

El ideal histórico de una nueva cristiandad

- Jacques Maritain -

Después de unas notas preliminares, examinaremos, en primer lugar, los aspectos generales del problema; en segundo lugar, trataremos de caracterizar el ideal histórico de la cristiandad medieval; y en tercer lugar, nos preguntaremos qué se ha hecho de este ideal durante la edad que ha seguido; más especialmente, a qué ha conducido el esfuerzo del Antiguo Régimen para hacer sobrevivir ciertos elementos de ese ideal en un mundo que lo rechazaba cada día más.

1.- Preliminares

Conviene ante todo delimitar nuestro objeto y precisar nuestro designio. Hemos de ocuparnos del ideal histórico concreto de una nueva cristiandad.

La noción del ideal histórico concreto

¿Qué entendemos por "ideal histórico concreto"? Es ésta una imagen prospectiva que designa el tipo particular, el tipo específico de civilización a que tiende una determinada edad histórica. (1)

Cuando un Tomás Moro o un Fénelon, un Saint-Simón o un Fourier construían una utopía, construían un ente de razón, aislado de toda existencia fechada y de todo clima histórico particular, expresión de un máximo absoluto de perfección social y política; el detalle imaginario de su arquitectura puede llevarse tan lejos como se quiera, puesto que se trata de un modelo ficticio propuesto al espíritu en lugar de la realidad.

Por el contrario, lo que llamamos un ideal histórico concreto no es un ente de razón, sino una esencia ideal realizable (más o menos difícilmente, es o no posible realizarla); esencia capaz de existencia y reclamando existencia para un clima histórico dado, respondiendo en consecuencia a un máximo relativo (relativo al clima histórico) de perfección social y política y presentando sólo - y precisamente por implicar un orden efectivo de existencia concreta - la armadura, con esbozos ulteriormente determinables, de una realidad futura.

Oponiendo así el ideal histórico concreto a utopía, no desdeñamos, por lo demás el papel histórico de las utopías y, en particular, la importancia que la fase llamada utópica del socialismo tuvo para el desarrollo ulterior de éste. Pensamos, sin embargo, que la noción del ideal histórico concreto y su justo uso permitirían una filosofía cristiana de la cultura preparar realizaciones temporales futuras, dispensándola de pasar por esa fase y de recurrir a utopía alguna.

Ideal histórico y libertad

Marx envuelve en una misma crítica la noción de ideal y la de utopía, sin poder distinguirlos; consecuencia ésta de su hegelianismo invertido.

Como todo hombre, sobre todo, como todo grande hombre de acción, Marx creía prácticamente en el libre albedrío, es decir, en el dominio de la voluntad sobre sus -

propios motivos, por el cual domina interiormente todo el condicionamiento de sus actos; especulativamente su filosofía le prohibía esta creencia "espiritualista" y "cristiana" y reducía la libertad del hombre a la espontaneidad de una energía vital que, por la adquisición de conciencia del movimiento de la historia, se hacía la fuerza más eficaz y más profunda de ésta. Pero si el pensador revolucionario es así como un profeta y un titán de la historia, lo es cuando revela la historia a sí misma, descubre el sentido prefijado de su movimiento y dirige en tal sentido prefijado el esfuerzo de las voluntades humanas; ahí está el nudo del debate; y no la cuestión de saber si Marx era partidario del fatalismo del determinismo mecanicista, cuestión a la cual es preciso responder negativamente.

A los ojos de Marx, el hombre no es un producto pasivo del medio, es activo, actúa sobre el medio para transformarlo, pero "en el sentido fijado" por la evolución económica y social (2). He aquí lo que importa.

Esta aseveración es muy verdadera y equivale a la idea frecuentemente expresada aquí, de la sucesión de "cielos históricos", si quiere decir que la historia tiene un sentido, determinado en cuanto a ciertos caracteres fundamentales por la inmensa masa dinámica del pasado que la impulsa hacia delante, pero aún indeterminado en cuanto a las orientaciones específicas que se actualizan en ella a medida que corre el presente, y que traducen la atracción ejercida sobre ella por tales o cuales formas de porvenir concreto, según que el campo físico del pensamiento del hombre y de sus deseos hace de ellos más o menos eficaces centros de irradiación. Las fórmulas marxistas dan, no obstante impresión bien diferente, y Marx, por no haber desprendido claramente la noción de lo virtual, ni la de la libertad, parece desconocer la zona de indeterminación de que acabamos de hablar.

Ha visto con fuerza, casi trágicamente, que la historia modela al hombre, en lugar de ser modelada por él. Pero, de haber tenido una justa idea metafísica de la libertad humana y comprendido que el hombre está dotado de una libertad por la cual, en cuanto persona, puede, más o menos difícilmente, pero realmente, triunfar de la necesidad en su corazón, habría comprendido que, aun sin poder plegar arbitrariamente la historia a su albedrío y a su fantasía, puede hacer surgir corrientes nuevas en la historia, que se componen con las corrientes, fuerzas y condiciones pre-existentes, para acabar de determinar el sentido de la historia, que la evolución no fija de antemano, sino que depende de una enorme masa de necesidades y de fatalidades acumuladas, en las que, sin embargo, pueden abrirse paso las intervenciones de la libertad; aquel sentido sólo está fijado de antemano en la medida (grandísima, es cierto) en que el hombre renuncia a su libertad.

Si de hecho ésta juega tan poco en la historia del mundo, es porque el hombre colectivamente considerado vive poco la vida propiamente humana de la razón y de la libertad. Desde entonces no es asombroso que de hecho esté "sometido a los astros", en gran escala. No obstante, puede escaparles; y si consideramos las cosas a distancia suficientes siglos, resulta que una de las exigencias de la historia humana es la de escapar cada vez más al fátum. Mientras en medio de las caídas y de los desastres ocasionados periódicamente por la extensión creciente del campo de la conciencia y de la razón (demasiado débiles para no turbar primeramente lo que tratan de regular), el progreso normal se prosigue por donde la naturaleza humana se manifiesta y se realiza, la historia sacude el yugo de las fatalidades y en el instante mismo lo siente pesar más cruelmente sobre sí misma y piensa que se lo somete duramente; pero avanza misteriosamente hacia la liberación. Liberación del fátum, sí. Pero, que no será efectiva sino en cuanto la vida de la razón crezca verdadera y efectivamente en la existencia; y en cuanto la gracia y el influjo de la libertad creadora la nutran secretamente. La terrible equivocación de Marx es haber creído que para escapar del fátum había que escapar de Dios.

A expensas de la libertad real y contrariada que hemos intentado caracterizar, busca una libertad ilusoria, infinitamente más ambiciosa pues para él la libertad humana es - en verdad - el único espíritu de la historia, de una historia que ningún Dios trascendente gobierna desde lo alto; y cuando la voluntad humana haya salido de ese estado de "alienación", la historia entera irá donde ella quiera, será ella el

Dios de la historia, hará ella la historia como soberana absoluta.

El marxismo no recusa la noción de ideal sino al precio de una contradicción - (y, de hecho, su propaganda no prescinde ni de la noción ni de la palabra del ideal - comunista). Se tiene expresamente por una filosofía de la acción, de la acción transformadora del mundo; mas ¿cómo podrá el hombre actuar sobre el mundo sin proponerse un fin que no esté fijado tan sólo por la evolución económica y social, sino también por su propia elección y por sus propios amores? Un fin en que no se inscribía únicamente el movimiento de lo real, sino también su propia libertad creadora, dirigiéndolo. Un fin que sea, precisamente, un ideal histórico concreto.

La noción de ideal sanamente entendida no tiene sabor alguno idealista, como la noción de razón no tiene ningún sabor racionalista, ni de materia sabor materialista. La noción de ideal histórico concreto corresponde a una filosofía realista que comprende que el espíritu humano presupone las cosas y trabaja sobre ellas, pero sólo las conoce apoderándose de ellas para transferirlas a su propia vida y actividad inmaterial; y las trasciende para obtener de ellas naturalezas inteligibles, objeto de conocimiento especulativo o temas inteligibles prácticos y directores de la acción; a la categoría de éstos pertenece lo que llamamos un ideal histórico concreto.

La noción de cristiandad.

De lo que en este capítulo vamos a tratar es del ideal histórico de una nueva cristiandad. Recordemos que esta palabra cristiandad (tal como la entendemos) designa cierto régimen común temporal cuyas estructuras, aunque en grados y por modos muy variables, llevan la huella de la concepción cristiana de la vida. No hay más que una verdad religiosa integral; no hay más que una Iglesia católica; pueden darse en ella civilizaciones cristianas, cristiandades diversas.

Hablando de una nueva cristiandad hablamos, pues, de un régimen temporal o de un régimen temporal o de una ciudad de civilización cuya forma animadora fuera cristiana y respondiese al clima histórico de los tiempos en que entramos.

2.- La ciudad temporal abstractamente considerada.

Digamos en seguida, como prefacio indispensable, qué idea general hay que formarse - en un plano doctrinal suficientemente elevado y suficientemente abstracto - de tal orden temporal, considerado en sus rasgos, bajo cualquier clima histórico.

Aspecto comunitario y personalista.

La concepción del régimen de civilización o del orden temporal que nos parece fundado en razón tiene tres caracteres típicos: ante todo, es comunitario, en el sentido de que, para él, el fin propio y especificador de la ciudad y de la civilización es un bien común diferente de la simple suma de los bienes individuales, y superior a los intereses del individuo en cuanto éste es parte del todo social. Este bien común es, esencialmente, la recta vida terrenal de la multitud reunida, de un todo constituido por personas humanas: que es, por ello, a la vez material y moral.

Pero además y por ello mismo, ese bien común temporal no es fin último. Está ordenado a algo mejor: al bien intemporal de la persona, a la conquista de su perfección y de su libertad espiritual.

Por ello la justa concepción del régimen temporal tiene un segundo carácter: es personalista entendiendo por tal que es esencial al bien común temporal el respetar y servir los fines supratemporales de la persona humana.

En otros términos, el bien común temporal es fin intermedio o infravalente⁽³⁾; tiene su especificación propia, por lo que se distingue del fin último y de los intereses eternos de la persona humana. Pero en su especificación misma se envuelve su subordinación a ese fin y a esos intereses de los que recibe sus normas. Tiene su consistencia propia

propia y su bondad propia, pero precisamente a condición de reconocer esta subordinación y no erigirse en bien absoluto.

El centro absoluto de estabilidad que aquél se refiera no está en él, sino fuera de él, siéndolo, pues, esencial el sufrir la atracción de un orden de vida superior, que prepara de más o menos lejos según los diversos tipos de sociedad política, así como al llevar en sí los comienzos de lo que le sobrepasa.

La sociedad política no tiene por oficio conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad de autonomía, es decir a la santidad (estado de liberación propiamente divino, puesto que la vida misma de Dios vive entonces en el hombre). Sin embargo, la sociedad política está destinada esencialmente, en razón de fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo de tal suerte que cada persona se encuentre ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.

Querría recordar aquí dos textos de santo Tomás que, en su contraste mismo y en su valor complementario, me parecen abarcar todo el problema político; el primero, contra el individualismo y contra todo personalismo desmesurado; el otro, contra toda concepción totalitaria del Estado.

Cada persona singular, nos dice santo Tomás, cada persona humana es respecto a la comunidad como la parte respecto al todo: *quodlibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.* (2)

Esto ocurre así porque el hombre no es una pura persona, una persona divina; sino que está en el grado más bajo de personalidad, como de intelectualidad. El hombre no es sólo persona, es decir, que subsistiendo espiritualmente, es también individuo, fragmento indiviso de una especie. Por ello es miembro de la sociedad a título de parte de ésta; y necesita la constricción de la vida social para ser conducido a su propia vida de persona y sostenido en ella.

Se me he aquí, inmediatamente, al complemento indispensable del primer texto para poner las cosas en su punto: el hombre, dice también santo Tomás, tiene en sí un bien y bienes que sobrepasan la ordenación a la sociedad política; *homo non ordinatur ad communitatem politican secundum se totum et secundum omnia sua*, ¿y por qué? Por ser persona.

La persona humana, miembro de la sociedad, es parte de ésta como de un todo mayor mas no según toda ella ni según todo lo que le pertenece. El foco de su vida de persona le atrae por encima de la ciudad temporal, de la cual, sin embargo, esta vida tiene necesidad.

Así parece la antinomia que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano: hay una obra común que debe realizar el todo social como tal, ese todo del que son partes las personas humanas; y así las personas están subordinadas a esa obra común. Y sin embargo lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, domina y encauza hacia su fin esa obra común.

Hemos de volver después sobre esta paradoja, que, de paso, he querido señalar antes de ocuparnos del tercero de los caracteres típicos de nuestra concepción del mundo temporal.

El aspecto peregrinatorio.

La orientación que atrae a la ciudad terrestre por encima de sí misma y le retira el carácter de fin último, haciendo de ella un momento, el momento terrestre de nuestro destino, mas no el término, merece, en efecto, que se la señale como otro de los caracteres esenciales: esta ciudad es una sociedad; no de gentes instaladas en moradas

das definitivas, sino de gentes en camino. Esto es lo que podría llamarse una concepción "peregrinatoria" de la ciudad. La necesidad paralógica en un ser atraído por la nada, de pasar a lo sobre humano, hace que para el hombre no haya equilibrio estático, sino tan sólo un equilibrio de tensión de movimiento; y que la vida bíblica, que debe tender a elevar el nivel de existencia de la multitud tan alto como sea posible en cada caso, deba también tender a un cierto heroísmo y pedir mucho al hombre, para darle mucho. De aquí se sigue que la condición de vida de los miembros de la ciudad temporal no pueda confundirse ni con una bienaventuranza terrenal ni con una felicidad de quietud y reposo. El mundo puede seguirse de ello que la civilización temporal no sea más que un puro medio respecto a la vida eterna, sin tener en sí misma dignidad de fin (infravalente); ni que con pretexto de ser la vida presente un valle de lágrimas el cristiano haya de resignarse a la injusticia o a la condición servil y a la miseria de sus hermanos. El cristiano, en verdad, más se resigna. Sin concepción de la ciudad aspira por sí a un mejoramiento del valle de lágrimas que proporcione a la multitud congregada un bienestar terrestre, relativo pero real; una existencia buena y viable del conjunto, un estado de justicia, de amistad y de prosperidad que haga posible a cada persona el cumplimiento de su destino; exige que la ciudad terrenal esté dispuesta de tal suerte que reconozca efectivamente el derecho de sus miembros a la existencia, al trabajo y al desarrollo de su vida de persona. Y la condenación que lanza el cristiano a la sociedad moderna es, en realidad, más grave que la condenación socialista o comunista, puesto que lo amenazado por esta civilización no es sólo el bienestar terrenal de la comunidad, sino también la vida del alma, el destino espiritual de la persona.

