionario"):

Lo que el fin de la historia nos impone realizar en el tiempo no es un plan, sino valores. Porque el fin de la historia es Dios mismo...

238 Corção, Gustavo, op. cit., cfr. Fernández de la Cigüña, Francisco José, op. cit., pp. 897 y 898.

Esta finalidad suprema, según las palabras de Kierkegaard, "juzgará la historia", bien lejos de ser juzgada por ésta.

Para Dios este juicio es algo cumplido: "El Príncipe de este mundo ya está juzgado", dice Cristo (Jn. 16, 11).

Pretender juzgar acerca de lo que son o debieran ser los acontecimientos desde otro punto de vista que los valores cristianos, es afirmar una pretensión insostenible desde el punto de vista teológico²³⁹.

Es que no hay, ni puede haber, un verdadero conocimiento del hombre, fuera del punto de vista revelado por Dios. Por ello, indicaba monseñor Prosper Guéranger:

La historia tiene que ser entonces cristiana, si quiere ser verdadera; porque el cristianismo es la verdad completa; y todo tema histórico que hace abstracción del orden sobrenatural en el planteamiento y apreciación de los hechos, es un sistema falso que no explica nada²⁴⁰.

El "ritmo ternario" de la historia, que se imaginara Jacques Maritain, no era, por tanto, sino otra más de esas "filosofías de la historia", generalizaciones racionalistas que no han sido alumbradas por la antorcha divina.

239 De Solages, Bruno, Mons., Postulados doctrinarios del progresismo, Bs. As., Librería Huemul, 1964, p. 15.

240 Guéranger, Dom Prosper, El sentido cristiano de la historia, Bs. As., Icton, 1984, p. 10.

Tras ese deslumbramiento historicista, se advierte el influjo de otro señuelo contemporáneo. Para estar “á la page”, según las modas de este tiempo indigente, hay que declararse democratista. No ya pensar que la palabra “democracia” pueda ser entendida como acción benéfica en el pueblo, como demofilia (tal cual lo sostuviera León XIII en la encíclica *Grave de communis*), o como forma de gobierno, con sus variantes históricas desde Atenas hasta ahora, sino como un mito religioso. Uno de los creyentes en tal apostolado secular, el politólogo francés Georges Burdeau, nos explica lo que significa “ser demócrata” (no ya vivir y respetar las instituciones democráticas de un determinado país) y proclamarla como “forma de vida”:

La democracia es hoy una filosofía, una manera de vivir, una religión y, casi accesoriamente, una forma de gobierno... Disociar lo que en la democracia es realidad de lo que es creencia conduciría a hacer incomprensible no sólo el dinamismo que la anima, sino sus mismas instituciones positivas, pues éstas no tienen sentido más que en función de la mística que encarnan²⁴¹.

Ideología esotérica, sus iniciados reclaman hacia ella una fe que penetre en la conciencia de las personas, excluyendo de la comunidad civil a cuantos no dispongan de esa creencia totalitaria. Jacques Maritain, al romper con la Acción Francesa se convirtió a esa religión democratista, postulándola como una “fe cívica o secular”. De ahí

241 Burdeau, Georges, *La democracia*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 19.

que tenga la mayor razón Eugenio Vegas Latapie cuando apunta las graves consecuencias del democratismo en el orbe del pensamiento cristiano, y que:

Su principal causante ha sido Jacques Maritain, expositor que goza de un enorme prestigio en el mundo católico actual, y que durante muchos años ha sido profesor y maestro de muchos sacerdotes e incluso jerarcas de la Iglesia, que han visto los problemas actuales por sus ojos...

Maritain, al separarse de la Acción Francesa se dejó influir por los demócratas cristianos de Le Sillon; todos los errores de ese movimiento tenían por base un falso concepto de la dignidad de la persona humana: Maritain recoge estos errores y los lanza a los cuatro vientos en una serie de volúmenes²⁴².

En función de tal democratismo, el filósofo francés arribó a los extremos más perniciosos. Habló de un cristianismo "natural"; peticionó la represión de los "herejes" del credo democrático; justificó el terrorismo revolucionario de los profetas iluminados de las "minorías de choque"; y, con Rousseau, adjudicó a los catequistas de la educación democrática el monopolio de la enseñanza política.

