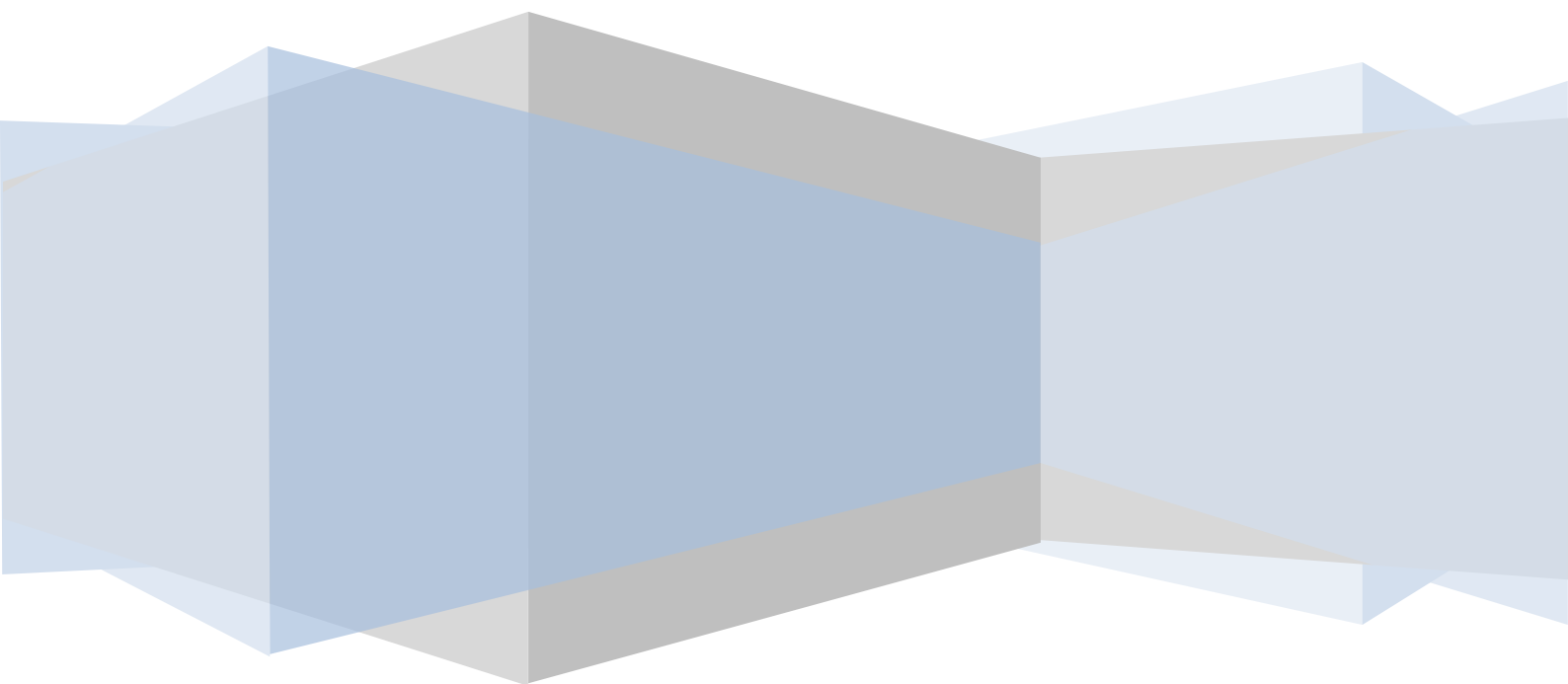


PROBLEMAS ESPIRITUALES Y TEMPORALES DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

Jacques Maritain

Edición de Víctor Eremita



Jacques Maritain

PROBLEMAS ESPIRITUALES Y TEMPORALES DE
UNA NUEVA CRISTIANDAD

Edición de Víctor Eremita

LA TRAGEDIA DEL HUMANISMO

I

Las seis conferencias que tendré el honor de dar este verano en la Universidad de Santander se incluyen dentro del tema *La vida religiosa en el siglo XX*. El título general escogido para estas lecciones: *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, nos permitirá tratar problemas de interés actual, considerándolos, sin embargo, desde un punto de vista filosófico; digo “sin embargo” para hacer resaltar la diferencia entre el punto de vista del hombre de acción y el del filósofo, porque nosotros hemos de ocuparnos solamente de esta “nueva cristiandad” a título de un ideal histórico a largo plazo, dentro de un porvenir todavía indeterminado (y, como veremos, sin duda bastante lejano).

Ignoro cuáles serán las posiciones intelectuales y filosóficas de ustedes; las habrá seguramente muy diversas. Yo les indicaré en seguida cuál es la mía, porque no me parece posible tratar un tema como éste haciendo abstracción de aquella concepción general del mundo y de la vida que para mí es la verdadera. Es una posición *católica*, y no *clerical*. Creo que ésta es también la posición de mi querido amigo Manuel de Falla, como la de muchos espíritus, tanto en Francia como en España, que no dejan de tener razones históricas para sentirse atraídas a ella. Pero esto no es lo que aquí importa, sino solamente la verdad.

Quisiera en primer lugar, y a título de introducción, indicarles tres ideas que dirigirán nuestras reflexiones y fijarán su perspectiva.

La primera idea es la de la ambivalencia de la historia humana, en la que madura un doble fruto, cuya separación no se llegará a efectuar hasta el final de la historia.

Entretanto hay que emitir un doble juicio sobre los diversos momentos de la historia del mundo y de la civilización. Aunque la doctrina del “progreso necesario”, en el sentido de Volney y de Condorcet, parezca absurda desde este punto de vista, hay que admitir, sin embargo, la existencia de un progreso en la historia (¿y cómo podría ser, de otra manera, puesto que el hombre es espíritu y carne, por tanto, un animal progresivo?), pero de un progreso doble: el uno por el lado del polo animal del ser humano y de lo que podría llamarse la fecundidad de la materia corruptible, y el otro por el lado del polo espiritual del ser humano y de la fecundidad que trasciende la materia. Y este doble progreso se efectúa simultáneamente.

La segunda idea es que asistimos actualmente a una liquidación histórica particularmente importante y a la preparación de un mundo nuevo: la liquidación del mundo del Renacimiento y del humanismo clásico, que tiene indudablemente una importancia tan grande o mayor que la del Imperio romano antes del advenimiento de la cristiandad medieval.

Nos hallamos, pues, en vísperas de una era nueva que se podría llamar una nueva Edad Media. Pero este término podría desorientar. Será mejor llamarla *tercera edad* de nuestra era de civilización, considerando como *edad primera* la de la antigüedad cristiana, que duró aproximadamente ocho siglos; la designación de Edad Media se reservaría entonces a los siglos (del IX al XV) de formación y de educación, y de maduración histórica (en lo bueno y en lo malo) de la Europa cristiana: es la cristiandad medieval. Y los tiempos modernos aparecen ante todo como la disolución fulminante, con una formidable radiación de energía, de la larga época precedente. En cuanto a la *tercera edad* de nuestra era de civilización, ¿podrá decirse que ha comenzado ya? Asistimos, más bien, a los prodromos, a una preparación suya más o menos lejana. Tenemos que ocuparnos de esta tercera edad en la medida en que la “vida religiosa del siglo XX” afecta no sólo a los tiempos modernos y a los tiempos en que vivimos actualmente, sino también a un porvenir más o menos lejano y a las hipótesis que podemos formular sobre él.

Todo ello indica ya el valor especial que concedemos al siglo XX: éste nos aparece como un pórtico que se abriera sobre una gran fase típica de la historia de la civilización. Bien sé que en todos los tiempos la gente se ha complacido en considerar así su época; espero, sin embargo, no ceder aquí a semejante complacencia, y este juicio me parece fundado objetivamente.

Por lo demás, nuestro tema quedará estrictamente limitado a los “problemas de una nueva cristiandad”. La historia contemporánea lleva consigo todo un extenso aspecto no-cristiano, que acaso llegue a ser el aspecto dominante (no lo sabemos), pero el estudio de este aspecto no entra en el cuadro de estas lecciones; hablaremos de ello ocasionalmente, sólo en tanto que afecta a nuestro tema.

Finalmente, nuestra tercera idea directriz es la del concepto de cristiandad como concepto analógico. Me permitirán emplear aquí la terminología de la filosofía escolástica. Esta filosofía distingue los términos “unívocos”, “equivocos” y “analógicos”.

Un concepto “unívoco” es un concepto que se entiende *de la misma manera* aplicado a cosas diversas; así el concepto “hombre” se entiende de la misma manera en Pedro y en Pablo. Un nombre “equivoco” cambia enteramente de significación según el objeto a que se aplica: así se llama balanza a un instrumento de medida y a un signo del zodiaco. Por el contrario, un concepto “análogo” es un concepto que se realiza de un modo puro y simplemente diverso, idéntico solamente bajo cierto aspecto, en las cosas a que se aplica, las cuales pueden ser luego esencialmente diversas, aunque respondan a la misma idea; así la idea de “conocimiento”, sin perder su significación propia, se entiende de un modo puro y simplemente distinto en el conocimiento intelectual y en el conocimiento sensitivo.

Esto supuesto, la filosofía de la cultura debe evitar, a nuestro juicio, dos errores opuestos, muy conocidos de los filósofos, uno que supedita todas las cosas a la “univocidad” y otro que dispersa todas las cosas en la “equivocidad”. Una filosofía de la equivocidad pensaría que con el tiempo las condiciones históricas lleguen a variar tanto, que los primeros principios mismos de donde

arranca la acción humana no puedan ser más que heterogéneos: como si pudieran ser mudables la verdad, el derecho, las reglas supremas del actuar humano. Una filosofía de la univocidad nos llevaría a pensar, por el contrario, que estas reglas y estos principios supremos deberán aplicarse siempre de la misma manera; en el caso particular de los principios cristianos, su modo de adaptarse a las condiciones de cada época y de realizarse en el tiempo no deberán variar tampoco.

La solución verdadera incumbe a la filosofía de la analogía. No varían ni los principios ni las reglas prácticas supremas de la vida humana, pero se aplican según *modos* esencialmente diversos, que no responden a un mismo concepto, sino según una similitud de proporciones. Esto supone que se posee, no solamente un concepto empírico, como ciego, sino un concepto verdaderamente racional y filosófico de las diversas fases de la historia. Si es verdad, pues, que la cultura se mueve y evoluciona históricamente bajo diversas constelaciones de signos dominantes, hay que decir que el *cielo histórico* o el *ideal histórico*, bajo el cual habría de imaginarse una cristiandad moderna, es completamente distinto del cielo histórico o del ideal histórico de la cristiandad medieval.

No podemos entretenernos en tratar de analizar aquí estas diferencias; volveremos sobre ellas en la cuarta y quinta lección; nos parecen agrupadas en torno a un doble hecho central: el hecho ideológico de que el ideal o el mito (empleando la palabra en el sentido de Georges Sorel) de la "realización de la libertad" ha reemplazado para los modernos al ideal o al mito de la "fuerza al servicio de Dios"; y el hecho concreto de que mientras en la Edad Media la civilización exigía imperiosamente la unidad de religión, hoy día admite la división religiosa.

Se comprende, por tanto, que las particularidades y deficiencias de la cristiandad medieval y las de una nueva cristiandad *posible* en la edad moderna sean, por así decirlo, inversas las unas de las otras.

Las observaciones anteriores nos imponen un método para tratar los problemas de que tendremos que ocuparnos: debemos intentar caracterizar

estos problemas, primero en su relación con la Edad Media, y luego en su relación con los tiempos modernos o humanistas, para intentar finalmente su caracterización en relación con esta nueva cristiandad que será el objeto de nuestras reflexiones.

Les indicaré desde ahora el título especial que lleva cada una de estas seis lecciones, de las cuales las tres primeras tratarán más bien de los problemas espirituales, y las tres últimas de los problemas temporales de una nueva cristiandad.

Primera conferencia: *La tragedia del humanismo.*

Segunda conferencia: *Un nuevo humanismo.*

Tercera conferencia: *El cristiano y el mundo.*

Cuarta y quinta conferencias: *El ideal histórico de una nueva cristiandad.*

Sexta conferencia: *Las condiciones de instauración de una nueva cristiandad.*

II

Nos ocuparemos hoy y mañana del problema del hombre. Lo que trataremos es de determinar, desde el punto de vista de una filosofía de la historia moderna, la posición práctica y concreta del ser humano ante Dios y ante su destino, como característica de una edad o de una época de cultura. Pero este problema de orden práctico, o ético, está supeditado y al mismo tiempo ilustrado por un doble problema especulativo: el problema antropológico: ¿qué es el hombre?, y el problema teológico de la relación entre el hombre y el principio supremo de su destino, o, en términos cristianos, y para ceñir la cuestión más de cerca, entre la gracia y la libertad.

Examinaremos hoy estos tres problemas, primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval y luego desde el punto de vista del humanismo moderno. Veremos entonces cuáles son las posiciones a que ha ido a parar la época actual en virtud de la dialéctica del humanismo, y mañana examinaremos

estos mismos tres problemas desde el punto de vista de una “nueva cristiandad” y de un nuevo humanismo.

Consideremos, pues, desde el punto de vista de la cristiandad medieval el problema antropológico, el problema de la gracia y de la libertad, y el problema de la posición concreta del hombre ante Dios.

Para el pensamiento medieval (y en eso no hacía sino mostrarse cristiano) el hombre no era solamente un animal dotado de razón, según la famosa definición aristotélica, que se puede considerar, en efecto, como una definición “naturalmente católica”; este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer espíritu de la parte principal del hombre, muestra que éste debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, puesto que este espíritu es el de un animal, debe ser el más débil de todos, y que de hecho la vida del hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu.

Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; hay que añadir que este concepto de persona es un concepto, por decirlo así, de raíz cristiana, que se ha destacado y precisado gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual dotado del libre albedrío y constituyendo un todo independiente frente al mundo, ni la naturaleza ni el Estado pueden penetrar en este universo sin su permiso. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, obra de un modo especial y con una delicadeza especialmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside: la solicita, pero no la fuerza jamás.

Y además el hombre, en su existencia concreta e histórica, no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido, por el demonio que lo hiere de concupiscencia, por Dios que lo hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los

dones de la gracia, y aun no estando sustancialmente corrompido; su naturaleza está lesionada. Por otra parte está creado para un fin sobrenatural, para ver a Dios, como Dios se ve a sí mismo, y para llegar a la misma vida de Dios; está traspasado por las sollicitaciones de la gracia actual, y si no opone a Dios su poder de negativa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez.

Esta es, en términos generales, la concepción cristiana del hombre; pero lo que nos importa aquí es ver el carácter propio que esta concepción había adquirido en el pensamiento medieval, en cuanto éste se considera como momento histórico. Decíamos que estos conocimientos ante todo teológicos bastaban a la Edad Media. Contenían una potente psicología, pero no en el sentido moderno de la palabra, porque todas las cosas estaban vistas desde Dios. Los misterios naturales del hombre no interesaban por sí mismos; ni eran objeto de una investigación científica y experimental. En una palabra, la Edad Media ha sido todo lo contrario de una época reflexiva: una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser, y tomar las medidas del mundo, mantenían las miradas del hombre alejadas de sí mismo. He aquí un rasgo que encontraremos en todas partes.

Si nos ocupamos ahora, ya no del problema antropológico, sino del problema teológico de la gracia y de la libertad, hemos de distinguir también entre lo que pertenece al pensamiento cristiano en general y como tal, y lo que caracteriza de un modo especial el pensamiento de la Edad Media.

Todo el pensamiento teológico de la Edad Media está dominado por San Agustín, y especialmente por las posiciones de Agustín frente a Pelagio. En esto la Edad Media era pura y simplemente católica y cristiana.

Cuando la Edad Media afirmaba a la vez el pleno desinterés, la libertad soberana, la eficacia de la gracia divina y la realidad del libre arbitrio humano;

cuando aseguraba que la primera iniciativa de todo bien viene de Dios, que nos hace el querer y el hacer, y al premiar nuestros méritos, premia sus dones propios; que el hombre por sí solo no puede salvarse, ni comenzar por sí solo la obra de su salvación, ni prepararse solo para ella, y que por sí solo no puede sino el mal y el error, y que, sin embargo, es libre; que cuando obra bajo la gracia divina y vivificado por ella interiormente realiza libremente actos buenos y meritorios y que sólo él es responsable del mal que hace; y que su libertad le confiere en el mundo un papel y una iniciativa de importancia incalculable; y que Dios, que lo ha creado sin él, no lo salvará sin él; cuando la Edad Media profesaba esta concepción del misterio de la gracia y de la libertad, no hacía sino profesar una concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa. En el apogeo del pensamiento medieval, Santo Tomás de Aquino elaborará teológicamente las soluciones que San Agustín había discernido en sus grandes intuiciones contemplativas.

Sin embargo, no podemos menos de volver a encontrar aquí la nota particular de esta edad de civilización cristiana, la nota de que hablaba hace un momento a propósito del problema antropológico, o sea esta ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma.

La Edad Media ha mantenido los ojos fijos en los puntos luminosos que San Agustín le mostraba en el misterio de la gracia y de la libertad, concernientes a las profundidades divinas de este misterio. Pero en lo relativo a las extensas regiones de sombras que quedaban, concernientes a las profundidades creadas y humanas de este misterio, en especial todo lo relacionado con la permisión divina del acto malo y con la generación del mal por el ser creado, así como también con la significación y el valor propio (en el orden filosófico y teológico mismo, se entiende) de la actividad temporal y "profana" del ser humano, en el umbral de estas regiones, la Edad Media no ha establecido con fuerza los principios de solución; se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada.

De aquí resulta que ciertas representaciones parásitas, ocupando el lugar de otras soluciones más elaboradas que faltaban, han llegado a dar un matiz especial y momentáneo a las concepciones eternamente cristianas de las que hablábamos antes; pienso aquí en un cierto conjunto de imágenes de un pesimismo y dramatismo demasiado simples en cuanto a la naturaleza humana caída, y a cierta imagen demasiado simple también y demasiado sumaria de la elección divina, y del comportamiento, por así decirlo, del ser divino ante los destinos creados; pienso en cierta inhumanidad teológica cuya justificación era natural y continuamente buscada por el catolicismo medieval -aun manteniendo dentro de los límites de la ortodoxia estos elementos deficientes, que por sí mismos no pedían sino ser eliminados (bien se ha visto luego)- en las partes más flojas de la síntesis agustiniana. Santo Tomás puso todo aquello en claro, pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval hubiese podido sacar provecho y recoger los frutos de sus principios.

Sería absurdo pretender que en la Edad Media el adquirir conciencia del hombre por sí mismo no se realizaba de un 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 este adquirir conciencia era inexistente en cuanto a una investigación deliberada y expresamente reflexiva. De esto tenemos un ejemplo señalado en los propios místicos. La Edad Media es rica en místicos incomparables, pero si no tuviésemos más que los documentos dejados por ellos, y no conociéramos las obras de una Santa Teresa, de un San Juan de la Cruz, de una María de la Encarnación, sabríamos poca cosa de los estados interiores, las pruebas, las noches de las almas encaminadas por aquella vía; y podríamos pensar que los místicos de la Edad Media no los hubieran conocido. No los ignoraron, los vivieron, pero no se interesaron por ellos, y salvo en la decadencia de la Edad Media, en los tiempos de un Rusbrock y de un Tauler, no juzgaron menester hablar de ellos.

La Edad Media tenía asimismo un sentido profundo y eminentemente católico del papel del pecador y de sus iniciativas propias, de sus resistencias, y

de las misericordias de Dios para con él, en la economía providencial. Tenía un sentido profundo de la naturaleza, de su dignidad como de sus debilidades; conocía mejor que ninguna otra época el precio de la misericordia humana y de las lágrimas. Pero todo eso era *vivido*, más que *consciente*, u objeto de conocimiento reflexivo. Y si considerásemos solo los documentos de la tradición teológica media (no hablo de Santo Tomás, que es demasiado grande para caracterizar una época), podríamos pensar -y sería un error- que el pensamiento medieval hubiera conocido solamente al ser humano en función de problemas soteriológicos y como objeto de exigencias divinas para con él, y de leyes de moralidad exigidas de él, y no lo hubiera conocido como sujeto de los recursos de sus grandezas y del determinismo de sus miserias.

Vengamos al tercero de los problemas que tenemos que examinar, el de la actitud práctica del hombre ante su destino. 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 un sentido despectivo), no viéndose 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 efusivo de Dios hacia él.

Era, a pesar de una fuerte contracorriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica bajo el reino del Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, levantaba entonces la cristiandad una inmensa fortaleza, en cuya cumbre estaría la sede de Dios, a quien preparaba un trono en la tierra porque lo amaba. Mientras la humanidad vivía del amor a lo divino, todo lo humano estaba bajo su signo. ¿Qué importaban las pérdidas y los desastres, si se realizaba una obra divina por el alma bautizada? La criatura estaba lacerada, y con ello magnificada, se olvidaba por Dios.

Cuando el impulso del heroísmo que le arrastraba de este modo se agotó finalmente, y el hombre volvió a recaer sobre sí mismo, se sintió entonces aplastado bajo la pesada estructura de un mundo que él mismo había creado, y sintió todo el horror de no ser nada. No le importa al hombre ser “despreciado” -es decir, no ser nada ante Dios- por los santos, porque sabe que le harán justicia. Pero no sufre ser despreciado por hombres de carne y hueso, sean teólogos o filósofos, eclesiásticos o estadistas. Pues se ha sentido así despreciado al final de la Edad Media, durante las largas miserias del siglo XV cuando la danza de la muerte pasaba a través de las imaginaciones, cuando San Vicente Ferrer anunciaba el fin del mundo, y al mismo tiempo estructuras nuevas y vivas, que respondían a un tipo de cultura completamente distinto y puramente humano, trataban de abrirse camino. La catástrofe de la Edad Media abre así paso a los tiempos del humanismo moderno. La disolución radiante de la Edad Media y de sus formas *sacras* es la generación de una civilización *profana*, y no sólo profana, sino en separación *progresiva* de la Encarnación. Estamos todavía, si se quiere, en la edad del Hijo del hombre, pero el hombre ha pasado del culto del Hombre-Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la Humanidad, del puro Hombre.

Para caracterizar lo más escuetamente el espíritu de esa época, de la época regida por el Renacimiento humanista y por la Reforma, diremos que ésta ha querido proceder a una *rehabilitación* antropocéntrica del hombre, cuyo símbolo sensible, si se buscara en la arquitectura religiosa una relación con el alma, podría ser encontrado en la sustitución del estilo románico y del gótico por el estilo barroco (desde luego muy hermoso en sí mismo).

III

Esto es lo que hemos querido dejar asentado en primer lugar acerca del doble problema especulativo, el del hombre, y el de la gracia y la libertad.

Vamos a examinarlo ahora por el lado del “descubrimiento” protestante. Esta rehabilitación nos aparece entonces como disfrazada de su contrario, porque se nos muestra en una solución de desesperación. He aquí una antinomia de excepcional violencia dinámica que nos importa hacer patente. Si se entiende a San Agustín de un modo material, a la luz de una razón no verdaderamente teológica, sino meramente geométrica, parece que en su doctrina la criatura está aniquilada. Por el pecado original, el hombre está *esencialmente corrompido*; ésta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio.

¿No es esto pesimismo puro? La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y queda corrompida bajo la gracia, que ya no es vida, sino un manto. Sí, esto es pesimismo puro. Pero vean: a esta misma naturaleza antes del pecado le correspondían por derecho propio los privilegios de Adán. Y ahora, este hombre podrido, que no puede valer nada para el cielo y que la fe cubre con Cristo como con un manto, este hombre valdrá para la tierra, tal como es, en la corrupción misma de su naturaleza. ¡Paso aquí abajo al hombre manchado, puesto que no tiene más remedio que vivir en este infierno que es el mundo!

Tal es la dialéctica y la tragedia de la conciencia protestante, con su sentido admirablemente ardiente y doloroso, pero puramente humano, de la miseria humana y del pecado. ¡El hombre declara no ser nada! Pero es él mismo quien lo dice, y sólo a sí mismo. El hombre es una corrupción en marcha; pero esta naturaleza irremediabilmente corrompida grita, sin embargo, hacia Dios, y al hombre le pertenece, por tanto, quiérase o no, la iniciativa del grito.

Por los mismos procedimientos se da al problema de la gracia y de la libertad una solución muy sencilla, hasta simplista: ya no hay libre arbitrio; ha sido destruído por el pecado original. En una palabra, es la doctrina de la predestinación y de la reprobación en el sentido de las escuelas protestantes, la *teología de la gracia sin libertad*.

El ejemplo más conocido de ello es el calvinismo. Nos hallamos siempre frente a la misma antinomia: el hombre está encorvado, aniquilado bajo decretos despóticos. Pero el predestinado está seguro de su salvación. Por eso

está dispuesto a afrontarlo todo aquí abajo, y a portarse como elegido de Dios en esta tierra; sus exigencias imperialistas (para él, hombre salvado, aunque materialmente manchado, elegido de Dios, aunque ennegrecido por el pecado de Adán) serán sin límites; y la prosperidad material le aparecerá como un deber de su estado.

Examinemos ahora nuestros dos problemas por el lado del “descubrimiento” humanista.

En lo que se refiere al problema de la libertad y de la gracia, debemos distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

Lo que podemos llamar *teología humanista mitigada* es el *molinismo*. Molina, como todos ustedes saben, es el famoso teólogo español que en el siglo XVI inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada. No me propongo investigar ahora este problema, ni entrar en los detalles teológicos de las disputas *de auxiliis*; sólo quisiera decir una palabra de estas cuestiones, vistas desde el punto de vista cultural y desde el punto de vista de la filosofía de la historia y de la civilización.

Y desde este punto de vista, sea lo que fuese de las sutilezas teológicas, se puede decir que el molinismo vuelve a reclamar para el hombre solamente una parte, pero parte al fin y al cabo, de la iniciativa *primera* y absoluta en el orden del bien y de la salvación.

Hasta entonces el católico cristiano había creído que si bien tenía la iniciativa y la libre iniciativa de sus actos buenos, y de la totalidad de éstos, esta iniciativa era segunda, no primera, siendo ésta de Dios solo; por tanto, nuestros actos buenos eran *totalmente* de Dios como causa primera de ellos, y *totalmente* nuestros en segundo lugar. Hoy día el cristiano piensa que hay dos partes que considerar en sus actos buenos y saludables, que están divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre; en cada uno de sus actos hay dos partes, que corresponden respectivamente a Dios solo y al hombre solo. Por tanto, el

cristiano cree que también él tiene parte en la primera iniciativa del bien que hace.

Antaño era una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su espíritu respecto a este misterio de las relaciones de su libertad con la libertad divina: Dios era la vida de su vida, no sólo le había dado esta vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas.

Actualmente el pensamiento humano se inspira en una imagen de orden mecánico, en algo que se parece a lo que más adelante se llamará el paralelogramo de las fuerzas. Dios por un lado, y el hombre por otro, están tirando de la nave de su destino, y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios.

He aquí al hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos: cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en cuanto a la primera iniciativa referente a la salvación y los actos meritorios de la vida eterna, mientras emprende por sí solo el hacer su vida y su felicidad terrenal. Podemos decir que el molinismo es la teología del caballero cristiano de la edad clásica, como el jansenismo es la teología del magistrado cristiano de esa misma época. Pero tiene un valor completamente distinto, si se considera como signo representativo. No sé si Molina era un gran teólogo, pero pienso que desde el punto de vista cultural es altamente representativo para la civilización moderna y para la disolución moderna de la cristiandad.

Considerada doctrinalmente, esta teología humanista tenía algo de inestable. Tenía que ceder su puesto lógicamente a una forma pura. Llegamos así a lo que se puede llamar la *teología humanista absoluta*. Es la teología del racionalismo.

La fórmula de esta teología es mucho más sencilla; acepta, como lo hace el molinismo, la oposición, la llamada incompatibilidad, contra la cual se había estrellado el protestantismo, entre la gracia y la libertad; y resuelve, al igual que el molinismo, esta antinomia en sentido inverso al protestantismo, o sea tratando de salvar la libertad humana a costa de la causalidad divina. Pero llega

al final de este camino. Si la teología protestante pura de la gracia es una teología de la gracia sin la libertad, la teología o metafísica humanista pura de la libertad es una teología o una metafísica *de la libertad sin la gracia*.