Carácter análogo de esta concepción.

Esta concepción de la ciudad terrenal fue la de la cristiandad medieval; pero la cristiandad medieval no ha sido más que una de sus realizaciones posibles.

En otros términos, tal concepción puede realizarse en las diferentes edades del mundo, más no de una manera unívoca, sino de manera analógica. Ahora percibimos la importancia primordial de la idea de analogía para la filosofía de la cultura. Importa mucho que nos inspiremos en este principio de la analogía, que domina toda la metafísica tomista y según el cual las ideas más altas se realizan en la existencia de manera esencialmente diversa. Santo Tomás y Aristóteles lo emplearon en su filosofía política -y del modo más profundo- a propósito de los diversos regímenes políticos y de los tipos específicamente diferentes de tender a un mismo fin. Por el hecho de escoger fines diferentes o maneras diferentes de ir a un mismo fin, los hombres constituyen vidas comunes diversas y, por consecuencia, ciudades diversas: *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas*.

Esta es la diversidad analógica que nos parece conveniente poner en claro, a propósito, no ya de regímenes políticos, sino de tipos de cultura o de civilización cristiana.

Dos errores opuestos debe, a nuestro entender, evitar la filosofía de la cultura: el que somete todas las cosas a la univocidad y el que dispersa todas las cosas en la equivocidad. Una filosofía de la equivocidad pensará que con el tiempo las condiciones de vida históricas se hacen de tal modo diferentes que dependen de principios supremos también heterogéneos; como si la verdad, el derecho, las reglas supremas del obrar humano fueran mudables. Una filosofía de la univocidad inducirá a creer que esas reglas y esos principios supremos se aplican siempre de la misma manera y que, en particular, la manera de aplicar los principios cristianos a las condiciones de cada época y de realizarlos en el tiempo, tampoco debe variar.

Corresponde a la filosofía de la analogía la verdadera solución. Ni los principios ni las reglas prácticas de la vida humana varían; pero se aplican de maneras esencialmente diversas que sólo responden a un mismo concepto según una similitud de proporciones. Y esto supone que no se tiene en cuenta únicamente una noción empírica y como ciega, sino una noción racional y filosófica de las diversas fases de la historia. Pues una simple comprobación histórica de las circunstancias de hecho no podría dar lugar más que a un cierto oportunismo en la aplicación de los principios; lo que nos lleva al extremo opuesto de la discreción. Un clima histórico o un ciclo histórico no se determina así. Requiere como condición llegar a formular juicios racionales de valor, discernir la forma y la significación de las constelaciones inteligibles que dominan las diversas fases de la historia humana.

(*) de bien común que a cada uno de ellos corresponden. "La diversidad de ciudades, escribe santo Tomás en su Comentario sobre la política, (6), procede de la diversidad de fines, o de maneras diferentes....."

Planteamiento del problema: cristiandad medieval y nueva cristiandad.

De ahí el problema particular que desearíamos tratar ahora y que formularemos en los siguientes términos: una nueva cristiandad, en las condiciones de la edad histórica en que entramos y encarnando los mismos principios (análogos) ¿debe ser concebible según un tipo esencialmente (específicamente) distinto del mundo medieval? Contestaremos afirmativamente a esta cuestión. Pensamos que una nueva edad del mundo permitirá que los principios de toda civilización vitalmente cristiana se realicen según una nueva analogía concreta.

rico (contra las concepciones paganas del eterno retorno), sino que creemos además que éste es lugar de un drama humano y divino cuyos acontecimientos visibles no son más que signos; creemos que la humanidad, arrastrada por este movimiento irresistible, pasa por ciertos históricos varios, típicamente heterógenos, 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 pensar.

¿Por qué, de manera general, esto tiene que ser así?

En primer lugar, en virtud de una ley que domina lo temporal como tal y que se refiere a la conjunción, si así puede llamarse, del hombre y el tiempo.

Esta ley muestra que una experiencia demasiado hecha y no puede ser recomenzada. Por el mero hecho de haber vivido el hombre -y vivido a fondo- cierta forma de vida, experimentado a fondo +y en su propia carne- los bienes y los males que la búsqueda de un cierto ideal histórico ha producido, esas cosas están acabadas y es imposible volver a ellas; y es esta una ley de lo temporal como tal, de lo histórico, a la que sólo escapan las cosas de orden suprahistórico y supratemporal, las cosas de la vida eterna: la Iglesia no muere, pero las civilizaciones mueren.

"Pasa el sufrir, no pasa el haber sufrido", decía León Bloy. Todo el pasado paleado por el hombre queda, ocupa su sitio, mas como pasado, como ya vivido, como genecio; sin disponibilidad para el vivir y el sufrir de nuevo. En el estilo heroico, ¿acaso no se dice "ha vivido", para decir que ha muerto? Esto acontece con la civilización medieval, que ha dado su fruto.

Es además imposible -sería contrario a la estructura mental de la humanidad, pues toda gran experiencia, aun realizada en el error, se orienta por la atracción de un cierto bien, por mal buscado que se le suponga, y descubre por tanto nuevas regiones y nuevas riquezas que explotar-, es imposible, decimos, concebir que los sufrimientos y las experiencias de la Edad Moderna hayan sido útiles. Esta edad, como hemos dicho, ha buscado la rehabilitación de la criatura; la ha buscado por malos caminos, pero debemos reconocer y salvar la verdad cautiva que en ella se esconde.

Finalmente, si, como un cristiano no puede menos de pensar, Dios gobierna la historia y -por encima de los siglos- persigue en ella ciertos designios realizándose así en el tiempo y por el tiempo. obra divina, y de preparaciones divinas; sería ir contra el mismo Dios -y luchar con el supremo gobierno de la historia- pretender inmovilizar en una forma del pasado, en una forma unívoca, el ideal de una cultura digna de dirigir a su fin nuestra acción.

Dos observaciones previas.

Trataremos, pues, de caracterizar primero el ideal histórico de la cristiandad medieval, para intentar en seguida caracterizar, por referencia a los puntos de comparación así determinados, lo que llamamos imagen prospectiva de una nueva cristiandad. Y a propósito de ella, o de este ideal histórico de nueva cristiandad, formularemos todavía dos observaciones preliminares:

La primera -independientemente de las indicaciones más particulares que quisiera hacer en el último capítulo- es que, desde luego, se refiere a un porvenir concreto e individualizado, al porvenir de nuestro tiempo, aun sin importar gran cosa que sea más o menos lejano. Al contrario de los ideales de aplicación próximas invocados por los prácticos de la política o de la revolución, se trata de un universo de posibilidades considerado por el filósofo al nivel de un saber (práctico) de modo todavía especulativo. Y dadas además las condiciones particulares en que el problema se plantea hoy día, dado que en todo el período humanista antropocéntrico, de 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

... viciados congénitamente por la fal... física, por el instir... disociación anárquica que estimulaba su investigación, ... primeramente que, tratando hoy de trazar la imagen anticipada de una nueva cristiandad, tenemos que trabajar en salvar los valores y las verdades adquiridos... al mismo tiempo, comprometidos por la Edad Moderna, en... en que los errores parasitarios de tales valores y verdades son causa de su decadencia. Desde este punto de vista, el porvenir inmediato, sitoa de cerca a nuestro corazón, resulta menos interesante para nuestra investigación filosófica, por estar librado en gran parte a las consecuencias fatales de un juego... y de las antinomias de una dialéctica puesta en marcha desde hace largo tiempo. Por el contrario, el porvenir lejano es el que nos interesa, porque el margen de duración que de él nos separa es suficientemente vasto para permitir los procesos de asimilación redistribución necesarios; y para conceder a la libertad humana los plazos de que tiene necesidad cuando se esfuerza en imprimir nuevas direcciones a la p... **Social**

Nuestra segunda observación es: que situándonos no en el punto de vista del hegelianismo marxista y del materialismo histórico, cuya manera de plantear la cuestión aceptan a menudo aquí... mismos que lo critican, sino en el punto de vista de una filosofía cristiana de la cultura, consideramos la misma materia social temporal bajo un ángulo diferente... de la mayoría de los teóricos socialistas o antisocialistas. La posición misma de las cuestiones, la problématica misma será desde entonces diversa. Por grande que sea (y no trataremos de disminuirla)... parte de la economía en la historia, para formarnos un juicio objetivo no recurriremos principalmente a ella; recurriremos también a aspectos culturales más humanos y más profundos y, ante todo, a las implicaciones de lo espiritual y de lo temporal en la cultura.

La perspectiva en que nos colocamos es, pues, irreductible a toda otra, y se distingue típicamente de aquella en que se sitúan la mayor parte de las controversias marxistas o antimarxistas que, por una parte, hacen pasar al primer rango lo económico (cuando no le hacen ocupar toda la escena) y, por otra, aunque en Marx sea grande la parte de la... catología, en realidad se refieren a un porvenir... no; a la zona de porvenir utilizable, por así decirlo, para fines tácticos inmediatos; para la ideología marxista, efectivamente lo esencial es, sin duda, lo que se producirá más tarde (después de la dictadura del proletariado, después de la fase necesaria y transitoria de social... de Estado, después del salto de la humanidad a la libertad y el dominio sobre su historia); pero de esto, que es lo esencial, jamás se nos dice nada; y nada se nos puede decir, pues sería incidir en el ideal.

El ideal histórico de la cristiandad medieval.

De modo muy general puede decirse que el ideal histórico de la Edad Media... impulsado por dos dominantes: la idea o el mito (en el sentido que Georges Sorel daba a esta palabra) de la fuerza al servicio de Dios; y el hecho concreto de que la civilización temporal también era, en cierto sentido, función de lo sagrado e implicaba imperiosamente la unidad de religión.

Para decirlo de una vez, el ideal histórico de la Edad Media podría resumirse en la idea del Sacro Imperio... como hecho histórico, pues en rigor tal hecho jamás logró existir verdaderamente. La idea del sacrum imperium vino precedida por... nacimiento: el imperio de Carlomagno (cuyas intenciones no estaban, según parece, indemnes de cesaropapismo); y una vez surgida, después de aquel... lento, ya sólo fue capaz de realizaciones precarias, parciales y antieconómicas: impedida y contrariada como estaba, tanto por la oposición de hecho entre el papa y el emperador -"esas dos mitades de Dios", en frase de Víctor Hugo- como por la oposición entre el Imperio y la monarquía francesa, que jamás admitió autoridad superior a ella en lo temporal.

Tampoco hablamos ya del Sacro Imperio... como utopía teocrática (cuestión examinada en el capítulo anterior).

La idea del Sacro Imperio o la concepción sacrocristiana de lo temporal.

Hablamos del Sacro Imperio como ideal histórico concreto o como mito histórico, es decir, como imagen lírica que orienta y levanta una civilización. Así considerado, hay que decir que la Edad Media vivió (y murió) del Ideal del Sacro Imperio. Si se entiende este mito de manera suficientemente amplia, en todo su valor representativo simbólico, domina idealmente todas las formas temporales medievales y los conflictos mismos, las realizaciones antinómicas que han impedido al sacrum imperium existir verdaderamente como hecho.

sacrum imperium existir verdaderamente como hecho.

Atítulo de tal ideal histórico concreto impregna todavía nuestras imaginaciones el Sacro Imperio; e importa precisamente que son etamos en este aspecto nuestras imágenes más o menos inconscientes, a revisión severa. En los países de cultura latina, ejerce una influencia secreta (bajo aspectos culturales difusos, los de las luchas entre clericalismo y anticlericalismo) en las concepciones que ciertos católicos -y aun más, quizá sus adversarios- se forjan acerca de una restauración cristiana. En los países de cultura germánica, la imagen del Sacro Imperio sobrevive bajo su forma propiamente imperial. Un teólogo benedictino de Euron, el padre Hermann Keller, llama al sacrum imperium el sueño secular de la nación alemana; y advierte que "esta idea del Sacro Imperio de la nación alemana". Por los demás, el mismo Hermann Keller es adversario concreto de las teorías teológicas nacidas de ese viejo sueño, que buscan en el Sacro Imperio la unidad de la ciudad, política y de la Iglesia; condena estas teorías y aun parece simpatizar más con posiciones barthianas. Ya hemos dado en el capítulo precedente ciertas indicaciones sobre el estado de la cuestión en los pensadores alemanes contemporáneos. 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 para el Sacro Imperio la misma animadversión que para el cristianismo. Si bien, por otra parte la noción del Sacro Imperio, más idealizada y convertida en privilegio de un pueblo naturalmente elegido, ha dado al ideal político del racismo germánico probabilidades de penetrar hoy en otras capas de la población alemana. Estas ideas ahora habían quedado, por el contrario, apegadas a la cultura cristiana.

Poco antes de redactar estas páginas, recibía yo una hoja publicada por un grupo de jóvenes católicos alemanes, discípulos de Carl Schmitt y partidarios del nuevo régimen: los Kreuzfeuer; en ella se discute uno de mis libros y el único reproche que se le hacía era haber dicho que el ideal del Sacro Imperio es un ideal caduco del que debe librarse nuestra imaginación (no, en verdad, porque fuera malo en sí mismo, sino al contrario, por ser cosa acabada). "Es por ser francés, por lo que Maritain habla así -preguntaban estos jóvenes- ¿o por alguna otra razón?"