Por cierto que, en ese mismo camino, fue confundiendo más y más las nociones de la concepción católica de la política. Ya con su dicotomía de lo "espiritual" cual contrario de lo "temporal" (tan grata al paladar galo), había introducido un error conceptual. En realidad: "lo espiritual

242 Vegas Latapie, Eugenio, Origen y fundamento del poder, en: Poder y Libertad, Madrid, Speiro, 1970, pp. 152 y 153.

se opone a lo material, y lo temporal a lo eterno. Por ello, en nuestro autor, lo temporal parece sinónimo de material, y lo espiritual de eterno²⁴³. Siempre obedeciendo a su distingo maniqueo con el que condenaba al "individuo" material, en beneficio de la "persona espiritual". Después, recortará las exigencias "temporales" de lo "espiritual", y viceversa. Y concluirá exaltando un "Welfare State", o estado de puro bienestar económico, en el que los reclamos religiosos o espirituales podían constituir un "peligro" para un denominado "bien común" que ya no tenía la más mínima relación con el fin último del hombre.

Estimamos oportuna acá una aclaración más referente a la traída y llevada "analogía" de la Nueva Cristiandad Laica. Maritain, y los maritaineanos muchos más que él (vgr. Joseph Vialatoux y André Latreille, Rolin, Ducatillon, Garail o Léonard), han desprestigiado la "tesis" católica tradicional, juzgándola una utopía, a la que oponen una "hipótesis" o "ideal histórico concreto realizable". A tal efecto, su punto de partida es el propio del historicismo, o sea, el de la irreversibilidad del movimiento histórico, de la exaltación del cambio por el cambio mismo. Dicho historicismo, como bien señala Karl Popper, no es más que una "deificación del modernismo", "pura mitología", cuyos sistemas de proyecciones y predicciones se han demostrado falsos, restando solamente "una vieja y carcomida filosofía"²⁴⁴. No existen las tales "leyes ineluctables de la historia", y nadie, salvo Dios, conoce los senderos del porvenir. Luego, no hay, tampoco, las mentadas "etapas superadas" de la historia. Lo único que se verifica es

243 Ibáñez S. M., Gonzalo, op. cit., p. 180.

244 Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1987, pp. 17, 175, 176.

la historicidad del hombre, con períodos que no son necesariamente irreversibles en su totalidad. Si nada queda clausurado del todo, tiene razón Etienne Gilson cuando expresa:

Personalmente no pensamos nosotros que los datos medievales del problema estén irrevocablemente perimidos. Es posible que un día se reproduzcan, o que vuelvan a ser todos semejantes. ¿Qué sabemos nosotros del porvenir? En cambio, es cierto que los datos teológicos del problema de la Iglesia y de su autoridad sobre lo temporal, son invariables y de todos los tiempos. Lo que cambia es lo temporal, a lo cual se aplica la verdad de la teología, verdad que en sí misma es inmutable²⁴⁵.

Entonces, si eso es así, la "tesis" católica no varía, ni es quimérica, ni queda merced del oportunismo de la "hipótesis". Cual lo explica el P. R. Garrigou-Lagrange:

En verdad, la tesis (la doctrina católica tradicional) no puede considerarse como un ideal meramente especulativo y que debe ser abandonado en la práctica, porque esta tesis enuncia el mismo fin que ha de conseguirse, es a saber que la verdadera religión ha de ser abrazada por los hombres no solo individualmente, sino también socialmente. Para la consecución de este fin se han de considerar las circunstancias; por lo tanto, en algún caso, o sea, "*per accidens*", dicta la prudencia que algún mal se haya

245 Gilson, Etienne, La metamorfosis de la Ciudad de Dios, Bs. As., Troquel, 1954, pp. 88 y 89, nota 3.

de tolerar para evitar un mal mayor. Pero abandonar la tesis, como algo puramente ideal, que sólo debe guardarse en las escuelas de teología, sería apartarse del mismo fin que se ha de conseguir. Sería esto caer en el oportunismo y apartarse más y más del amor de Dios y de las almas; además, la tesis que enuncia una gravísima obligación, se consideraría como una palabra vacía y como si fuera nada.