Por lo demás, los grandes metafísicos clásicos tendrán muchas dificultades para justificar y salvar especulativamente, con los principios del racionalismo o intelectualismo absolutos, esta misma libertad de la voluntad humana. Leibniz y Spinoza se dedicarán a suministrar sustitutivos. Pero queda siempre en el orden ético y práctico que la libertad, aunque se la reduzca especulativamente al sustitutivo que sea, es para el hombre una reivindicación y un privilegio que él realiza y hace triunfar *por sí sólo*. En lo sucesivo a él sólo compete realizar su destino, intervenir como un dios (gracias a un saber dominante que absorbe en sí y supera toda necesidad) en su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, entregada al determinismo geométrico.

Y al final nos encontramos ante la concepción hegeliana de la historia, que ya no es la de dos libertades enfrentadas, la de Dios y la del hombre, sino la de una sola libertad, la del hombre, en la que llegará a realizarse la divinidad en devenir en el mundo y en la historia.

Pasemos al segundo problema especulativo, al problema del hombre. Aquí también habrá que distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

La teología humanista mitigada es aquel humanismo o más bien *naturalismo cristiano* que considera la gracia como un simple frontón que corona la naturaleza (una naturaleza que no necesita más que de sí misma para ser perfecta en su orden); la gracia no haría entonces sino hacer meritorios para el cielo, coloreándolos con un barniz sobrenatural, aquellos actos cuya perfecta rectitud asegura la *razón* del hombre honrado.

El averroísmo en la Edad Media y el racionalismo cartesiano en el siglo XVII pretendían de este modo ofrecer al mundo un *juicio natural perfecto*, que el hombre, considerado existencialmente, sería capaz de ejercer, mientras se

mantuviera en el aislamiento y la separación de las cosas de la fe y de la revelación, en un clima aparte, alejado del clima de la sabiduría cristiana.

En el orden práctico y moral, se llega entonces a la concepción (expuesta ya desde un punto de vista político por Dante en su *De monarchia*) de que el hombre y la vida humana sean destinados simultáneamente para dos *últimos* fines diferentes, o sea para un fin *último* puramente natural que sería la prosperidad perfecta en este mundo, y un fin *último* sobrenatural, que sería la beatitud perfecta en el cielo.

Así pues, y gracias a una sagaz división del trabajo que el Evangelio no había previsto, el cristiano podrá servir a dos señores a la vez, a Dios en el cielo y a Mammon en la tierra, y dividir su alma entre dos obediencias, últimas y absolutas tanto una como otra, obediencia a la Iglesia para ganar el cielo, al Estado para ganar la tierra.

Aquí nos hallamos de nuevo ante una dicotomía mecánica que sustituye a una subordinación orgánica. Asistimos al desdoblamiento del concepto hombre de la cristiandad medieval; por un lado tenemos al hombre de la naturaleza pura, que sólo necesita de la razón para ser perfecto, bueno y sabio, y para ganar la tierra; y por otro lado tenemos una envoltura celeste, un *doble* creyente, asiduo en el culto y que reza al Dios de los cristianos, quien envuelve y acolcha con su gracia a este hombre de la naturaleza pura, y lo hace capaz de ganar el cielo.

Si se deja caer esta envoltura, o mejor dicho, porque la cosa no es tan sencilla, si se la deja reabsorberse en el sujeto a quien envuelve, nos queda el hombre de la naturaleza pura, tal como lo concibe la *teología humanista absoluta*.

Lo que llamo aquí teología humanista absoluta es, ante todo, la de Jean-Jacques Rousseau, la teología de la bondad natural.

Como ustedes saben, el hombre de Rousseau no sólo está limpio del pecado original y de las lesiones de naturaleza, sino también posee por esencia la bondad pura, que habiéndose manifestado en él en la edad de inocencia, le hace participar en la vida divina. El sentido verdadero de la teoría de Rousseau es que el hombre es *santo* por naturaleza. ¡Santo no quiere decir virtuoso! (A

Jean-Jacques, al final de su vida, ya no le importaba ser virtuoso, pero bueno, era más bueno que nunca...). El hombre es santo si vive en unión divina con el espíritu de la naturaleza, quien hace buenos y rectos todos sus impulsos primeros.

El mal nace de las trabas de la educación y de la civilización, de la reflexión y del artificio. Que dejen a la naturaleza desplegarse libremente, y se verá cómo sale la bondad pura; será la epifanía del hombre.

Conviene citar aquí también el nombre de otro gran pensador, el de Auguste Comte. Su teoría del gran Ser es de mucho interés para nosotros en el sentido de que nos enseña a qué fin conduce lógicamente una idea del Hombre que se cree puramente naturalista. Es claro que el Dios-Humanidad de Comte es el género humano en su realidad natural y terrenal, a la vez que la Iglesia el cuerpo místico de Cristo, y Dios y Cristo mismo.

Lo que nos consta en estas grandes figuras representativas de la Edad Moderna, lo mismo en Rousseau que en Comte, es que por una parte consideran al hombre en su condición existencial como a un ser *puramente natural*, y se lo figuran desligado de toda conexión con un orden sobrenatural que se refiera al pecado original y a la gracia. Y sin embargo no llegan en realidad a concebirlo como a un ser puramente natural, por la fuerza que en él tienen estas mismas conexiones de que acabamos de hablar. Se cree tener delante un ser de condición o de estado puramente natural, y a este hombre de la naturaleza pura se lo llena de todas las aspiraciones, de todos los anhelos a una vida propiamente divina *-ego dixi: dii estis-* que para el cristiano dependen de la gracia de Dios.

De modo que el hombre separado de Dios exige y reclama todo para sí, como si todo le fuese debido, como si fuera (y lo es, pero precisamente a condición de no centrarse en sí mismo), como si fuera el heredero de Dios.

IV

Llegamos ahora al tercer problema, al problema de la actitud práctica del hombre frente a su destino.

¿Cuál es esa actitud en la época que sigue al Renacimiento y a la Reforma? Se ve entonces una interesante confluencia de las dos actitudes, la pesimista y la optimista, señaladas anteriormente, y la prevalencia lógica de la segunda actitud.

Un rodeo dialéctico imprevisto conduce a que la concepción ultrapesimista de la naturaleza humana propia de Calvino y de Jansenio llegue a convertirse también en una posición humanista.

En efecto, el pesimismo desliga al ser humano de toda relación con un orden superior. Y entonces, *como hay que vivir a la fuerza*, el hombre se acomoda y se hace el centro en este orden inferior que es el suyo.

Este fenómeno ha surtido efectos hasta en la esfera religiosa misma, como lo demuestra el protestantismo liberal del siglo XIX.

De una manera general, por tanto, el esfuerzo de la edad cultural de que hablamos tiende hacia esta rehabilitación del hombre de que tratamos antes, pero hacia la rehabilitación de un hombre replegado sobre sí mismo, y como separado de su principio vivificador trascendente.

El hombre del Renacimiento eleva al cielo un grito de grandeza y de belleza; el de la Reforma grita su angustia y su miseria, pero siempre, sea gimiendo o sea rebelándose, está pidiendo ser rehabilitado.

Ahora bien: ¿qué significa esta reivindicación, considerada en sí misma, y no bajo los aspectos extraviados que ha llegado a adquirir? El ser humano reivindica el derecho de ser amado.

Y Dios, cuyo amor, según la frase de Santo Tomás, infunde y crea la bondad en las cosas, ¿podía Dios crear al hombre sin hacerlo digno de ser amado? No digo preferido... Considerada en pura cadena formal, esta reivindicación era conforme a las leyes de desarrollo de la historia.

La época moderna tiene, pues, cierta preocupación por las exigencias divinas. Digamos que se trata de un adquirir conciencia y de un descubrimiento práctico de la dignidad propia de lo que está escondido dentro del misterio del ser humano.

Muchos progresos se han realizado de este modo, que afectan ante todo al mundo de la reflexividad y al *adquirir conciencia de sí mismo*, descubriendo, a veces por portillos, a la ciencia, al arte, a la poesía, a las pasiones mismas del hombre y a sus vicios, su propia espiritualidad. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada, el alma humana crea un universo de su objetividad, el mundo profano se diferencia según su ley propia, el hombre se conoce y este proceso en sí era normal.

Para desgracia de la historia moderna todo este proceso ha sido dirigido por un espíritu antropocéntrico, por una concepción naturalista del hombre y por una concepción o calvinista o molinista de la gracia y de la libertad. Y se ha realizado por fin no bajo el signo de la unidad, sino bajo el signo de la división. Hemos aprendido, pues, por una experiencia de dolor y de catástrofe; y al infierno interior del hombre víctima de sí mismo han ido a parar indiscutibles enriquecimientos de la civilización.

El hombre, olvidando que es Dios quien en el orden del ser y del bien tiene la iniciativa primera y vivifica nuestra libertad, ha querido elevar el movimiento suyo propio de ser creado al rango de impulso absolutamente primero, y dar a su libertad de ser creado la iniciativa primera del bien que hace. Desde aquel momento su movimiento ascendente se separa forzosamente del movimiento de la gracia, y por tanto la edad en cuestión ha sido una edad de dualismo, de disociación, de desdoblamiento, una edad de humanismo separada de la Encarnación, en la que el propio afán de progreso debía tomar un giro fatal, contribuyendo por sí mismo a la destrucción de lo humano.

Diremos, pues, que el vicio radical del humanismo antropocéntrico estriba en haber sido antropocéntrico antes de humanismo.

Llegamos así a distinguir dos clases de humanismo: un humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano, y otro antropocéntrico (del que

acabamos de hablar), cuyo primer responsable es el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma.

El humanismo teocéntrico reconoce que Dios es el centro del hombre, y lleva consigo la concepción cristiana del hombre pecador y rescatado, y la concepción cristiana de la gracia y de la libertad, cuyos principios indicamos más arriba.

El otro humanismo cree que el hombre mismo es el centro del hombre, y por tanto de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad.

Si esta concepción es falsa, se comprende que el humanismo antropocéntrico merezca el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica haya de ser considerada como la *tragedia del humanismo*. Desearíamos decir unas pocas palabras de esta dialéctica en la última parte de esta lección. Puede ser considerada desde tres puntos de vista distintos; según se refiera al hombre mismo, a la cultura, o bien a la idea que el hombre se hace de Dios.

V

Del lado del hombre, se puede decir que en los primeros momentos de la edad moderna, el racionalismo, primero con Descartes, luego con Kant y Rousseau, había creado de la *personalidad* del hombre una imagen altiva y espléndida, infrangible, celosa de su inmanencia y de su autonomía, y finalmente buena por esencia. En nombre mismo de los derechos y de la autonomía de esta personalidad la polémica racionalista condena toda intervención externa en este universo perfecto y sagrado, proceda de dondequiera tal intervención: de la revelación y de la gracia, o de una tradición de sabiduría humana, o de la autoridad de una ley de la que el hombre no fuera el autor, o de un Bien soberano que solicitara su voluntad, o finalmente de una realidad objetiva que midiera o regulara su inteligencia.

Pero en poco más de un siglo se hunde esta personalidad orgullosa, se deshace rápidamente, arrastrada en la dispersión de sus elementos materiales.

Se marca un primer tiempo significativo, en el terreno biológico, con el triunfo de las ideas darwinianas relativas al origen simio del hombre; éste aparece no sólo como el producto de una larga evolución de especies animales (después de todo, esto es un problema secundario, puramente histórico), sino que sale de esta evolución biológica *sin solución de continuidad metafísica*, sin que, en un momento dado, comience con el ser humano, alguna cosa completamente nueva en la serie: una subsistencia espiritual que implicaría, en cada generación de un ser humano, la creación, por el autor de todas las cosas, de un alma individual, lanzada a la existencia para un destino eterno.

El darwinismo no ha podido quebrantar la idea cristiana, apoyada en el dogma de la Revelación, del hombre y de la persona humana, pero sí ha inferido una herida mortal a la idea racionalista de la persona humana.

El segundo golpe, el golpe de gracia por así decirlo, lo recibe la idea racionalista de Freud (no hablo aquí de los métodos de investigación de Freud, que contiene descubrimientos geniales, hablo de su metafísica). El cristiano sabe que el corazón del hombre, como dice Pascal, está huero y lleno de inmundicia, pero esto no le impide reconocer su grandeza y dignidad espiritual. Pero para el pensamiento racionalista y naturalista, ¿qué es lo que el hombre ha llegado a ser hoy día? El centro de gravedad del ser humano ha bajado tanto de nivel que en el fondo ya no nos queda personalidad, sino solamente el movimiento fatal de las larvas polimorfas del mundo subterráneo del instinto y del deseo -*Acheronta movebo*, dice Freud mismo-, y toda esta dignidad bien equilibrada de nuestra conciencia personal nos parece disfraz mentiroso. En definitiva, el hombre no es más que un lugar de cruce y de conflicto entre una libido ante todo sexual, y un instinto de muerte. Este misterio de vida dolorosa y vida divina, impregnado de la huella divina del Creador, se hace enigma desesperante de las complicaciones de la muerte. El hombre, concebido primero y a la vez como figura heroica y casi divina y como ser puramente natural, cae, según la ley de todo paganismo, hasta ser la caricatura contranatural de su propia naturaleza, a la que castiga tanto más cruelmente cuanto más complacencia y lástima

sentimental siente por ella. Se trastorna, se hace monstruo, un monstruo grato a sí mismo.

Después de todas las disociaciones y dualismos de la edad humanista antropocéntrica -separación y oposición de la naturaleza y de la gracia, de la fe y de la razón, del amor y del conocimiento, como en la vida afectiva del amor y de los sentidos-asistimos a una dispersión, a una descomposición definitiva. Lo que no impide al ser humano reivindicar para sí más que nunca la soberanía, pero ya no la de la persona individual, que está tan despedaza y descompuesta, que no se sabe en dónde buscarla. Está madura para ceder su puesto al hombre colectivo, a esta gran figura histórica de la humanidad, cuya teología es de Hegel y que se llama Estado.

Consideremos ahora las cosas desde el punto de vista de la *cultura*. ¿Cuál ha sido, bajo este aspecto, la dialéctica del humanismo antropocéntrico?

Se distinguen tres aspectos o momentos inseparablemente ligados en lo que podríamos llamar la dialéctica de la cultura moderna.

Estos tres momentos están en continuidad, a pesar de violentas oposiciones secundarias; se siguen cronológicamente, pero también coexisten, mezclados los unos con los otros en diversos grados.

En un primer momento (siglos XVI y XVII), cuando la civilización, olvidándose de las raíces de donde sube la savia, prodiga los mejores frutos, se podría pensar que por la razón sola se debería implantar un cierto orden humano, concebido todavía según el estilo cristiano heredado de las edades precedentes, estilo que llega a parecer forzado y empieza a estropearse. Podríamos llamar a aquel momento el momento *clásico* de nuestra cultura, el momento del naturalismo cristiano.

En la fase segunda (siglos XVIII y XIX) se ve que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales tiene forzosamente que ponerse enfrente de ellas; lo que se le pide entonces es implantar un orden

que deberá fundarse en la naturaleza, libertar al hombre y asegurar al espíritu de riqueza la posesión tranquila de la tierra: es la época del optimismo racionalista, la época burguesa de nuestra cultura. Acabamos de salir de ella.

El tercer momento (siglo XX) es el momento del pesimismo materialista, el momento *revolucionario*, en que el hombre, habiendo renunciado decididamente a buscar su fin último más allá de sí mismo, y no pudiendo soportar ya más la maquinaria de este mundo, se lanza a una guerra desesperada para hacer surgir de un ateísmo radical una humanidad totalmente nueva.

Veamos más detenidamente los caracteres de estos tres momentos.

El primer momento aparece como una inversión en el orden de los fines. La cultura, en lugar de orientar sus bienes propios, que son bienes terrenales, hacia la vida eterna, busca en sí misma su fin más alto, o sea el dominio del hombre sobre la materia. Dios se hace fiador de este dominio.

El segundo momento puede ser considerado como un imperialismo demiúrgico respecto a las fuerzas de la materia. En lugar de supeditarse a las condiciones de la naturaleza, llegando a dominarla por la perfección interior de una cierta sabiduría de conocimiento y de vida, la cultura se propone cambiar las condiciones de la naturaleza y reinar sobre ella por procedimientos técnicos o artificiales, y mediante la ciencia físico-matemática, crear un mundo material adaptado a la felicidad de nuestra vida terrestre. Dios se hace idea.

El tercer momento consiste en el retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para llegar a reinar como un demiurgo sobre la naturaleza, el hombre, en realidad, subordina su inteligencia y su vida cada vez más a necesidades no humanas, sino técnicas, y a energías de orden material, que una vez puestas en marcha por él, invaden su mundo humano mismo. Dios muere, porque el hombre materializado piensa que sólo puede ser hombre, o superhombre, si Dios no es Dios.

Cualesquiera que sean las ventajas obtenidas desde otros puntos de vista, las condiciones de vida del ser humano llegan a hacerse así cada vez más inhumanas. Si siguen las cosas por este camino, la tierra -recordamos aquí una frase del viejo Aristóteles- no será habitable más que para bestias o para dioses.

Consideremos finalmente la dialéctica del humanismo antropocéntrico por el lado de *Dios*, o de la idea que el hombre se hace de Dios. Podemos observar que esta idea, en la medida en que deja de ser sostenida y purificada por la revelación, sigue el destino de la cultura. Hemos dicho que en la fase primera de la dialéctica humanista Dios se hace fiador del dominio del hombre sobre la materia. Es el Dios cartesiano. Se conserva, por tanto, la trascendencia divina, pero se interpreta de un modo humano, unívoco, por una razón geométrica incapaz de elevarse a la intelección analógica: por eso esta trascendencia comienza a peligrar.

Si ya Jansenio, que estaba situado en el extremo opuesto al racionalismo, afirmaba la trascendencia inescrutable de la majestad divina, era a condición de que ésta echara abajo y aniquilara la razón: la razón no puede reconocerla sino sacrificándose a sí misma. ¿Por qué es esto? Porque la razón del teólogo de la edad clásica ha perdido el sentido de la analogía, para hacerse razón geométrica, enemiga del misterio, igual que la razón del filósofo de esa misma edad. La razón o reconoce el misterio y se aniquila o, si no quiere aniquilarse, entonces niega el misterio.

El Dios de Descartes es fiador de la ciencia y de la razón geométrica, y su idea es la idea más clara. Y, sin embargo, el infinito divino se considera *absolutamente* inescrutable, somos ciegos ante él, de modo que encontramos ya un germen de agnosticismo dentro del racionalismo cartesiano. Dios obra por una pura plenitud de eficiencia, sin encauzar las cosas hacia un fin, y su libertad despótica, lo mismo que hubiera podido hacer círculos cuadrados, y montes sin valles, ordena el bien y el mal sencillamente porque se le antoja así.

A pesar de sus polémicas contra el antropomorfismo, Malebranche se representa la gloria de Dios (el más misterioso de todos los conceptos, que se relaciona con las profundidades del amor increado) como la de un monarca o de un artista glorificado por sus obras y que hace admirar en ellas su propia perfección. Leibniz quiere también que se juzgue la perfección del divino artífice por la perfección de su obra (la cual, entonces, debería ser también

divina), y se propone justificar a Dios haciendo ver que los designios de la Providencia concuerdan con la razón de los filósofos.

En la fase segunda de la dialéctica humanista, hemos dicho que Dios se hace idea. Es el Dios de los grandes metafísicos idealistas. Se rechaza ahora la trascendencia divina, que cede su puesto a una filosofía de la inmanencia. El Dios de Hegel aparece como el límite ideal del desarrollo del mundo y de la humanidad.

Finalmente, en la fase tercera de la dialéctica humana, aparece la *muerte de Dios*, que Nietzsche sentirá la terrible misión de anunciar. ¿Cómo podría Dios seguir viviendo en un mundo del cual se está borrando su imagen, es decir, la personalidad libre y espiritual del hombre? La forma más perfectamente representativa de este momento del humanismo antropocéntrico es el ateísmo ruso contemporáneo.

Habiendo llegado a este punto de una evolución histórica secular, nos encontramos frente a dos *posiciones puras*: la posición *ateísta pura* y la posición *cristiana pura*. Comenzaremos nuestra próxima lección con el examen de estas dos posiciones.

UN NUEVO HUMANISMO

I

Decíamos ayer que al término de la dialéctica del humanismo antropocéntrico, nos hallamos frente a dos posiciones puras: la posición ateísta y la posición cristiana.

Quisiera hoy, en la primera parte de esta clase, hablar a ustedes de estas dos posiciones, y examinar en particular importantes problemas ligados a la primera de ellas.

En la segunda parte trataremos los problemas que ya no se refieren ni a la Edad Media ni a la época moderna, sino a la nueva edad de la cristiandad, cuyas transformaciones típicas ocurridas en el siglo XX nos permiten presentir su carácter y fisonomía.

Me ocuparé más detenidamente de los problemas que se refieren al ateísmo militante (del que actualmente nos ofrece un ejemplo típico el comunismo ruso; pero no es el único ejemplo: la ideología racista conduciría a resultados parecidos, aunque disfrazados bajo otra mitología). Nos preguntaremos primero cuáles son las razones profundas del ateísmo ruso contemporáneo; examinaremos luego el problema filosófico planteado por ese ateísmo, y buscaremos finalmente cuál es su significación cultural.

Nos preguntamos a veces: ¿por qué las soluciones sociales comunistas (que se refieren a la organización del trabajo en este mundo y a la comunidad temporal, y que contienen, por desfiguradas que estén por una filosofía errónea,

muchos elementos de verdad) no pueden ser desligadas del ateísmo (que es una posición religiosa y metafísica)?

Creemos poder contestar a esta pregunta diciendo que el comunismo tal como se manifiesta -el comunismo de las repúblicas soviéticas- tiene una base esencialmente religiosa. Aparece ante todo como una religión segura de poder resolver todos los problemas fundamentales planteados por la vida, y que estuviera destinada, por tanto, a sustituir a todas las demás religiones. No se exige, pues, el ateísmo como una *consecuencia* necesaria del sistema social, sino que éste, por el contrario, está presupuesto como *principio* de aquél. Está en el punto de partida, y por eso el pensamiento comunista se agarra tan fuertemente a él, como a un principio que estabiliza sus conclusiones prácticas y sin el cual éstas perderían su necesidad y su valor.

Pero hay que precisar más todavía. Entre los elementos originarios del comunismo se encuentran también elementos cristianos. El comunismo no siempre ha sido ateo; la idea misma de comunión, que se pretende realizar por la coacción y en el terreno de lo social-temporal, es (ya lo decía Berdiaeff) de origen cristiano. Y estas virtudes cristianas desafectadas, las “virtudes enloquecidas” de que hablaba Chesterton, “son las energías religiosas del alma puestas por él al servicio de una ideología atea”¹.

Como lo hace notar el autor, muy justamente también, “si, por medio de su propaganda antirreligiosa, los comunistas consiguiesen finalmente extirpar todo sentimiento religioso, toda fe y todo espíritu de sacrificio, llegarían a hacer imposible su propia fe, en cuyo nombre habrían obrado. Llegarían a suprimir su propia existencia, y ya nadie soportaría más el martirio en nombre de la idea comunista”.

Pero lo que hay aquí de absolutamente típico es que el pensamiento comunista vuelve estas energías de origen cristiano contra el cristianismo mismo. ¿Por qué acontece esto? A mi modo de ver, porque en su origen, y sobre todo por culpa de un mundo cristiano infiel a sus principios, se encuentra un profundo *resentimiento* contra el mundo cristiano, y no sólo contra el mundo

¹ Berdiaeff, N, *Problème du communisme*, Desclée de Brouwer, París, 1933.

cristiano, sino (y esto es lo trágico) contra el cristianismo mismo (que es cosa completamente distinta del mundo cristiano) y contra toda concepción que tuviera la menor relación con lo que podríamos llamar el platonismo natural de nuestra inteligencia. Diré en seguida (porque por lo demás no soy nada platónico) que el platonismo en cuestión se reduce a lo que Platón, y ésta es su gloria, ha sabido sacar del fondo universalmente humano; si hablo aquí de un platonismo natural de nuestra inteligencia, es sólo en tanto que ésta está naturalmente inclinada a admitir verdades eternas y valores trascendentes.

Acabo de decir que el mundo cristiano es una cosa completamente distinta del cristianismo. Es esencial el darse perfectamente cuenta de esta distinción. La palabra *cristianismo*, como la palabra *Iglesia*, tiene una significación religiosa y espiritual, indica una fe y una vida sobrenatural. Por el contrario, las palabras *mundo cristiano* significan para nosotros una cosa temporal y terrenal, relacionada con el orden, no de la religión en sí, sino de la civilización y de la cultura. Representan un cierto conjunto característico de una época histórica determinada, de formaciones culturales, políticas y económicas, y cuyo espíritu peculiar se debe principalmente a los elementos sociales que en él predominan: el clero y la nobleza en la Edad Media, la aristocracia y la realeza en el Antiguo Régimen, la burguesía en los tiempos modernos. Cuando el filósofo de la cultura enfoca el problema del mundo cristiano, no lo enfoca por el lado de la verdad *del cristianismo*, sino por el de las responsabilidades temporales *de los cristianos*. Al mundo cristiano le incumbe, pues, realizar una tarea temporal, una tarea terrenal; una tarea terrenal, puesto que la civilización, como tal civilización, está directamente supeditada a un fin específicamente temporal; tarea terrenal cristiana, puesto que esta civilización es -por hipótesis- una civilización cristiana, la de un mundo que ha recibido la luz del Evangelio. Al mundo cristiano le incumbe trabajar aquí abajo en una realización social-temporal de las verdades evangélicas: porque aunque el evangelio se refiera ante todo a las cosas de la vida eterna, trascendiendo infinitamente toda sociología como toda filosofía, establece, sin embargo, las reglas supremas de conducta de nuestra vida, y nos traza para nuestro comportamiento en este

mundo un cuadro moral muy preciso, en el que toda civilización cristiana, en tanto que merezca este nombre, debe tratar de encajar la realidad social-temporal, según las condiciones diversas de la historia; pero ¿no parece irrisoria la expresión “realización social-temporal de las verdades evangélicas” cuando se consideran las estructuras temporales de los siglos modernos, y en especial del siglo XIX?

Cuando se meditan estas cosas, parece muy justificado el decir que el mundo cristiano de los tiempos modernos ha faltado al deber de que acabo de hablar. Ha llegado, por regla general, a encerrar la verdad y la vida divina dentro de una parte limitada de su existencia, en las cosas del culto y de la religión, y (al menos en los mejores) en las cosas de la vida interior. Todas las cosas de la vida social, económica y política, están abandonadas a su propia ley, sustraídas a la luz de Cristo; Marx, por ejemplo, “tiene razón cuando dice que la sociedad capitalista es una sociedad anarquista donde la vida se define exclusivamente como un juego de intereses particulares. Nada hay más opuesto al espíritu cristiano...”.

De aquí el resentimiento de que hablaba antes: resentimiento contra aquellos que no supieron realizar la verdad de que eran portadores, resentimiento que se vuelve contra esta verdad misma.

A consecuencia de esto, se ha producido un proceso de *sustitución*. ¿Cómo se ha producido? Ha sido, ante todo, obra del marxismo. Esto se ve en varios tiempos.

En primer lugar, la tarea propia del marxismo como doctrina del resentimiento ha consistido, por así decirlo, en denunciar la “mentira de las ideas elevadas”; pretende proceder a una ejecución radical del idealismo, tanto como doctrina metafísica (con esto no se pierde gran cosa) cuanto como simple afirmación (y esto es otra cosa) del valor de lo inmaterial en general. Es, en una palabra, un *inmanentismo absoluto*; y esta extensa proliferación ideológica del resentimiento y de la indignación no hubiera sido posible sin Hegel. El marxismo procede de una intuición en cierto modo vengadora de la

importancia concedida a lo que la filosofía escolástica llama la *causalidad material*, es decir, hablando de una manera muy general, del papel de los factores materiales en el desarrollo de la naturaleza. Esta causalidad material lo abarca todo, absorbe todo y se hace factor *único* (y con esto ya se plantea el ateísmo).