Si hablo así es porque sé los peligros de una concepción unívoca del orden temporal cristiano, que le liga a formas muertas en vez de asegurar la tradición viva de la obra del pasado.

Tendencia a una marcha hacia la unidad orgánica.

No tenía otro objeto esta digresión que el de hacer sentir al lector la significación viva del problema del Sacro Imperio para nuestro tiempo. Volvamos ahora a nuestro asunto, 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 ha podido llamarse una concepción cristiana sacra de lo temporal.

Tratemos de deducir los caracteres típicos, orgánicamente ligados, entre sí, de esta concepción, caracterizada, a nuestro parecer, por cinco notas específicas.

Advertiremos en primer lugar la tendencia a una unidad orgánica cualitativamente. La unidad en cuestión no excluye ni la diversidad ni el pluralismo; sin eso no sería orgánica; y requiere centrar la unidad de la ciudad temporal lo más alto posible en la vida de la persona, o dicho de otro modo, fundarla sobre la unidad primordial.

Esa marcha a la unidad es bien visible en el seno de cada una de las unidades políticas que componían la cristiandad. Tenemos de ella un ejemplo típico en la obra realizada por la monarquía francesa y nuestro pueblo, o por el pueblo y los reyes castellanos. Asimismo, cuando ese impulso hacia la unidad racional dejó de estar equilibrado por el impulso más espiritual y de origen religioso hacia la unidad de la cristiandad, cuando lo dominó todo en el ocaso de la Edad Media, pasó al absolutismo y a un tipo de unidad más mecánica que orgánica, en que lo político sobrepasaba a lo espiritual.

Por otra parte, lo que caracteriza más patentemente a la Edad Media No es el esfuerzo hacia aquella unidad orgánica en el orden de la civiliza-

ción misma y de la comunidad de los pueblos cristianos? Esfuerzo por unificar temporalmente el mundo bajo el emperador, como en lo espiritual la Iglesia es una bajo el papa.

Indudablemente, este ideal histórico ha fracasado en sus más altas ambiciones, a causa, sobre todo, del orgullo y de la videz de los príncipes.

Sin embargo, de manera tan precaria como se quiera, pero que hoy nos parece enormemente envidiable, había entonces una cristiandad, una comunidad temporal cristiana, en la cual las quierellas nacionales eran quierellas de familias y no rompían la unidad de la cultura; había una Europa cristiana.

Trátese de cada nación cristiana o de la cristiandad en su unidad superior, la unidad temporal intentada por la Edad Media era una unidad máxima, una unidad de tipo más exigente y más elevadamente monárquico; su centro de formación y de consistencia se situaba muy alto en la vida de la persona, por encima del plano temporal, en aquel orden espiritual al que están subordinados el orden temporal y el bien común temporal; su fuente estaba también en los corazones y la unidad de las estructuras políticas nacionales o imperiales no hacía sino manifestar esa unidad primordial.

Implicaba asimismo -y ello era indispensable desde que se trataba de una unidad temporal máxima- la unidad potente, aunque muy general y compatible con las divisiones y las más agudas rivalidades particulares, de un cierto fondo común de pensamiento y de principios doctrinales (en la diversidad de las escuelas filosóficas, la inteligencia humana hablaba un mismo lenguaje), y un esfuerzo notable y extraordinariamente vigoroso, que tendía (sin alcanzarla) a una unidad muy amplia y muy perfecta de la estructura intelectual y de estructura política. Tal fue la grande y sublime -demasiado grande y demasiado sublime- concepción de los papas de la Edad Media en la época de su plenitud. Para formar según un tipo de unidad perfecta un mundo cristiano, una Europa cristiana, la refracción (figurativa, pero cuán fuerte y enérgica) del reino de Dios en lo social-temporal de que hemos hablado, sabían que era preciso -y querían- una alta unidad doctrinal, teológica y filosófica; unidad de saber de los espíritus bajo la luz de la fe; el centro de la cristiandad -centro científico supranacional- había de ser desde este punto de vista la Universidad de París.

Y sabían también que era necesaria -y querían- una alta unidad política de los pueblos, unidad imperial supraordinada a los diversos reinos como la unidad de saber está supraordinada a las diversas especies de ciencias: el centro político supranacional de la cristiandad había de ser el emperador romano germánico.

Preominio efectivo del papel ministerial de lo temporal.

Una tan alta unidad sólo era concebible siendo de orden sacro. Decir que su centro de formación residía muy alto en la persona humana, es decir que lo principal en el orden temporal era entonces su subordinación al orden espiritual.

Los escolásticos distinguen, como sabemos, el fin infravalente -por ejemplo la actividad profesional de un filósofo o de un artesano, que tiene valor propio de fin (aunque tenga por encima fines superiores, como la rectitud moral de la vida) y el medio que, como tal, es puramente ad finem y está especificado por el fin, como el razonamiento lo está por la ciencia. Distinguen, por otra parte, en la línea de la causalidad eficiente, la causa principal segunda (por ejemplo, las energías vegetativas de la planta), inferior a una causa más elevada (por ejemplo, la energía solar) que 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 no ejerce su causalidad propia sino en cuanto un agente superior se apodera de ella para su fin peculiar -y produce un efecto superior a su grado de ser específico.

Admitidas estas nociones, debe observarse que, en la civilización medieval, las cosas que son del César, aunque claramente distintas de las cosas que son de Dios, tenían en gran medida una función ministerial en cuanto a éstas; por lo que eran, respecto a lo sagrado, causa instrumental, con su fin propio en rango de medio, de simple medio respecto a la vida eterna.

Hace falta presentar ejemplos? Recordar la noción el papel correspondiente al brazo secular? O el nombre de "obispo de lo exterior" dado con frecuencia a los reyes? O evocar acontecimientos típicos, como las cruzadas?

Ninguna concepción de orden teocrático está en ello comprometida: se reconocían claramente las finalidades propias de lo temporal, así como el dominio propio de la sociedad civil. Mas, por accidental que en sí permaneciese y que se la j

la juzgase con referencia al orden político mismo, la función ministerial reconocida a lo político frente a lo espiritual se ejercitaba de manera normal, frecuente y bien ~~funcionaria~~.

Empleo del aparato temporal para fines espirituales.

El tercer rasgo característico del ideal histórico de la Edad Media es, correlativamente a esta función ministerial de la ciudad, el empleo de medios propios de orden temporal y político (medios visibles y externos, en los que juegan gran papel las presiones sociales; de opinión, de coacción, etcétera), es el empleo del aparato institucional del Estado para el bien espiritual de los hombres y la unidad espiritual del propio cuerpo social; para aquella unidad espiritual en razón de la cual el hereje no era solamente hereje, sino agresor de la comunidad social temporal en sus fuentes más vivas.

No tengo la intención de condenar en principio tal régimen. En cierto sentido, una ciudad terrenal capaz de condenar a muerte por crimen de herejía mostraba mayor cuidado del bien de las almas y una idea más elevada de la nobleza de la comunidad humana -así centrada en la verdad-, que una ciudad que ya no sabe castigar más que por crímenes contra los cuerpos. Sin embargo, en ella es donde más abusos de lo humano se introducen fatalmente; y se hacen cada día más insupportables (y desde entonces, en verdad, se trataba de una monstruosidad), cuando, tras la ruina de la cristiandad medieval, el Estado cesa de obrar como instrumento de una autoridad espiritual legítima y superior a él, y se arroga para sí y en su propio nombre el derecho de actuar en lo espiritual. El absolutismo de un Enrique VIII y de un Felipe II, el galicanismo, el josefismo, el despotismo ilustrado del siglo XVIII, el jacobinismo, forman una serie bien significativa, cuya continuación encontramos hoy en los Estados totalitarios contemporáneos...

Diversidad de "razas sociales"

Hallo la cuarta nota del ideal histórico medieval en el hecho de una cierta disparidad como de esencia (entre el dirigente y el dirigido); disparidad, quiero decir, esencial de categorías sociales hereditarias, para usar de las ampliaciones de sentido de que es susceptible la palabra raza, una diversidad de razas sociales reconocidas entonces en la base de la jerarquía de funciones sociales y de las relaciones de autoridad, ya se trate de la autoridad política en el Estado o de otras especies de autoridad que intervienen en la vida social y económica del país. Puede decirse que en la Edad Media la autoridad temporal era ante todo concebida como el tipo de la autoridad paterna en las concepciones sacras de la familia, concepciones de las que se encuentra un ejemplo en la idea romana del paterfamilias, que la fe cristiana había de sublimar ligándola a la idea de la universal paternidad divina.

Se empleó las palabras disparidad como de esencia, aunque el padre y los hijos sean evidentemente del mismo género, de la misma raza; pero el hijo como tal se encuentra en inferioridad natural respecto al padre, que se muestra como de una esencia superior; concepción reforzada aun en aquellas otras de la familia en que el padre ejerce su autoridad como función sagrada y se reviste, por así decirlo, de la persona de Dios.

La consagración constituye al rey en padre de la multitud, confirmando en orden de la gracia su autoridad natural de jefe de la ciudad y atestiguando que gobierna lo temporal en nombre del Soberano Rey. Todo el pensamiento político de la Edad Media brilla con su último fulgor en Juana de Arco, cuando con tanta energía y obstinación quiere que el rey sea consagrado y obtiene de Carlos VII el abandono de su santo reino a Cristo, para devolverse luego solemnemente en su nombre a fin de que lo tenga como encomienda. El rey que recibe la unción al ser consagrado, no es sólo vicario de la multitud, sino también de Dios (y en tiempo de la monarquía absoluta ya no será en manera alguna vicario de la multitud, sino tan sólo vicario de Dios).

En la Edad Media, la sociedad de trabajo es una extensión de la sociedad doméstica, los obreros son partes y órganos de estas sociedad, y la corporación aparece como una familia de segundo grado, familia de trabajo, que agrupa en su unidad a patronos y operarios (de suerte que contiene sin duda ricos y pobres y cuánta miseria), pero resulta en ella inconcebible la existencia de una clase que estuviera reducida a la condición de instrumento o de mercancía-trabajo, la existencia de un proletariado propiamente dicho). Hay jerarquías rigurosas, en la base de las relaciones de autoridad, en esta organización familiar o cuasifamiliar y en el sistema económico del feudalismo.

Tal heterogeneidad en la estructura social, a causa precisamente de esa concepción familiar de la autoridad, estaba compensada en la Edad Media por la

ductilidad orgánica y la familiaridad (a veces brutal, pero que valía más que la indiferencia y el desprecio) de las relaciones de autoridad, y por el brote progresivo y espontáneo, más vivido que conciente, pero bien real y eficaz, de las libertades, de las franquicias populares. Si el esbozo que trazamos no se redujera a dibujo de una pura línea esquemática, convendría aquí insistir sobre el movimiento comunal y su importancia económica y social.

Agreguemos entre paréntesis que, como la primera y la tercera de las notas que le atribuimos (marcha hacia la unidad orgánica, empleo del aparato temporal para fines espirituales), esta cuarta nota o puesta, en la época que siguió inmediatamente a la Edad Media, es decir, bajo el Ancien Régime; y esto no por defecto, sino por exceso y endurecimiento.

Si buscamos una imagen representativa de la concepción medieval de la autoridad, la hallamos en la orden religiosa que, fundada antes de la Edad Media propiamente dicha, fue uno de los agentes más típicos de su cultura, a la que abrió la puerta si así puede decirse: la orden benedictina y la concepción benedictina de la autoridad: un padre, el abad, paterfamilias revestido de un carácter evangélico y sagrado; y los demás monjes son hijos, sus hijos.

Obra común: un imperio de Cristo por edificar.

Por fin, un quinto rasgo del ideal histórico de la Edad Media se refiere a la obra común para la cual trabaja la ciudad, que es entonces el establecimiento de una estructura social y jurídica puesta al servicio del Redentor por la fuerza del hombre bautizado y de la política bautizada.

Lo decíamos en nuestro primer capítulo: con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, la cristiandad construía entonces una inmensa fortaleza en cuya cima se situaría a Dios. Sin desconocer los límites, las miserias y los conflictos propios del orden temporal, sin incidir en la utopía teocrática, lo que la humanidad creyente teocrática, lo que la humanidad creyente trataba de edificar era como una imagen figurativa y simbólica del reino de Dios.

4.- Disolución y seudónorfosis del ideal medieval en el mundo humanista antropocéntrico

Todo esto se terminó, se gastó poco a poco. Sería aquí necesario un largo análisis histórico; recordemos tan sólo que el desarrollo de las aspiraciones nacionales, la germinación de nuevas fórmulas de vida social y económica y su conflicto con el feudalismo, así como los cambios correspondientes en el orden del pensamiento, habían de arrebatarse al ideal sacro de la cristiandad medieval su arraigo en la existencia. La unidad espiritual e intelectual comenzó a quebrantarse manifestamente a partir del Renacimiento y de la Reforma. El reinado de Alejandro VI no es en tal respecto menos sintomático que las campañas y violencias de Lutero y de Calvino. Se asistió entonces a una reacción absoluta que trataba de salvar aquella unidad espiritual e intelectual, base de todo el edificio cultural, y con ella, la unidad política, convertida en fin principal del Estado, cada día más celoso de su soberanía. "Una grey y un pastor sólo en el suelo: un monarca, un Imperio y una espada", cantaba todavía Hernando de Acuña, el poeta de Carlos V.

De hecho, la unidad de que hablamos es cada día menos la de Europa; se reduce cada vez más al interior de las fronteras de los Estados.

El régimen de la edad barroca.