De este modo, por el abuso de esta distinción entre tesis e hipótesis, como si la tesis fuera meramente especulativa y la hipótesis, la única regla práctica, poco a poco se destruiría la acción social católica... Por este camino la sociedad se convierte radicalmente en irreligiosa y atea. 4

De donde, a causa de este abuso, muchos teólogos sustituyen la distinción entre la "tesis" y la "hipótesis" por la del "fin" y los "medios" que aquí y ahora son oportunos para este fin, de acuerdo al juicio de la prudencia. Sólo así se guarda lo que sobre todo hay que guardar, es a saber la intención eficaz del fin, de la que procede la rectitud y eficacia de la elección y de los medios al fin. Más aún: así se guardan al mismo tiempo en debida armonía, la autoridad de Dios y la libertad de los hombres, en cuanto ésta se diferencia de la licencia, que termina en la esclavitud de la corrupción²⁴⁶.

Bien, pues: tales principios coexistieron simultáneamente –contra lo que piensa Maritain– siempre en el cristianismo, y; en particular, durante la Edad Media.

246 Garrigou-Lagrange, Reginald, O.P., en: Documentos, San Sebastián, 1949, n. 2, pp. 139 y 140.

En cuanto a la "analogía" que Maritain aplica al concepto de cristiandad (para diferenciarlo, según él, de la "univocidad" de la tesis, y de la "equivocidad" de la hipótesis), no es menos conveniente el esclarecimiento que efectúa Mons. Arturo Tabera. Indica él que la tesis es "el bien que hay que hacer, el orden que debe ser, intentado por Dios, y que el hombre ha de intentar incansablemente para que se realice en cada momento en la medida que el mal -actual y cierto porque nos hallamos en un orden de hombre caído-, lo permita". En consecuencia, la teoría maritaineana es:

ingeniosa y audaz, pero sofística. Ciertamente que nos encontramos aquí con alguna analogía, pero esta analogía no es algo previo, como supone Maritain, desde la cual se deba partir, sino algo posterior resultante y, por lo tanto, no válido para la tesis maritaineana. El peligro, harto sutil, de esta concepción maritaineana está en cambiar los términos. Por de pronto hay una confusión entre el "ser" y el "deber ser". Un Estado católico puede ser una realidad, un "ser"; pero antes que una realidad es un "deber ser". Desde su realidad podrá darse la analogía, pero no desde su "deber ser". Ahora bien, un "deber ser" es una cosa única, un tipo. En sí mismo ni es analógico ni unívoco; es esto y nada más: una cosa bien singular y definida. Hay un concepto de Estado católico que, como tal, es único. Sólo desde su múltiple y vario cumplimiento, es decir, desde su múltiple y varia realización podrá darse, luego, la analogía. El sofisma -al suponer que el concepto de Estado católico es analógico, está en suponerle previamente múltiple, y realizable, por consiguiente, en diversos grados de sí mismo, y que

todos los grados son justos y lícitos desde sí mismo, *a priori*. La verdad es ésta: El concepto de Estado católico es único. Él expresa lo que todo Estado católico debe ser (tesis). Puede darse que, luego, no pueda realizarse en su pureza (hipótesis), con lo cual derivarán muchos Estados más o menos católicos. Estados que se dirán católicos sólo en relación al Estado tipo, es decir, en cuanto el concepto de Estado católico (el “deber ser”) quede mejor o peor cumplido. La “tesis”, pues, será siempre tesis, inmutable como la verdad y norma de acción, de actitudes y códigos de derechos y de deberes objetivos, también inmutables y perennes. La “tesis” no puede ser arrumbada por el peligro de su pretendida ineficacia práctica y su pretendida falta de contacto con las realidades históricas de la ciudad... Es ella un conjunto de normas inmutables... Ambos peligros y miedos desaparecen en una equilibrada prudencia del Estado y, en definitiva, en la sabia economía de la Iglesia que, manteniendo incólume la “tesis” como norma de verdad inconcusa, sabe valorar, como hace Dios en el gobierno del mundo, las circunstancias y las oportunidades²⁴⁷.