En el orden histórico y social, ¿qué es lo que representa la causalidad material? Representa el proceso económico, cuyo papel es, realmente, de una importancia enorme, no lo negará un aristotélico. Pero Marx le atribuye el papel *único*. Esta es, ustedes lo saben, la significación del materialismo económico o histórico, para el cual todo lo restante, toda la “ideología”, la vida espiritual, las creencias religiosas, la filosofía, etc., no serían más que un epifenómeno de este tejido de relaciones humanas primordiales que constituyen para Marx la realidad del proceso económico (y es ciertamente porque ve en este proceso algo de humano y de dinámico por lo que Marx puede elevarlo a causa material absoluta). Lo que caracteriza al marxismo no es solamente que enseña el predominio de lo económico -otras escuelas habían cometido y cometen este mismo error-, es que hace emanar todas las formas de vida (no las niega, pero las reduce a un denominador común) de este absoluto metafísico material: la causalidad material ocupa, pues, el lugar de todas las otras causalidades en el mundo.

En segundo lugar, es de ella, de esta causalidad material, de quien se espera la salvación, la realización del reino de Dios. Se pensaría que, al relegar dentro de la materia al dinamismo de la dialéctica hegeliana, el proceso económico (no automáticamente, sino con todas las energías que engendra, que son, para recurrir a la terminología spinozista, como los “modos” de esta “naturaleza naturante”) debería conducir al imperio de la razón, a la liberación del hombre de su esclavitud bajo fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, a su intervención en su historia. En el término de este desarrollo, el hombre social sería el dueño absoluto de la historia y del universo. El encuentro del mesianismo a la vez judío y hegeliano de Carlos

Marx y del mesianismo ruso aparece desde este punto de vista como singularmente significativo.

Finalmente, y esto es el tercer tiempo, ¿quién será el mediador que efectúe esa redención? El proletariado. Si la teoría de la lucha de clases le aparece a Marx como una revelación, es que ésta, tal como él la concibe, implica por esencia este mesianismo. El proletariado no solamente está limpio del pecado original de la explotación del hombre por el hombre, es el portador de la liberación humana, es la víctima mesiánica cuyo triunfo supondrá el advenimiento del reino de Dios. Como lo hace notar Berdiaeff, la teoría marxista del "Zusammenbruch" de la sociedad capitalista significa la fe en un juicio final. El pensamiento comunista revolucionario contiene, por tanto, un elemento escatológico: la idea de que, en la hora fijada, se abrirá un principio que partirá los tiempos en dos. Se habrá pasado del reino de la necesidad al reino de la libertad.

El proceso de sustitución del que he hablado, se realiza en estos tres tiempos. Todo lo que se refería a un valor cristiano (hasta a un indicio cualquiera -en el sentido explicado anteriormente- del platonismo natural de nuestra inteligencia) queda desde entonces *sustituido*.

En principio, Dios queda rechazado en absoluto, y esto en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto (se lo rechaza, no como lo hacía el humanismo racionalista o deísta, en nombre de la persona humana, sino al mismo tiempo que se rechaza a la persona humana como ser espiritual creado a imagen de Dios) y en nombre de la colectividad social, del hombre colectivo o colectivizado. Y al mismo tiempo, y como consecuencia rigurosa, se impone una concepción social que no puede ser sino un *monismo* social riguroso: lo que da al comunismo no un valor relativo de solución económica, sino el valor absoluto de exigencia histórica, necesario por una necesidad metafísica, a razón de la cual el hombre colectivizado, en el cual se cumple la dialéctica de la historia y brota por fin la libertad, debe sustituir al hombre-persona, momento transitorio de esta dialéctica, y sometido todavía a fuerzas heterónomas.

El idealismo social comunista aparece, por tanto, como la *conclusión* de un ateísmo original, antepuesto a él como principio.

Nos hallamos, pues, ante una negación aparente del materialismo marxista, que considera *toda* idea metafísica o religiosa como epifenómeno de lo económico: la economía marxista misma, la sociología marxista, están supeditadas a una cierta metafísica atea y absolutamente inmanentista.

Digo negación “aparente”, pues en realidad, si nos damos cuenta de lo que hay de más profundo en el marxismo, ni *esta* ideología ni *esta* metafísica pueden estar “relativizadas” por lo económico. Lo que más bien, y en cierto sentido, es una apariencia teórica ilusoria (o, como los argumentos de los viejos escépticos griegos, parece un tema drástico destinado a evacuar el pensamiento del adversario), es, a pesar de la insistencia con la cual el marxismo popular explota este tema, el dejar de lado, el rechazar desdeñosamente toda ideología metafísica, como epifenómeno de lo económico. Pienso que para la buena doctrina marxista vale por cierta metafísica, por cierta ideología: la ideología burguesa. Pero para el burgués, los valores metafísicos que invoca no son más que un añadido superfluo, mientras que la metafísica marxista no es un epifenómeno, porque se halla, en un estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Y veremos reaparecer, por tanto, en el gran día de la revolución universal, aquellos valores metafísicos y religiosos, los que son sinónimos de justicia o de libertad y considerados hoy todavía como pertenecientes a una ideología de pequeño-burgués, los veremos reaparecer con una plenitud en cierto modo infinita de realidad y de legitimidad: porque entonces ya no serán *significados* en sistemas u opiniones filosóficas, sino que serán *vividos* en una inmanencia completa, integral, por la humanidad y dentro de ella, y practicados por una humanidad liberada por el proletariado. Aquí también se encuentra la clave en el supuesto previo de una metafísica inmanentista absoluta.

Consideremos ahora el problema del ateísmo desde el punto de vista filosófico y doctrinario: es un problema capital.

¿Qué es lo que nos enseña una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana? Nos enseña que el ateísmo es *invivable* en su raíz metafísica, en su radicalismo absoluto, en el caso de que se pueda llegar hasta allí.

La voluntad, en efecto, tiende por naturaleza hacia el bien como tal, al bien puro. En cuanto obra, obra para conseguir un fin último, que no puede ser sino un bien que la satisfaga por completo. ¿En dónde se encuentra, pues, este bien, sino en aquel ser que por sí mismo es la plenitud infinita del Bien? Esto es, en pocas palabras, lo que nos enseña una filosofía auténtica de la voluntad. Por tanto, toda voluntad, hasta la más perversa, desea a Dios sin saberlo. Aunque pueda elegir otros fines últimos, optar por otros amores, siempre es a Dios a quien desea, bajo formas más extraviadas y en contra de su propia elección. El ateísmo, *si pudiera ser vivido* hasta en la raíz de la voluntad, la desorganización la mataría metafísicamente; no es casualidad, sino consecuencia de una causalidad estrictamente necesaria, perteneciente a la naturaleza misma de las cosas, que toda experiencia absoluta del ateísmo, si se lleva a cabo consciente y rigurosamente, tenga que provocar al fin la disolución psíquica.

Podríamos citar aquí, en testimonio de ello, la heroica y trágica experiencia de Nietzsche; podríamos también invocar la intuición genial de Dostoyevsky, que se manifiesta en el personaje de Kiriloff. Para Dostoyevsky, Kiriloff encarna precisamente el tipo de hombre que se esfuerza en vivir el ateísmo en sus raíces metafísicas, en sus más profundas raíces ontológicas. Ustedes se acordarán del diálogo (en *Los endemoniados*) entre Kiriloff y Pedro Stepanovitch, unos minutos antes del suicidio de éste. “Si Dios existe (dice Kiriloff), todo depende de Él, y no puedo hacer nada que no sea su voluntad. Si no existe, todo depende de mí, y estoy obligado a afirmar mi *independencia*... He buscado durante tres años el atributo de mi divinidad y lo he encontrado. El atributo de mi divinidad es la independencia, todo aquello por lo cual puedo elevarme al grado más alto de mi insubordinación, de mi nueva y terrible libertad, porque es terrible. Me mataré para afirmar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad”. Sin

haber leído a Santo Tomás de Aquino, Dostoyevsky sabía muy bien que el atributo metafísico más profundo de la divinidad es la *aseítas*. Y es este atributo el que Kiriloff, por ser existencialmente ateo, necesita manifestar en sí mismo; sometiendo su propia existencia a su independencia absoluta.

Y, sin embargo, el ateísmo religioso del comunismo ruso está ante nosotros como un hecho: ¿desmiente la ley que acabamos de establecer: a menos que se estrelle un día contra ella?

El comunismo ruso ha comprendido la gravedad del problema; y justamente por esto se ha propuesto crear una humanidad nueva. Como acabo de indicar, se trata para él (hablo de las exigencias ideales del sistema, cualesquiera que sean las atenuaciones y acomodaciones que la vida concreta pueda o haya podido ya introducir en él), se trata para él de transformar al hombre, a fin de destruir al Dios trascendente, cuya imagen es; se trata de crear un ser humano que fuera él mismo el dios sin ningún atributo supratemporal de la historia y de su dinamismo titánico, un ser humano a quien habría primero que desindividualizar; el ideal de éste sería el sacrificarse por el todo, ser un órgano de la comunidad revolucionaria, en espera del día en que el triunfo del Hombre colectivo sobre la naturaleza le diera una personalidad trasfigurada.

Pero fíjense ustedes bien, sin embargo, que no se trata aquí de vivir el idealismo *en su radicalismo metafísico*, tan profundamente como un Dostoyevsky lo veía en Kiriloff. No creo que los marxistas sean bastante metafísicos para esto.

(Sin embargo, digámoslo entre paréntesis, hay hombres capaces de llegar a estas profundidades como por divinación, poetas, por ejemplo, como el gran Alejandro Block, que se mueren de inanición bajo este clima espiritual; y desde entonces, en ciertos momentos, ¡cuántos suicidios de gente joven!).

En la medida, además, en que los teóricos marxistas elaboran una metafísica, vuelven a una especie de hilozoísmo; su línea general filosófica pide que a la materia le sea atribuído algo parecido al alma y a la libertad. Todavía no se atreven a decir, como los viejos fisiólogos de Jonia: todo está lleno de alma y de divinidad difundida, *panta plêrê theôn*; pero parece, desde luego, que se

desarrollan en este sentido; está claro que aquí tampoco se trata de un verdadero ateísmo metafísico radical.

Para el ateísmo marxista, en realidad, el problema, a pesar de sus apariencias pseudocientíficas, sigue siendo de orden ético y moral más bien que metafísico: es el de vivir el ateísmo en su *traducción ética*, es decir, de rechazar a Dios como fin y como norma de la vida humana. ¿Pero qué: esto de elegir un fin último que no sea Dios, no es para el cristiano el caso de todos los pecadores? Para el cristiano, por tanto, el problema no ofrece grandes dificultades metafísicas, si no hubiera la de poner en obra el misterio de las deficiencias de la libertad.

Tengamos cuidado, sin embargo, de no dejarnos confundir por las interferencias, en el orden ético mismo, de lo especulativo y de lo práctico; la resistencia en el orden especulativo a ver a Dios como fin y como norma suprema de la vida humana no significa necesariamente, para el hombre que padeciera esta ceguera, la resistencia práctica de supeditar su propia vida a este mismo Dios, de cuyo nombre ya no se acuerda. El cristiano sabe que Dios tiene recursos, y que las posibilidades de la buena fe son mucho mayores de lo que se cree. Puede ser que bajo un nombre cualquiera, que no fuera el de Dios, puede ser (sólo Dios lo sabe) que el acto interior del pensamiento realizado por un alma se refiera a una realidad que de hecho sea Dios. Porque puede haber una discordancia entre lo que creemos en realidad y las ideas con las que nos explicamos a nosotros mismos lo que creemos, y adquirimos conciencia de nuestra creencia. En el momento en que un alma, aunque desconozca el nombre de Dios, aunque esté educada en el ateísmo, en el momento en que esta alma se pone a pensar por sí misma y a elegir su fin último, la gracia viene a ofrecerle como objeto, como cosa que amar por encima de todo, sea cual fuese el nombre bajo el cual el alma quiera representarse esta cosa -pero entonces (y esto es todo el problema, y Dios sólo lo sabe) pensaría bajo este nombre *otra cosa* que lo que este nombre significa, llegaría infinitamente más allá de este nombre de ídolo-, la Realidad perfectamente buena, digna de todo nuestro amor y capaz de salvar nuestra vida.

Y si esta gracia no es rechazada, el alma, al optar por esta realidad, cree realmente en el Dios verdadero y elige realmente al Dios verdadero, aunque, no por su culpa, sino por la de la educación recibida, sus creencias sean erróneas y su sistema filosófico ateo, y conceptualice, por tanto, esta fe en el Dios verdadero con fórmulas que niegan su existencia. Se da el caso, pues, de que un ateo de buena fe llegue a elegir realmente a Dios como fin de su vida, en contra de lo que ha elegido aparentemente.

Por otra parte, cualesquiera que sean las fuerzas de la educación y de la propaganda, llegará el día en que los problemas fundamentales se planteen nuevamente.

Llegamos al tercer problema relativo al ateísmo ruso contemporáneo. Considerado desde el punto de vista no doctrinal, sino histórico y cultural, ¿cuál es su significación?

El ateísmo en Rusia (hablo del pueblo ruso, no de los teóricos) no está ligado a una tradición racionalista, a las largas luchas de la "Aufklärung", como lo estaría en el Occidente. Su base histórica y popular en Rusia es la religión misma del pueblo, que como masa dinámica irracional enorme lo mismo puede volcarse bruscamente y por completo de un lado como de otro, y precipitarse lo mismo al abismo del ateísmo por un vértigo místico, por un resentimiento contra Dios, como puede volverse de nuevo para entregarse a una creencia en Dios, por lo demás más o menos pura. Sobre esta base histórica popular, ¿puede edificarse un ateísmo "científico"? Tenemos aquí sin duda un problema que debe preocupar bastante a los teóricos de los sin-Dios. Parece, sin embargo, que de momento una gran parte de la juventud haya llegado a un estado de indiferencia religiosa completa, debida, quizá, precisamente a una transferencia del sentimiento religioso a otros objetos.

Pero lo que quisiera hacerles notar es que este ateísmo brutal de que hablamos (este antihumanismo) representa en cierto modo la fase humanista de

la historia del pueblo ruso. No olvidemos que, para dar a estas palabras su sentido cultural completo, Rusia no ha tenido ni Edad Media ni Renacimiento.

Sin querer atacar a la religión ortodoxa misma (esta Iglesia ha tenido sus santos, y muchas almas, hoy día, sufren heroicamente por su fe en ella), hay que decir que cultural y psicológicamente se ha producido a consecuencia de ella un desarrollo religioso extraviado en regiones muy extensas del pensamiento y del pueblo ruso.

Por una parte, la naturaleza y la razón no han llegado jamás a ocupar sus puestos respectivos. El orden natural como tal no ha sido nunca reconocido; y siempre se ha desconfiado de lo racional.

Por otra parte, un sentimiento religioso de origen terrenal y pagano, un mesianismo compuesto de muchos elementos mezclados, un culto de la santa tierra rusa, una mística que se desarrollaba en las innumerables sectas y que estaba cuajada de toda clase de impurezas, invadían las estructuras conceptuales y visibles de la tradición cristiana, resultando éstas, por tanto, paganizadas desde dentro. Los conceptos cristianos estaban desde entonces como desorganizados en sí mismos por un proceso interior y oculto. En una palabra, un *sobrenaturalismo* exagerado (cuya tendencia consistía en blasfemar de la razón y en considerar la naturaleza -para emplear la frase del propio Solovieff- como un "proceso de corrupción") y un *paganismo* parasitario desde dentro llegaron a formar un complejo indisoluble que invitaba a la catástrofe.

Como consecuencia de una revolución -cuyo fondo está movido por fuertes corrientes irracionales, y que vive de un heroísmo irracional y de un misticismo vuelto al revés, que se ha propuesto racionalizar la vida hasta el punto de eliminar de ella el más leve elemento de misterio-, como consecuencia de aquello, la razón y la naturaleza llegarán quizá a encontrar su puesto en la estructura cultural del mundo ruso, al final de un desarrollo completamente extraviado del humanismo y bajo las formas del materialismo y del cientifismo más falsos. Pero hay aquí, desde luego, un cierto proceso de limpieza, de purificación por el fuego; y un principio de posibilidad para el pueblo ruso de adquirir conciencia de los valores propios de la naturaleza y de la razón. De

aquí un desarrollo histórico que, después de haberse iniciado en medio de una atmósfera de errores manifiestos y de las más ingenuas ilusiones -y después de haber atravesado (lo que es muy ruso) las peores catástrofes-, puede llevar sin duda, si no a la masa entera, al menos a una parte de ella, a una rectificación que volverá a establecer los verdaderos valores culturales. Se comprende, pues, la posición "post-revolucionaria" de un cierto número de cristianos rusos, que toman como punto de partida el hecho histórico de la revolución de octubre, y piensan que de esta misma revolución pueden surgir germinaciones completamente nuevas; hasta esperan a veces (es bueno esperar en contra de toda esperanza) que, habiéndose saltado las etapas, de este modo se inicie quizá en Rusia, antes que en ningún otro sitio, la era de una nueva cristiandad. Lo que en todo caso se puede pensar con más probabilidad es que a la religión católica, con su integralismo humano y divino, se le ofrezcan aquí unas posibilidades inesperadas de expansión y de lucha espiritual heroica, a condición de que disponga de representantes suficientemente esclarecidos, desligados de todo menos de Dios.

II

Decía que la otra posición pura a la que conduce la dialéctica del humanismo moderno es la posición cristiana pura: en la que se reconoce, no al Dios de los filósofos, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; en la que se conoce al hombre como hombre del pecado y de la encarnación, cuyo centro es Dios, no él mismo, y que está vivificado por la gracia.

Cabe distinguir aquí dos posiciones: una posición simplemente reaccionaria, una voluntad de purificación por un mero retorno al pasado, y una posición integralista y progresiva.

La primera posición, la "arcaica", la ostenta cierta escuela protestante contemporánea, que se caracteriza por un retorno al calvinismo primitivo. Es una posición de antihumanismo primordial, de aniquilación, en definitiva, del hombre ante Dios. Se puede caracterizar así sumariamente la doctrina del

famoso teólogo protestante contemporáneo Karl Barth, quien, en parte bajo la influencia de las ideas de Kierkegaard, y haciendo resucitar el espíritu luterano primitivo dotado de la lógica lineal de Calvino, ha cambiado radicalmente las posiciones del protestantismo en Alemania. Schleiermacher, Harnack, el liberalismo y el racionalismo religioso típicos del siglo XIX, todo esto ya no existe: lo que se le reprocha ahora al catolicismo es conceder demasiado espacio a lo humano. Se vuelve, en una palabra, al pesimismo puro del protestantismo primitivo. De aquí resulta lo que podríamos llamar la tragedia de Barth mismo, a quien oí en París hace unos meses exponer sus ideas ante profesores liberales de la Facultad de Teología protestante, tan liberales que aplaudían de buen grado a la persona que los condenaba. Karl Barth quiere escuchar sólo a Dios, y no quiere más que escuchar a Dios sólo; se resiste a reconocer el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Pero cuando él habla, y cuanto más habla para proclamar que el hombre no debe escuchar más que a Dios, es él quien habla, es a él a quien se escucha, y es su personalidad la que conmueve a la gente.

Su error, en definitiva, es el de Lutero y de Calvino, el de creer que la gracia no vivifica. Y por eso, cuando quiere hacer justicia al pasado, vuelve al pasado como tal, a un pasado detenido, a un pasado muerto (como para los calvinistas la libertad humana permanece muerta bajo la gracia), sin tomar en cuenta la sustancia a la vez eterna y progresiva, el principio interno de actividad gracias al cual vivía el pasado y vivimos nosotros también.

La otra posición cristiana pura, la posición "integralista" y "progresiva", es la del catolicismo, que encuentra sus armas conceptuales en Santo Tomás de Aquino. Si es verdad que el querer *volver* a un estado pasado constituye una especie de blasfemia contra el gobierno de Dios en la historia, si es verdad que existe un desarrollo orgánico de la Iglesia y del mundo a la vez, entonces la tarea que le incumbe al cristiano es la de salvar las verdades "humanistas" desfiguradas por cuatro siglos de humanismo antropocéntrico, en el momento

mismo en que la cultura humanista se deshace y están a punto de perecer estas verdades juntamente con los errores que las viciaban y las oprimían.

Pero entonces, como ustedes ven, se trata aquí de una refundición total de nuestras estructuras culturales y temporales, erigidas bajo el signo del dualismo y del racionalismo antropocéntricos, de una transformación substancial de estas estructuras. Lo que se busca es el paso a una nueva edad de civilización.

III

Distinguimos ayer tres problemas particularmente significativos para la filosofía de la cultura, y los examinamos primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval, y después desde el punto de vista del humanismo clásico posterior al Renacimiento y a la Reforma.

Consideremos ahora estos tres problemas desde el punto de vista de una nueva edad de civilización y de cristiandad, y hablemos primero de la actitud práctica del hombre frente a su destino.

En esta nueva fase de la historia de la cultura cristiana, el hombre no sería ni desconocido de Dios ni aniquilado ante El; no sería tampoco rehabilitado sin Dios o contra Dios, sino rehabilitado *en Dios*. Para la historia del mundo no hay más que una solución -hablo del régimen cristiano-, sea lo que quiera de lo demás: es que el hombre llegue a ser respetado verdaderamente *en* su unión a Dios y *por* tener todo de El; humanismo, sí, pero humanismo teocéntrico, humanismo integral, humanismo de la Encarnación.

Aquí cabría hacer algunas observaciones referentes al desprecio de los hombres mostrado por los santos, y encomendado en muchos libros de edificación. Habría que tener cuidado de no dar una interpretación errónea a esta expresión, que no demuestra sino la pobreza de nuestro lenguaje. Lo que prácticamente ve el santo es que los hombres no son nada comparados con Aquel a quien ama, y con el Fin que se ha propuesto. Es un desprecio de amante por todo lo que no sea el ser amado. Y cuanto más desprecia a los hombres en su calidad de rivales de Dios, u objetos de una posible opción en contra de Dios,

más los quiere en cuanto seres amados de El, y por El creados buenos y dignos de ser amados. Pues amar a un ser en Dios y por Dios, no es tratarlo como puro medio o pura ocasión de amar a Dios, es amar a este ser y considerarlo como un fin, porque *merece* ser amado, es decir, en tanto este merecer mismo y esta dignidad emanan del Amor soberano y de la Amabilidad soberana de Dios. Así se llega a comprender lo que parece una paradoja, o sea que al fin el santo llegue a envolver con un amor universal de amistad y de piedad - incomparablemente más libre, pero también más tierno y más alegre que el amor de concupiscencia del voluptuoso o del avaro- a todo lo que pase en el tiempo, todas las debilidades y las bellezas de las cosas, todo lo que ha abandonado.

Lo que quisiera sugerir es que esta actitud del santo (que en definitiva no es una actitud de desprecio hacia las cosas, sino más bien de asunción y de transfiguración de las cosas en un amor superior a ellas), generalizada y por supuesto llegada a su vez a ser un lugar común de la psicología cristiana, correspondería a esta *rehabilitación del hombre en Dios* que a mi juicio sería la característica de una nueva edad de cristiandad, y de un nuevo humanismo; éste sería esencialmente distinto del humanismo en el sentido corriente de la palabra, del humanismo antropocéntrico, cuyo prototipo era el héroe del Renacimiento o el "hombre honrado" clásico, mientras que el humanismo teocéntrico está representado por el santo, y sólo puede realizarse con ayuda de éstos: lo que quiere decir que sólo puede realizarse gracias a los medios que la espiritualidad cristiana llama los medios de la cruz; no hablo de las cruces que, como insignia exterior y como símbolo, ostentan las coronas de los reyes cristianos, ni de las que decoran pechos honorables, hablo de la cruz del corazón, de los sufrimientos redentores que sobre sí toma el hombre en el seno mismo de la existencia.

La actitud de que acabo de hablar no puede generalizarse si no está ligada a un progreso en la *conciencia* que tiene el hombre de sí mismo, a la vez que del misterio de la Cruz que en él se realiza. En las condiciones actuales, propias de nuestra época, y después de las experiencias -amargas, pero inevitables ya- que

hemos tenido, una cierta reflexividad muy alerta parece inherente al modo de comportarse del ser humano ante Dios y ante el misterio de su destino. Los daños causados por una conciencia desgraciada y dividida sólo pueden ser remediados por un adquirir conciencia más perfecto, y plenamente espiritual. Sólo una conciencia evangélica de sí mismo puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí mismo.

Comprendamos, pues, que si, para una civilización cristiana ingenua (quiero decir la que se basaba en la unidad nativa e ingenua del hombre), el progresar hacia Dios consistía ante todo en erigirle un trono sobre la tierra (según los derechos de su majestad), para una civilización cristiana, en cambio, que ya no puede ser ingenua, y en la que el hombre tiene que recuperar su unidad perdida volviéndose sobre sí mismo bajo el instinto de la gracia, el progresar hacia Dios consistirá (así me parece), ante todo, en preparar para el hombre en este mundo condiciones de vida tales que el amor soberano pueda descender y realizar en el hombre y con él una obra divinamente humana.

Los problemas especulativos dominantes en cada gran período de cultura se verían sin duda renovados en cierto modo por este nuevo humanismo. ¿No dijimos ya que a cada edad de civilización cristiana corresponde una cierta concepción típica de las relaciones entre la gracia y la libertad? En lo que se refiere a este problema de la gracia y de la libertad, la edad de la teología humanista mitigada o absoluta parece haber pasado definitivamente. Pensamos, por tanto, que, así como la teología augustiniana de la gracia y de la libertad dominaba la Edad Media, y la de Calvino y la de Molina dominan los tiempos modernos, la teología de Santo Tomás dominará una nueva cristiandad.

Esta nueva cristiandad, si de veras se desliga completamente del humanismo antropocéntrico, comprenderá que, como lo enseña Santo Tomás, el filósofo, mientras dispute el terreno a la causalidad divina, no puede afirmar y reconocer ante Dios la libertad creada, en toda la medida en que supone ser y bien. Debe reconocer que en toda esa extensión la libertad creada *recibe*

causalidad divina; debe reconocer que está invadida, traspasada, empapada hasta en su última actualización por la causalidad creadora.

Todo esto ha sido completamente puesto en claro por la escuela dominicana comentarista de Santo Tomás de Aquino; hay, sin embargo, en Santo Tomás principios que, a mi juicio, no han sido todavía suficientemente explotados, cuando se trata, no ya de la libertad creada en el caso de los actos buenos o meritorios, sino de esta misma libertad en el caso de los actos malos o en la línea del mal.

Santo Tomás explica que “la *causa primera* de la falta a la gracia está en nosotros mismos”, *defectus gratiae causa prima est ex nobis* (I-II, II2, 3, ad 2), y esta frase va muy lejos. En la línea del mal es el hombre quien es causa primera.

Pienso que si la teología del porvenir y la filosofía cristiana se dedicaran a poner en claro lo que sobre este tema se encuentra en los principios de Santo Tomás, harían descubrimientos importantes, y llegarían, en lo que se refiere a las fallas de la libertad creada, a una síntesis más profunda, poniendo en evidencia aspectos nuevos del misterio de la ciencia y de la voluntad divina en su relación con el hombre, y haciendo comprender mejor hasta qué punto Dios respeta esta pobre libertad que es la de los hombres. Si al hombre le corresponde real y verdaderamente la primera iniciativa en el mal, interviene entonces -de un modo negativo- en la ejecución misma de los designios de la Providencia.

Y precisamente por ser esta edad nueva de la cristiandad una edad, no de olvido sagrado de lo humano, sino de atención evangélica a lo humano, de humanismo teocéntrico, pensamos que esta nueva síntesis, estos nuevos aspectos del problema de la gracia y de la libertad, como también los aspectos que se refieren al valor propio y no solamente instrumental de la historia humana, a la actividad profana y temporal del ser humano, serán típicos de esta edad nueva.