Este esfuerzo absolutista sufría ciertamente de un vicio que da, con excesiva frecuencia, aire de hipocresía majestuosa a una edad caracterizada en general, como hemos visto, por el dualismo, por el desdoblamiento. La primacía del orden espiritual continúa siendo afirmada en teoría, aunque en la práctica lo que por todas partes se afirma sea la primacía de lo político con su tendencia a hacerse en realidad una técnica para la cual todo es bueno, aún la virtud o sus apariencias, aun el derecho de gentes y el respeto que se le manifiesta al mismo tiempo que se le esquiva como se puede; todo es bueno si con

duce al éxito final del príncipe o del Estado. Pasó la época de los reyes santos; - para el católico o para el protestante, lo temporal está efectivamente dominado por el pensamiento de Maquiavelo, que en el orden práctico aparece como la he-
rejía más generalizada y más aceptada de los tiempos modernos.

La antigua convicción de la unidad de religión, condicionadora des - de arriba de la unidad de civilización, invirtiéndose entonces en favor de lo polí-
tico, produce el cínico adagio: cuius regio eius religio. Los tratados de Westfa-
lia señalan la ruidosa política de la cristiandad de antano.

Sea cual fuere la gravedad de los males que acabamos de evocar, - el carácter general de la reacción absolutista de que nos ocupamos consistió en
emplear, sin duda no exclusivamente, pero sí de manera predominante, medios -
humanos, medios de Estado, medios políticos, para tratar de salvar la unidad a
un tiempo espiritual y política del cuerpo social. Este rasgo aparecía por do -
quier en la época de la Contrarreforma. Lo que subsiste de cristiandad se de -
fiende de ataques furiosos con medidas de coacción extremadamente ásperas, -
que guardan, sin embargo, cierta moderación y, no pudiendo hacerse tan furio -
sas como el ataque, no podían hacer otra cosa que retrasar el desenlace. Al des -
encadenamiento de fuerzas pasionales y voluntarias, se responde por una supre -
ma tensión de las energías de combate de la voluntad humana erguida en defensa -
del bien. Esto repercute hasta en el orden de la vida espiritual y de la santidad.
La Compañía de Jesús es la formación típica de la milicia espiritual en aquella -
época. En un libro reciente, Fulop-Miller (9) sugiere que en el comienzo y en el
ocaso de la Edad Moderna se corresponden, como dos figuras gigantescas, de -
tensión psíquica comparable, san Ignacio y Lenin. Por diferentes que sean los fi -
nes perseguidos y, por consecuencias, los métodos, hay en ambos casos una exal -
tación bien significativa de la voluntad heroica.

Sin duda era preciso que la experiencia se realizara, en el dominio
mismo de la defensa del orden cristiano: el hombre con sus medios humanos y -
sus energías humanas en el primer plano de la acción, con su iniciativa humana
aplicada, en los santos, a hacer triunfar la caridad en sí y en los demás y hacer -
brillar aun más, a aumentar la gloria - la gloria accidental de Dios (su gloria -
esencial es él mismo y no puede aumentar). Obrar como si todo dependiera única -
mente de Dios, obrar como si todo dependiese del hombre solo, es una máxima -
bien significativa. Quien obrase verdaderamente como si todo dependiera del -
hombre solo, emplearía, claro está, si era lógico, sólo medios humanos, aun pa -
ra sostener la causa de Dios.

En todo caso, el régimen del tiempo de la Contrarreforma - o, adop -
tando un término de la historia del arte, el régimen de la edad barroca - aparece -
ría en general como singularmente más duro - precisamente porque la fuerza -
del hombre se repliega sobre sí misma para defender el orden divino - que el ré -
gimen de la Edad Media. Basta, para darse cuenta, comparar a este respecto a -
algunas figuras típicas: Felipe II y san Luis por ejemplo; o san Lío V y san Grego -
rio VII.

Al mismo tiempo, una deformación humana, demasiado humana en -
el sentido de la grandeza y de la ambición, ataca a las estructuras sociales que -
la Edad Media había guardado en plano de más humanidad y pobreza. Un cierto -
absolutismo, a veces feroz y con frecuencia orgulloso, se desarrolla en la fami -
lia (acaso cuando hoy asistimos a la deplorable debilitación de la sociedad fami -
llar, no pensamos bastante en el "juicio de la historia" que se ejerce contra abu -
sos seculares). Ya no es el monarca vices gerens multitudinis, ni posee tan sólo
el poder de regir o de gobernar (10), tiene directamente de Dios un derecho a so -
meter a aquella multitud que le ha sido dada, que le pertenece, y a la que se de -
niega en consecuencia todo poder constituyente (ejercicio, al menos originariamen -
te). La corporación, demasiado rica, se hace opresora, despótica y regresiva.

Sin embargo, mientras no fue completamente abolida la unidad espi -
ritual como fundamento del cuerpo social, mientras los bienes del espíritu queda -
ban, a pesar de todo, implicados y se reconocía su valor trascendente, había aun
grandeza indiscutible y justificación en el esfuerzo absolutista por defender de no

do demasiado humano esos bienes y esa unidad. Y la época de que hablamos si -
gue siendo, sobre todo en tiempos de Renacimiento, una época humanamente -
grandiosa, rica en belleza, en inteligencia, en verdadera fuerza, en virtud; cuyas
faltas estrepitosas no deben hacer olvidar el fondo espiritual admirablemente ge-
neroso. Representa la flor de la civilización clásica y, aun cuando, bien pronto,
se descompusiera, el siglo XVIII conserva de ella encanto y belleza que en balsa-
man con su dulzura un cielo negro y trágico.

La inconsistente victoria del liberalismo

No duró largo tiempo la carrera absolutista que he tratado de carac-
terizar.

El triunfo del racionalismo y del liberalismo, es decir, de una filo-
sofía de la libertad que hace de cada individuo abstracto y de sus opiniones la
fuente de todo derecho y de toda verdad, acabó con la unidad espiritual; y bien -
henos podido experimentar los beneficios de la dispersión.

Se comprueba entonces que el liberalismo individualista era fuerza
puramente negativa, vivía del obstáculo y por él se mantenía; caído éste, ya no
podía aquél sostenerse. Se comprueba asimismo la manifestación de un proceso
más profundo, debido a los conflictos internos del régimen industrial y capitalis-
ta, que no consiste solamente en el desplazamiento lento de la propiedad, sino en una
"transformación substancial" de la vida social.

Las reacciones antiliberales contemporáneas

En tal momento es natural que se produzcan, no sólo explosiones-
revolucionarias, amenazadoras de la esencia de la civilización liberal individua-
lista, sino también reflejos de defensa y reacciones antiliberales de orden, por-
así decirlo, biológico. Este es el último momento del proceso de degradación -
que examinaremos, pues tales reacciones no tienen otra fuente interior, en la vi-
da de las almas, que la miseria física y moral y el demasiado sufrimiento; pue-
den ciertamente, suscitar el heroísmo, la fe y un sacrificio casi religioso, pero
a fuerza de gastar reservas de espiritualidad acumulada que son incapaces de -
crear. La unidad política de la comunidad sólo podrá entonces buscarse por me-
dios de adiestramiento externo, de pedagogía política o de coacción; por medios
de Estado, muy semejantes, en cuanto a la técnica, a los empleados por el comu-
nismo soviético para ejercer su dictadura. Y como al mismo tiempo se compren-
de la necesidad del acuerdo interior de pensamientos y de voluntades para con-
solidar la unidad política, se buscará y se impondrá por los mismos medios una
seudounidad intelectual y espiritual. Todo el aparato de astucia y de violencia -
del maquiavelismo político rebuye así sobre el universo de la conciencia y pre-
tende forzar este reducto espiritual para arrancar un asentimiento y un amor que
imperiosamente necesita. Hay aquí una especie de violación bien característi-
ca de santuarios invisibles.

Si nuestras observaciones son exactas, aquellas reacciones antili-
berales tienen menos probabilidades de mostrarse duraderas que los esfuerzos,
mucho más nobles y más ricos de humanidad, de los tiempos de la Contrarrefor-
ma y de la política absolutista.

Sin embargo, un período bastante corto a los ojos del historiador -
puede parecer muy largo a quienes coportan el peso. El mundo no terminará tan
pronto con la última fase del imperialismo materialista, ya invoque la dictadura
del proletariado o reaccione contra ella; quizá harán falta conmociones de pro-
porciones planetarias, si verdaderamente se trata de liquidar toda una edad de-
civilización.

Sea de ello lo que fuere, por una notable secuencia dialéctica, el -
absolutismo (cristiano, al menos, en apariencia) que sucedió al mundo medieval,

fue suplantado por un liberalismo anticristiano; y habiendo sido éste a su vez eliminado por el mero hecho de su éxito, el campo ha quedado libre para un nuevo absolutismo, esta vez materialista (de un materialismo declarado o de un materialismo disfrazado), más enemigo que nunca del cristianismo.

A través de toda esta evolución, aún - y sobre todo - durante el período democrático-liberal e individualista, hay algo que constantemente aumenta y acrecienta sus pretensiones: el Estado, la soberana máquina en que toma cuerpo el poder político, la que imprime su faz anónima a la comunidad social y a la multitud sumisa.

Aguardando los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que en el mundo entero -desesperado por haber perdido la unidad- la juventud manifieste por el momento un vivo apetito de consignas colectivas y de estandarización espiritual; ve con asombro cómo a la angustia romántica que no encuentra razones de vivir, sucede una alegría de mando y aires de bravatas que se satisfacen con las más superficiales formas de vida. Se da cuenta, demasiado tarde, de que sólo una fe superior a la razón, vivificadora de las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar entre los hombres una unidad fundada, no en la coacción, sino en el asentimiento interior; haciendo de la alegría de existir, que es ciertamente natural pero que la naturaleza por sí sola no sabe salvaguardar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), una alegría inteligente.

Es de notar que actualmente el cristianismo aparece, en varios aspectos vitales de la civilización occidental como lo único capaz de defender la libertad de la persona y también, en la medida en que puede irradiar sobre el orden temporal, las libertades positivas correspondientes en el plano social y político a esa libertad espiritual.

Así vuelven a encontrarse las posiciones históricas aparentemente más lógicas y los antiguos combates de la fe cristiana contra el despotismo de las potencias de la carne.

Eastantes equívocos se habían producido en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX respecto a la actitud de la Iglesia católica. Se hallaba entonces ésta en una paradójica situación histórica; contra cierto número de errores fundamentales que invocaban el espíritu moderno, tenía que defender verdades con las que trataba de cubrirse, a manera de escudo, un orden temporal en decadencia, en el cual acababan de morir los restos del período absolutista-cristiano.

Claramente vemos hoy que lo que la Iglesia católica defendía entonces eran aquellas verdades esenciales a una concepción cristiana del mundo y de la vida, no aquel orden perecedero y mortecino.

Se recordaba hace poco la frase de Charles Réguy: "Cuando aparece la miseria, es que vuelve la cristiandad". Vuelve, pero es difícil de saber de qué manera, con qué ritmo y con qué dimensiones de obra histórica.

Trátase de simple perspectiva ideal o de preparaciones parciales, o de esbozo de algo más grande y más oculto, las consideraciones precedentes muestran en todo caso que interés existe para nosotros en imaginar un tipo de cristiandad específicamente distinto del tipo medieval e inspirado en otro ideal histórico que el del Sacro Imperio. Llegamos así a lo que será asunto del próximo capítulo, en el cual querriamos caracterizar, en su contraste mismo con el ideal cultural de la Edad Media, el ideal de una cristiandad nueva hoy concebida.

(1) Véase sobre esta cuestión, *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 120-131.

(2) Cf. A. Cornu, *op. cit.* p. 392.

- (3) Aún con más precisión puede decirse que el "bien de la vida civil" es fin - último en un orden dado (finis ultimus secundum quid), relativo en sí y - subordinado (y a tal título intermedio o infravalente) al fin último abso - luto (finis ultimus simpliciter). Cf. santo Tomás de Aquino, De Virt. car. a. 4, ad 3; Sum. theol I-II, 95, 2; véase Science et Sagesse, pp. 248, 269-304, 346-355.
- (4) Cf. Du régime temporel et de la liberté, cap. I.
- (5) puede ser llamada "totalitaria" toda concepción en la cual la comunidad po - lítica - sea el Estado en sentido estricto o la colectividad organizada - -reivindica para sí al hombre entero, para formarlo, para ser el fin de todas - sus actividades o para constituir la esencia de su personalidad y de su - dignidad. Así, según Musolini el Estado es "la verdadera realidad del in - dividuo"; el Estado fascista es " la forma más elevada y poderosa de la - personalidad"; nada valioso de humano o de espiritual existe fuera del - Estado"; su principio, inspiración directiva de la personalidad humana regu - nida en sociedad, penetra en el alma...: "Alma del alma". B. Musolini. La doctrine du Fascisme, CEuvres, traduc. fr. t. II, Flammarion, pp 70-76.
- (6) Sum Theol. II-II, 84, 2.
- (7) Ibíd. I-II, 21, 4, ad 3.
- (8) Lib. VII, lect. 6; cf. Sum Theol, II-II, 80, 2.
- (9) René Dulop-Miller, Les Jésuites, Hon, 1933.

U. S. A.

El ideal histórico de una nueva Cristiandad (continuación)

Creemos que el ideal histórico de una nueva cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, aún fundándose en los mismos principios (de aplicación analógica) que el de la cristiandad medieval, implica una concepción profano-cristiana -y no sacro-cristiana- de lo temporal.

Así habrán de ser sus notas características, al propio tiempo, opuestas a las del liberalismo y del humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del sacrum impereium; habrán de responder a lo que pudiera ser llamado un humanismo integral o teocéntrico, valedero por sí mismo en adelante. La idea discernida en que el mundo sobrenatural a manera de estrella de este humanismo nuevo -sin pretender hacer caer a esa estrella sobre la tierra como si fuese algo de este mundo que pudiera fundar en él la vida común de los hombres, sino refractándola en el medio terrenal y pecador de lo social-temporal, orientándolo desde arriba -no será ya la idea del imperio sagrado que Dios posee sobre todas las cosas; será más bien la idea de la santa libertad de la criatura, unida a Dios por la gracia.