Un único orden político cristiano, como principio invariable, y múltiples aplicaciones prácticas, de nivel prudencial, no teórico. Eso es el “catolicismo integral” (que dice el P. Bernardo Monsegú); algo muy opuesto al “humanismo integral” de Maritain.

247 Dr. Tabera, Arturo, CMF, Excmo y Rmo. Sr., op. cit., pp. 188-190 nota 101.

Antes hemos justificado, en cierta manera, la conducta de Maritain, habida cuenta del contexto cultural en el que le tocó desenvolverse. Mas, ya va siendo hora que calibre-
mos mejor el juicio. Es verdad que, en su época, subsis-
tían equívocos doctrinales referentes al bien común, a la
dignidad de la persona humana y al rol exacto de la liber-
tad. Pero no es menos cierto que Jacques Maritain, en un
período de su vida, había recibido sólidas enseñanzas con
las cuales hubiera podido sortear algunos de esos escollos
intelectuales. Que él sabía muy bien a qué atenerse en or-
den a las "bondades" del Mundo Moderno, nos da cuenta
este pasaje que escribiera en *Antimoderne*:

...si somos antimodernos no es por gusto personal,
ciertamente, sino porque lo moderno nacido de la
Revolución anticristiana nos obliga a ello por su es-
píritu, porque él mismo hace de la oposición al pa-
trimonio humano su especificación propia, porque
odia y desprecia el pasado, y se adora, y porque
nosotros odiamos y despreciamos este odio y este
desprecio, y esta impureza espiritual²⁴⁸.

Si constándole esto, luego se pasó al bando de los
odiadores y despreciadores de oficio, su error no puede
ser tenido por inculpable.

En última instancia, por mucho que se deba agradecer
el aporte filosófico de Maritain en otros terrenos especu-
lativos, y por muy alto que sea el respeto que nos merece
su clara inteligencia, no podemos menos que censurar el

248 Maritain, Jacques, *Antimoderne*, cit., p. 22.

conjunto de su producción histórico-política. Porque ella se puso al servicio de las Potestades y Dominaciones del Mundo Moderno, y, correlativamente, se desentendió del trabajo en pro del reinado social de Cristo.

Y una posición así ya había sido considerada por el Salmista, cuando dijera:

¿Por qué causa se han embravecido las naciones y los pueblos maquinan varios proyectos?

Se han coaligado los reyes de la tierra; y se han confederado los príncipes contra el Señor y contra su Cristo. Rompamos, dijeron, sus ataduras y sacudamos lejos de nosotros su yugo.

Pero aquel que reside en el cielo se burlará de ellos; se mofará de ellos el Señor.

Como no se puede servir a dos señores, el cristiano no puede servir a la modernidad y a Cristo. Entre el mundo moderno y el cristianismo, dijo don Juan Donoso Cortés, "hay un abismo insondable, un absoluto antagonismo". Eso, nada menos, fue lo que olvidó el liberalismo-católico, y, con él, Jacques Maritain.

Nos queda un consuelo: la cristiandad laica o, mejor, liberal, no existe. Fue una gran quimera, una ilusión; pero el humanismo-cristiano como tal nunca cobró cuerpo objetivo. Existieron, existen, los católicos que desean transar con la modernidad. La acumulación de sus afanes subjetivos ha llenado muchas páginas y ninguna realidad. Desde que el principio de no contradicción no solamente es del plano lógico, sino también del orden metafísico. Uno se puede imaginar una eventual conciliación entre quien cree en la Verdad del Verbo encarnado y quien no cree en nada trascendente fuera de su propia divinidad (como se puede

imaginar y hasta decir que quien piensa no existe). Mas tales ilusiones son intrasladables al mundo real. Por eso es que la "cristiandad liberal" es un espejismo, un "sueño de la razón", cual dijera Jacques Maritain respecto del sistema de René Descartes. Y los sueños, sueños son.

- Gabriel García Moreno
Alfredo Sáenz, S. J.

Esta obra se imprimió en julio de 2013
en los talleres de la
Asociación Pro Cultura Occidental, A. C.
Avenida Américas # 384
Guadalajara, Jalisco, México.