Finalmente, en lo que se refiere al problema del hombre, podemos decir que las miradas del cristiano no se apartarían ya, como en la Edad Media, del

misterio de su naturaleza creada y de su fondo irracional; por el contrario, este misterio se investigaría, pero con otros medios de introspección que los del naturalismo moderno: con lo que he llamado antes una *conciencia evangélica de sí mismo*. Esta conciencia contiene, a mi juicio, dos rasgos principales: se conoce sin haberse buscado; y los juicios de valor que establece son puramente espirituales, libres de preocupaciones sociológicas; para aquella intervención del hombre social en nuestras opiniones sobre las almas y sobre la nuestra misma (sobre la cual Max Scheler justamente ha llamado la atención) no queda ya sitio.

Con esta conciencia se podrá, desde ahora, llegar a investigar a la persona humana en su valor de persona, y sin disociarla, podrá descubrirse su contextura espiritual como imagen de Dios que el pecado no puede corromper radicalmente, y que anhela naturalmente -desde luego, no la gracia como tal, que la naturaleza por sí sola no puede conocer- una plenitud que, de hecho, sólo la gracia puede conceder.

Y esta conciencia llega también al pecado y lo examina. Baja al infierno interior, explora los lugares tenebrosos, pero ya rechazando no la distinción del bien y del mal, como lo hace el naturalismo moderno, sino trascendiendo las sanciones puramente sociológicas a las cuales aludí hace un instante, e interpretando el mal mismo con una inteligencia propiamente cristiana, aplicando esta paradoja del cristianismo: el pecado que me separa del Dios justo es el que atrae al Dios de la misericordia. Ten compasión de mí, dice el alma cristiana, *porque* he pecado.

Esta conciencia de sí misma implica, finalmente, un respeto evangélico de la naturaleza y de la razón, de aquellas estructuras naturales que el humanismo moderno ha podido descubrir, pero que no ha sabido conservar, y de la grandeza original del hombre, que nunca ha sido destruida completamente por el mal.

Pero hay que señalar otro rasgo todavía de este humanismo integral: el adquirir conciencia de las exigencias evangélicas en relación con la vida

temporal y secular, con la vida profana, exigencias que piden la transfiguración del orden temporal, de la vida social misma.

Durante demasiado tiempo -en la Edad Moderna- el mundo cristiano, víctima de dualismo, ha obedecido a dos ritmos opuestos, a un ritmo religioso para las cosas de la Iglesia y del culto, a un ritmo naturalista para las cosas del mundo y de la vida profana. La Edad Media sí tenía el sentido de la unidad; pero por razón de condiciones históricas demasiado difíciles -porque trabajaba sobre un fondo de barbarie y de paganismo no socavado todavía por las purificaciones de las grandes pruebas históricas-, la refracción de las exigencias evangélicas en el orden social-temporal permaneció en gran parte simbólica y figurativa.

Otra vez el caso del Estado soviético nos suministra materia para reflexiones muy útiles. Es de notar que su filosofía -a pesar de la herencia ideológica de Jean-Jacques Rousseau- vuelve a tener cierta tendencia pesimista. Para ella existe un hombre del pecado, un *hombre viejo*, a quien hay que destruir. Y por eso hay que transformar al hombre. ¿Y cuál es este hombre del pecado? Es el "pequeño-burgués", el hombre del optimismo burgués.

¿Cómo caracterizarlo? Aparece como una producción farisaica y decadente nacida del espíritu puritano o jansenista y del espíritu racionalista. Este hombre prefiere las ficciones jurídicas al amor (como dice Sombart, no es "erótico"; y al ser prefiere las ficciones psicológicas (por eso se puede decir que tampoco es "ontológico").

Toda una metafísica idealista y nominalista subyace a su comportamiento. De aquí, en el mundo creado por él, el imperio del signo: de la opinión en la vida política, del dinero en la vida económica.

Este hombre burgués niega todo el mal y lo irracional que hay en él, para poder disfrutar del testimonio de su conciencia, para estar contento de sí mismo y ser justo por sí mismo. Se entrega así a la ilusión y al engaño de una falsa conciencia nominalista de sí mismo. Por lo demás, hace un gran uso de moralismos y espiritualismos; profesa una adhesión muchas veces sincera y fervorosa a verdades y virtudes de orden natural, pero las vacía de su

contenido más precioso y las hace en cierto modo míticas por tenerlas separadas del Dios viviente y del amor, porque siempre es o deísta o ateo: es él quien ha enseñado el ateísmo a sus discípulos y herederos comunistas.

El esfuerzo de Marx (como más adelante el de Freud) habrá consistido en poner de manifiesto la mentira de esta falsa conciencia. Esta, verdaderamente, oculta y disimula profundas corrientes inconscientes, no solamente los intereses económicos, los intereses de clase, como afirma Marx, sino, en general, todo el mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí mismo, y de lo irracional y de lo demoníaco que se ha querido negar, y que nadie sabrá caracterizar mejor que lo hizo San Pablo.

A este hombre burgués, que desagrade tanto a la conciencia cristiana como a la conciencia comunista, los comunistas quieren transformarlo mecánicamente y desde fuera, por medios técnicos y del Estado, por la cirugía y el modelado de la pedagogía y de la propaganda. Y para lograr esto tratan de derribar no solamente a este hombre burgués, sino al Hombre en su naturaleza misma, y en su dignidad esencial, en tanto que persona e imagen de Dios, en tanto que postula por su estado de naturaleza y su estado de gracia los bienes propios de la persona, que son Dios y la vida eterna, la libertad verdadera, la vida espiritual y, como primer medio social propiamente humano, la vida con su vida propia. Cualesquiera que sean las correcciones impuestas a la teoría por necesidades vitales, ésta se propone hacer del hombre una simple función de la vida común, pues para la filosofía marxista todo valor trascendente, sea cual fuera, está ligado a la explotación del hombre por el hombre.

Respecto a esto, ¿cuál es la situación del humanismo integral de que nos ocupamos actualmente? ¿Cuál es su relación con el hombre “burgués” de que acabamos de hablar?

Desde el punto de vista del humanismo integral, parece que este tipo burgués de humanidad esté muy comprometido, y que su condenación sea merecida. Han de nacer formas distintas, cuya diversidad respecto a este tipo puede ser muy grande, dentro de los límites inmutables de la especie humana, porque esta especie es plástica y deformable. El hombre nuevo puede

diferenciarse del hombre burgués tanto como este hombre burgués mismo se diferencia del héroe del Renacimiento o del fiel de los tiempos de San Fernando de Castilla, tanto o más, si se quiere, que el hombre civilizado de Europa o de China se diferencia del nómada primitivo. Pero por distinto que sea de tipo, si se ha formado fuera del ambiente de Dios y del amor y sólo por medios de técnica social y externa, se puede estar seguro de que al cabo de un cierto desgaste de heroísmo, que se produce en cada período revolucionario, y en el que se gasta todo un antiguo capital de mística cristiana, se llegará a un fariseísmo nuevo que ocupará el lugar de otros: fariseísmo del orgullo colectivo o del orgullo de la producción, sustituyendo al del honor burgués y del beneficio individual.

Desde el punto de vista del humanismo nuevo de que hablamos, desde luego hay que transformar al hombre burgués; y desde luego hay que transformar incluso al hombre mismo: es decir, en un sentido cristiano, dar muerte al "hombre viejo" para dejar sitio al "hombre nuevo"; pero respetando siempre las exigencias esenciales de la naturaleza humana, esta *imagen de Dios*, y este primado de valores trascendentes que son justamente los que permiten y preparan una renovación; y comprendiendo, por otra parte, que una transformación como ésta no puede ser obra del hombre solo, sino de Dios primero y del hombre con El, y que tampoco puede ser el resultado de medios extrínsecos y mecánicos, sino de principios vitales e internos: hemos aquí la doctrina cristiana de siempre.

Sin embargo, si esta nueva cristiandad consigue implantarse, su carácter consistirá -así pensamos- en que esta transfiguración (por la cual el hombre consentido en ser transformado y sabiendo que está transformado por la gracia, trabaje en hacerse y en realizar al hombre nuevo que lo *es* gracias a Dios) llegue a modificar realmente, y no solamente de un modo figurativo, las estructuras de la vida social de la humanidad, y a llevar así consigo, por tanto -en la medida que esto sea posible en este mundo bajo cualquier clima histórico-, una realización social-temporal verdadera del Evangelio.

EL CRISTIANO Y EL MUNDO

En la primera parte recordaremos algunos conceptos esenciales referentes a la distinción entre lo espiritual y lo temporal. En la segunda parte, trataremos del problema del reino de Dios, y en la tercera, de la misión temporal del cristiano.

I

Preguntémonos primero en qué consiste lo que llamamos cultura o civilización. Ustedes sabrán que los autores rusos y alemanes suelen contraponer estos dos conceptos, pero para nuestro caso podemos emplearlos como sinónimos. Diremos que la cultura o la civilización representan el florecimiento de la vida propiamente humana, que se refiere no solamente al desarrollo material necesario y suficiente para permitirnos llevar en este mundo una vida recta, sino también y ante todo al desarrollo moral, al desarrollo de las actividades especulativas y prácticas (artísticas y éticas), desarrollo que merece propiamente ser llamado humano. Parece, pues, que la cultura sea una cosa natural en el mismo sentido que lo es el trabajo de la razón y de la virtud, cuyo fruto y realización terrenal es aquélla. Responde a un deseo fundamental de la naturaleza humana, pero es obra del espíritu y de la libertad que unen su esfuerzo al de la naturaleza. Como este desarrollo no sólo es material, sino también y principalmente moral, claro está que el elemento religioso desempeña en él un papel principal; la civilización se desenvuelve, por tanto, entre dos polos: un polo económico del lado de la causalidad material, y un polo de creencias religiosas del lado de la causalidad formal.

Quiere esto decir que la religión sea sólo una *parte* (aunque fuera una parte principal), un elemento constitutivo de la civilización o de la cultura de un pueblo? Así fue en toda la antigüedad, es decir, en la antigüedad pagana,

porque hay que dejar aparte el caso de la religión de Israel: religión nacional en un sentido, pero que tenía a los profetas para proclamar su universalidad y para recordar que el Dios de Israel es también el Dios de toda la tierra.

Si se trata de las religiones paganas, nos aparecen todas ellas como pertenecientes a una cultura determinada y enemiga de las otras culturas. Se dividen lo mismo que las lenguas y los grupos sociales. La religión constituye entonces el alma de la ciudad, como en la biología aristotélica el alma vegetativa es la forma sustancial de la planta; una distinción, en este caso, de lo espiritual y de lo temporal como de dos órdenes específicamente distintos resulta verdaderamente inconcebible, todavía más cuanto más terrenal y social-política se haga la religión. El ateísmo militante contemporáneo imita en cierto modo a la catolicidad de la religión de Cristo, pero la universalidad a que aspira es una que pretendería imponer al mundo entero un cierto orden *temporal*; esta religión atea ya no es una cosa privada como lo era la religión para el liberalismo, sino que está incorporada al Estado.

¿Cuál es, pues, la posición del cristianismo? Para el cristiano la verdadera religión es esencialmente sobrenatural, y por tanto no es ni del hombre, ni del mundo, ni de una raza, ni de una nación, ni de una civilización, ni de una cultura, ni de la civilización, ni de la cultura: es de la vida íntima de Dios. Trasciende toda civilización y toda cultura: es estrictamente universal.

Y es un hecho muy de notar que, aunque la razón no haya conseguido mantener entre los hombres la universalidad de lo que los filósofos llaman la religión natural, en cambio la universalidad de una religión que invoca títulos sobrenaturales y superiores a la razón ha podido hasta ahora resistir a todo.

Pero, si esto es cierto, la distinción entre la religión y la cultura o la civilización llegará a adquirir un sentido nuevo, y particularmente profundo. Para el cristiano, la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrenal, deben ser referidas y supeditadas a la vida eterna, que es el fin de la religión, y procurar que el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre se efectúen mediante una atención efectiva a los intereses eternos de la persona y de modo que se facilite el acceso de ésta a

su propio fin último sobrenatural: lo que, por tanto, *eleva* la civilización en su orden propio. Pero queda todavía el objeto específico de la cultura y de la civilización: el bien terrenal y perecedero de nuestra vida en este mundo, cuya *materia* es de orden natural. Estas, la cultura y la civilización, están vinculadas en sí mismas y por su fin propio, al tiempo y a las vicisitudes del tiempo; son perecederas como todo lo que es inmanente al tiempo, y por tanto, se puede decir que ninguna de ellas tiene las manos limpias. El orden de la cultura o de la civilización aparece, pues, como el orden de las cosas del tiempo, como el orden *temporal*.

El orden de la fe y de los dones de la gracia, que se refiere a una vida eterna y participa en la misma vida íntima de Dios, constituye, por el contrario, un orden al que le corresponde por excelencia el nombre de *espiritual* y que trasciende de por sí el orden temporal.

Si para el cristiano este orden espiritual está llamado a vivificar y elevar el orden temporal mismo, no podrá hacerlo formando parte de él, sino trascendiéndolo, y siendo de por sí absolutamente libre e independiente de él. En una palabra, el orden espiritual goza, en relación con el orden temporal, de la libertad misma de Dios en relación con el mundo.

Así, pues, la distinción entre lo temporal y lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana. Se ha producido en un momento crucial, en un momento crucial en verdad, como una especie de mutación de capital importancia para la historia temporal y para la civilización misma. Pero ésta es una conquista propiamente cristiana, que tiene su pleno sentido y su eficacia plena sólo para el cristiano, según la frase evangélica: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".

Sin embargo, aunque esta distinción de los dos órdenes suponga un adelanto para la libertad del espíritu, no deja, por esto mismo, de plantearnos graves problemas en el orden teórico y en el orden histórico y concreto.

II

En el orden teórico el problema principal es el que podemos llamar el problema del Reino de Dios. Hay un Reino de Dios por realizar según la segunda petición de la oración dominical. Respecto a esta realización del Reino de Dios, ¿cuáles son los papeles correspondientes a lo espiritual y a lo temporal, cuya diferencia acabamos de establecer?

Tendremos que precisar aquí la posición del problema, señalar tres errores que lo caracterizan, e indicar finalmente la solución cristiana.

Podemos observar que la dilucidación teórica de este problema del Reino de Dios ha adquirido hoy día en Alemania una nueva actualidad en las discusiones teológicas que se refieren al Sacro Imperio y a la *politische Theologie*. Hay muchas obras dedicadas a estas discusiones; les citaré aquí especialmente la obra de Aloys Dempf: *Sacrum Imperium, Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (1929).

Me permitiré aquí una breve digresión con objeto de evitar confusiones y para indicarles que el sentido alemán de las palabras *politische Theologie* es completamente distinto de *théologie politique* en sentido francés.

En el sentido francés de la expresión teología política, lo político, como todo lo que pertenece al orden moral, se hace objeto de investigación tanto del teólogo como del filósofo, a causa del primado de los valores morales y espirituales inherentes al orden político mismo, y porque estos valores morales y espirituales están vinculados -en un estado de naturaleza caída y redimida- al orden sobrenatural y al orden de la revelación, que constituyen el objeto propio del teólogo. Existe, por tanto, una teología política como una filosofía política, ciencia de un objeto *profano y temporal* que juzga y conoce este objeto a la luz de los principios revelados.

En el sentido alemán, por el contrario, *politische Theologie* significa que el objeto en sí no es realmente ni profano ni temporal, sino *sagrado (heilig)*. El profesor Carl Schmitt, actualmente uno de los consejeros intelectuales del

nuevo régimen, había tratado en su día de demostrar que en las grandes ideas políticas y jurídicas modernas había una transposición de temas esencialmente teológicos. De aquí, si se lleva la especulación a un terreno práctico y concreto, sin tener en cuenta la distinción de los objetos formales, muy fácilmente se llegará a decir que las realidades políticas pertenecen por sí mismas al orden divino y sagrado. Este es el sentido que dan los teólogos alemanes contemporáneos del *Sacrum Imperium* a la palabra *politische Theologie*; la relacionan de este modo con la idea mesiánica y evangélica del Reino de Dios, cuya realización pretenden llevar a cabo en el tiempo y en la historia. En este sentido escribe el teólogo protestante Stapel cuando dice que para que se realice la redención se necesita no sólo la unificación de los hombres en la Iglesia, sino también en el Imperio, el cual debe ser dirigido por los alemanes, es decir, por Prusia, por el grado superior de humanidad que este país representa.

Pero dejemos esta digresión y volvamos a nuestro tema, e intentemos primero plantear claramente el problema.

Nos hallamos frente a tres conceptos: el primero es el del *Reino de Dios*, ciudad *terrenal* y *sagrada* a la vez, gobernada por Dios y en donde El será todo en todos. Los judíos esperaban el advenimiento de este Reino en el tiempo, pero para el cristiano está fuera del tiempo: es un Reino eterno. Por consiguiente, esta idea del Reino de Dios, en cuanto idea propiamente de un reino, de una ciudad política cuyo Rey sería Dios mismo, y que se distinguiría bajo este respecto de la idea de la Iglesia (tal como lo demuestra el teólogo alemán Erik Peterson en un notable opúsculo “Was ist die Kirche”², escrito antes de su conversión al catolicismo), esta idea es una idea escatológica, una idea que se refiere al fin de los tiempos. No está relacionada con el tiempo, sino con lo que vendrá después del tiempo.

² La distinción indicada por Erik Peterson en este ensayo (de un modo que ahora seguramente matizaría aún más) no debe exagerarse. La Iglesia es el Reino de Dios comenzado. Pero no es el Reino de Dios en su estado de realización definitiva ni puede aplicarse a todas las manifestaciones de la vida que la humanidad (resucitada) ha de llevar en la “tierra nueva”. Para la comodidad de nuestra exposición, es este concepto completamente escatológico el que entendemos aquí por las palabras “Reino de Dios” en su sentido más agudo.

Pero lo que vendrá después del tiempo se prepara por el tiempo: este Reino de Dios constituye el término final de la historia, cuyo movimiento lo prepara y que culmina en él, y hacia el cual convergen por una parte la historia de la Iglesia y del mundo espiritual, y por otra parte, la historia del mundo profano y del estado político.

El *segundo* concepto es el de la Iglesia, crisálida de este reino; su fin es el de la vida eterna misma: está en el tiempo, pero no pertenece al tiempo. En cuanto Iglesia misma, el cristiano puede decir de ella como de su jefe: el príncipe de este mundo no tiene parte en ella.

El *tercer* concepto es el del mundo, de la ciudad profana. Su fin es la vida temporal de la multitud humana. El mundo está en el tiempo y es del tiempo; el demonio tiene en él su parte.

¿Qué pensar del mundo y de los reinos terrestres en relación con el Reino de Dios? He aquí nuestro problema.

Conviene señalar aquí primero tres errores típicos. Indicaré en primer lugar un error que era representado en estado de tendencia por ciertos extremistas de los primeros siglos cristianos; considera el mundo y la ciudad terrenal pura y simplemente como reino de Satanás, como dominio del demonio solamente. Toda su historia se desarrolla en sentido inverso al de la Iglesia y conduce al reino de la perdición. Esto es lo que podría llamarse una concepción *satanocrática* del mundo y de la ciudad política.

Esta concepción adquirió cierta fuerza doctrinal en los tiempos de la Reforma protestante; reaparece hoy día, aunque sometida a una elaboración teológica muy matizada que atenúa lo más posible sus excesos, en los teólogos protestantes de la escuela de Karl Barth; lo que piensa, en definitiva, es que el mundo no está realmente salvado, como asimismo que el hombre no está justificado intrínsecamente y que las estructuras temporales de la vida de aquí abajo, aun cuando nos incitan a resistirnos por completo a una dominación tal, en sí mismas no pueden jamás conducir sino al principado del demonio.

Un cierto naturalismo o racionalismo católico (pienso en Maquiavelo, por ejemplo, o en Descartes) conduce al mismo resultado por un camino distinto, por el camino del separatismo, de la escisión entre la naturaleza y la gracia. Desde este punto de vista la naturaleza aparece como un mundo encerrado herméticamente en sí mismo, y por consiguiente abandonado completamente a sus propias fuerzas (y no hay, en efecto, mucha diferencia entre esto y el abandonarlo a las fuerzas del mal).

En los dos casos se le niega al mundo -no digo a *nosotros* en el mundo, digo al *mundo* en sí mismo- su destino a la gracia y al advenimiento del Reino de Dios. La Redención se limita al imperio invisible de las almas y al orden moral. Esto sería el error extremo en que pudiera incurrir la cristiandad occidental (al perder el sentido católico); está condenado por la fórmula más fundamental y más sencilla, por la cual se expresa la fe cristiana cuando da a Cristo el nombre de Salvador del mundo, *Salvator mundi*.

Otro error, cuyos gérmenes son también muy antiguos en el Oriente y en el Occidente, podría calificarse de *teofánico* y de *teocrático*, respectivamente. No se concibe sólo un mundo salvado en esperanza, si no que se cree que éste -si es que la obra de la redención se realiza en él- ha de aparecer como real y plenamente salvado desde ahora y en su existencia temporal. O bien se desespera del mundo porque no es así, o bien, por el contrario, se espera demasiado de él, porque se intenta hacer que así sea.

En Oriente estas ideas se manifiestan bajo una forma más bien mística (a la que conviene la palabra *teofánico* que acabo de proponer): en el sentido más extremo, el pensamiento de muchos místicos herejes consistiría en que la divinización de la vida debiera desde ahora mismo liberarnos de la esclavitud de la ley, de las normas de la razón y de las condiciones de la naturaleza. No achaco, ciertamente, este error extremo a la ortodoxia rusa, pero creo que ilustra y revela lo que ha sido una *terntación* para la cristiandad oriental. Esto de que el cielo baje en seguida sobre la tierra, mientras que la tierra no está en situación de recibir sino un solo rocío de redención: la piedad, una piedad cósmica,

amorosa y dolorida. A fuerza de impaciencia y de sobrenaturalismo se llegaría por este camino a una actitud análoga a la del luteranismo; abandonar el mundo al demonio bajo su forma actual, pero no para apoderarse del mundo, sino para liberarnos de él, y para libertarlo -mientras no lo haga Dios- por lo menos en *nosotros mismos*, por la compasión que nos inspiran sus miserias transfigurándolas en nosotros. Por "teócrata" que sea bajo otros aspectos, Dostoyevsky reprochará a la Iglesia católica el encarnarse demasiado, el esforzarse demasiado en realizar un orden cristiano en este mundo, hasta el punto de mancharse con las impurezas de la tierra.

En Occidente este error ha tomado un aspecto sobre todo político, y se ha desarrollado bajo formas mucho más complejas. Es lo que puede llamarse la utopía *teocrática*, dando a esta palabra su sentido más agudo. Esta pide al mundo mismo y a la ciudad política la realización efectiva del Reino de Dios; y el mundo y la ciudad, por tanto, dejan de ser profanos, y se transforman en una cosa esencialmente sagrada. Son ellos los que deben constituir el Reino de Dios, al menos en las apariencias y en las pompas de la vida social; el universo entero debe ponerse, desde este mundo, bajo el gobierno político de Dios. Desde ahora el mundo y la Iglesia ocupan (y se disputan) el mismo terreno: la historia del mundo se con convierte en historia sagrada.

Este error va en contra de las palabras evangélicas: "Mi reino no es de este mundo". Va en contra del hecho de que Cristo no ha venido para transformar los reinos de la tierra ni para realizar una revolución temporal. Como está dicho en el himno de la Epifanía, que cita Pío XI en la encíclica de Cristo-Rey: el que da tronos en el cielo, no los quita en la tierra: *Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia*. A este error teocrático de que hablamos responde la *Leyenda del gran inquisidor*, de Dostoyevsky, el cual quiere hacer la felicidad absoluta del mundo por medios políticos y, por tanto, puesto que de estos medios se exige entonces más eficacia de la que normalmente pueden dar de sí, por medio de una opresión y una esclavitud universales.

Este error no ha logrado nunca imprimir su forma a la cristiandad medieval, ni el ideal medieval del Imperio se ha identificado jamás con este

modo de ver, y cuando estuvo a punto de prestarse a tal confusión, Roma la deshizo en Canossa. La distinción de los dos poderes ha sido afirmada siempre por el catolicismo medieval. A decir verdad, la idea de hacer de este mundo pura y simplemente el Reino de Dios, constituye una herejía para el cristiano.

Esta idea ha sido, sin embargo, la tentación, el ángel tentador de la cristiandad medieval. Ha sido profesada teóricamente en la Edad Media, al final de la Edad Media sobre todo, por ciertos teólogos extremistas, que no fueron nunca seguidos por la Iglesia, y a juicio de los cuales todo poder, temporal como espiritual, pertenece al Papa, quien delega al Emperador y por medio de él a los reyes (*potestas directa in temporalibus*) el poder temporal para conseguir la unificación perfecta del mundo bajo el reino de Cristo. Esto es lo que podría llamarse un teocratismo clerical o un hierocratismo.

En el orden de la cultura ustedes sabrán mejor que yo si no se vislumbra *algo* de esta tentación teocrática en el ideal castellano de la época de Carlos V y de Felipe II. Prácticamente, en todo caso, ciertos excesos en el uso de los medios humanos y políticos, del lado protestante en la Ginebra de Calvino, del lado católico en los tiempos de la Contra-Reforma y del Antiguo Régimen (la Iglesia como tal no ha tomado parte en estos excesos, pero se han producido, sin embargo, en la Iglesia) han hecho pesar sobre los hombres durante mucho tiempo todavía la sombra y el escalofrío de este error.

Pero al hacerse progresivamente laico, este error ha ido adquiriendo cada vez más peso histórico. La misión sagrada en cuestión se transmite, pues, primero al Emperador -es el *teocratismo imperial*-; luego, bajo una forma más atenuada, a los reyes (pienso aquí en Enrique VIII, o también en el galicanismo y en el josefismo); después, y aquí se vuelve a la forma primitiva, pasa al Estado (pienso en la filosofía de Hegel). Un hegelianismo rudimentario transmitirá esta misión a la nación, o a la raza; un hegelianismo más profundo, a la clase, y nos volvemos a encontrar aquí con el mesianismo de Carlos Marx. Se considera al proletariado como portador de la misión sagrada de salvar el mundo. Desde este punto de vista, para caracterizar culturalmente al comunismo contemporáneo, habría que considerarlo como un imperialismo teocrático ateo.

El tercer error se manifiesta en los tiempos modernos a partir del Renacimiento. Consiste en ver en el mundo y en la ciudad terrenal pura y simplemente el reino del hombre y de la naturaleza pura, sin ninguna relación con lo sagrado, con un destino sobrenatural, con Dios, o con el demonio. Es lo que puede llamarse el humanismo separado o antropocéntrico o también liberalismo (entiendo esta palabra en el sentido del vocabulario teológico, en que significa la doctrina para la cual la libertad humana no tiene otra norma o medida que ella misma). La historia del mundo está desde entonces encauzada hacia un reino de la *humamidad* pura, lo que significa, como fácilmente se ve en Auguste Comte, una laicización del Reino de Dios. Este error está condenado por las palabras evangélicas: no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios, *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei*. Es además un error inestable, porque tiene un fin abstracto y ficticio; pertenece al género de las utopías propiamente dichas, de las utopías irrealizables, si puedo expresarme así, porque en cierto sentido hay utopías realizables; debería, por tanto, resolverse en el ideal histórico erróneo, pero en cierto modo realizable (puesto que ya no apela a una ficción, sino a la fuerza) del que he hablado en segundo lugar, en el error del teocratismo ateo.

Intentemos indicar ahora la solución cristiana.