La libertad del liberalismo sólo era la caricatura y a veces el encanto de la libertad.

1.- El Pluralismo

Primera nota característica: en lugar del predominio de la marcha hacia la unidad, que tan típica nos pareció de la Edad Media - a la que sucedió una progresiva dispersión espiritual, una concepción cada vez más mecánica y cuantitativa de la unidad política-, se volvería a una estructura política que implique cierto pluralismo, mucho más acentuado que el de la Edad Media (1).

Estructura pluralista de la ciudad.

En ésta, el pluralismo en cuestión se manifestaba ante todo por la multiplicidad, el entrecruzamiento a veces de jurisdicciones y por las diversidades del derecho consuetudinario. Hoy conviene concebirlo de otro modo. Y no pensaros tan sólo en la justa medida de autonomía administrativa y política que debería corresponder a las unidades regionales, sin hacer sacrificar a la región y a la nacionalidad ideas y bienes políticos superiores: claro es que los problemas referentes a las minorías nacionales reclaman por sí mismos una solución pluralista. Pensamos sobre todo en una heterogeneidad orgánica en la estructura misma de la sociedad civil, tratase por ejemplo de ciertas estructuras económicas o de ciertas estructuras jurídicas e institucionales.

Por oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado actualmente en uso, nos ocupamos de la concepción de una ciudad pluralista, cuya unidad orgánica comprenda una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que encarnen libertades positivas. "Sería cometer una injusticia, al mismo tiempo que turbar de manera muy dañosa el orden social, retirar a las agrupaciones de orden inferior -para confiarlas a una colectividad más vasta y de rango más alto- las funciones que aquellas son capaces de desempeñar por sí" (2). La sociedad civil no se compone únicamente de individuos, sino de sociedades particulares formadas por ellos; y una ciudad pluralista reconocerá a estas sociedades particulares una autonomía tan amplia como sea posible, diversificando su propia estructura interna según las conveniencias típicas de su naturaleza.

Pluralismo económico

Por ello nos parece que una ciudad conforme al ideal histórico concreto que nos ocupa, teniendo en cuenta las condiciones creadas por la moderna evolución

económica y técnica, el estatuto de la economía industrial (a la que el maquinismo hace desbordar necesariamente los límites de la economía familiar) y el de la economía agrícola (mucho más radicalmente ligado a la economía familiar) serán fundamentalmente diferentes. En el primer caso, los propios intereses de la persona exigen una cierta colectivización de la propiedad: en régimen capitalista, una empresa industrial no es una colmena compuesta de trabajadores asalariados, por una parte, y de capitales unidos en sociedad por otra? En sociedad no de hombres, sino de dinero y de papel, de signos de riqueza que tienen por alma el deseo de engendrar otros títulos de posesión. Cuanto más se perfeccione la empresa por el maquinismo, por la racionalización del trabajo y los medios de utilización financiera, más se acentúa la tendencia a la colectivización.

Suscóngase en lugar del régimen capitalista un régimen por venir, en el cual el espíritu y la estructura económica fuesen conformes a la concepción comunista-personalista de la vida social: el estatuto de la economía industrial no su primiría en el esa colectivización, la organizaría según un tipo completamente diferente, en beneficio entonces de la persona humana. Volveremos luego sobre este tema.

Por el contrario, el estatuto de la economía rural, más fundamentalmente que la economía industrial y cuyo bien debería ser ante todo asegurado en una sociedad normal, tenderá a una renovación y vivificación de la economía familiar y de la propiedad familiar, bajo formas modernas y utilizando las ventajas del maquinismo y de la cooperación. Por desarrollados que estén los servicios comunes cooperativos y por nuevas que sean las modalidades que entrañe una organización de tipo sindical, tendrán que respetar esta dirección fundamental. Recordemos a este propósito la frase de un campesino avocada por H. T. Trowdson: cuando doy vuelta a 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 aparecen aquí con una simplicidad elemental que la economía industrial no puede concebir, desde que se ha sometido a la ley del maquinismo.

Pluralismo jurídico

Donde el principio pluralista que creemos característico de una nueva cristiandad halla su aplicación más significativa es en el dominio de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. El primer hecho central, el hecho concreto que se impone como característico de las civilizaciones modernas por oposición a la civilización medieval, acaso no es el que, en los tiempos modernos, una misma civilización, un mismo régimen temporal de hombres admita en su seno la diversidad religiosa? En la Edad Media, los infieles estaban fuera de la ciudad cristiana. En la ciudad de los tiempos modernos, fieles e infieles están mezclados. Y sin duda hoy en día, la ciudad totalitaria pretende de nuevo imponer a todos una misma regla de fe, en nombre, sin embargo, del Estado y del poder temporal; pero tal solución es inaceptable para un cristiano. De suerte que una ciudad cristiana, en las condiciones de los tiempos modernos, habrá de admitir que dentro de ella los infieles vivan como los fieles y participen en el mismo bien común temporal.

Es decir que, a no ser que nos limitemos a simples expedientes empíricos, hemos de invocar el principio pluralista de que hablamos: y aplicado a la estructura institucional de la ciudad.

En las cuestiones en que la ley civil se engrana de más típica manera con una concepción del mundo y de la vida, la legislación habrá de reconocer a las diversas familias espirituales de una misma ciudad en diferente estatuto jurídico. Claro que, para una sana filosofía, sólo una moral es la verdadera moral, más el legislador, que debe tender en su acción al bien común y a la paz de un pueblo dado, no habrá de tener en cuenta el estado de tal pueblo y el ideal moral, más o menos deficiente, pero existente de hecho, de las diversas familias espirituales que lo componen? Y no habrá de hacer entrar en juego, por lo tanto, el principio del mal menor?

Hay un modo de entender esta solución pluralista que incidiría en el error - del liberalismo teológico; de ello encontraremos quizá ejemplo en la legislación hindú. Consistiría en pensar que, en virtud de un derecho de las opiniones humanas, sean las que fueren, a ser enseñadas y propagadas, la ciudad tiene que reconocer como estatuto jurídico a cada familia espiritual el derecho elaborado por ella conforme a sus propios principios. No entendemos así nosotros esta solución. En nuestra opinión significa que, para evitar mayores males (que atraerían la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento - o la relajación - de las conciencias), la ciudad puede y debe tolerar en su ámbito (y tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se apartan más o menos profundamente de la verdadera: ritus infidelium sunt tolerandi, enseñaba santo Tomás (3); maneras de adorar y también maneras de concebir el sentido de la vida y maneras de comportarse. La ciudad debe en consecuencia conceder a las diversas familias espirituales que viven en su seno, estructuras jurídicas que ella misma, en su prudencia política, adapte por una parte al estado de aquellas y, por otra, a la orientación general de la legislación hacia la vida virtuosa y a las prescripciones de la ley moral, a cuyo cumplimiento dirige en cuanto es posible esa variedad de formas. La estructura jurídica pluriforme de la ciudad se orientará, pues, aun en sus grados más imperfectos y más alejados del ideal ético cristiano, hacia la perfección del derecho natural y del derecho cristiano; dirigiéndose hacia un polo positivo cristiano integral, del cual se apartan más o menos los diversos escalones de aquella estructura, según una medida determinada por la prudencia política.

Así la ciudad sería vitalmente cristiana; y en ella gozarían de una justa libertad las familias espirituales no cristianas.

La animación política

Ya no aparece la unidad de tal civilización como unidad de esencia o de constitución asegurada desde arriba por la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas. Menos perfecta, más material que formal, real no obstante, es más bien, como acabamos de sugerir, unidad de orientación; atravesando capas de cultura heterogéneas, algunas de las cuales pueden ser muy deficientes, procede de una común aspiración a la forma de vida colectiva más en armonía con los intereses supratemporales de la persona; y el papel de agente de unidad y formación que respecto a la ciudad de otro tiempo gozaba el monarca cristiano, sea cual fuere el régimen, lo representa la parte más experimentada políticamente - y la más abnegada de los seculares cristianos, respecto al nuevo orden temporal en cuestión.

Permítasenos aquí un paréntesis. Lo que santo Tomás dice del príncipe, a saber, que debe ser bonus vir pura y simplemente, para dirigir como conviene a la multitud hacia el bien común temporal, que es un bien verdaderamente humano, parece preciso decirlo también de los civis praecleari, de los elementos políticos ilustrados en quienes recae la función animadora y formativa de que acabamos de hablar. Mas, ser hombre pura y simplemente bueno y virtuoso, firmemente constituido en estado de rectitud moral, supone, en efecto, los dones de la gracia y de la caridad. (5) Esas "virtudes infusas" que en sí merecen, por venir de Cristo y asociar con él el nombre de virtudes cristianas, aun cuando el sujeto en que se dan ignore o desconozca la profesión cristiana, por causa de algún obstáculo del cual no sea responsable. Se sigue de aquí que una ciudad animada y guiada por tales elementos se encuentra por ello en realidad (y en el sentido bien relativo en que ello debe entenderse en lo temporal) bajo el régimen de Cristo: el principio universal de la realeza de Cristo, el axioma de que sin Cristo nada firme y excelente se puede edificar, aun en el orden político, se aplica aquí con toda verdad, no según el modo exteriormente manifestado y significado en el más alto grado, que era el de la civilización medieval, ni según la manera ante todo aparente y decorativa que fue la de la edad clásica, sino según un modo real y vital, aunque menos manifestadamente declarado en las estructuras y en los símbolos que caracterizan la vida social.

Otra cuestión se plantea a propósito de esos elementos políticos a los que atribuimos, tomando la expresión de los Webb, la vocation of leadership: ¿Cómo podrían cumplir efectivamente su función si no estuvieran organizados?

Desde su propio punto de vista, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo han respondido ya a semejante cuestión. Después de explicar que la unidad política implica la triple esencia del Estado, del Movimiento y del Pueblo, Carl Schmitt enseña que el órgano propio del Movimiento es el Partido Nacionalsocialista (*der Staat und volktragende Führungskörper*) y que el ligamen entre el Partido y el Estado consiste en una reunión personal, realizada ante todo en aquél que es a un tiempo Führer y Canciller del Reich (6). Igualmente, el Partido Fascista es, desde la ley de 28 de diciembre de 1929, un "órgano del Estado" (*un organo dello Stato*), sin ser por ello un órgano estatal (*organo statale*) o una pieza particular de la estructura constitucional; pero un órgano del Partido, el Gran Consejo fascista, es pieza de este tipo y asegura así el enlace. Diferente a un tiempo de la concepción italiana y de la concepción alemana, la soviética es más radical y más significativa. El Partido Comunista no ocupa lugar alguno en la estructura constitucional de las Repúblicas Soviéticas y el ligamen entre el Partido y el Estado no depende ni de la unidad de un mismo jefe supremo (7) ni de un dispositivo especial de conexión, sino solamente de la influencia política, intelectual y moral que el Partido ejerce por todos los medios y de la penetración consecutiva de sus hombres de confianza en los engranajes del Estado: el Partido Comunista es una especie de Orden profana-atea, comparable a una imagen invertida de la Compañía de Jesús. Considerado en su organización mundial (*Internacional Comunista*) es internacional o supranacional. Y en los países en que el Estado es comunista, pretende asegurar su poder director sobre el Estado, tanto más cuanto que anima a éste a la manera de una *spiritualis auctoritas* (8).

De ninguno de estos tres modos concebimos nosotros la organización de los elementos animadores de que tratamos aquí. Pensamos que la idea de fraternidad política organizada o de orden político está llamada ciertamente a importantes destinos históricos. Mas, en una ciudad pluralista y personalista, se realizarían según un tipo original. No sólo el espíritu y los métodos de las formaciones políticas de que se trata serían enteramente diferentes en los métodos y del espíritu del partido Comunista y de otros similares, sino que tales formaciones existirían sobre la base de libertad y serían múltiples; he ahí el punto capital. Diferirían sin embargo de los partidos "parlamentarios" de hoy por su estructura esencial y su disciplina moral, así como por el esfuerzo personal y espiritual que solicitarían de sus miembros (y porque, además, en un régimen representativo sanamente concebido, en el que los poderes legislativo y ejecutivo fueran suficientemente independientes de las asambleas deliberantes, desaparecería la posibilidad misma de usar el poder para satisfacer a coaliciones de intereses y de ambiciones). En definitiva, las fraternidades cívicas de que hablamos serían el Estado y a su estructura, en el dominio profano lo que en el dominio sagrado las diversas órdenes regulares son a la Iglesia y a su estructura jerárquica: con la diferencia de tratarse aquí de un "régimen mixto", principalmente monárquico, en el que las órdenes religiosas están ligadas a la jerarquía (al menos, a la cabeza de la jerarquía) por una estricta dependencia, mientras que allá se trataría de un "régimen mixto" principalmente democrático, en el que las fraternidades políticas constituirían formaciones independientes del Estado, sometidas solamente a las disposiciones generales concernientes al derecho de libre asociación.

Unidad mínima y tolerancia civil

Volvamos empero a nuestras consideraciones sobre la unidad de la ciudad pluralista. Tal unidad temporal no sería, como la unidad sacra de la cristiandad medieval, una unidad máxima; sería, por el contrario, una unidad mínima (9), cuyo centro de formación y de organización estaría situado en la vida de la persona; y no en el nivel más elevado de los intereses supratemporales de ésta, sino a nivel del plano temporal mismo. Por ello, esta unidad temporal o cultural no requiere por sí la unidad de fe y de religión; y puede ser cristiana acogiendo en su seno a los no cristianos.

Aún suponiendo que un día cese la división religiosa, esta diferenciación más perfecta de lo temporal permanecerá como un beneficio conseguido; y que dará inscrita en la estructura de la ciudad terrenal la distinción entre toleran-

cia dogmática, que tiene por un bien en sí la libertad del error, y la tolerancia civil, que impone al Estado el respeto a las conciencias.