Para el cristianismo la verdadera doctrina del mundo y de la ciudad terrenal es que éstos pertenecen *a la vez* al hombre, a Dios y al demonio. De aquí la polivalencia esencial del mundo y de su historia: es un campo común a los tres. El mundo es un campo cerrado que pertenece a Dios por derecho de creación, al demonio por derecho de conquista, a causa del pecado, y a Cristo por derecho de victoria sobre el primer conquistador, a causa de la Pasión. La tarea que le incumbe al cristiano en este mundo es disputar al diablo su dominio, y arrancárselo; ha de dedicar todos sus esfuerzos a ello, aunque no lo consiga más que en parte mientras dure el tiempo. El mundo en sí está salvado realmente, está realmente libertado *en la esperanza*, está en marcha hacia el Reino de Dios; pero no es *santo* el mundo, es *santa* la Iglesia. El mundo está en marcha

hacia el Reino de Dios, y sería una traición para con este Reino el no poner todos sus esfuerzos para conseguir una realización -proporcionada, desde luego, a las condiciones de la historia terrenal, pero la más efectiva posible, *quantum potes, tantum aude-* o, mejor dicho, una refracción en el mundo de las exigencias evangélicas; pero esta realización, aunque sólo sea relativa, siempre será deficiente y discutida en el mundo de una manera o de otra. Y al mismo tiempo que la historia del mundo está en marcha -es el crecimiento del trigo- hacia el Reino de Dios, está en marcha igualmente -es el crecimiento de la cizaña, indisolublemente mezclada con el trigo- hacia el reino de la perdición.

Los textos contradictorios respecto al mundo que el cristiano puede recoger del Evangelio, tienen su explicación, pues, en esta ambivalencia fundamental de la historia y del mundo, sobre la cual llamamos ya la atención en el comienzo de estas lecciones. El cristiano lee, por ejemplo, que “Dios amaba tanto al mundo, que le dió a su Hijo único”, o que “Cristo ha venido para salvar al mundo”, o que “purifica el mundo del pecado”; y por otra parte lee que Jesús no reza por el mundo, que el mundo “no puede recibir el espíritu de la verdad”, que “el mundo entero yace en el mal” y que el demonio es el príncipe de este mundo, que el mundo está juzgado ya.

De los textos que acabo de recordar se deduce lo siguiente: el mundo está santificado en cuanto no es mundo *solamente*, sino forma parte del universo de la Encarnación; y está condenado en cuanto se encierra en sí mismo, en cuanto, como dice Claudel, se atrinchera en su diferencia esencial, reduciéndose a ser mundo solamente, separado del universo de la Encarnación.

Mientras la historia de la Iglesia, que es, como dice Pascal, la historia de la verdad, conduce de por sí hacia el Reino de Dios y no funda sino este Reino, la historia de la ciudad terrenal, por el contrario, dividida entre dos fines últimos contrapuestos, conduce a la vez hacia el reino de la perdición y hacia el reino de Dios.

¡Pero cuidado! Sería desfigurar por completo y pervertir esta idea de la ambivalencia del mundo y de la historia temporal, esta idea de que mientras dure la historia el demonio tendrá siempre su parte *en este mundo*, si se buscara

en ella un motivo para aceptar tranquilamente, sobre todo cuando se aprovecha uno de ellas, las iniquidades de este mundo; de este mismo modo perverso ciertas personas que se dicen defensoras del orden interpretan la frase del Evangelio “habrá siempre pobres entre vosotros”, mientras que significa, por el contrario: Cristo mismo no estará siempre entre vosotros, pero lo reconoceréis en los pobres, a los que habréis de amar y de servir como a El mismo.

Y lo que acabamos de decir de la ambivalencia fatal de la historia temporal significa igualmente que el cristiano debe esforzarse lo más posible por realizar en este mundo las verdades del Evangelio (de un modo perfecto y absoluto en lo que se refiere a su propia vida personal; de un modo relativo y conforme al ideal concreto que conviene a las diferentes edades de la historia, en lo que se refiere al mundo mismo); cuanto esfuerzo, cuanto sacrificio haga no será nunca lo bastante para mejorar las condiciones de la vida terrestre y para transfigurar esta vida. Este estado de tensión y de guerra es necesario para el desarrollo de la historia; sólo en estas condiciones la historia temporal puede preparar efectivamente, como la incumbe hacerlo, el Reino de Dios.

Pero, si es exacto lo que acabo de decir, la tarea que le incumbe al cristiano en su actividad temporal no es la de realizar el Reino de Dios *en este mundo mismo*, sino de hacer de este mundo, según el ideal histórico exigido por las diferentes edades y, si puedo decirlo, por las mudanzas de éste, el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, llena de defectos, seguramente, pero también llena de amor, y cuyas estructuras sociales tengan como medida la justicia, la dignidad de la persona humana y el amor fraternal; así se prepararía de una manera positiva y directa el Reino de Dios.

III

Llegamos así a enfrentarnos con otro gran problema -ya no teórico, sino práctico-, el de la misión temporal del cristiano. Dividiremos este estudio en tres partes, y trataremos primero de caracterizar lo que podría llamarse la carencia temporal del mundo cristiano, el cual, en el transcurso de la Edad

Moderna, y sobre todo del siglo XIX, ha ido convirtiéndose en un mundo sólo de apariencia cristiana. Trataremos después de indicar brevemente las causas de este fenómeno, para pasar luego a las consideraciones respecto al papel temporal del cristiano, y particularmente a las que se refieren a la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo.

Dijimos al comienzo de esta lección que lo espiritual debe vivificar lo temporal. El cristianismo debe informar o más bien penetrar el mundo; no es que esto sea su objeto principal (es un fin secundario indispensable) y tampoco para que en el mundo se realice desde ahora el Reino de Dios, sino para que la refracción del mundo de la gracia se haga cada vez más efectiva, y para que el hombre pueda vivir mejor su vida temporal.

Esto es lo que ocurría en gran parte en tiempos de la cristiandad medieval. Todo el mundo reconoce la importancia capital del papel de la Iglesia en la edificación del mundo cristiano de la Edad Media; ésta estaba llena de defectos, pero era vividera.

Con la decadencia de la cristiandad medieval y el advenimiento de los tiempos modernos, vemos, por una parte, al mundo desligarse progresivamente de Cristo; pero nos consta, por otra parte, que la Iglesia sigue desempeñando un papel muy importante en la historia del mundo, para intentar mantener en lo posible todo lo adquirido en cuanto a la realización de los principios del derecho natural en el orden temporal y en cuanto a la supeditación de éste a los fines del orden espiritual. Era ésta una posición de defensa necesaria, pero ingrata, puesto que estaba expuesta en cierto modo a solidarizar al cristianismo, aunque sólo en apariencia, con las estructuras de un mundo cada vez más corrompido.

El juego de las fuerzas históricas, sin embargo, siguió todavía durante bastante tiempo manteniéndose en un equilibrio normal, y si el mundo del antiguo régimen ha acabado por hacerse invivible, su estructura político-social con sus tres órdenes cualitativos (nobleza, clero, estado llano), fue durante mucho tiempo orgánica y vital.

Las cosas tomaron un giro trágico al producirse –después del hundimiento inevitable del Antiguo Régimen, después de la Revolución francesa y después de Napoleón- el advenimiento del mundo industrial y burgués. La sociedad se dividió entonces en dos clases: una que vive exclusivamente de su trabajo, y otra que vive (o más bien vivía) de la renta de sus capitales; estas dos clases no tienen entre sí más relación que la del contrato de arrendamiento de trabajo, el cual se convierte, por tanto, en mercancía pura. La existencia de este estado de cosas exigía del mundo cristiano que adoptara una actitud frente al régimen capitalista tal como se ha desarrollado en el siglo XIX, y frente a la situación inhumana en que ha sido colocado el proletariado.

El proceso del capitalismo se ha realizado ya, ha llegado a ser hasta un tópico sobre el cual temen volver los espíritus enemigos de la vulgaridad. Me limitaré a recordarles en pocas palabras que, aunque el mecanismo ideal de la economía capitalista no sea, de por sí, malo e injusto, como pensaba Marx, hay que admitir que se esconde allí un desorden radical, si se considera el *espíritu* que se sirve concretamente de este mecanismo y que determina sus formas concretas y sus realizaciones especiales. La energía que estimula y fomenta esta economía ha sido corrompida progresivamente por un pecado capital; no es éste un pecado que da la muerte al alma de los individuos que están obligados a vivir en medio de este mundo y a utilizar su maquinaria, pero sí un pecado que da la muerte temporal al cuerpo social: es el culto del enriquecimiento terrenal convertido en la forma de la civilización. El espíritu objetivo del capitalismo es un espíritu de exaltación de las potencias activas e inventivas, del dinamismo del hombre y de las iniciativas del individuo, pero es un espíritu de odio a la pobreza y de desprecio al pobre: el pobre existe sólo como instrumento, no como persona. Pero por lo demás el rico tampoco existe como persona, sino sólo como consumidor; y la tragedia de este mundo consiste en que para mantener y desarrollar al monstruo de una economía usuraria, habría necesariamente que hacer consumidores, es decir, ricos, a todos los hombres, y entonces ya no quedarían instrumentos, o sea pobres, y toda esta economía se pararía y se moriría; y muere, efectivamente, como hoy día lo vemos

claramente, en cuanto no hay bastantes consumidores para hacer trabajar a los instrumentos.

¿Pero qué, si ha podido desarrollarse un régimen como éste, no es esto señal de una carencia histórica, no del cristianismo, desde luego, sino de un mundo cristiano, cada vez más infiel a su nombre y cada vez menos digno de él? ¿No estamos asistiendo, así como lo indiqué en la lección anterior, a la quiebra de un mundo que reniega de su propio Dios, de un mundo, cristiano en apariencia, pero que desde hace mucho ha renegado de sus propios principios? El problema que se nos plantea ahora es el de explicar esta carencia.

Muchas causas pueden ser invocadas: en primer lugar, el *dualismo* de la Edad Moderna, cuyo resultado extremo se manifiesta aquí bajo la forma de esta división del trabajo entre Dios y Mammon, de la cual he hablado ya. Para poder trabajar tranquilamente en su salvación del lado de Dios, el hombre descarga sobre las estructuras de la vida política el cuidado de asegurar, del lado del demonio, su seguridad y su prosperidad temporal.

Podría observarse después de esto que, de un modo general, es natural que en una civilización cristiana haya más “malos cristianos” que “buenos cristianos”; este camino de un decaimiento gradual debía llevar forzosamente a una *naturización* sociológica de la religión, a una utilización del cristianismo para fines temporales que conducía al desastre.

Hay que señalar, finalmente, una tercera causa, de orden más bien intelectual, que nos hace ver hasta qué punto la civilización moderna, incluso mientras se decía todavía cristiana, ha sufrido por la falta de una *filosofía* cristiana. En la cristiandad medieval, la civilización estaba orientada, de una manera como irreflexiva y por el instinto espontáneo de la fe, hacia una realización del Evangelio, no solamente en la vida de las almas, sino también en el orden social-temporal. Cuando, en la “edad reflexiva”, la diferenciación interna de la cultura llegó a ser el proceso predominante, y el arte, la ciencia, el Estado, se pusieron cada uno por su lado a adquirir conciencia de sí mismo (y qué conciencia más terrible), parece que no hubo un adquirir conciencia

parecido en cuanto a lo social como tal, y en cuanto a la realidad propia que éste constituye; ¿y cómo iba a ser posible esto en un mundo que se estaba formando bajo el signo cartesiano? No es el espíritu evangélico lo que durante este tiempo les ha faltado a las partes vivas y santas del mundo cristiano, sino una conciencia suficientemente explícita de uno de los campos de realidad a los cuales este espíritu evangélico debe aplicarse.

Por excesiva que parezca la pretensión de Auguste Comte de haber inventado la ciencia de lo social, cabe pensar desde este punto de vista que las ilusiones “científicas” del sociologismo, lo mismo que las del socialismo, hayan trabajado para el pensamiento cristiano, obligándolo al “descubrimiento” meditado de este campo de realidad.

Estas consideraciones pueden contribuir a explicarnos por qué la transformación que iba sustituyendo poco a poco al régimen de la economía medieval por el del préstamo con interés y del capitalismo -aunque hubiera provocado desde sus orígenes y en sus diversas etapas, especialmente en el siglo XVIII, la hostilidad de la Iglesia, como mostraba hace poco M. Grothuysen, y aunque hubiera suscitado para la inteligencia del pueblo cristiano muchos problemas respecto a la conciencia individual y al confesonario-, durante tanto tiempo no ha sido considerado y juzgado por esta inteligencia (educada, por lo demás, de una manera cartesiana) desde el punto de vista de su significación y de su valor propiamente social; de modo que el régimen capitalista ha podido instalarse en el mundo, encontrándose solamente con la resistencia pasiva y la hostilidad sorda de las formaciones sociales católicas, pero sin provocar una oposición activa, deliberada y eficaz por parte del mundo cristiano o de lo “temporal cristiano”, ni siquiera católico.

Lo que importa señalar, sin embargo, es que la protesta de la conciencia católica no ha tardado en hacerse pública. Particularmente en el siglo XIX, al mismo tiempo que llegaba el capitalismo a su madurez y tomaba posesión del mundo, ha habido hombres que han alzado la voz: Ozanam, Vogelsang, La Tour du Pin. Y la Iglesia católica, sobre todo, ha suplido ella misma, por medio de las enseñanzas de los Papas, las deficiencias del mundo cristiano, y ha

formulado principios que abarcan desde lo alto toda la materia económica, pero que el régimen de los pueblos modernos no quiere reconocer.

Llegamos así a la tercera y última parte de este capítulo, a las consideraciones que se refieren al papel temporal del cristiano con relación a una nueva cristiandad. Observen ustedes, en primer lugar, que, al menos para el pensamiento cristiano, parece liquidado el *dualismo* de la edad precedente. Para el cristiano el separatismo y el dualismo, sean del tipo maquiavélico o del tipo cartesiano, han dejado de existir. Actualmente se está realizando un proceso importante de integración, que consiste en un retorno a una sapiencia a la vez teológica y filosófica, a una síntesis vital.

Las cosas pertenecientes al campo político y económico se hallan, pues, y conforme a su naturaleza, vinculadas a lo ético.

Por otra parte, este adquirir conciencia de lo *social* que más o menos le faltaba al mundo cristiano o llamado cristiano de la Edad Moderna, está comenzando por fin a realizarse para el cristiano. Es éste un fenómeno de una importancia considerable, tanto más cuanto que este adquirir conciencia se manifiesta, como parece, y se manifestará cada vez más tanto en contra del capitalismo materialista como en contra del materialismo comunista, consecuencia de éste.

Al mismo tiempo aparece lo que puede llamarse la misión propia del laicado y de la actividad profana cristiana en relación con el mundo y la cultura; desde este punto de vista podría decirse que mientras la Iglesia misma, recelosa siempre de no entregarse a ningún orden temporal especial, se libera cada vez más, no del cuidado de juzgar desde lo alto, sino del cuidado de administrar y de dirigir lo temporal y el mundo, el cristiano, por el contrario, se halla metido cada vez más en ello, no en su calidad de cristiano o miembro de la Iglesia, sino en cuanto miembro de la ciudad temporal, digo en cuanto miembro cristiano de esta ciudad, consciente de la tarea que le incumbe de trabajar en la implantación de un nuevo orden temporal cristiano.

Pero si así acontece, verán ustedes en seguida cuáles son, en este orden de ideas, los problemas que han de plantearse al cristiano.

Necesitará elaborar una filosofía social, una ciencia política y económica que no establezcan sólo principios universales, sino que sean capaces de descender hasta las realizaciones concretas, lo que supone todo un trabajo extenso y delicado; este trabajo ha sido comenzado ya por las encíclicas de León XIII y Pío XI, que han establecido sus principios. Se trata aquí de un trabajo de la razón, de la razón iluminada por la fe, pero de un trabajo de la razón, sobre el cual, al menos cuando se abandonan los principios para dedicarse a aplicaciones concretas, sería vano esperar un acuerdo unánime. Si en teología dogmática existe una diversidad de escuelas, las habrá fatalmente también en sociología cristiana, y en política cristiana, tanto más a medida de que se va uno acercando a lo concreto. Se podrá llegar seguramente, sin embargo, a establecer una doctrina común; lo más importante es que haya una dirección de conjunto para un número suficientemente crecido de espíritus.

Pero el cristiano que tenga conciencia de estas cosas deberá ocuparse también de la acción social y política, no solamente para poner al servicio de su país (como ha acontecido siempre) las capacidades profesionales que pueda haber en aquellos campos, sino para trabajar también y además, como acabamos de decirlo, en la transformación del orden temporal.

Ahora bien; está claro que, siendo inseparable lo cristiano-social de lo cristiano-espiritual, una transformación de orden temporal no puede producirse de la misma manera y por los mismos medios que las otras transformaciones y revoluciones temporales. Si llega a hacerse, será una función del heroísmo cristiano, como la revolución comunista, por ejemplo, ha sido una función del heroísmo bolchevique. De modo que puede decirse que una renovación social cristiana o no llegará a realizarse o será una obra de santidad, de una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblo santos? Si una nueva cristiandad ha de surgir en la historia, será obra de esta clase de santidad.

Se nos presenta aquí un nuevo y último problema, del que hoy no podré decir más que unas pocas palabras. Si estas observaciones son justas, tenemos derecho a esperar una ola de santidad de un estilo nuevo.

No hablemos de un nuevo tipo de santidad, pues sería una expresión equívoca; el cristiano no conoce más que un *tipo* de santidad, representado eternamente por Cristo. Pero las condiciones históricas pueden, al cambiar, dar lugar a nuevos estilos, a nuevos modos de santidad. La santidad de San Francisco de Asís tiene otra fisonomía de la de los Estilitas; la espiritualidad jesuíta, dominicana o benedictina responden, respectivamente, a estilos distintos. Pensamos, por tanto, que el adquirir conciencia del oficio temporal del cristiano exige un estilo nuevo de santidad, que podría caracterizarse ante todo como la santidad y la santificación de la vida *profana*.

Este estilo nuevo es nuevo, efectivamente, con relación sobre todo a ciertas concepciones erróneas y materializadas. Así, pues, cuando los estados de vida (estado regular y estado secular) padecían -como ocurría al menudo en la edad del humanismo clásico- una especie de decaimiento sociológico, la distinción bien conocida de estos estados tomada en el sentido material se interpretaba de un modo inexacto; el estado religioso, es decir, el estado de los hombres dedicados a la busca de la perfección, se considera entonces como el estado de los seres perfectos, y el estado seglar como el de los imperfectos, de tal modo que parece que el deber y la función metafísica de los imperfectos consiste en ser y en permanecer imperfectos, y en llevar una buena vida mundana no demasiado piadosa y arraigada sólidamente en un naturalismo social (ante todo en el de las ambiciones familiares). Se escandalizaría uno de que los laicos intentasen vivir de otro modo; lo que tienen que hacer éstos es hacer prosperar en la tierra, por medio de fundaciones pías, a los religiosos, cuya misión en cambio es ganarles el cielo, y todo queda así perfectamente ordenado.

Este modo de concebir la humildad de los laicos parece haber sido bastante corriente en los siglos XVI y XVII. Por eso fue condenado por la Inquisición española, a consecuencia del informe del famoso teólogo Melchor Cano, el catecismo explicado a los fieles por el dominicano Carranza. Aquél

declaraba que “era completamente condenable la pretensión de dar a los fieles una instrucción religiosa, que sólo les correspondía a los sacerdotes... Atacaba asimismo enérgicamente la lectura de la Sagrada Escritura en el lenguaje vulgar, y a los que se dedicaban a confesarse diariamente. El celo desarrollado por los espirituales para inducir a los fieles a confesarse y a comulgar a menudo, le parecía muy sospechoso y se le atribuye el haber dicho en un sermón que la gran frecuencia en acudir a los sacramentos era, a su juicio, una de las señales de la venida del Anticristo”.

Profundizando más, y llegamos aquí a tocar un problema muy importante de la filosofía de la cultura, puede observarse que hay una manera no cristiana, sino pagana, de entender la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Para la antigüedad pagana *santo* era sinónimo de *sagrado*, es decir, de lo que física, visible y socialmente está al servicio de Dios. Y sólo en la medida en que las funciones sagradas se internaban en la vida humana, podía ésta tener un valor ante Dios. Esta concepción ha sido transformada profundamente por el Evangelio, que sitúa dentro del corazón del hombre, dentro del secreto de las relaciones invisibles entre la personalidad divina y la personalidad humana, la vida moral y la vida de santidad.

Desde entonces lo sagrado ya no está opuesto a lo profano como lo puro a lo impuro, sino como un cierto orden de actividades humanas, aquellas cuyo fin específico sea temporal, se opone a otro orden de actividades humanas constituidas socialmente con vistas a un fin específico espiritual. Y este orden profano o temporal de las actividades humanas, aunque no pueda ser definido como una cosa sagrada, puede y debe, sin embargo, aspirar a la santidad. A pesar de que efectivamente no pueda ser jamás enteramente santo a causa de la ambivalencia del mundo, debemos sin embargo desear y esforzarnos para que lo sea. La justicia evangélica lo penetra todo, se adueña de todo.

Ahora bien; podemos observar que este principio evangélico no se ha manifestado ni se ha traducido en los hechos más que progresivamente, y que su proceso de realización no ha terminado aún.

Estas observaciones nos hacen comprender mejor la significación de este nuevo estilo de santidad, de esta nueva etapa en la santificación de lo profano, de que hablábamos hace un momento. Podemos añadir que este estilo procedente de la espiritualidad misma deberá, sin duda y por eso mismo, ostentar unos rasgos propiamente espirituales, como son, por ejemplo, la insistencia en la simplicidad, en el valor de las vías ordinarias, en este rasgo específico de la perfección cristiana que consiste en ser la perfección no de un atletismo estoico de la virtud, sino de un *amor* entre dos personas, entre la persona humana y la Persona Divina; insistencia, finalmente, en esta ley del descenso del Amor increado a las profundidades de lo humano, no para aniquilarlo, sino para transfigurarle, tal como lo expliqué en la otra lección; ciertos Santos de la edad contemporánea parecen tener la misión de hacernos presentir la importancia de todo aquello. Está además en el orden de las cosas que no sea en la vida profana misma, sino en ciertas almas retiradas del mundo (de las cuales unas viven en el mundo y las otras en las cimas más altas de la cristiandad, quiero decir en las Órdenes más altamente contemplativas), donde comience a aparecer este nuevo estilo y esta nueva ola de espiritualidad, para esparcirse luego sobre la vida temporal y profana.

EL IDEAL HISTORICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

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

I

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

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

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

Por el contrario, lo que llamamos un *ideal histórico concreto* no es un ente de razón, sino una *esencia* ideal realizable (con más o menos dificultad, de un modo más o menos perfecto -esto es otra cosa-, y no como obra hecha, sino

como obra que se está haciendo), una esencia capaz de existir, y que pide existir en un clima histórico determinado; responde, por tanto, a un máximo *relativo* (relativo a ese clima histórico) de perfección social y política, y solamente nos ofrece -precisamente por estar vinculada efectivamente a la existencia concreta- las líneas de fuerza y los bosquejos, determinables ulteriormente, de una realidad futura.

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

El oficio de la sociedad política no es el de conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad autónoma³ (es decir, a la santidad, a un estado de emancipación propiamente divina, porque sería entonces la misma vida de Dios la que viviría en el hombre). La sociedad política, sin

³ Vid., Maritain, J., *Du régime temporal et de la liberté*, Desclée de Brouwer, París, 1933, en particular el capítulo I titulado "Une philosophie de la liberté", pp. 1-88. [N. del T.]

embargo, está destinada esencialmente, por razón del fin terrenal mismo que la especifica, al desarrollo de condiciones de medio capaces de llevar a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, y que facilite positivamente a cada persona la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.

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

Cada persona singular, nos dice Santo Tomás, cada persona humana en sí tiene la misma relación con la comunidad que la parte con el todo, y por tanto está supeditada al todo en este respecto; *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum* (II, II, 64, 2).

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

Pero he aquí un texto que en seguida pone las cosas en su punto, y completa indispensablemente el anterior: el hombre, dice Santo Tomás, lleva en sí una vida y unos bienes que trascienden la ordenación a la sociedad política; *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (I, II, 21, 4, ad 3). ¿Y por qué? Porque es persona.

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

Así aparece, pues, la antinomia que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano: hay una obra común que le incumbe realizar al todo social como tal, a este todo del que forman parte las personas humanas, quienes, por tanto, están supeditadas a esta obra común. Y sin embargo, lo que

hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, está por encima de esta obra común y la finaliza.

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

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

Esta concepción de la ciudad terrenal era la de la cristiandad medieval. Pero la cristiandad medieval no representa sino una de sus realizaciones posibles. En otras palabras, una concepción así no puede realizarse en las diferentes edades del mundo de una manera *unívoca*, sino de una manera

analógica. Nos damos cuenta aquí de la importancia primordial -para una filosofía sana de la cultura- de uno de los privilegios más significativos de la filosofía tomista, del privilegio de ser esencialmente, substancialmente, una filosofía de la analogía. En este gran principio de la analogía, que domina toda la metafísica tomista, y según el cual las ideas más altas se realizan en la existencia de modos esencialmente diversos, pero guardando intacta su formalidad propia, en este gran principio nos importa inspirarnos aquí. Santo Tomás y Aristóteles se han servido de él en su filosofía política, y del modo más profundo, a propósito de los diversos sistemas políticos y de los tipos específicamente distintos de *bien común* que les corresponden respectivamente. La diversidad de las ciudades, escribe Santo Tomás en su comentario sobre la Política⁴, proviene de la diversidad de los fines, o de las maneras distintas de aspirar a un mismo fin. Del hecho de que elijan fines diferentes o maneras diferentes de llegar a un mismo fin, los hombres llegan a constituir vidas comunes diversas, y por consiguiente ciudades diversas, *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas*.

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

La filosofía de la cultura debe, a juicio nuestro, evitar dos errores opuestos: el que somete todas las cosas a la univocidad, y el que dispersa todas las cosas en la equivocidad. Una filosofía de la *equivocidad* pensaría que con el tiempo las condiciones históricas llegan a ser tan diferentes, que ya no proceden sino de principios supremos heterogéneos en sí: como si la verdad, el derecho, las normas supremas del hacer humano fueran mudables. Una filosofía de la *univocidad* quisiera convencernos de que estas normas y estos principios supremos han de aplicarse siempre de la misma manera, y que tampoco debe variar la forma bajo la cual los principios cristianos hayan de adaptarse a las condiciones de cada época.

⁴ L. VII, lect 6; cf. II, II, 61, 2.

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

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

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

¿Por qué -de una manera general- debe esto ser así? En primer lugar, en virtud, de una ley que domina lo temporal como tal, que se refiere a la

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

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

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

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

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

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

La primera es que, desde luego -independientemente de las indicaciones un poco más especiales que quisiera hacer respecto a esto en mi última lección-, este ideal se refiere a un porvenir concreto e individualizado, al porvenir de *nuestro* tiempo, pero del que poco importa que sea más o menos lejano. A la inversa de los ideales de aplicación próxima invocados por los políticos o los revolucionarios prácticos, se trata de un universo de posibilidades considerado desde el punto de vista de un filósofo, y desde la altura de un saber de forma todavía especulativa. Dadas, además, las condiciones particulares en que hoy día se plantea el problema, visto que en todo el período humanista antropocéntrico del que salimos, el estilo de la civilización ha sido en definitiva un estilo trágico (en el que las verdades y los valores nuevos engendrados por la historia estaban congénitamente viciados por la falsa metafísica misma, por el instinto de disociación anárquica que estimulaba su investigación), nos aparece desde un principio que al intentar trazar hoy la imagen anticipada de una nueva cristiandad, tendremos que trabajar para salvar estos valores y estas verdades, adquiridos y comprometidos a la vez por la edad moderna, y en el momento mismo en que sus errores parasitarios los están hundiendo. Desde este punto de vista, el porvenir inmediato -aunque nos toque más de cerca- aparece como menos interesante para nuestra investigación filosófica, por sufrir en gran parte las consecuencias fatales de un juego *hecho ya*, y antinomias de una dialéctica puesta en marcha desde hace mucho tiempo. Es, por el contrario, el porvenir lejano lo que nos interesa, porque el margen de tiempo que de él nos separa es bastante amplio para permitir que se realicen los procesos necesarios de asimilación y redistribución, y para facilitar a la libertad humana los plazos

que necesita, cuando se esfuerza en dar nuevas orientaciones a la pesada masa de la vida social.