Es bastante curioso - notémoslo de pasada - comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como, por ejemplo, la tolerancia civil) después de haber servido de máscara o de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan a presuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado.

La unidad de la ciudad pluralista

Importa insistir sobre el alcance de la solución pluralista de que hablamos: tan alejada está de la concepción liberal en boga durante el siglo XIX - por reconocer la necesidad, para la ciudad temporal, de una especificación ética y, definitiva, religiosa (10) - como de la concepción medieval, ya que esta especificación admite heterogeneidades internas y representa solamente un sentido o dirección, una orientación de conjunto. La ciudad pluralista multiplica las libertades; la medida de éstas no es uniforme; varía según un principio de proporcionalidad.

Por otra parte, esta solución conduce de nuevo a la unidad de la comunidad temporal, que esencialmente y por naturaleza es una simple unidad de amistad.

En tiempos de cristiandad sacra, esta unidad de la comunidad temporal aparecía en las alturas, como participando de algún modo en la unidad perfecta del cuerpo místico de Cristo y teniendo por fuente la unidad de fe.

Cuando se perdió en su estado orgánico y vital, la Europa de la edad barroca, como decíamos en el precedente capítulo, trató de conservarla bajo mane - ra absolutista. Pero advertimos aún que a lo largo de los tiempos modernos se ha asistido a una tentativa muy significativa de la filosofía por desempeñar la misma función cultural que la fe desempeñaba en la Edad Media; obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval, los filósofos, llamaránse Descartes, Leibniz, Hegel o Augusto Comte, pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supratemporal de perfecta unidad que ya no hallaban en la fe. Su fracaso fue fulminante.

La lección de esta experiencia nos parece clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un mínimum filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea, dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y a aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad.

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

La simple unidad de amistad de que hablamos no basta para dar forma a ese cuerpo social - especificación ética sin la cual la ciudad carece de bien común - verdaderamente humano -; más aún, para existir como tal unidad de amistad - presupone tal forma y tal especificación.

Si esta forma es cristiana, habrá prevalecido entonces la concepción cristiana, según la manera profana y pluralista de que hablábamos.

Más, por qué medios se habrá logrado? Porque los depositarios de esta concepción cristiana habrán tenido suficiente energía espiritual, fuerza y pruden -

cia políticas para mostrar prácticamente, a los hombres capaces de comprenderlo, que tal concepción es conforme a la sana razón y al bien común; y también - pues los hombres capaces de comprender son pequeño número - para suscitar - y merecer - la confianza de los demás y conducirlos, con autoridad de verdaderos jefes y ejercer el poder en una ciudad que hay que imaginar provista de una estructura política orgánicamente constituida. Estructura política en la que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas y de los cuerpos sociales y regionales supraordinados unos a otros estarían representados (es la función del concilium en la psicología tomista de los actos humanos) cerca de los órganos gubernativos encargados del iudicium ultimum y del imperium y libres de toda preocupación que no fuera la del bien común (11).

Estas consideraciones, referentes a la esencia, a la naturaleza de una nueva cristiandad concebible - y que creemos fundadas en razón y lógicamente necesarias desde este punto de vista -, muestran al mismo tiempo, es preciso añadirlo?, las dificultades con que tropieza tal concepción para realizarse en la existencia, mientras los cristianos se encuentran no sólo con una civilización dividida en lo filosófico y en lo religioso, sino con fuerzas históricas violentamente erigidas contra el cristianismo, con prejuicios unívocos de enorme peso histórico en el mismo mundo cristiano y, finalmente, con corrientes irracionales de masa ciegamente regidas por las contradicciones de una civilización que ya no está a la medida del hombre.

3.- La autonomía de lo temporal

La segunda nota característica del régimen temporal que consideramos se refiere a lo que podría denominar una concepción cristiana del Estado profano o laico; sería una afirmación de la autonomía de lo temporal a título de fin intermedio o infravalente, (12) conforme a las enseñanzas de León XIII que declararían suprema en su orden a la autoridad del Estado. En el precedente capítulo hemos recordado la distinción entre el fin intermedio y el medio, así como la de la causa principal segunda y la causa instrumental. Y hemos advertido que en la cristiandad medieval lo temporal tenía frecuentemente, de hecho, el simple papel de medio, mera función ministerial o instrumental respecto a lo espiritual.

En virtud de un proceso de diferenciación normal en sí mismo (aunque viciado por las ideologías más falsas) (13) en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos, ha llegado a su mayoría de edad.

Ello es todavía una ventaja histórica que una cristiandad nueva habrá de mantener. No es que se desconozca, en modo alguno, la primacía de lo espiritual. Lo temporal estará subordinado o sometido a lo espiritual, mas no a título de agente principal menos elevado; y el bien común terrestre no será ya tomado como simple medio para la vida eterna, sino como es esencialmente a este respecto, es decir, como fin intermedio o infravalente.

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

Así se desprende y se precisa la noción de ciudad laica vitalmente cristiana o de Estado laico cristianamente constituido, es decir, de un Estado en que lo profano y lo temporal tengan plenamente su función y su dignidad de fin y de agente principal, aunque no de fin último ni de agente principal supremo. En ello estriba el único sentido que el cristiano puede reconocer a la expresión "Estado laico", que de otro modo sólo tendría un sentido tautológico -significando la laicidad del Estado que el Estado no es la Iglesia- o un sentido erróneo -significando entonces que el Estado es o neutro o antirreligioso, es decir que está al servicio de fines puramente materiales o de una contrarreligión.

En diversos aspectos importantes, estas indicaciones van a encontrarse explicadas y precisas a través de ciertos párrafos de la sección siguiente (14).

3.- La libertad de las personas

La tercera nota característica de una nueva cristiandad concebible sería, - juntamente con esta insistencia en la autonomía del orden temporal, una insistencia en la extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos.

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

Espiritual y temporal

Pero de qué libertad puede tratarse, ante todo, para una civilización cristiana? No de la simple libertad de elección del individuo, según la concepción liberal (lo que no es sino el comienzo o la raíz de la libertad); tampoco de la libertad de grandeza y de poderío del Estado, según la concepción imperialista o dictatorial; sino, ante todo, de la libertad de autonomía (15) de las personas, que - se confunde con la perfección espiritual de éstas.

Al mismo tiempo que se rebaja así, como acabamos de ver, el centro de unificación del orden temporal y político, emergen cada vez más por encima de ese orden la dignidad y la libertad espiritual de la persona.

De ello resulta un cambio radical de perspectiva y de estilo en 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 esa colaboración puede variar típicamente con las condiciones históricas: antano prevaleció sobre todo el modo del poderío temporal y de las coacciones legales; en el porvenir quizá predominará en las conexiones político-religiosas el modo de la influencia moral. San Alberto Magno (16) y santo Tomás (17) explican por la diversidad de estados o de edades de la Iglesia el hecho de que en tiempos de los apóstoles y de los mártires no conviniera que usase ésta de la fuerza coactiva que más tarde convino que emplease. Y puede explicarse de la misma manera que - haya aún otra época en la que de nuevo convenga que no haga uso de ella.

Es preciso que Cristo sea conocido: misión ésta propia de la Iglesia, no del Estado. Pero una ciudad temporal cristiana, sea de tipo sacro o de tipo profano, sabe que debe ayudar a la Iglesia en el libre cumplimiento de su misión.

En el caso de una civilización de tipo sacro, la ayuda en cuestión es de orden instrumental: el brazo secular pone, pues, su espada a disposición de lo - espiritual. Es entonces normal que la fuerza de coacción del Estado entre en - juego para proteger la fe de la comunidad contra las influencias disolventes; - y nadie se asombra de ello cuando la conciencia de la comunidad está vitalmente impregnada de las mismas certidumbres unánimes; hasta puede ocurrir, como en la Edad Media, que la intervención del Estado en tales materias modere y refrene los excesos de las reacciones populares espontáneas; pues a la multitud le parece lo más natural del mundo linchar al hereje.

En el caso de una civilización de tipo profano, la ciudad temporal cristiana cumple su deber con la Iglesia, a título de agente principal (supeditado), realizando su propio fin (infravalente); entonces la ciudad ayuda a la Iglesia a cumplir su misión integrando más bien, según el modo pluralista que se ha descrito, las actividades cristianas en la obra misma temporal (por ejemplo, dando su justo lugar a la enseñanza cristiana en la estructura del régimen escolar, o invitando a las instituciones religiosas de misericordia a participar en las obras de asistencia social) y recibiendo así ella misma, como agente autónomo en libre acuerdo con un agente de orden más elevado, la ayuda de la Iglesia. -

El modo de colaboración entre ambos poderes que resulta dominante entonces es el modo de las actividades más adecuadas a la ciudad eterna, es decir, de las actividades espirituales y morales". (18)

El espíritu y la ciudad

Una ciudad terrenal que, sin reconocer a la herejía un derecho propio, asegure al hereje sus libertades de ciudadano y aún le conceda un estatuto jurídico apropiado a sus ideas y contumbres - no sólo para 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 -, favorecerá menos, sin duda, que una ciudad no tan paciente la vida espiritual de las personas, en el aspecto del objeto de esa vida, por rebajar (aunque no tanto como la ciudad neutra del liberalismo) el nivel de prudencia y de virtud por debajo del cual el cuerpo social no tolera el mal o el error; pero favorecerá más la vida espiritual de las personas en el aspecto del sujeto, cuyo privilegio de extraterritorialidad respecto a lo socialterrestre - a título de espíritu, capaz de ser instruido anteriormente por el autor del universo - resulta elevado a más alto nivel.

Podríamos recordar a este propósito las declaraciones hechas a Gladstone por el cardenal Manning hace unos sesenta años: "Si mañana los católicos fueran poder en Inglaterra, no se propondría penalidad alguna ni se proyectaría la sombra de la menor coacción sobre la creencia de un hombre. Queremos que todos presten su plena adhesión a la verdad, pero una fe constreñida es una hipocresía, aborrecida de Dios y de los hombres. Si mañana los católicos fueran, en los reinos de Inglaterra, la "raza imperial", no usarían de su poder político para turbar la situación religiosa hereditariamente dividida de nuestro pueblo. No cerraríamos una iglesia, ni un colegio, ni una escuela. Nuestros adversarios tendrían las mismas libertades que disfrutamos nosotros como minoría (19).

El ideal histórico que tratamos de caracterizar se encuentra aquí de nuevo y simultáneamente en oposición con el ideal medieval y con el ideal liberal. Si la libertad de la persona emerge más sobre la estructura política de la ciudad, es en virtud de la naturaleza propia de lo que denominábamos antes Estado laico vitalmente cristiano; y no en virtud de neutralismo alguno, de la idea según la cual deba el estado ser neutro; sino en virtud de un sentido auténtico de la libertad, no de una doctrina liberalista o anárquica.

La libertad de expresión

Es curioso advertir que Marx en su juventud comenzó militando en favor de la libertad de prensa, mirada entonces por los jóvenes hegelianos como panacea social. De qué libertad goza hoy la prensa en Rusia marxista? El Estado ruso, como todos los demás totalitarios, tiene otros métodos que los de los reyes de Prusia y de sus censores, aptos sobre todo para ridiculizar a los gobiernos y convertir en mártires a sus adversarios. Ha comprendido que la ley no es buena más que cuando es fuerte. La lección no debe perderse, aunque convenga aplicarla de otra manera.

Cuando Roma, en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX, condenaba la pretensión de hacer de la libertad de prensa o de la expresión del pensamiento fines en sí y derechos sin límites, no hacía sino recordar una necesidad elemental del gobierno de los hombres. Tales libertades son buenas y responden a exigencias fundamentales de la naturaleza humana; mas necesitan estar reguladas, como todo lo que no es del orden propiamente divino. La manera dictatorial o totalitaria de regularlas - por el aniquilamiento - nos parece detestable; la manera pluralista de reglamentarlas - por la justicia y la autoregulación progresiva - nos parece buena y no sería menos fuerte que justa. Que, por ejemplo, en virtud de un estatuto institucional, las diversas agrupaciones de publicistas y de escritores, reunidas en un cuerpo autónomo, obtengan por grados un poder de control sobre la deontología de la profesión; y ya se verá si en virtud de la verdad natural de las gentes para los del mismo oficio, ejercen eficazmente el control; los órganos judiciales supremos del Estado habrían de intervenir ante todo para proteger el individuo contra sus pares...

En otra parte habrá que buscar la solución más conveniente. Nuestro sentido de la jerarquía de los valores se satisface bien poco si un policía juzga una obra de arte. Si es otro artista quien la juzga y decide acerca de su suerte, se satisface aquel sentido casi tan poco. Toda regulación externa es vana si no tiene por finalidad desarrollar en la persona el sentido de la comunión. No disminuye la libertad el sentirse responsable de sus hermanos; esto más bien le atribuye un peso mayor.

La ciudad pluralista y la ley

La ciudad pluralista de la que hablamos, mucho menos concentrada que la ciudad medieval, lo está mucho más que la ciudad liberal. Es una ciudad autoritaria; la ley, cuyo oficio es constreñir a los protervi, a los insensatos, a un comportamiento del que no son por sí mismos capaces, y también educar a los hombres para que al fin dejen de estar bajo la ley (puesto que voluntaria y libremente harán por sí mismos lo que la ley prescribe -y esto sólo los sabios lo alcanzan-), la ley volvería a encontrar su oficio moral, su oficio pedagogo de la libertad que casi enteramente ha perdido en la ciudad liberal. Y entonces, sin duda, los supremos valores por los que regularía la escala de sus prescripciones y de sus sanciones ya no serían los valores sacros de los que dependía el bien común de la ciudad medieval, pero aún conservarían algo de sagrado; no los sagrados intereses materiales de una clase, ni el sagrado prestigio de una nación; menos aún la sagrada producción de una colmena estatista, sino algo ya verdaderamente sagrado, la vocación de la persona humana por la realización espiritual y la conquista de una verdadera libertad, con las reservas de integridad moral que ésta requiere.

La doctrina tomista de la analogía, en particular de lo analógico de la noción de bien común, unida aquí a la doctrina tomista de la ley, suministra la justificación de las presentes observaciones. A diferencia de la ley divina, llamada inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite pecado alguno y se ordena a un bien común que es la misma vida divina, la ley humana no puede -explicando santo Tomás- prohibir y penar toda especie de mal; y, estando ordenada al bien común temporal, es natural que proporcione su manera de regular y de medir, de prohibir y de sancionar, a los tipos específicamente diversos según los cuales el bien común temporal, como la ciudad misma y la civilización, se realiza analógicamente. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II, 93, 2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II, 91, 2).

La propiedad de los bienes terrenales

A estas consideraciones acerca del papel en inente de la persona en la nueva cristiandad estudiada por nosotros, otras dos condiciones pueden agregarse. Las mencionaré rápidamente. Una concerniente a la propiedad de los bienes materiales; la otra, a la condición de la mujer en el matrimonio.

Respecto a la propiedad de los bienes materiales, santo Tomás como es sabido; enseña que, por una parte, en razón ante todo de las exigencias de la personalidad humana considerada en cuanto elabora y trabaja la materia y la somete a las formas de la razón, la apropiación de los bienes debe ser privada, pues en otro caso se ejercitaría mal la actividad obrera de la persona; pero, por otra parte, en atención al destino primitivo de los bienes materiales para la especie humana y a la necesidad que cada persona tiene de esos medios para poder dirigirse hacia su último fin, el uso de los bienes individualmente apropiados debe por sí servir al bien común de todos. *Quantum ad usum debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes* (20).

Este segundo aspecto se ha borrado por completo en la época del individualismo liberal y puede pensarse que la violenta reacción del socialismo de Estado a que ahora asistimos recordará a los hombres lo que habían así olvidado: la ley del uso común.

Resulta que en sí misma esta reacción es anormal y, a su vez, desastrosa. Para quien da a la personalidad el rango y el valor que se merece y comprende

hasta que punto es ella en la especie humana precaria y está amenazada por el medio, la ley de la apropiación personal (bajo forma estrictamente individual o bajo forma social) aparece como no menos imperiosa que la del uso común. De suerte que el remedio a los abusos del individualismo en el uso de la propiedad, debe buscarse no por la abolición de la propiedad privada, sino al contrario, - por la generalización, la popularización de las protecciones que a la persona - procura. La cuestión es dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de accesión (bajo modalidades que pueden, por lo demás, variar mucho y no excluyen, cuando son necesarias, ciertas colectivizaciones) a las ventajas - de la propiedad privada de los bienes terrenales; pues el mal reside en que tales ventajas quedan reservadas a una minoría de privilegiados.

Esta manera de plantear el problema se vuelve a encontrar en Proudhon y aún -accidentalmente- en Marx; pero la solución marxista es falsa en su principio, porque hace consistir en definitiva la esencia del hombre, enajenada por la propiedad privada y reintegrada gracias al comunismo, simplemente en la comunión en el bien común característico de la vida política; hay sobre ello, en los primeros escritos de Marx (21), como en las tesis de Feuerbach (22), indicaciones - preciosas, reveladoras del fondo metafísico de su comunismo, de ese monismo-social ligado al ateísmo, del que antes nos ocupábamos (23) y que ignora los valores más altos de la persona humana. Marx está radicalmente preocupado por el hombre y lo humano; diríase que las cosas de la persona - de la persona humana que es individual y en cuanto lo es constituye un universo- no las percibe. De ahí la congénita endeblez de su humanismo. De ahí su concepción extraña - mente monista e inmanentista del trabajo mismo como una especie de sustancia común y absoluta en la que se actualiza la esencia del hombre y que no se refiere a los objetos ni a los bienes especificativos, ni a la actividad creadora de la persona como tal con sus exigencias propias.

Ciertas ideas de Proudhon podrían más bien ser criticadas aquí sin que se pretenda por eso una "utilización" del proudhonismo. Precisamente, conceder a cada uno, bajo un modo adaptado, las ventajas y las garantías que la propiedad privada aporta al ejercicio de la personalidad, no es una forma estatista ni comunista; es una forma "societaria" que la propiedad, creámoslo, debería tomar en la esfera económico-industrial, de suerte que el régimen de la propiedad se substituya allí tanto como sea posible al del salariado y que la servidumbre impuesta por la máquina sea compensada en la persona humana por la participación de la inteligencia obrera en la administración y en la dirección de la empresa.

De esta manera aparecería como posible una solución al problema, ante el cual las teorías socialistas son generalmente tan débiles, de la incitación al trabajo en una producción industrial colectivizada: pues esta incitación no proveniría entonces ni de la aplicación de los métodos de la democracia parlamentaria a esta especie de ciudad técnica que es la gran empresa industrial, ni de una modalidad cualquiera del trabajo forzado. No provendría tampoco solamente de esta generosidad y de esta alegría del trabajo que supone una mística que la fe cristiana puede suscitar, es verdad, tan fuertemente como la fe comunista; - pero que no es fácilmente posible en una humanidad herida, y que ahí duplican, pero no suprimen, el elemento de dolor inherente igualmente al trabajo. Proveniría, también - y esta humilde base humana es indispensable -, del interés mismo, transpuesto bajo formas nuevas y no necesariamente egoísta y codicioso, - sino que ligado ante todo al asentimiento de la responsabilidad operadora; provendría también del interés del propietario o más bien co-propietario o de la persona obrera tendría en la buena marcha de la empresa; lo que supone una organización de ésta según una serie en cierto modo biológica de encadenamientos y de subordinados, donde la molécula individual estaría directamente interesada - en la vida de la célula -del taller por ejemplo-, la célula por la vida del tejido, éste por la vida del órgano, éste por la vida del todo...

El problema no consiste en suprimir el interés privado sino en purificarlo y ennoblecerlo, aprehenderlo en sus estructuras sociales ordenadas al bien común, y también (y éste es el punto capital) transformarlo interiormente por el sentido de la comunión y de la amistad fraterna.

El título de trabajo

Cuando hablamos de la forma societaria de la propiedad industrial, nos referimos a una sociedad de personas (obreros, técnicos, prestatarios de fondos) - enteramente diferente de las sociedades de capitales en las cuales podría hacer pensar la noción de copropiedad, en las condiciones del régimen actual; y se trata de una sociedad de personas en que la copropiedad de ciertos bienes materiales (medios de producción): 1) sería ante todo garantía de una posesión humana - mente más importante, la del "título de trabajo" si así puede llamarse; 2) tendría por fruto la constitución y el desarrollo de un patrimonio común.

Según una observación muy justa de Paul Chanson, la copropiedad capitalista, lejos de confirmar al propietario en su libertad y su actividad de persona, ha - instaurado una especie de plebe de la propiedad y del ahorro; el accionista de - una sociedad anónima, es, como tal, lo menos "persona" posible, pues su acti - vidad creadora consiste en cortar cupones. La copropiedad obrera de los medios de producción, si se entendiera de manera puramente material y sin referencia concreta a las personas asociadas, tendría el riesgo de desembocar en una ilu - sión semejante y de no rendir a la personalidad obrera más que un homenaje fic - ticio; también el ejemplo de las grandes cooperativas de producción es significa - tivo a este respecto; y Henri de Man ha podido escribir que, en general, la di - rección cooperativista es sensiblemente más dura que la gestión patronal.

Para que una forma colectiva de propiedad ayude eficazmente a la personali - dad es preciso que no tenga como término una posesión despersonalizada. Qué - quiere decir esto? En las perspectivas de nuestra posición, la copropiedad de los medios de trabajo debería servir de base material a una posesión personal, a la posesión no ya de una cosa en el espacio, sino de una forma de actividad - en el tiempo; en la posesión de un "cargo" o título de trabajo que asegurase al hombre que su empleo es efectivamente suyo, ligado a la persona por vínculo - jurídico; y que su actividad operativa podrá en él progresar; debería servir pa - ra dar título y garantía social a la valorización de lo que fundamental e inalie - nablemente es propiedad del trabajador; sus fuerzas personales, su intelligen - cia y sus brazos. He ahí la verdad profundamente humana que la corporación - medieval había comprendido y que debe reaparecer con nuevas modalidades, - según creemos de acuerdo con Paul Chanson; es lo que La Tour du Pin descu - brió de nuevo con su idea de la "propiedad de oficio" (24). Decimos título de - trabajo, como se decía título de nobleza en los tiempos en que éste significaba - cargo y función efectivamente. Tal posesión interesa en nosotros los sentimien - tos primordiales que se sitúan en la base de la moralidad natural: el cuidado de la obra bien ejecutada, el sentido de la dignidad del trabajo; representa, para - quien goza de ella, una efectiva armadura económica de la actividad y de la li - bertad de la persona, que esencialmente requieren no estar a merced del ins - tante; implica también la participación de la inteligencia obrera en la gestión - de la empresa a que antes, en pocas palabras, nos hemos referido. Pero pensa - mos que además presupone, necesariamente - para tener garantías reales y efi - caces y, también, más radicalmente, para situarse en una economía liberada - del capitalismo, en la que sólo puede dar todos sus frutos -, la propiedad "so - cietaria" de los medios de producción, la copropiedad de la empresa; por ello - hemos hablado de ésta en primer lugar.

Por otra parte, las concepciones aquí esbozadas suponen evidentemente una - organización corporativa de la producción, sin la cual no sería posible la acce - sión de la persona obrera a una "cualificación" progresiva. Esta organización - debería naturalmente implicar para los trabajadores asociados en las empresas agrupadas por ella, la posesión de un patrimonio común corporativo, que en el - orden concreto se traduciría por prestaciones personales de diversa naturaleza, y que tendría, para el trabajador y su familia, significación personal e interés - personal directos.

Situada en estas perspectivas, la organización corporativa debe ser concebi - da como estableciéndose de abajo arriba, según los principios de la democracia personalista, con sufragio y participación personal activa de los interesados, en la base; y como emanante de ellos y de sus sindicatos; coordinándose los órga -

nos superiores del cuerpo total de la producción a los del cuerpo total del consumo, por una regulación "endógena" de la vida económica, en relación con las regulaciones más universales referentes al bien común de los hombres (considerados como ciudadanos y no sólo como productores y como consumidores), aseguradas por los órganos superiores del cuerpo total de la vida política. Aún reconociendo el principio general de supraordinación de lo político a lo económico, la corporación que imaginamos aquí es completamente distinta de la corporación estatal (de hecho, cuando no en teoría) del totalitarismo político contemporáneo; se funda en la noción de una personalidad moral autónoma y al mismo tiempo subordinada, y sobre la del desarrollo endógeno; no suprime las libertades sindicales, antes bien emana de ellas, y supone la previa liquidación del capitalismo moderno y del régimen de primacía de las ganancias de dinero.

Un régimen consecutivo a la liquidación del capitalismo

Para evitar confucionismo debemos insistir en que las diversas consideraciones aquí propuestas se refieren, en nuestro pensamiento, a un estado consecutivo a la liquidación del capitalismo y sólo en relación con tal estado tienen sentido. Suponen un cambio radical en la estructura no solamente material (25) sino moral y en los principios espirituales de la economía: pues el propio capitalismo no se comprende por completo sino por el espíritu que lo informa. Será necesario indicar, entre otros muchos rasgos de los rasgos característicos por los cuales, en nuestra opinión, ese nuevo estado de cultura se opondría al estado actual?

En la civilización actual todo se refiere a una medida que no es humana, sino exterior al hombre; ante todo, a las leyes propias de la producción material, de la dominación técnica sobre la naturaleza y de la utilización de todas las fuerzas del mundo para la fecundidad de la moneda. En un estado de cultura verdaderamente humanista, las cosas del mundo se referirían al hombre y a su medida (26); y la vocación del hombre es suficiente y sus deseos bastante susceptibles de acrecentarse para que se esté seguro de que tal medida no implicaría una renuncia a su grandeza.

La grandeza requiere a un tiempo abundancia y pobreza; nada grande se hace sin cierta abundancia, nada grande se hace sino por cierta pobreza. ¿Puedese comprender algo de la vida humana sin comenzar por comprender que siempre es la pobreza la que se muestra grande con superabundancia? Trágica ley, no de la naturaleza humana sino del pecado del hombre, la que crea, de la pobreza de unos la abundancia de los otros; pobreza de miseria y de esclavitud, abundancia de codicia y de orgullo. Ley del pecado, que no hay que aceptar sino combatir. Lo que sería conforme a la naturaleza y debemos pedirlo en el orden social a las nuevas formas de civilización, es que la pobreza de cada cual (no penuria ni miseria, sino suficiencia y libertad, renuncia al espíritu de riqueza, a la alegría del lirio de los campos), que una cierta pobreza privada cree la abundancia común, la superabundancia, el lujo, la gloria para todos.

Sin embargo, para la economía "burguesa" y la civilización mercantil, es un axioma (segundo rasgo que aquí indicamos) que nada se tiene de balde; axioma ligado a la concepción individualista de la propiedad. Creemos que en un régimen en que estuviera en vigor la concepción de la propiedad antes delineada, este axioma no podría subsistir. Por el contrario, la ley del *usus communis* llevaría a estimar que, a lo menos en lo referente a las necesidades primeras, materiales y espirituales, conviene tener de balde el mayor número de cosas posible; y ello en virtud de un oficio de distribución ejercido, no por el Estado, sino por las diversas comunidades orgánicas que, a partir de la comunidad familiar, integran la estructura económica de la sociedad. Después de todo, el que la persona humana sea así servida en sus necesidades primordiales es la primera condición de una economía que no quiera merecer el nombre de bárbara. Los principios de tal economía conducirían a percibir el sentido profundo y las raíces esencialmente humanas de la idea de la herencia, reclamando al propio tiempo grandes transformaciones en las modalidades de la transmisión hereditaria, de suerte que, por una parte, aun asegurando a los hijos el fruto del trabajo del padre, no permita la constitución o reconstitución de un grupo o clases privilegia-

da del dinero; y, por otra, que todo hombre, al entrar en el mundo, pueda efectivamente gozar, en algún modo, de la condición de heredero de las generaciones precedentes.