Nuestra segunda observación es que, si nos situamos, no en el punto de vista del hegelianismo marxista y del materialismo histórico, cuya manera de plantear el problema es demasiado a menudo aceptada por sus mismos críticos, sino en el punto de vista de una filosofía cristiana de la cultura, consideraremos desde un ángulo distinto del de la mayoría de los teóricos socialistas o antisocialistas la misma materia social-temporal. Desde ahora en adelante, la posición misma de los problemas, la problemática misma, serán distintas. Por grande que sea la parte (y no queremos de ningún modo disminuirla) de lo económico en la historia, no es exclusivamente a ello, sino también a los aspectos culturales más humanos y más profundos, y, ante todo, a las implicaciones de lo espiritual y de lo temporal en la cultura, a lo que hemos de apelar para formar un juicio objetivo.

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

III

De una manera muy general podemos decir que el ideal histórico de la Edad Media estaba sometido a dos factores dominantes: por una parte a la idea

o el mito (en el sentido en que Georges Sorel empleaba esta palabra) de la fuerza al servicio de Dios; y por otra parte al hecho concreto de que la civilización temporal misma era en cierto modo una función de lo sagrado, e implicaba imperiosamente la unidad religiosa.

Para concretarlo en pocas palabras, diremos que el ideal histórico de la Edad Media podría resumirse en la idea del Sacro Imperio. No hablamos aquí del Sacro Imperio como hecho histórico, porque en rigor podría decirse que este hecho no logró nunca una existencia efectiva. La idea del *sacrum imperium* fue precedida por un acontecimiento: el imperio de Carlomagno (cuyas intenciones, por lo que parece, no estaban lejos del cesaropapismo); y habiendo surgido de este acontecimiento, ya no fue nunca capaz más que de realizaciones precarias, parciales y antinómicas; su desarrollo estaba, por una parte, impedido y contrarrestado por el antagonismo efectivo entre el Papa y el Emperador (“estas dos mitades de Dios”, como decía Víctor Hugo), y, por otra parte, por el antagonismo entre el Imperio y la monarquía francesa, la cual, en materia temporal, nunca quiso admitir una autoridad superior.

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

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

A título de ideal histórico concreto es como el Sacro Imperio existe todavía en nuestra imaginación, y desde este punto de vista nos importa precisamente someter nuestras imágenes más o menos inconscientes a una revisión severa. En los países de cultura latina, esta concepción ejerce una influencia secreta (bajo aspectos culturales difusos, los de las luchas del clericalismo y del

anticlericalismo) sobre las ideas que profesan ciertos católicos -y sus adversarios quizá todavía más- acerca de una restauración cristiana. En los países de cultura germánica, es bajo su forma propiamente imperial como sobrevive aún esta imagen del Sacro Imperio. En un interesante estudio hecho por un teólogo benedictino, el P. Hermann Keller, de Beuron, éste llama al *sacrum imperium* el sueño secular de la nación alemana, y observa que “la miseria política de estos últimos años en Alemania ha despertado la vieja nostalgia del Sacro Imperio en la nación alemana”. Por lo demás, el P. Hermann Keller mismo es un adversario decidido de las teorías teológicas surgidas de este viejo sueño, que buscan en el Imperio sagrado, convertido en un privilegio de la nación alemana, la *unidad* de la ciudad política y de la Iglesia. Keller condena estas teorías, y nos parece que simpatizaría más bien con posiciones casi barthianas. Les hablé ya en la lección anterior de la obra del católico Aloys Dempf y de las tesis del protestante Stapel. Conviene añadir que actualmente los partidarios extremistas del racismo en Alemania, los que quieren volver a una religión nacional y racial -nórdica- anterior al cristianismo, tienen la misma aversión al Sacro Imperio que al cristianismo mismo. Pero por otra parte, sin embargo, es justamente por este concepto del Sacro Imperio por el que el ideal político del racismo tiene probabilidades de adueñarse de otros sectores del pueblo alemán, de sectores que todavía, por el contrario, han permanecido fieles a la cultura cristiana.

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

No, no hablo así por ser francés: es porque nada me parece más peligroso que una concepción unívoca -o, si ustedes quieren, aunque estas palabras no

sean nada sinónimas, una concepción *casticista*, como diría Miguel de Unamuno-, del orden temporal cristiano, que ligara a éste a formas muertas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sin embargo, la unidad temporal de la Europa cristiana no se fundamentaba solamente en la unidad religiosa. Se basaba también -y esto era indispensable en cuanto se trataba de una unidad temporal máxima, unidad poderosa, aunque muy general y compatible con las divisiones y rivalidades particulares- en un cierto fondo común de pensamientos y principios doctrinales, y constituía un esfuerzo muy notable y extraordinariamente vigoroso que aspiraba (no llegó a realizarlo) a una unidad muy alta y muy perfecta de estructura intelectual y de estructura política. Tal era la concepción grande y sublime, demasiado grande y demasiado sublime, de los Papas de la Edad Media en el momento de su plenitud. Sabían que para formar según un tipo de unidad perfecta un mundo cristiano, una Europa cristiana, esa refracción figurativa, pero cuán fuerte y enérgica del reino de Dios en lo social temporal de que ya hemos hablado, sabían que hacía falta -y lo querían- una alta unidad doctrinal, teológica y filosófica, una unidad de juicio de los espíritus

iluminados por la fe: el centro de la cristiandad -centro científico supranacional-sería, desde este punto de vista, la Universidad de París.

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

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

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

Los escolásticos, como sabemos, distinguían el *fin intermedio* -por ejemplo, la actividad profesional de un filósofo o de un artesano, que tiene valor propio de fin (aunque esté supeditado a un fin superior, por ejemplo, la rectitud moral)- y el *medio*, que como tal es puramente *ad finem*, específico para su fin, como el razonamiento es específico para la ciencia. Distinguían, por otra parte, en la línea de la causalidad eficiente, la *causa principal segunda* (por ejemplo, las energías vegetativas de la planta), la cual, siendo inferior a una causa más elevada (por ejemplo, la energía solar), produce, sin embargo, un efecto proporcionado a su grado de ser específico, y la *causa instrumental* -por ejemplo, el pincel en manos del artista-, que sólo ejerce su causalidad propia en cuanto un agente superior se sirve de ella para un fin suyo y produce un efecto superior a su grado de ser específico.

Habiendo establecido estos conceptos, observamos que en la civilización medieval las cosas que eran del César, aunque se distinguían netamente de las cosas que son de Dios, ejercían respecto a éstas en gran parte una *función ministerial*: constituían, por tanto, una *causa instrumental* respecto a lo sagrado, y

su fin propio tenía rango de medio, de simple medio con relación a la vida eterna.

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

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

No es mi intención condenar este régimen en principio. Hasta cierto punto una ciudad terrenal capaz de dar la muerte por crimen de herejía mostraba una preocupación por el bien de las almas mayor, y una idea más elevada de la nobleza de la comunidad humana, centrada así en la verdad, que un estado que no sabe castigar más que los crímenes contra los cuerpos. Fue allí, sin embargo, donde más abusos se infiltraron, llegando a hacerse, después de la ruina de la cristiandad medieval, cada vez más intolerables (y desde entonces se trataba, en efecto, de una monstruosidad) cuando el Estado, al dejar de actuar como instrumento de una autoridad espiritual legítima y superior a él, se arrogó por sí mismo y en su propio nombre el derecho de actuar en materia espiritual. El absolutismo de un Enrique VIII o de un Felipe II, el galicanismo, el josefismo, el despotismo ilustrado del siglo XVIII, el jacobinismo, forman aquí una cadena muy significativa, que continúa en los Estados totalitarios contemporáneos...

El cuarto rasgo característico del ideal histórico medieval lo encuentro en el hecho de que una cierta disparidad como de esencia (entre el dirigente y el dirigido), quiero decir una cierta disparidad esencial de la jerarquía de las

funciones sociales y de las relaciones de autoridad, lo mismo si se trata de la autoridad política en el Estado o si se trata de otras formas de autoridad que intervengan en la vida social y económica del país. Puede decirse que en la Edad Media la autoridad temporal era concebida ante todo conforme al tipo de la autoridad paternal en las concepciones de por sí *sacras* de la familia, en aquellas concepciones de que se encuentra un ejemplo en la idea romana del *paterfamilias*, que la fe cristiana sublimaba, al ligarla a la idea de la paternidad divina universal.

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

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

En la Edad Media la sociedad de trabajo era una extensión de la sociedad doméstica, los obreros eran miembros y órganos de esta comunidad, y la corporación aparecía, por tanto, como una familia en segundo grado, una familia de trabajo, que agrupaba en torno a su unidad a patronos y obreros (de modo que aunque, desde luego, había ricos y pobres, y muchísima miseria, la existencia de una *clase* reducida a la categoría de instrumento o de mercancía-

trabajo, la existencia de un proletariado propiamente dicho, no era entonces cosa concebible). Jerarquías rigurosas forman la base de las relaciones de autoridad en esta organización familiar o casi familiar y del sistema económico del feudalismo.

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

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

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

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

Con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, la cristiandad se disponía entonces a erigir una inmensa fortaleza en cuya cumbre estaría Dios. Sin desconocer los límites, las miserias y los conflictos propios del

orden temporal, sin dejarse llevar a la utopía teocrática, lo que la humanidad creyente pretendía edificar era como una imagen figurativa y simbólica del reino de Dios.

IV

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

Una grey, y un pastor solo en el suelo...
Un Monarca, un Imperio y una Espada:

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

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

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

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

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

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

Era, sin duda, necesario que se hiciera la experiencia de lo que el hombre, sobre el terreno mismo de la defensa del orden cristiano, es capaz de hacer, con sus medios humanos, alimentados de sus energías humanas y de su iniciativa

humana, aplicada, en los santos, a hacer triunfar la caridad en sí, y en los demás, a hacer relucir más, a *aumentar* la gloria, la gloria accidental de Dios (su gloria esencial, es El mismo, no puede ser aumentada). Rezar como si todo dependiera de Dios solo, y obrar como si todo dependiera del hombre solo, es una máxima también muy significativa. El que obrara verdaderamente como si todo dependiera del hombre solo, emplearía, si fuera lógico, claro está, únicamente medios humanos, hasta para sostener la causa de Dios.

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

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

Sin embargo, mientras no estaba completamente abolida la unidad espiritual como fundamento primario del cuerpo social, mientras los bienes del espíritu conservaban a pesar de todo su puesto, y se les reconocía su valor trascendente, el esfuerzo absolutista para defender, aunque de un modo demasiado humano, estos bienes y esta unidad, conservaba todavía su

grandeza y su justificación. Y la época de que hablamos queda, sobre todo en los tiempos del Renacimiento y del Barroco, como una época humanamente grandiosa, rica en belleza, inteligencia, fuerza verdadera y virtud, y no debemos dejar de reconocer, a pesar de sus defectos, su fondo de una riqueza admirable. Representa la flor de la civilización clásica, y aunque llega -muy pronto- a descomponerse, el siglo XVIII conserva de ella todavía encantos y bellezas que suavizan con su dulzura un ambiente negro y trágico.

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

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

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

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

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

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

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

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

En espera de los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que a la juventud en el mundo entero, desesperada de la unidad perdida, se le haya desarrollado de momento un gran apetito de consignas colectivas y de

estandardización espiritual. Ve con asombro que a una angustia romántica que no encontraba razones de vida sustituye el goce de mandar, una postura de bravata que se contenta con las razones de vida más banales. Se da cuenta demasiado tarde de que sólo una fe superior a la razón, que vivifica las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar a los hombres una unidad basada no en la coacción, sino en el asentimiento interior, y transformar la alegría de vivir, por cierto natural, pero que sin embargo la naturaleza por sí sola no sabe conservar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), en una alegría inteligente.

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

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

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

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

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

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

EL IDEAL HISTORICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

(Continuación)

I

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

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

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

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

Se trata aquí de lo contrario de las diversas concepciones totalitarias del Estado en boga actualmente, o sea de una concepción de un Estado *pluralista*, que reuniera en su unidad orgánica una diversidad de agrupaciones y de estructuras sociales que encarnen libertades positivas. Como escribía S. S. Pío XI (*Quadragesimo Anno*), “sería cometer una injusticia, y al mismo tiempo perturbar el orden social de un modo muy perjudicial, el retirar a las agrupaciones de orden inferior, para encargarlas a una colectividad más amplia y de un rango más elevado, funciones que aquéllas son capaces de desempeñar por sí solas”.

Nos parece, por tanto, que en una sociedad conforme al ideal histórico concreto que nos interesa actualmente, y tomando en cuenta las condiciones creadas por la evolución económica y técnica moderna, los estatutos de la economía industrial (consecuencia necesaria de la expansión de la economía familiar producida por el maquinismo) y los de la economía agrícola (ligados mucho más profundamente a la economía familiar), deberían ser fundamentalmente distintos. En el primer caso parece que los intereses mismos de la persona hayan de exigir una cierta colectivización de la propiedad: en el régimen capitalista no puede compararse una empresa industrial a una colmena compuesta por una parte de trabajadores asalariados y por otra de capitales unidos en sociedad, en una sociedad no de hombres, sino de dinero y de papel, de signos de riqueza, cuyo alma es el deseo de engendrar otros títulos de posesión. Cuanto más se perfecciona la empresa gracias al maquinismo, a la

racionalización del trabajo y a los medios de movilización financiera, más se acentúa esta tendencia hacia la colectivización. Aun suponiendo que en lugar del régimen capitalista se implantara un régimen futuro cuyo espíritu y estructura económica fueran conformes a la concepción comunitaria-personalista de la vida social, el estatuto de la economía industrial no suprimiría en ella esta colectivización, pero la organizaría con arreglo a un tipo completamente distinto, y en beneficio, esta vez, de la persona humana. Volveremos luego sobre este tema.

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

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

puede concebir una ciudad cristiana en la que los infieles vivirían igual que los fieles y participarían en un mismo bien temporal común.

Es decir, que a menos de limitarse a simples expedientes empíricos, habrá que acogerse al principio pluralista de que hablamos⁵ y aplicarlo a la estructura institucional de la ciudad terrenal.

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

Hay una manera de entender esta solución pluralista que pecaría de liberalismo teológico, y de la cual se encontraría quizá un ejemplo en la legislación india; consistiría en pensar que en virtud de un derecho que tuvieran las opiniones humanas, sean cuales fueran, a ser enseñadas y propagadas, el estado estaría obligado a reconocer a cada familia espiritual -y de aceptarlo como estatuto jurídico- el derecho elaborado por ésta conforme a sus propios principios. Pero no es así como nosotros entendemos esta solución. Significa para nosotros que para evitar males mayores (o sea la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento -o la relajación- de las conciencias), el estado puede y debe tolerar dentro de su estructura (tolerar no es aprobar) modos de adorar que se apartan más o menos profundamente del verdadero: *ritus infidelium sunt tolerandi* enseñaba Santo Tomás (II-II, 10, 11); formas de adorar y, por tanto, también modos de concebir el sentido de la vida y modos de comportarse en ella. El estado debe decidirse, por consiguiente, a conceder a

⁵ La observación histórica nos ofrece casos interesantes respecto a esto. Se encuentran ya aplicaciones muy notables de este principio en la España cristiana de la alta Edad Media, y en nuestros tiempos en la constitución del Estado polaco.

las diversas familias espirituales que dentro de él existen estructuras jurídicas que él mismo, el estado, en su sabiduría política, adaptaría por una parte a las condiciones de aquéllas, y por otra parte a la orientación general de la legislación hacia una vida virtuosa, y a los mandamientos de la ley moral, hacia el cumplimiento de los cuales encauzaría, en la medida que le fuera posible, esta diversidad de formas. Sería, pues, hacia la perfección del derecho cristiano hacia donde se *orientaría*, aun en sus partes más imperfectas, y más alejadas del ideal ético cristiano, la estructura jurídica pluriforme del estado; se dirigiría éste hacia un polo cristiano integral positivo, y sus diversos escalones se apartarían más o menos de este polo según una medida determinada por la sapiencia política.

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

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

Esta unidad temporal no sería, como lo era la unidad sacra de la cristiandad de la Edad Media, una unidad máxima; sería, por el contrario, una unidad *mínima*, cuyo centro de formación y de organización estaría situado en la vida de la persona, no en el nivel más elevado de los intereses supratemporales de ésta, sino en el nivel del plano temporal mismo. Por esta

razón esta unidad temporal o cultural no requiere de por sí la unidad de fe y de religión, y puede ser cristiana, aunque acoja en su seno a los no-cristianos.

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

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

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

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

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

Cuando dejó de existir en su estado orgánico y vital, la Europa de la edad barroca trató, como decíamos ayer, de conservar esta unidad bajo una forma absolutista. Pero es de notar aquí también que a todo lo largo de los tiempos

modernos se ha asistido a una tentativa muy significativa de la filosofía de desempeñar la misma función cultural que desempeñaba la fe en la Edad Media; los filósofos, llámense Descartes, Leibniz o Auguste Comte, obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval, pedían a la razón que suministrara a la civilización temporal aquel principio supratemporal de unidad perfecta que ya no se encontraba en la fe, pero su fracaso ha sido fulminante.

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

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

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

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

¿Pero cómo se habrá conseguido esto? Se habrá conseguido porque los portadores de esta concepción cristiana habrán tenido bastante energía espiritual, bastante fuerza y prudencia política para demostrar prácticamente a

los hombres capaces de comprenderlo que una concepción tal corresponde a la razón sana y al bien común; y asimismo -porque el número de hombres capaces de comprender es muy reducido- para dirigir a los demás con autoridad, para conquistar y conservar el poder político en un estado que nos podemos imaginar como dotado de una estructura política orgánicamente constituida. Sería una estructura política en que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas y de los cuerpos sociales y regionales, superpuestos los unos a los otros, tendrían su representación (es la función del *consilium* en la psicología tomista de los actos humanos) cerca de los órganos gubernamentales encargados del *judicium ultimum*, y del *imperium* y libres de toda preocupación que no fuera la del bien común.

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

II

El segundo rasgo característico del régimen temporal que estamos considerando se refiere a lo que podría llamarse una concepción cristiana del Estado profano o laico; consistiría en una afirmación de la autonomía de lo temporal a título de *fin intermedio*, conforme a las enseñanzas de León XIII, que declaran la supremacía -en su orden- de la autoridad del Estado. Recordamos

en la lección precedente la distinción entre el fin intermedio y el medio, así como la de la causa principal segunda y la causa instrumental, y hemos visto que en la cristiandad medieval lo temporal desempeñaba muy a menudo un simple papel de medio, una simple función ministerial o instrumental respecto a lo espiritual.

En virtud de un proceso de diferenciación, normal en sí mismo (aunque haya sido viciado por las ideologías más falsas⁶), el orden profano o temporal ha llegado, en el transcurso de los tiempos modernos, a situarse, con respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación ya no de ministerialidad, sino de autonomía.

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

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

De este modo, pues, se define y se precisa el concepto de *Estado laico cristiano* o de *Estado laico cristianamente constituido*, que acabo de señalarles hace un instante. Es decir, de un Estado en el cual lo profano y lo temporal ejercen plenamente su papel y su dignidad de fin y de agente principal, pero no de fin último ni de agente principal supremo. Es la única interpretación que el cristiano pueda dar a la expresión "Estado laico", que de otro modo no tendría sino un sentido tautológico -la laicidad del Estado significaría entonces que no es la Iglesia-, o bien un sentido erróneo, es decir, que la laicidad del Estado

⁶ Esto comenzó ya en la Edad Media: Vid. Georges de Lacarde, *El nacimiento del espíritu laico en la decadencia de la Edad Media* (I. Balance del siglo XIII; II. Marsilio de Padua). Ed. Béatrice, 1934.

significaría entonces que éste es o bien neutro o bien antirreligioso, es decir, que está al servicio de fines puramente materiales o de una contra-religión.

III

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

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

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

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

De aquí resulta un cambio radical de perspectiva y de *estilo* en toda la organización temporal. El cristiano sabe que el Estado tiene deberes para con Dios, y que debe colaborar con la Iglesia, pero el modo de efectuarse esta colaboración puede variar típicamente según las condiciones históricas. Antaño prevalecía sobre todo el modo del poder temporal mismo y el de las coacciones legales, pero en el porvenir puede que rijan ante todo, en las conexiones político-religiosas mismas, el modo de la influencia moral. Para San Alberto el Grande⁷

⁷ Prólogo al *Apocalipsis*. Coment. sobre San Lucas.

y Santo Tomás⁸ el hecho de que en los tiempos de los apóstoles y de los mártires de la Iglesia no le haya convenido hacer uso de la fuerza coercitiva, pero que más adelante haya convenido usar de ella, se explica por la diversidad de los estados o de las edades de esta misma Iglesia. Y de este mismo modo se explica que en otra época todavía se pueda prescindir de nuevo de esta fuerza coercitiva.

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

A propósito de esto podríamos recordar las declaraciones hechas por el Cardenal Manning a Gladstone hace unos sesenta años: “Sí, mañana, llegaran al poder los católicos en Inglaterra, no se propondría una sola penalidad, ni se proyectaría la menor sombra de coacción sobre las creencias de un hombre. Queremos que todos se adhieran plenamente a la verdad, pero una fe obligada es una hipocresía odiosa a Dios y a los hombres. Si, mañana los católicos fueran, en los reinos de Inglaterra, la «raza imperial», no usarían de su poder político para perturbar la situación religiosa hereditaria de nuestro pueblo. No

⁸ Quodlibet XII (hacia 1268), a 19, ad 2. (*Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo est*).

cerraríamos ni una iglesia, ni un colegio, ni una escuela. Nuestros adversarios tendrían las mismas libertades de que gozamos nosotros siendo minoría”⁹.

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

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

Nos hallamos aquí otra vez ante la doctrina tomista de la analogía, en particular de la analogicidad del concepto de bien común, el cual, unido aquí a la doctrina tomista de la ley, justifica estas observaciones. A diferencia de la ley

⁹ *The Vatican Decrees*, Londres, 1875, págs. 93-94; citado por el R. P. Michel Riquet en su folleto *Conquête chrétienne dans l'Etat laïque*, París, 1931.

divina, que es llamada inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite ningún pecado, sea el que quiera, y que está ordenada a un bien común, que es la vida divina misma, la ley humana no puede -así explin Santo Tomás- prohibir y castigar toda clase de mal; y como está ordenada al bien común temporal, es natural que proporcione su manera de regular y de medir, de prohibir y de castigar, a los tipos específicamente distintos conforme a los cuales se realiza, analógicamente, igual que el estado y la civilización misma, el bien común temporal. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II, 9, 8, 2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II, 61, 2).

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

En lo que se refiere a la propiedad de los bienes materiales, Santo Tomás enseña, como es sabido, que por unaa parte, con motivo ante todo de las exigencias de la personalidad humana en cuanto elabora y trabaja la materia y la somete a las formas de la razón, la propiedad de los bienes debe ser privada, porque si no la actividad obrera de la persona se ejercería de un modo deficiente, y por otra parte enseña que, en vista del destino primitivo de los bienes materiales a la especie humana, y de la necesidad que cada persona tiene de estos medios para poder llegar a su fin último, el uso de los bienes adquiridos individualmente debe ser dedicado al bien común de todos. *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes*¹⁰.

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

¹⁰ *Sum. theol.*, II-II, 66, 2.

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

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

De este modo se entrevé una solución posible al problema, ante el cual suelen ser tan deficientes las teorías socialistas, de la incitación al trabajo en una producción industrial colectivizada; esta incitación no provendría entonces ni de la aplicación de los métodos de la democracia parlamentaria a esta clase de estado técnico a que se puede comparar la gran empresa industrial, ni de una

modalidad cualquiera de trabajo forzado; tampoco provendría *solamente* de esta generosidad y de este goce en el trabajo, que suponen una base mística, y que pueden ser suscitadas tan fuertemente, desde luego, por la fe cristiana como por la fe comunista, pero cuya práctica resulta difícil a una humanidad herida, y que duplican en ella, en lugar de suprimirlo, el elemento de sufrimiento que el trabajo lleva consigo igualmente. Provendría *también*, y esta humilde base humana es indispensable, del interés concreto del propietario -interés traspuesto a formas nuevas, y no necesariamente egoísta y codicioso, sino ligado sobre todo al sentimiento de la responsabilidad operadora-, del interés del propietario o más bien del copropietario, que el obrero tendría en la buena marcha de la empresa. Todo esto supone una organización de dicha empresa a base de una serie en cierto modo biológica de enlaces y de inclusiones, o sea que la molécula se interese directamente en la vida de la célula -del taller, por ejemplo-, la célula en la vida del tejido, éste en la vida del órgano, éste en la vida del todo...

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

que garantizar a la persona sus derechos y su libertad dentro del seno mismo de estos organismos.

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

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

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

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

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

Lo que quisiera anotar aquí muy brevemente es que la familia del tipo que podemos llamar burgués, que está basada en la asociación material de intereses económicos perecederos, es como la caricatura y la burla, el cadáver, a decir

verdad, de la familia cristiana, cuya base esencial consiste en la unión, ante todo espiritual y sacramental, de dos personas que engendran para un destino eterno otros seres vivientes dotados de un alma imperecedera.

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

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

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

Porque el proceso sobre el que insisten ciertos pensadores de la escuela de Proudhon y de Sorel¹¹, y según el cual la mujer -después de haber pasado de la condición jurídica de *cosa* (condición que se achaca al Antiguo Régimen) a la condición de *individuo*, debida a sus desafortunadas reivindicaciones y protestas en la época burguesa- debe pasar finalmente a la plena condición jurídica de *persona*, un proceso tal sólo puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, en la que esta plena condición *jurídica* de persona

¹¹ Vid. Berth, E., *op. cit.*

correspondería en el orden social-temporal a la condición *espiritual* de persona instaurada desde un principio por el Evangelio en el orden moral y religioso.

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

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

IV

Después de este paréntesis, pasemos al cuarto rasgo característico de nuestra nueva cristiandad. Lo hallamos en el hecho de que una cierta paridad de esencia (entre el dirigente y el dirigido), quiero decir una paridad esencial en la condición común de hombres dedicados al trabajo, llegara a formar la base de

las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales, lo mismo que se trate de la autoridad política o de otras clases de autoridad social.

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

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

En el orden económico la comunidad de trabajo -para la nueva cristiandad de que hablamos- no se resolvería en la comunidad doméstica como en la Edad Media, ni tampoco en la contraposición de dos clases enemigas la una de la otra como en la edad del liberalismo burgués, sino que constituiría -presuponiendo la liquidación previa del régimen capitalista- una forma institucional específica, que respondería a la asociación entre *colaboradores* de una misma obra.

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

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

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

V

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

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

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

Por lo demás, una concepción tal resultaría utópica si la amistad fraternal de que hablamos fuera el único lazo que uniera a la comunidad y la única base de ésta. No, sabemos muy bien que a la vida en común le es indispensable un cierto fondo material y en cierto modo biológico de comunidad de intereses y

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

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

No basta decir que la justicia exige una cierta redistribución a cada persona del bien común (común al todo y a las partes), sino que hay que decir que siendo el bien común temporal un bien común a personas humanas, por eso mismo, cada una de ellas, al subordinarse a la obra común, se subordina al mismo tiempo a la realización de la vida personal de los *demás*, de las demás *personas*. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en un estado que supiera darse cuenta de la naturaleza verdadera de la obra común, y al mismo tiempo -como ya lo había adivinado Aristóteles- del

valor y de la importancia *política* de la amistad fraternal. Sería una desgracia muy grande que la quiebra de la vana “fraternidad” optimista que encabezaba las doctrinas de la Revolución burguesa nos hiciera olvidar esta verdad. No hay una posición espiritual más fundamentalmente antipolítica que la de la desconfianza ante la idea de amistad fraternal profesada por los enemigos del Evangelio -lo mismo que se trate de grandes espíritus indignados como un Proudhon o un Nietzsche, o de cínicos como lo son tantos adoradores de lo que ellos llaman el orden.

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

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

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

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

Pero justamente por ser profana y no sacra, esta obra común no exige de cada uno como entrada de juego la profesión de todo el cristianismo. Por el contrario, ella misma lleva consigo en sus rasgos característicos un plu~ralismo

que hace posible el *convivium* de cristianos y de no-cristianos en la ciudad terrenal.

Desde entonces, aunque el hecho mismo de que sea una obra cristiana haga suponer por hipótesis que los que tengan la iniciativa de ella sean cristianos que posean la concepción total y plenaria del fin que importa alcanzar, serán llamados, sin embargo, a colaborar en ella todos los obreros de buena voluntad, todos aquellos a quienes una comprensión más o menos parcial y deficiente -muy deficiente quizá -de las verdades que conoce el Evangelio en su plenitud, permita entregarse prácticamente, y sin ser quizá los menos generosos y los menos abnegados, a la obra común en cuestión. A este caso se aplica con toda su fuerza la frase evangélica: *quien no está contra vosotros está con vosotros*¹².

VI

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

¹² Mc, 9, 39.

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

Santo Tomás de Aquino, y esto es lo que constituye su genio propio, ha sabido siempre discernir, en el seno mismo del orden más rígido y de la tradición más ecuménica, y más católica, las energías más poderosas de vida, de renovación y de revolución. Con esto está relacionada su intuición central de la analogía como instrumento verdaderamente vital y universal de investigación y de verdad. Y también por eso ha podido resumir y salvar en la catolicidad de una doctrina perfectamente libre y pura todas aquellas verdades, sin despreciar ninguna, a las cuales aspiraba el pensamiento pagano en medio de sus tinieblas y los sistemas de los filósofos con sus clamores discordes.

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

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

Si Santo Tomás hubiera vivido en los tiempos de Galileo y de Descartes, hubiera enseñado a la filosofía especulativa cristiana a liberarse, para ser más fiel al pensamiento metafísico de Aristóteles, de las imágenes y de los fantasmas caducados de la mecánica y de la astronomía aristotélicas. Ojalá pudiera enseñar a la filosofía cristiana de nuestros tiempos a liberarse, en el orden social y cultural -con objeto de construir una imagen prospectiva, un ideal histórico cristiano capaz de existir y que tendiera a existir bajo un cielo histórico nuevo-, de las imágenes y de los fantasmas del *sacrum imperium*; éste, que representaba antaño un momento eficaz y necesario en el desarrollo de la historia, pero que hoy día no es sino un *ens rationis*, desde ahora en adelante no serviría más que para hacer pasar una vez más la mentira por la verdad, para tapar y disfrazar bajo una apariencia cristiana, bajo un aparato de principios religiosos y de filácteros muy “dilatados”, las formas de un régimen temporal alejado desde hace mucho del espíritu cristiano. Por lo demás, la fecundidad de la analogía en este terreno no está agotada ni con mucho por el ideal histórico cuyos caracteres intrínsecos he intentado hoy esbozar a grandes rasgos. Podrían surgir otros todavía, bajo climas históricos de los cuales no tenemos idea. No hay nada que impida siquiera a los espíritus partidarios de una concepción cristiana sacra admitir la hipótesis de un cido de cultura eventual en que ésta prevaleciera de nuevo, bajo condiciones y con caracteres imprevisibles.

Lo que nos hemos propuesto en esta lección ha sido más bien orientar las investigaciones que proponer soluciones definitivas. En todo caso pensamos

que urge renovar nuestras imágenes, y buscar para el problema del ideal de un nuevo orden temporal cristiano una solución libre a la vez de liberalismo y de clericalismo.

LA INSTAURACION DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

El ideal de que nos ocupábamos ayer se relaciona con lo que llamábamos en una lección anterior las “constelaciones inteligibles que dominan la historia humana”. Si hemos logrado definirlo como es debido, quiere decir que pertenece al orden de las esencias o de las estructuras inteligibles *posibles* en sí mismas, es decir, que no llevan consigo nada que las haga incompatibles con la existencia, con la existencia fechada de la edad en que entramos. Y basta que un ideal tal sea *posible* para que las energías humanas encuentren en él una orientación eficaz para realizar un trabajo histórico útil. Nuestro estudio, sin embargo, no sería completo, si no considerásemos también, por rápidamente que sea, y precisamente porque en buena doctrina la esencia misma se define con relación a la existencia *-potentia dicitur ad actum-*, las condiciones de realización existencial de este ideal.

Hemos visto ya que éste, por eso mismo que afecta a horizontes suficientemente extensos de la filosofía de la cultura, se refiere a un porvenir relativamente indeterminado. Tiene sus raíces, sin embargo, en el tiempo presente, y le conviene ejercer su valor dinámico y orientar la acción desde ahora, aun cuando no pudiera realizarse, sino en un porvenir lejano y de un modo más o menos deficiente, o tuviera que ceder su puesto, bajo una constelación histórica nueva, actualmente imprevisible, a otro ideal concreto.

Así, pues, ven ustedes cuál será el objeto de esta lección; les indicaré en seguida cómo ha de ir articulada.

La primera parte tratará de la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo, considerado desde el punto de vista de las *dimensiones internas* de las transformaciones necesarias para esto y desde el punto de vista del proceso histórico de *reintegración* que implican estas transformaciones. En la segunda

parte trataremos de la filosofía de la historia, y tendremos que distinguir, con respecto a las probabilidades de éxito de la instauración de una nueva cristiandad, dos momentos cronológicos muy distintos. En la tercera parte tendremos que distinguir además dos instancias o dos aspectos distintos en la idea misma de una nueva cristiandad.

I

Hemos intentado hacer la descripción a grandes rasgos de los caracteres típicos de una cristiandad nueva que fuera concebible para la edad histórica en que entramos, y específicamente distinta al mismo tiempo de la cristiandad medieval. Quizá les haya parecido en esto un poco demasiado optimista a algunos de ustedes, pero es que hablaba de la estructura interna de una cierta esencia ideal. Hoy, en cambio, temo parecerles un poco demasiado pesimista, ahora que, como les decía hace un momento, quiero hablarles de las condiciones de realización de este ideal.

Este problema tiene prácticamente mucha importancia en cuanto se refiere a la medida del impulso que se toma, y en cuanto a la disposición prudencial de la acción. Es peculativamente podría parecer bastante vano, puesto que la solución depende no solamente de las condiciones y determinaciones materiales de la historia, sino también de la libertad humana, que puede sacar partido de ella en sentidos diversos. Aquí, sin embargo, podríamos tener en cuenta la célebre fórmula de Carlos Marx: "El hombre hace su historia, pero bajo condiciones determinadas". El marxismo se olvida por regla general de la primera parte de esta fórmula. Queda que las "condiciones determinadas" a las que alude la segunda parte hacen posibles ciertas previsiones de probabilidad, al menos con un margen de indeterminación suficientemente grande. Lo que es cierto en todo caso es que el tránsito a una cristiandad nueva implica transformaciones mucho más profundas que las suele significar la palabra revolución. Nos hallamos aquí ante un problema muy importante, el de las *dimensiones íntimas y estructurales* de las transformaciones en cuestión; dicho

brevemente, éstas consisten en hacer penetrar una *refracción* efectiva del Evangelio en el orden cultural y temporal.

Se trata aquí de cambios en el régimen de la vida humana interiores y exteriores a la vez, cambios que deben efectuarse en el corazón y en la ciudad terrenal y sus instituciones, y que afectan a la vez, aunque a títulos distintos, al campo social y visible y al campo espiritual, y en primer lugar al campo espiritual.

La idea de tal renovación cristiana de lo temporal contrasta, por tanto, con la concepción *economicista* del devenir social y con la de la economía misma, concepción según la cual las grandes transformaciones de la historia se manifestarían exclusivamente en los cambios de la técnica económica.

Esta concepción es falsa, aun cuando se refiere a una economía materialista como lo es la economía capitalista. Como observaba muy recientemente todavía el profesor Amintore Fanfani: el capitalismo mismo es ante todo un espíritu.

La idea de una renovación cristiana del orden temporal se opone también a la concepción *politicista* de la realidad social y a la política misma. Entiendo por esta palabra “*politicista*”, una concepción que consiste no solamente en considerar la conquista del poder público por un partido, o la conquista del poder público por una clase, como lo esencial de una transformación revolucionaria, sino que significa más profundamente el hacerse de lo político mismo una idea puramente técnica; se considera entonces la actividad política y social como una actividad amoral en sí, los hechos sociales como simples hechos físicos particulares, que basta tratar conforme a leyes puramente técnicas desde el momento que nuestra conducta privada queda supeditada a las normas de la moral personal. En esta concepción el saber político queda en definitiva identificado pura y simplemente con un arte, con una técnica, con un arte supeditado quizá exteriormente en alguna que otra persona a la moral, pero cuyos fines propios y cuya textura propia no tienen nada que ver con ésta; estos fines serían por ejemplo únicamente la existencia material, el poder y la prosperidad material del Estado.

Si ha de darse un nombre a esta concepción, se puede, si se quiere, relacionarla con el gran escritor político que es también el gran heresiarca político de los tiempos modernos: Maquiavelo. Todo error contiene su verdad, y la verdad del maquiavelismo está en su reacción contra una concepción falsa de lo ético, contra lo que podría llamarse el supermoralismo, si se entiende por tal las reivindicaciones quejumbrosas de una moral rigorista, purista y farisaica, puramente formal y gemétrica, que se resiste a reconocer la naturaleza y la vida. Consiste también y sobre todo en una cierta actitud del alma, en una cierta fuerza y libertad metafísica que se manifiesta en los juicios concretos sobre los acontecimientos y sobre los hombres, actitud de la cual, a decir verdad, nos ofrece un ejemplo divino el estilo del Antiguo Testamento. Un hombre de este carácter comprende que Dios saca el bien del mal, y les reconoce su papel a las veleidades y violencias de los hombres, así como a los mandatos metafísicos de la naturaleza y de la historia, en el desarrollo de los acontecimientos y de los designios providenciales.

Pero este carácter, esta *Stimmung*, esta actitud espiritual es una cosa completamente distinta de una doctrina o de una filosofía inmoralista, lo mismo que una actitud del alma sentimentalista es una cosa absolutamente distinta de una doctrina o de una filosofía que reconoce los derechos propios de lo ético sobre todo el dominio humano. Y la desgracia, el defecto de la naturaleza humana consiste en que esta primera actitud, que es buena, la ostente la mayoría de las veces una filosofía amoralista que es mala, mientras la segunda actitud, que es mala, suele engalanarse con verdades de la ética que son buenas. En todo caso podemos reconocer que los conquistadores de América hayan servido de cierto modo al crecimiento de la historia, y al mismo tiempo condenar sus faltas como lo hizo Las Casas. Podemos *comprender* los excesos a que se deja arrastrar un genio político deslumbrado por la grandeza de la obra que va a realizar, y no por eso *disculpar* estos excesos. Se puede comprender que una parte enorme de arte y de técnica esté absorbida por la política e incorporada a la política sin confundir ésta con una técnica pura y desnaturalizarla por eso mismo. Lo esencial está en no llamar bien al mal y mal

al bien, en saber que el campo político y social es un campo no solamente técnico, sino en primer lugar y esencialmente humano, es decir, moral. Esto es lo que afirmamos. “Las virtudes políticas y sociales tienen un carácter esencialmente moral... La vida social pide por naturaleza ser tejida según las mismas leyes de integridad, de justicia y de amor al prójimo, que las que fijan la edificación moral de nuestra personalidad. Según que se apliquen a la persona o a la sociedad, estas leyes llevan consigo seguramente modalidades diversas: su sustancia permanece la misma, y su inflexibilidad también”¹³.

Aquí topamos con un problema cuya solución depende irremisiblemente de una posición religiosa.

Todo lo que hay en nosotros de humano nos asegura, en efecto, que lo político, por grande que sea la parte que en ello ocupen el arte y la técnica, es, como acabamos de recordarlo, algo intrínsecamente moral: una perfidia, una iniquidad, cometida por supuesto en el interés del Estado, constituye una *falta política*. La primera condición política de una buena política es ser justa.

Pero no podemos menos de ver que la justicia y la virtud no suelen conducir al éxito en este mundo; y por otra parte la ciudad no tiene una vida eterna en la que pudiera ser recompensada, como el pobre Lázaro, de las injusticias padecidas aquí abajo, de los fracasos inmerecidos, y de la muerte impuesta por los malos; posee únicamente un bien temporal.

¿Hemos de admitir entonces un conflicto inevitable entre la prosperidad de las ciudades a la que, como parte integrante del bien común, aspira de por sí la sapiencia política, y esta misma sapiencia política en tanto en cuanto su primera condición sea la justicia?

Pensamos que no es posible dar una solución válida a este problema si no se admite la existencia de un gobierno político soberano del universo, el cual es propiamente, en aquel orden mismo, un gobierno divino (puesto que Dios es causa primera de este orden particular mismo que es el orden ético), que hace que para los pueblos, las ciudades, las naciones, el bien y el mal den su fruto *aquí abajo*. Podemos afirmar entonces que el ejercicio político de la justicia y de

¹³ Manifiesto *Pour le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris, 1934.

las otras virtudes morales, aunque pueda acarrear de momento sufrimientos y pérdidas, ha de servir finalmente al bien común de la ciudad, lo que implica normalmente una cierta prosperidad de ésta.

Pero ésa es una reflexión *supraempírica*, que no aclara la solución, puesto que el bien que es fruto de la justicia de la ciudad no tiene nada que ver con el resultado visible e inmediato; hay que tener en cuenta la *duración*; y precisamente por tratarse aquí del gobierno de la causa primera, el bien temporal fruto de la justicia de una ciudad, el mal temporal fruto de su iniquidad, pueden ser completamente distintos de los resultados inmediatos previsibles para el espíritu humano.

Vemos aquí que hay una división: inevitable entre una concepción cristiana y una concepción no-cristiana de la política. Vemos también, para volver sobre nuestro tema de una renovación cristiana del orden temporal, cuán verdad es que, una transformación de este género debe ser concebida como más profunda que lo que la literatura revolucionaria suele llamar revolución.

No se trata aquí, indudablemente, como para la revolución comunista, de *transformar al hombre* por la fuerza y por técnicas externas -lo que en definitiva sería ir de mal en peor-, sino que se trata de adquirir conciencia del hecho de que el hombre *está transformado* (por la gracia), y de obtener de este hombre que vaya realizando cada vez más esta transformación de origen divino, en el orden social como en el orden individual.

Es *ab intus*, es desde dentro como la cultura está vivificada. Recordar, como lo hacíamos hace un momento, que lo político es de orden intrínsecamente moral, significa acabar con las disociaciones dominantes en la edad moderna; es comprender que lo religioso y lo político, aunque sigan siendo cosas distintas, deben ir fundamentalmente unidos, no por alianzas aparatosas y de policía exterior como en los tiempos del Altar y el Trono, sino dentro de nosotros: es el fulgor de la fe y del espíritu mismo el que debe resplandecer en la actividad política. El porvenir de una nueva cristiandad depende, por tanto, ante todo, de la realización interior y plenaria de una cierta vocación cristiana profana en un número determinado de corazones.

Y este porvenir depende también del hecho de saber si un amplio renacimiento cristiano puede producirse no solamente en la minoría intelectual, sino también en toda la extensión de las masas populares.

Estas observaciones nos conducen a otra reflexión complementaria. Si la idea de una renovación temporal cristiana que nos sacara de la edad humanista antropocéntrica y en particular de la época capitalista y burguesa para introducirnos en un mundo nuevo, implica dimensiones internas incomparablemente mayores, más amplias y más profundas que la idea de cualquier otra revolución, es también porque está ligada a un proceso histórico extensísimo de *integración y de reintegración*.

Es un hecho el que en el transcurso del siglo XIX la clase obrera en su mayoría se apartó del cristianismo. En una de las lecciones anteriores hablamos brevemente de las causas de este hecho y de las responsabilidades del mundo cristiano. Aquellas observaciones se referían al pasado, pero aquí se plantea otro problema respecto al porvenir: el de la reintegración de la clase obrera y de las masas. Intentemos indicar a grandes rasgos cómo, a juicio nuestro, se plantea este problema para el cristiano.

Uno de los capítulos más instructivos de una filosofía cristiana de la historia sería el que tratara de lo que podríamos llamar el entrecruzamiento de máscaras y de papeles. No solamente los papeles de iniquidad son desempeñados por máscaras y disfrazados bajo apariencias de justicia, sino que los papeles de justicia llegan a ser desempeñados (y estropeados) por máscaras de iniquidad. No solamente se realiza labor histórica mala, labor inútil por los que ostentan la bandera de la verdad, sino que son los adversarios de estas verdades los que muchas veces hacen (y lo desvirtúan) labor buena y labor útil. Esto acontece porque la debilidad humana sucumbe bajo el peso de la verdad plenaria; necesita, menos en el caso de los santos, de los refuerzos del error; lo que explica que procesos históricos normales y providenciales en sí, y que de por sí pedían ser orientados en un sentido cristiano, hayan sido, en el transcurso

de la edad moderna, y por culpa a la vez de los cristianos y de sus adversarios, acaparados, disfrazados y falseados por las fuerzas anticristianas.

Así como en el orden intelectual desde el siglo XVI el racionalismo y las filosofías más falsas han activado y deformado a la vez, por una especie de parasitismo o de simbiosis, una cosa normal y buena en sí, quiero decir el desarrollo admirable de las ciencias experimentales de la naturaleza, así en el orden social, el crecimiento del socialismo en el curso del siglo pasado ha activado, disfrazado y deformado ciertas adquisiciones históricas normales y buenas en sí (dicho crecimiento era el producto automático de los excesos del capitalismo, pero exteriorizó con una reacción nueva y típica los males que circulaban desde hace siglos en los subsuelos de la historia, y articuló con voz hien sonora la inmensa queja anónima de los pobres).

En los dos casos el fenómeno histórico en cuestión se hallaba ligado a aquella tendencia hacia la rehabilitación del hombre que señalamos ya como característica de la Edad, Moderna.

Pues bien, en el caso del fenómeno socialista, ¿cuál es la adquisición, cuál es el beneficio histórico de que se trata ante todo?

De lo que se trata aquí ante todo no es de la reivindicación y la conquista de condiciones mejores de vida material, el mejoramiento, como se dice, de las clases trabajadoras.

No, por justas que sean esta reivindicación y esta cconquista, éstas no afectan en sí más que una cierta materia económica, y son tan poco típicas para el socialismo, que se las puede encontrar en las concepciones reformistas o paternalistas y que, de suponerlas factibles en el régimen actual, conducirían más bien -según la ortodoxia socialista- a una especie de aburguesamiento del proletariado.

Al contrario, más bien por razón de la miseria y del *no-ser social* en que había sido mantenido durante lo que puede llamarse la edad de oro del individualismo liberal y del capitalismo, ha podido el proletariado, bajo los colores de sistemas ilusorios, hasta y sobre todo cuando éstos se decían científicos, lograr el beneficio de que hablamos. Aunque este beneficio afecte al

orden de la civilización terrenal y de lo temporal, es de orden espiritual, y es lo que le da su importancia. Consiste en un cierto *adquirir conciencia*, el adquirir conciencia de una dignidad humana humillada y dolida, y en el adquirir conciencia de una misión histórica. El marxismo estaba hecho para activar este adquirir conciencia y para deformarlo. Y yo digo que toda la importancia que se conceda a este fenómeno es poca, porque me parece que todos los grandes progresos de la Edad Moderna, trátase de arte, de ciencia, de filosofía, de poesía, de la vida espiritual misma, pertenecen principalmente a este orden del adquirir conciencia.

Aquí, el adquirir conciencia en cuestión ha recibido un nombre en el vocabulario socialista: es el acceso del proletariado a la *conciencia de clase*.

Podría demostrarse (pero no es aquí el lugar de hacerlo) que hay dos errores que falsean el concepto socialista o comunista de la conciencia de clase: un error, por un lado, de origen liberal y *pequeño-burgués* (en esto en primer lugar seguía Proudhon siendo pequeño-burgués; ¡y Marx también!), que ve en la emancipación de la clase obrera la última etapa de la lucha de la libertad contra la Iglesia católica considerada como un poder de esclavización y de oscurantismo. El otro error, de origen hegeliano y mesiánico a la vez, es la concepción marxista de la lucha de clases y la divinización histórica del proletariado.

Pero si se considera este adquirir conciencia en sí mismo y libre de aquellos errores, aparece entonces como un progreso histórico importantísimo; significa la ascensión hacia la libertad y hacia la personalidad -tomando estas palabras en su realidad interior y en su expresión social- de una comunidad de personas, de la comunidad más próxima a las bases materiales de la vida humana y a la vez la más sacrificada, la comunidad del trabajo manual, la comunidad de las personas humanas dedicadas a este trabajo.

Hablo aquí naturalmente de un hecho típico para esta comunidad como tal, pero que no lo es necesariamente para cada uno de los individuos que la componen. Cabe pensar con Aristóteles que habrá siempre hombre *naturaliter servi*, es decir, individuos constitucionalmente incapaces de trabajar si no es al

servicio de otro hombre o de un grupo de hombres, y como órganos en cierto modo de éste. Queda siempre que la conciencia colectiva de que hablamos pide para la comunidad del trabajo (cuya expresión más típica actualmente es la clase proletaria) una especie de mayoría social y una condición de libertad concreta.

En una palabra, el beneficio histórico de que hablamos aquí, lo constituye el adquirir conciencia de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el trabajador como tal. Es esto lo que a la minoría obrera que se da cuenta de las realidades sociales le importa ante todo; y para mantener el sentido de esta dignidad y los derechos vinculados a ella, se dispone a afrontar toda clase de males, y a sacrificarse también, por desgracia, por las ideologías más mortíferas.

He aquí la tragedia de nuestros tiempos, que un beneficio de orden propiamente espiritual como éste parezca solidario de un sistema fanáticamente materialista como el marxismo.

Fíjense, sin embargo, en una de las consecuencias de este adquirir conciencia. Si el proletariado pide ser tratado como una persona mayor de edad, por eso mismo las otras clases sociales ya no tienen por qué auxiliarlo, *mejorarlo* o salvarlo. Por el contrario, a él mismo, y a su movimiento de ascensión histórica, le corresponde el papel principal en la próxima fase de la evolución.

Sabernos con qué energía el marxismo ha insistido sobre esta consecuencia; pero incorporándola por una parte a su metafísica social errónea, y proclamando no solamente que la emancipación del proletariado ha de ser obra del proletariado mismo, sino también ha de ser la obra del proletariado solo, que rechaza cualquier otra comunidad que no sea su santa comunidad de clase, mientras que por otra parte transformaba de hecho a este mismo proletariado en un instrumento pasivo en manos de un partido y en manos del “pensador revolucionario”, cuyo papel, en Marx, no es menos exorbitante que el del *legislador* en Jean Jacques Rousseau.

Queda que, sin caer en el mesianismo marxista, el cristiano pueda reconocer que hay un sentido profundo esta idea de que el proletariado, justamente por haber figurado en la civilización capitalista como víctima de

ella, y no como habiéndose aprovechado de ella para explotar las fuerzas del hombre como una mercancía, sea portador de reservas morales frescas que le adjudiquen una misión que sería verdaderamente una misión de liberación, si el adquirir conciencia de ella no hubiera sido viciado desde el principio por una filosofía errónea.

El cristiano reprocha al marxista una concepción falsa, materialista y mística a la vez, del trabajo; le reprocha no ver en el trabajo sino el esfuerzo productivo de cosas, y creador de valores económicos, y reconocerle por otra parte, no solamente, lo que sería muy justo, una alta dignidad, sino la más alta dignidad para el ser humano. Reprocha asimismo al marxista una falsa concepción del conflicto de clases. Que las clases existan, y sin unidad orgánica entre sí, y que por tanto están en conflicto (he aquí un hecho debido a la estructura capitalista), y que haya que resolver este conflicto, en todo esto el cristiano y el marxista están de acuerdo. Pero, *¿cómo* ha de superarse este conflicto? Para el marxista, por una guerra carnal que constituyera al proletariado en ciudad militar, en una Jerusalén de la revolución que se aislara voluntariamente del resto de la humanidad para aplastar, para aniquilar a la otra clase.

Para el cristiano, por una guerra espiritual, y por una lucha social social y temporal que fuera dirigida por todos aquellos a quienes une un mismo ideal histórico, y en cuyo movimiento mismo el conflicto en cuestión fuera ya superado.

Para el cristiano el lazo y la unidad entre los llamados a trabajar en una renovación temporal del mundo -pertenezcan a la clase, raza o nación que sea- lo constituye en primer lugar una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión por una obra común que realizar, y esta comunidad no es material-biológica como la de la raza, o material-sociológica como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado está aquí trascendida.

Sin embargo, y precisamente por ser el hombre carne y espíritu a la vez, y porque toda gran obra histórica temporal está construida sobre bases materiales

biológicas-sociológicas en las que la animalidad misma del hombre y todo un capital irracional está complicado y exaltado, es normal que en la transformación de un régimen como el régimen capitalista sea la clase obrera la que suministre esta base sociológica; y en este sentido cabe hablar de su misión histórica, y cabe pensar que sea ella aquella en cuyas manos están actualmente los destinos de la humanidad.

¿Pero para qué fruto, de hecho? Este es otro problema, y que depende en primer lugar de la filosofía, de la mística que pueda inspirar a las masas.

Lo que aquí puede interesarnos es apelar al testimonio de autores socialistas independientes, el pensamiento de los cuales, aunque sin duda estén considerados como no ortodoxos por el partido marxista, resulta sin embargo muy representativo, porque han apurado más que los otros la reflexión sobre la historia y los principios de los movimientos revolucionarios. Me refiero al pequeño grupo de los discípulos de Georges Sorel y a aquellos que se hacían llamar los “sindicalistas revolucionarios”

de voluntad, la pasión por una obra común que realizar,

Se ha publicado muy recientemente un libro significativo de Edouard Berth con el título *Del Capital a las reflexiones sobre la violencia*. Encuentro en él algunas páginas que interesan a mi propósito. La escuela de Sorel, aunque no supo desligarse de los dos errores fundamentales que apunté antes (el de confundir el progreso social con la lucha contra la religión, y la concepción marxista de la lucha de clases), hizo resaltar mucho el elemento de verdad de que hemos hablado. Para ella se trata sobre todo de pasar, como ellos dicen, “del polo de la fatalidad capitalista al polo de la libertad obrera”. Considera el socialismo como “una metafísica de la libertad obrera, y hasta de la libertad nada más, de la libertad humana”. “En última instancia, escribe Edouard Berth, lo que importa es el factor humano, es el hombre, su energía, su firmeza de carácter, su capacidad para el sacrificio y lo sublime, en una palabra, su libertad”. Por eso, esta escuela esperaba la transformación revolucionaria del

mundo de un brote creador del pensamiento y de la acción proletaria misma en los sindicatos obreros.

Pues bien, ha llegado el momento de la decepción y de la desilusión para estos pensadores, ellos mismos lo reconocen lealmente -ingenuamente también-, porque no se les ocurre preguntarse si sus propias premisas no tienen algo que ver con los resultados que lamentan.

No solamente que, como resultado de la proletarización de las clases medias por una parte, y de la disminución de eficiencia social, por culpa del progreso del maquinismo, de la clase obrera, por otra, ésta ya no puede creerse llamada a ejercer la hegemonía, sino que se produce además una crisis interna en el socialismo y en esta conciencia obrera misma de que hemos hablado. Es la idea misma de libertad y de autonomía la que parece en crisis. En vez de un proletariado en marcha hacia la mayoría social y la personalidad, Edouard Berth nos describe “un proletariado en parte plutocratizado que acepta el puesto más o menos dorado que le consiente una burguesía americanizante, y en parte lumpen-proletarizado, afiliado al partido de un comunismo demagógico, fanático y sectario”, conducido por la férula burocrática; y las esperanzas de Georges Sorel en la personalidad creadora del proletariado revolucionario (para Sorel el proletariado era como “el héroe de un drama cuyo feliz desenlace depende por completo de su energía, de su abnegación y de su capacidad de sacrificio y de exaltación”, y quería que las violencias de este héroe fuesen *actos de guerra*, de guerra noble y pura, casi de guerra santa), estas esperanzas nos parecen hoy día bastante quiméricas.

Comprenderán ustedes en seguida todo lo que una tragedia tal puede suscitar en el pensamiento de un cristiano. Este adquirir conciencia de la dignidad de la persona humana en el trabajador, esta conquista de una libertad social y de una personalidad social que fuesen manifestaciones externas de una verdadera libertad y de una verdadera personalidad interior, esta misión libertadora de los pobres y de los desheredados que hubiesen llegado a una especie de mayoría de edad histórica, ¿no tiene todo esto resonancias cristianas, y una significación, a decir verdad, de origen cristiano?

“La clase obrera, pregunta Berth, ¿es, en definitiva, capaz de hacerse *persona*? Sí, desde luego, pero bajo una condición previa: ni un hombre, ni una nación, ni una clase pueden ser salvados sólo por las fuerzas del hombre, y si el pelagianismo y el ateísmo práctico de la burguesía son adoptados y ensalzados por el proletariado, éste no podrá evitar la quiebra histórica. Los triunfos aparentes que pueda conocer no harán sino aumentar su esclavitud. El hombre conquista su libertad y su personalidad, pero sólo si se entrega a la vida que recibe de la fuente del ser.

Desde nuestro punto de vista, pues, el conflicto es inevitable: o bien las masas populares se aferrarán cada vez más al materialismo y a los errores metafísicos que desde hace casi un siglo vician su movimiento de progreso histórico, y entonces este movimiento se desarrollará bajo formas cada vez más anormales y cada vez más falaces.

O bien pedirán al cristianismo que les de una filosofía del mundo y de la vida, y entonces será gracias al cristianismo, por la formación de un humanismo teocéntrico, cuyo valor universal pueda reconciliar entre sí, hasta en el campo temporal y cultural, a hombres de todas condiciones, como su voluntad de renovación social llegará a realizarse y accederán a la libertad de persona mayor, libertad y personalidad no de la clase que absorbe al hombre para el aplastamiento de otra clase, sino del hombre que comunica a la clase su dignidad propia de hombre, para la instauración común de una sociedad de la cual habrá desaparecido, no digo toda diferenciación y toda jerarquía, pero sí la actual división en clases.

No es menester insistir sobre las proporciones de inversión histórica que implica esta hipótesis. Por una parte, fuentes poderosas de renovación espiritual y religiosa deberían brotar entonces en las masas. Por otra parte los cristianos habrían de librarse de muchos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes, el pensamiento cristiano habría de integrar, purificándolas de los errores anticristianos en medio de los cuales han nacido, las verdades presentidas y deformadas por todo el esfuerzo social-terrenal de la Edad

Moderna; una acción social y política inspirada en este pensamiento habría de desarrollarse y adquirir proporciones muy extensas.

Dadas estas perspectivas se es llevado a pensar, no en una inversión cualquiera de alianzas, sino más bien en una redistribución general de las fuerzas históricas.

Podría acontecer entonces que este enigma, tan irritante para el espíritu, de la contradicción provisional, de la cual se han ocupado los siglos modernos y sobre todo el siglo XIX, entre un mundo cristiano cada vez más alejado de las fuentes de su vida propia y un esfuerzo de transformación del régimen temporal orientado hacia la justicia social y alimentado por las metafísicas más erróneas, podría acontecer que este escándalo del siglo XIX, del que hablaba un día el papa Pío XI, adquiriera cierta inteligibilidad al reintegrarse a un misterio incomparablemente más vasto y más elevado. ¿No nos dice San Pablo a propósito del repudio provisional y de la reintegración final del pueblo judío, que Dios ha encerrado todo en el pecado para hacer misericordia a todos?¹⁴. Si pensáramos que un nuevo orden cristiano temporal no surgirá de un modo plenario y duradero sino después que la “desobediencia” y el “pecado” en que se ha “encerrado” el mundo cristiano de los tiempos antropocéntricos hayan suscitado una nueva efusión de “misericordia”, nos haríamos quizá una idea del orden de magnitud de la peripecia histórica a la cual está ligada la instauración de una nueva cristiandad.

II

La cuestión del orden de magnitud de *las dimensiones internas* de los cambios implicados por la idea de una renovación cristiana del orden temporal nos lleva así a otra cuestión, la del orden de magnitud de *las dimensiones cronológicas* que implica esta misma idea.

¹⁴ “Conclusit enim Deus omnia (texto griego: τοὺς πάντα) in incredulitate: ut omnium misereatur” (Rm, 11, 32); “Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato...” (Gal, 3, 22).

Convendría que aclaráramos primero la cuestión de si es posible o no una filosofía de la historia. Entre las manos del filósofo puro, quien sólo reconoce las luces de la razón natural, la filosofía de la historia –a juicio nuestro- o bien se reduce a muy poca cosa o bien cae inevitablemente en la mistificación, porque supone inevitablemente datos proféticos, ¿y en dónde iba a encontrarlos el filósofo puro?

Esta cuestión sólo tiene, a juicio nuestro, una solución positiva, si se admite la noción de una filosofía cristiana, en la que el filósofo considera la filosofía y los conocimientos de orden natural a la luz de un saber más elevado, que recibe de la teología y de la fe. Entonces solamente una filosofía de la historia, aunque conserve naturalmente respecto a muchas cosas un carácter conjetural, puede constituirse como digna del nombre de filosofía o de sabiduría.

Me parece que sobre la cuestión que nos ocupa, una filosofía cristiana de la historia no puede menos de aportar algunas indicaciones.

La primera es, como lo sugería hace un momento, que parece que una peripecia histórica de proporciones mundiales haya de constituir el desenlace inevitable del drama interior que se viene desarrollando en la civilización occidental desde el encuentro del mensaje evangélico con el mundo greco-romano, y cuyo sentido trágico comenzó a dejarse entrever en el siglo XVI. Lo expuesto en una lección anterior acerca de la tragedia del humanismo basta para ilustrar esta afirmación.

En particular las fatalidades acumuladas por la economía capitalista, la desorbitación de la vida humana arrastrada por la conquista industrial del universo, y por otra parte el desarrollo secular de las fuerzas anticristianas, así como las carencias sociales del mundo cristiano señaladas anteriormente, todo aquello nos hace pensar que la instauración de una nueva cristiandad, aunque nos parezca *posible* en sí, haya de ser considerada como muy *improbable*, al menos como cosa estable y general, antes de la peripecia de que hablamos. Porque los actos y los conflictos de las energías de la historia han de dar su fruto en el tiempo. Y no veo cómo se puede evitar que la servidumbre religiosa

del hombre a la materia, ya tome formas científicas o estatales, no culmine en un esfuerzo supremo –e inevitablemente catastrófico- de la iniciativa humana para salvar, ella sola, un mundo sin Dios.

La segunda indicación que nos puede suministrar una filosofía cristiana de la historia es que el fin de un mundo, aunque tenga proporciones verdaderamente universales, no es el fin del mundo ni el fin de la historia. Todo lo contrario: para el que relaciona la historia humana con el gobierno de una sabiduría providencial, el desenlace a que aludimos habría de ser considerado como el principio de una nueva edad histórica.

Por una parte (y esto no vale más que para el cristiano), ¿no aparece el estado de cultura de los pueblos cristianos como todavía atrasadísimo con relación a las posibilidades sociales del cristianismo, y con respecto a la plena conciencia de lo que exige la ley evangélica de las estructuras temporales de la ciudad? Con respecto a una realización o a una refracción efectiva del Evangelio en lo social-temporal, nos hallamos todavía en una edad prehistórica.

Por otra parte (y esto vale para el filósofo como tal), ¿no se impone una afirmación semejante en lo que toca a las posibilidades naturales del desarrollo intelectual y cultural de la humanidad? Respecto a todo lo que se refiere especialmente a las cosas del hombre y, por tanto, en lo que más nos interesa, no nos resultaría difícil demostrar que nuestros conocimientos especulativos y prácticos y nuestro comportamiento medio -hablo de conocimientos, no materialistas-ilusorios, sino verdaderamente espirituales, y de un comportamiento correspondiente- son extraordinariamente primitivos?

¿Que la humanidad estuviera al borde de su decadencia definitiva, cerca del fin de la historia? Sería un fin prematuro; sería una novela terminada de cualquier manera.

Hablamos en la primera conferencia de una división posible de la historia de la civilización cristiana en tres edades. Es una división tal la que, en el segundo comentario del Cántico, Santo Tomás (o el autor que hubiera escrito bajo su nombre, si este comentario, en contra de la opinión de Mandonnet, fuera apócrifo) concibe para la historia de la Iglesia; para él la Iglesia del siglo XIII es

ya “la Iglesia moderna”, y él ve en la reintegración de Israel el signo característico de la tercera edad de la Iglesia y de la cristiandad.

Desde nuestro punto de vista podría pensarse que esta edad tercera comprendiese en primer lugar la liquidación general del humanismo post-medieval, y nadie sabe cuántos siglos podría durar después de esto. No nos la imaginamos de ninguna manera como una edad de oro, al modo de soñadores milenaristas. El hombre seguiría siendo lo que es, pero estaría colocado bajo un régimen temporal, bajo un cielo histórico nuevo, destinado también a hundirse al final, porque todo lo que es del tiempo se va gastando. Solamente bajo este régimen llegaría a florecer plenamente el humanismo integral, aquel humanismo de la Encarnación, del cual hemos tratado en nuestras lecciones anteriores, y que no llevaría consigo otra teocracia que la del amor divino.

De estas observaciones, ¿qué consecuencias se pueden sacar con respecto al tema que estamos tratando en este momento, es decir, con respecto a las condiciones de realización de una renovación cristiana del orden temporal, o con respecto a la eventualidad de la instauración de una nueva cristiandad ?

Pensamos que con respecto a esto habrían de distinguirse dos momentos cronológicos distintos.

Antes de la liquidación de la época actual, no me parece razonable esperar para una nueva cristiandad, sino solamente y todo lo más realizaciones que contuvieran momentaneamente las fuerzas adversas y todavía poderosas, o bien bosquejos parciales que fueran trazados en el seno de civilizaciones de formas no cristianas. Sin hablar, en efecto, de las condiciones que actualmente hacen difícil y relativamente poco probable la instauración general y duradera de un nuevo orden cristiano del mundo, la condición primera sería, del lado del mundo cristiano mismo (naturalmente no hablo aquí de la Iglesia, que no ha estado nunca ligada ni enfeudada a ningún régimen temporal, sea cual fuere, sino que hablo del mundo cristiano, que pertenece a lo temporal), sería que en su conjunto el mundo cristiano de hoy rompiera con un régimen de civilización basado espiritualmente en el humanismo burgués y económicamente en la

fecundidad del dinero, y que al mismo tiempo se mantuviera libre de los errores opuestos -de carácter estatista o comunista-, a los cuales este mismo régimen conduce como a su catástrofe lógica. ¡Entonces sí que los cristianos tendrían asegurado el éxito de su causa! Pero de hecho, por lo mismo que el mundo cristiano es algo del mundo, parece que la realización general de pareja condición sea una cosa muy lejana. Porque si es verdad que no hay nada que haga más daño a los progresos del cristianismo y que esté más en contra de su espíritu que los prejuicios y las obcecaciones de clase o de raza entre los cristianos, es verdad también que no hay nada más generalizado en el mundo cristiano que estos prejuicios y estas obcecaciones. Así, en vez de que el espíritu del Evangelio vivifique lo social-terrenal, éste ahoga al espíritu del Evangelio.

Otra condición sería que un número suficiente de cristianos comprendiesen que la instauración temporal de una nueva Cristiandad exige medios proporcionados a tal fin -porque el orden de los medios corresponde al orden de los fines-, es decir, medios puros, medios de santidad, que estén verdaderamente impregnados de este amor que lo hará todo, y sin el cual todo será vano.

Y esto mismo supondría, a decir verdad, una especie de "inversión copernicana" de la concepción de la actividad política, es decir, que supondría el no contentarse con obrar en este orden según el estilo del mundo para obtener de él mecanismos exteriores y aparentemente cristianos, sino comenzar *por uno mismo*, comenzar por pensar, vivir, obrar uno mismo políticamente según el estilo cristiano, para traer al mundo una vida intrínsecamente cristiana. Pero aquí también sería demasiado optimismo esperar para pronto una inversión tal.

Parece probable, pues, que la nueva cristiandad que esperamos deba formarse y prepararse lentamente en las catacumbas de la historia. Por lo demás, si se consideran los tiempos presentes y el porvenir próximo, está demasiado claro que no es a un ideal social cristiano a quien el mundo parece propicio a pedir su curación, sino más bien a un recrudescimiento de estos males

mismos que padece, y de egoísmos colectivos deseosos de hacer pesar los unos sobre los otros un puño de hierro.

En un segundo momento cronológico, por el contrario, después de la liquidación histórica de que hemos hablado, tenemos derecho a esperar, a juicio nuestro, una realización plenaria del ideal histórico de una nueva cristiandad, ahora por vías que no es fácil ni prever ni imaginar y mediante una “revolución”, palabra a la que hay, como lo indicamos ya hace un momento, que atribuir muchísimo más de lo que se suele entender por ella.

De todas maneras un esfuerzo cristiano de renovación social-temporal se encuentra así, y esto no deja de tener su importancia, con una escala y con unos puntos de referencia con relación a los cuales le es posible definirse. Que se trate de una realización más o menos precaria dentro de un porvenir relativamente próximo, o de una realización plenaria dentro de un porvenir lejano, siempre es al mismo tiempo y a la historia terrenal adonde este esfuerzo mira y se aplica, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que apunta directamente a la vida eterna; y, desde ahora, al ideal histórico al cual se refiere le conviene ejercer su valor dinámico y de orientar la acción.

III

Acabamos de hablar de dos momentos cronológicos, de dos tiempos diferentes respecto a la instauración de una nueva cristiandad.

Conviene añadir que al hablar en estas seis lecciones de una nueva cristiandad, hemos pensado constantemente en un nuevo régimen general y completo de civilización cristiana, en un nuevo orden cristiano del mundo.

Pero la expresión “nueva cristiandad” podría interpretarse en un sentido distinto, en un sentido reducido. En efecto, si se acuerdan ustedes de la distinción que hicimos en una de las lecciones anteriores entre el *fin intermedio*, el cual, aun siendo medio, es también fin por cuenta propia, y el medio puro o

el *instrumento* puro, vemos que en el ideal de una cristiandad nueva conviene distinguir dos aspectos distintos o dos instancias distintas, según que este ideal se refiera a formaciones profanas o temporales con categoría de fin en su orden propio (dicho de otro modo, a lo que hemos llamado un Estado cristiano laico, y a una civilización cristiana profana, una nueva cristiandad en el sentido en que hemos empleado la palabra hasta ahora) o se refiera, por el contrario, a formaciones temporales que fueran solamente *instrumentos* de lo espiritual.

Si consideramos esta segunda instancia o este segundo aspecto, la idea de una nueva cristiandad, aunque se aplique al campo temporal o cultural, se espiritualiza en cierto modo a sí misma. Lo que significaría entonces, sería una especie de diáspora cristiana, una cristiandad no agrupada y reunida en un cuerpo de civilización homogénea, sino esparcida por toda la superficie del globo, formando como una red de focos de vida cristiana diseminados por las naciones. Los medios temporales de aquella cristiandad serían ante todo medios pobres, pero por mucho que se les reduzca, la harían pasar a través de todos los obstáculos. Aunque al esfuerzo cristiano profano no le fuera posible, al menos antes de la liquidación de los tiempos modernos, instaurar, ni siquiera de un modo parcial o pasajero, un nuevo orden cristiano del mundo, ni renovar la estructura visible del mundo, no podría fracasar en todo caso con respecto a esta diáspora de civilización cristiana.

Podría acontecer de hecho que el mundo, antes de las reintegraciones supremas de que hemos hablado, no conociese más que una época de terror y de amor ultrajado. Podría acontecer que la comunidad cristiana, después de haber pasado por el estado de estar perseguida por los paganos, luego por el de perseguir a los herejes, se hallara otra vez en la situación de estar perseguida. La quedará el papel de atestiguar en medio de las vicisitudes de la historia que todo lo que no sea amor tiene que hundirse.

Y por otra parte, si, como creemos, nos está prometido un florecimiento temporal plenario en el período histórico que seguirá a la liquidación del humanismo antropocéntrico, será esto sin duda el fruto de todo el trabajo oscuro que habrá sido hecho en este sentido, trabajo que a los cristianos de

ahora se les pide que prosigan con una energía santa y con una gran paciencia. ¿No es una verdad conocida por sí, o por la sola inspección de sus términos, el que al final es siempre el más paciente quien gana?

Sea lo que fuera de estas perspectivas lejanas, hay ciertos problemas que se plantean respecto a la actitud que han de adoptar actualmente los hombres - digamos, si ustedes quieren, aplicándoles una expresión de los viejos filósofos, los *cives praeclari*-conscientes de la tarea temporal del cristianismo y deseosos de actuar en el campo temporal.

Distingamos primero -es esencial para nuestro propósito- lo que podemos llamar una acción política *de objetivo cercano* y una acción política *de objetivo lejano*. Llamo una acción política de objetivo cercano a una acción política que, aunque, pretenda trabajar para un porvenir muy amplio, se determina a sí misma en cuanto acción y mida su impulso con relación a una realización próxima que le sirve de punto de mira.

Si fuese verdad, pues, que, como decíamos en una de las lecciones anteriores, por el hecho de sus vicios internos y de lo que ha renegado, nuestro régimen de civilización actual estuviese encerrado en contradicciones y presa de males irremediables, nos aparece entonces que una política de objetivo próximo, una política dependiente del porvenir inmediato y cuyo fin directamente determinante fueran realizaciones próximas, podría escoger entre tres tipos de medicación: una *medicación de conservación*, la cual, para mantener la paz civil, se contentase con el mal menor, recurriendo a paliativos; una *medicación draconiana* que pretendiese salvar inmediatamente al mundo enfermo por una revolución próxima que implantase la dictadura comunista del proletariado; y una medicación draconiana que pusiese su esperanza en una revolución próxima o en un reflejo defensivo que procediera a una refundición totalitaria del Estado nacional.

Puede ser que en ciertos momentos y en ciertos países encontremos el primer método acoplado a formas atenuadas del segundo o del tercero (por lo demás, estos dos últimos se parecen mucho, salvo que éste pone a la comunidad proletaria en devenir por encima de la ciudad política existente,

mientras aquél hace lo contrario). Pero no creo que les sea fácil a los *cives praeclari* de que hablamos adherirse al uno o al otro. ¿No parece que el primero padezca de las miserias del empirismo y del oportunismo, y no presupone, como toda política al día, el acatamiento del régimen de civilización existente? Y el segundo método, ¿no es solidario de un filosofía y de una mística expresamente ateístas, y no se resiste en principio a reconocer los vínculos creados por la pertenencia de los hombres a comunidades nacionales establecidas históricamente? El tercer método, ¿no pide (sin hablar de los obstáculos concretos que, del mismo modo que el segundo, opondría al desarrollo efectivo de una actividad política cristiana) la corrección de ciertos males del régimen actual a cambio de la agravación de otros males, y no corre el riesgo de aniquilar una de las primeras condiciones de una instauración temporal cristiana, quiero decir la posibilidad de esta vuelta a la cristiandad de las masas obreras en marcha hacia su mayoría de edad social, de lo cual tratamos en la lección anterior?

Ante estas dificultades mayores que acabo de indicar, podría acontecer que nuestros *cives praeclari* estuviesen tentados a limitarse a ejercer una actividad que, aun siendo también temporal, fuera superior a las diferencias de los partidos políticos (porque se referiría solamente a las incidencias de lo temporal y de lo espiritual, y no afectaría más que indirectamente a la vida política propiamente dicha), quiero decir a ejercer una actividad en el campo estrictamente limitado de la defensa temporal de los intereses religiosos y de las libertades religiosas, dejando de lado todo lo demás. Ahora bien, una actividad tal es desde luego indispensable, es necesaria, pero no es suficiente. El cristiano está requerido imperiosamente para esta actividad, pero no debe *limitarse* a ella; no debe faltar en ningún campo de la actuación humana, se lo necesita en todas partes. Le incumbe trabajar a la vez -como cristiano- en el campo de la acción religiosa (indirectamente política), y -como miembro de la comunidad temporal- en el campo de la acción propia y directamente temporal y política.

¿Pero cómo podrá hacerlo? Pues bien, yo digo que nuestros *cives praeclari* son invitados a colaborar en una acción política *de objetivo lejano* o *a plazo largo*.

No se trataría aquí ni de una medicación de conservación ni de una medicación draconiana, sino quizá de una medicación heroica.

Pero fíjense ustedes bien: cuando hablamos de la *instauración* de una nueva cristiandad, o de la *realización* de un ideal histórico cristiano-temporal, estas palabras han de ser bien entendidas. Un ideal histórico concreto no se realizará jamás como término o como cosa hecha (de la cual se pudiera decir: "Ya está, descansemos ahora"), sino como movimiento, como cosa en vías de hacerse y siempre por hacer (igual que un ser viviente, quien, una vez nacido, sigue desarrollándose). Pero ¿en qué momento tiene lugar la "realización", la "instauración", de este ideal? Cuando pasa la línea de la existencia histórica, cuando nace a la existencia histórica, cuando comienza a ser reconocido por la conciencia común y a representar una fuerza propulsora en la obra de la vida social. Antes se estaba preparando, después seguirá haciéndose. He llamado la atención de ustedes sobre la diferencia entre una utopía y un ideal histórico concreto. Una utopía es justamente un modelo por realizar como término y como punto final, y es irrealizable. Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica por realizar como movimiento y como línea de fuerza, y a este título mismo es realizable. Como ustedes ven, su realización, por tanto, puede ser lejana (y en lo que se refiere a un nuevo orden cristiano del mundo la creemos muy lejana), y sin embargo puede servir desde ahora de punto de mira, y puede dirigir, durante un período de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada en cada momento a la vez al objetivo futuro y a las circunstancias actuales. Es lo que llamamos una acción política de largo alcance.

Sólo gracias a ella se libera uno de las antinoinias señaladas hace un momento. Las ciudades políticas, las comunidades nacionales existentes son otra cosa que el régimen de civilización en el que se hallan situadas en tal o cual época: he aquí una distinción esencial; y nuestros *civis praeclari* no habrían de sacrificarlas la abolición del régimen de civilización actual, ni habrían de sacrificar por ellas la instauración de un régimen de civilización menos indigno del ser humano. El problema que se les plantea, problema insoluble para toda política de objetivo cercano, es el de conducir -mediante transformaciones

profundas y modificaciones de estructura correspondientes, como también mediante disminuciones de soberanía necesarias para el establecimiento de una verdadera comunidad temporal internacional- a las ciudades políticas existentes a través de las vicisitudes y de la disolución del régimen actual, hasta un régimen nuevo de civilización, fundamentalmente distinto del régimen actual porque refractaría efectivamente en lo social-terrenal las exigencias evangélicas.

Ahora bien; supongamos que se llegue a formar -y es esto, me parece, lo que sería lo más deseable- no un partido político con un rótulo religioso, como lo era el *Centrum* alemán¹⁵, sino una o varias agrupaciones políticas de denominación y de especificación política y verdaderamente política (lo que implica un punto de vista concretamente determinado respecto del bien temporal común como tal) y de espíritu auténticamente cristiano; hablo de *varias* agrupaciones, porque sobre esta base los hombres unidos por la misma fe religiosa pueden muy bien diferir y oponerse unos a otros.

Si las consideraciones expuestas en estas referencias son exactas, aquellas agrupaciones que tuviesen como base una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna, trabajarían en una acción política de *largo alcance*, que, en lugar de mantener la mirada fija en el momento actual, contaría con la duración, tendría en cuenta el tiempo de maduración necesario para el establecimiento de un orden cristiano del mundo.

Se ejercería esta acción desde ahora. No se desinteresaría de las necesidades actuales del cuerpo social, porque estamos obligados a subvenir a las necesidades actuales de los hombres, a las que se encuentran ahí, entre nosotros, y no pueden esperar. Esto no significa, sin embargo, que se tenga que sacrificar todo a las necesidades presentes: en plena batalla, por ejemplo, el general piensa más en la victoria final que en los sufrimientos actuales de los soldados. ¿Cómo se podrá subvenir, pues, a las necesidades del presente sin sustituir un mal por otro, sin comprometer demasiado el porvenir? Adoptando medidas que a la vez que sirvan al bien común preparen y abran el camino a

¹⁵ Vid. Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer, París, 1933, cap. III.

transformaciones cada vez más profundas; medidas que, aunque exijan paciencia, aunque no puedan, mientras no se liquide el régimen actual, aparecer sino como paliativos, sean en realidad más que paliativos, y que trasciendan el empirismo y el oportunismo, porque preparen positivamente un nuevo régimen de civilización. He aquí el modo de proceder de la acción política de que hablamos, que avanzaría por etapas, proponiendo y, en la medida en que consiguiese dirigir los acontecimientos, ejecutando sus “planes” de avance, y sus programas propios, especificados por el fin propio al cual pertenecen.

Pero este fin sería un fin a larga distancia. Los ingenieros de montes trabajan para un estado futuro del bosque que está calculado con precisión, pero que ni ellos ni sus hijos llegarán a ver. Y de este mismo modo la acción política en cuestión encauza sus esfuerzos hacia un objetivo lejano; en realizaciones concretas pero a larga distancia de tiempo consiste su fin directamente determinante, y todo lo demás está supeditado a este mismo fin.

Toda revolución auténtica (y la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo exige, ya lo dijimos, *más* que una revolución en el sentido corriente de la palabra) supone que un día la gente haya comenzado a apartarse del presente, y, en cierto sentido, a desesperar de él. Dedicar sus actividades a la realización específica de un estado incompatible con los principios del estado actual, llevar dentro de sí un porvenir que sólo puede nacer de una ruptura esencial, cuidar de este porvenir en primer lugar, y del presente por su relación con él, prepararlo por todos los medios convenientes, elaboración doctrinal, acción sobre los espíritus, obras sociales y culturales, acción política, esto es lo más elemental para una actitud revolucionaria en el sentido más lato y más legítimo de la palabra.

Para aquellas personas que quisieran añadir a la lista de los deberes cívicos una especie de deber de guerra civil, y obligar a todo el mundo a escoger entre ilusiones opuestas (aunque en muchos puntos comparables) de salvación temporal inmediata, esta actitud de los cristianos parecerá quizá una actitud de escisión, pero no son los cristianos los que habrán creado esta apariencia, sino el estado de una civilización que ya no hace sino enterrar a sus muertos. En

realidad hay aquí desde luego un cierto apartamiento y una cierta separación, pero solamente en la medida en que el estado actual del mundo deja de suministrar el punto de mira y el objetivo determinante; no se trata aquí de *escisión*, ni de atrincheramiento o secesión como la secesión marxista o proudhoniana, que se constituye en ciudad de clase en contra de la ciudad política; se trata solamente (y no hay nada más auténticamente humano que esto) de una resistencia a sacrificar el porvenir al presente, de una conversión hacia un término y de una *concentración* sobre un centro que no es el orden actual, sino una cristiandad nueva que pide ser preparada y madurada durante mucho tiempo, durante mucho más tiempo y con mucha más paciencia por cierto que había sido preparada y madurada por generaciones de socialistas militantes la revolución comunista realizada en Rusia.

A decir verdad, no hay nada más escandaloso y, en cierto sentido, más revolucionario (porque es revolucionario hasta con respecto a la revolución) que la creencia en una política cristiana y la pretensión de proceder en este mundo a una acción política cristiana. Pero el cristiano que tiene conciencia de estas cosas sabe que para servir al bien común temporal hay que permanecer fiel, en primer lugar, a los valores de verdad, justicia y amor que constituyen su elemento principal. Y con el mismo entusiasmo y con más derecho que los discípulos de Proudhon o de Marx que guardan y fomentan en ellos, al precio de sacrificios necesarios, el porvenir de su revolución, el cristiano guarda, alimenta en su alma y en su acción el germen y el ideal de la nueva cristiandad que tiene la misión de preparar en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrenal de esta pobre tierra.

INDICE

La tragedia del humanismo

Un nuevo humanismo

El cristianismo y el mundo

El ideal histórico de una nueva cristiandad

El ideal histórico de una nueva cristiandad (continuación)

Las condiciones de instauración de una nueva cristiandad