Persona humana y comunidad económica.

Considérase después de esto otro gran problema que las dominantes técnicas de la vida social imponen hoy a todo el mundo: el de la organización sindical, corporativa y cooperativa a la vez de la producción y del consumo. Advertiremos ante todo que la oposición entre las concepciones corporativas y sindicalistas sólo tienen un sentido agudo en el régimen del "provecho por obtener" individualista; que opone el provecho del capital y de la empresa al provecho del asalariado (27); en segundo término, las necesidades técnicas de la vida social no determinan más que grandes líneas genéricas, pues la especificidad de una estructura social viene de las dominantes éticas según las cuales adopta su forma típica: pues bien, en las perspectivas de una filosofía cristiana, la gran tarea que en el porvenir se impondrá frente a un régimen orgánico que el proceso económico parece hacer inevitable, bajo una u otra forma, será según parece, en primer lugar, garantizar contra toda estatización el carácter de persona moral que conviene, sobre todo en una sociedad pluralista, al sindicato y a la corporación; y en segundo lugar, bien que asegurando a la comunidad las ventajas de tal régimen, defender a la persona contra la colectividad corporativa: es decir, por un lado asegurar los bienes necesarios a la vida humana y, ante todo, los bienes elementales a los individuos no incorporados o no incorporables en las formaciones sindicales y corporativas; (28) y por otro lado, garantizar en el seno mismo de estos organismos los derechos y la libertad de la persona.

Más profundamente, el problema crucial que aquí se plantea es el de saber cómo subordinar al hombre la técnica, la máquina y la industria. Descendientes de Descartes, últimos herederos del racionalismo y del humanismo antropocéntrico, los comunistas han creído fácil la respuesta. Admitiendo, por una parte, que la nueva civilización deba ser, como la capitalista y más si es posible, una civilización industrial; y por otra parte, que la ciencia en el sentido racionalista de la palabra, la ciencia en cuanto se contrapone a la sabiduría, (29) haya de bastar por una planificación perfecta, para poner la industria al servicio del hombre, han llegado inevitablemente a poner, a pesar suyo, al hombre al servicio de la industria y de la técnica. Una ciencia de lo no-humano, la ciencia de la producción de las cosas, si se convierte en reguladora de la vida, sólo podrá imponerle reglas inhumanas. La obra suprema del cuerpo social, si no se ordena a los bienes superiores de la persona requerirá por sí al hombre entero y disputará celosamente el hombre a Dios y a sí mismo: "pues Dios es precisamente el supremo interés - absolutamente insubordinable - de la persona" (30).

En verdad, no corresponde a la ciencia, sino a la sabiduría, el regular nuestra vida; y la obra suprema de la civilización no es del orden de la actividad transitiva, sino de la actividad inmanente; para poner realmente la máquina, la industria y la técnica al servicio del hombre, hay que ponerlas al servicio de una ética de la persona, del amor y de la libertad. Sería un grave error repudiar las máquinas, la industria y la técnica son buenas en sí mismas y que hay que utilizar, por el contrario, para una economía de la abundancia. Pero es la ilusión misma del racionalismo no comprender que hay que escoger entre la idea de una civilización esencialmente industrial y la de una civilización esencialmente humana, para la cual no sea realmente la industria más que un instrumento: sometido, por ello, a las leyes que no son las suyas.

Cambia entonces de sentido la noción de plan; subsiste desde el momento en que la economía debe ser organizada y racionalizada. Pero esa organización y esa racionalización han de ser obra de una sabiduría política y económica que no es una sedicente previsión matemática universal; sino, ante todo, una ciencia de la libertad, que procede según el dinamismo de los medios a los fines, en continuidad con la naturaleza del ser humano (31); que se aplica a regular la industria no según las leyes solas de la propia industria, sino según leyes supraordinadas; que regula siempre, en primer lugar, el movimiento de la

producción por el de las necesidades reales y las capacidades reales de consumo.

No olvido que el aspecto técnico de la vida social, aun siendo el más sometido a la necesidad, es el que más rápidamente cambia; y que la estructura económica de una nueva cristiandad puede ser muy diferente del plan que las actuales dominantes técnicas nos invitan a trazar para un porvenir relativamente próximo. Pero el fin de esta digresión era tan sólo sugerir que las dominantes éticas supraordinadas a las dominantes técnicas son las que dan, como antes decía, su última especificación y su morfología típica a una estructura económica; y si se adopta una filosofía cristiana del hombre, del trabajo, de la propiedad de los bienes materiales, la manera de plantearse los más importantes problemas económicos cambia, por decir, de sentido.

La condición de la mujer en el matrimonio

Nuestra segunda consideración se refiere a la condición de la mujer en el matrimonio, condición estudiada desde el punto de vista del personalismo cristiano; tercer carácter fundamental del nuevo régimen de cultura cuya imagen intentamos trazar.

Lugar común, por lo demás muy exacto, es decir que el cristianismo ha dado a la mujer (tratada, sobre todo en Oriente, como objeto de propiedad) el sentido de su dignidad y de su libertad personal.

Avance de tan inmensa importancia histórica fue, pues, conseguido en el orden espiritual; en él, en ese universo superior al mundo es donde cobra, ante todo, su valor; y de él tenía que pasar, poco a poco, al orden temporal y a las estructuras jurídicas.

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

Lo que aquí queríamos notar, muy brevemente, es que la familia de tipo que puede llamarse burgués, es decir, fundada única o principalmente en la asociación material de intereses económicos perecederos, es como la caricatura y el escarnio, hablando propiamente, el cadáver de la familia cristiana, esencialmente fundada en la unión primeramente espiritual y sacramental de dos personas que engendran para un destino eterno otros seres vivos, dotados de un alma imperecedera.

En la crisis actual del matrimonio y de la familia, crisis debida principalmente a causas económicas, más también a cierta ideología moral, puede decirse que es como caricatura y burla del personalismo cristiano aquel pseudo-individualismo destructor de la sociedad doméstica, por la cual la mujer reivindica una igualdad con el hombre, en cierto modo cuantitativa y material, comprensible como reacción contra la concepción no cristiana sino burguesa de la familia.

Hay que notar que los teóricos socialistas aceptan en general estos resultados disolventes e inhumanos del régimen capitalista (por ejemplo, los que originan el trabajo de mujeres en la fábrica), como aceptan en general la herencia de la economía burguesa para sobrepasarla. Los teóricos marxistas anuncian así para la sociedad futura una transformación radical de la familia y del matrimonio, en la que la igualdad de condiciones económicas entre el hombre y la mujer dará a sus relaciones afectivas una dignidad y una libertad propiamente paradisiacas.

Pues bien, la nueva cristiandad de que hablamos podría aprovechar, a su vez, las experiencias de nuestro tiempo, aunque rectificándolas en sentido totalmente diverso. Pues el proceso sobre el cual insisten ciertos pensadores de la línea de Proudhon y de Sorel, (32) por el que la mujer -después de haber pasado la condición jurídica de cosa (condición imputada al Antiguo Régimen) a la condición de individuo, debida a sus desgraciadas reivindicaciones y a sus rebeldías-

de la época burguesa - debe pasar por fin a la plena condición jurídica de persona: este proceso únicamente puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, por responder en el orden social-temporal esta plena condición jurídica de persona a la condición espiritual de persona instaurada desde el principio - por el Evangelio en el orden moral y religioso.

En esta concepción, que es la de una igualdad cualitativa y de proporción, - la mujer casada no tiene, salvo en casos excepcionales, las mismas funciones económicas que el hombre: tiene el cuidado del "humilde reino de su casa" - (33) y ejerce su primacía en el orden de la vida privada, en todo lo que el dominio de las relaciones entre personas privadas implica de humanidad, de vigilancia y de firmeza y de tonalidad afectiva. Por desastrosa que haya sido la experiencia individualista, habrá obtenido, sin duda alguna, un resultado benéfico: la mujer ha adquirido conciencia, en su propia actividad temporal, de esa personalidad que las concepciones paganas del matrimonio y en particular la concepción burguesa le discutían tan ásperamente. Y tal adquisición de conciencia es algo que ya no puede perderse. Si en el orden de las relaciones económicas referente a los bienes materiales es normal que la mujer casada sea alimentada por su marido, (34) no perderá por ello el sentido de su libertad de persona, que deberá dar lugar, además, a un completo reconocimiento jurídico que lleva consigo la igualdad de derechos en todo cuanto afecta a la institución matrimonial. Para realizar, al mismo tiempo que su función maternal, aquella otra sobre la cual insiste la Biblia de ayudar al hombre a vivir, a título de personas semejantes a él, y para nutrirle a su vez en el orden de una economía más secreta y más profundamente humana, la mujer le estará unida (35).

Así en una cristiandad nueva y gracias a condiciones de civilización nuevas, las riquezas de espiritualidad encerradas en el estado de matrimonio cristiano, tan regularmente desconocidas en nuestros días, alcanzarán por fin su pleno - florecimiento.

4.- La unidad de "raza social".

Pasado este paréntesis, entremos en la cuarta nota característica de nuestra nueva cristiandad. Es el hecho de hallar, en la base de las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales (trátase de la autoridad política o de otras especies de autoridad social), una cierta paridad de esencia entre el dirigente y el dirigido, es decir, una paridad esencial en la común condición de hombres consagrados al trabajo.

Autoridad e igualdad fundamental

Podría decirse que esta concepción de la autoridad tiene su tipo, no ya en el régimen benedictino, sino en el dominicano; la Orden de predicadores se halla en el umbral de los tiempos modernos, como la benedictina en el umbral de la edad Media; y es una sociedad de hermanos, en la que uno de ellos es elegido - como jefe por los otros.

En el orden político (cualquiera que sea la forma de régimen, esta es otra cuestión), los órganos gubernativos son mirados por el cristiano como teniendo en Dios (esto vale para todo poder legítimo) la fuente de su autoridad, sin revestirse, no obstante, ni aun participativamente de carácter sagrado, una vez designados, reside en ellos la autoridad, pero en virtud de un cierto consensus, de una libre determinación vital de la multitud de la que son personificación y vicario: vices gerens multitudinis, según la frase de santo Tomás. Este mismo consentimiento debe entenderse, por lo demás, en varios sentidos; puede ser formulado o no; en el sistema de la monarquía hereditaria se da una vez para todo un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen y en cuanto a los detentadores eventuales del poder; en el sistema democrático se da una vez para un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen; pero es renovable periódicamente en cuanto a los detentadores del poder; en todo caso, sin embargo, cuando prevalece una concepción puramente profana y "homogénea" de la autoridad temporal, el jefe es tan sólo un compañero que tiene el derecho de mandar a los demás.

En el orden económico, la sociedad de trabajo, para la nueva cristiandad de que hablamos, no se resolvería en la sociedad doméstica como en la Edad Media, ni en el afrontarse de dos clases recíprocamente extrañas, como en la edad del liberalismo burgués, sino que constituiría -supuesta la previa liquidación del régimen capitalista- una específica forma institucional, correspondiente a la asociación natural entre colaboradores de una misma obra.

Toda medalla tiene su reverso. Puesto que el orden necesario a la vida política es más difícil de obtener en una ciudad donde la autoridad reside en el seno de una sola y misma "raza social" que en una ciudad en la que descienda una "raza social" superior, será, en aquella, más fuerte el peso de la vida social y más dura la disciplina.

Una democracia personalista

Menos aquí una vez más en presencia de una oposición simultánea a la falsa concepción liberal de los tiempos modernos y al ideal sacro de la Edad Media. Si se entiende la palabra Democracia en el sentido de Juan Jacobo Rousseau, tal régimen de civilización sería netamente antidemocrático, pues la libertad interior de la persona requiere su traducción en el plano externo y social, no por una libertad abstracta, por la libertad impersonal, sino por libertades concretas y positivas, encarnadas en instituciones y en cuerpos sociales. Por otra parte, sin embargo, se encontraría a salvo aquí uno de los valores incluidos en la palabra tan equívoca de Democracia; me refiero a un sentido más bien afectivo y moral de la palabra, por el que se designa la dignidad de persona que la multitud siente en sí misma, no ciertamente como poseída o merecida en efecto, sino como vocación; esa conciencia cívica popular excluye por ello la denominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre la masa del pueblo considerada como menor; implica en el propio plan de la vida social el respeto a la persona humana en los individuos componentes de esa masa.

Acabo de decir que esta dignidad de persona no se tiene como verdadera posesión merecida, sino como pretensión; y así ha adquirido conciencia de ella la multitud en los siglos modernos. Asimismo, el respeto a la persona en cada individuo de la masa lo han profesado de hecho las democracias modernas casi siempre bajo formas simbólicas y figurativas, a veces engañosas. En ello estriba precisamente el drama cuyo desenlace intenta lograr la revolución comunista, cuando sólo el cristianismo -socialmente vivido- podría verdaderamente obtenerlo, haciendo que se convierta en realidad lo que es por obra mero símbolo y figura. Por ello únicamente en una nueva cristiandad por venir podría realmente salvarse el valor ético y afectivo de la palabra democracia, que responde a lo que podría llamarse sentimiento cívico popular. Si la actual división en clases (33) debe entonces quedar superada, la sociedad sin burguesía ni proletariado no sería, por lo demás, una sociedad sin estructura interna y sin diferenciaciones o desigualdades orgánicas. Pero la jerarquía de las funciones y de las situaciones ya no estaría ligada a categorías hereditarias, fijadas como antaño por la sangre (lo que, por otra parte, en el principio constituía una solución sana), ni como hoy, por el dinero (lo que constituye una solución malsana). Un régimen temporal vitalmente cristiano habría de enseñar el respeto de la persona humana en el individuo y en la multitud (lo que aún no sería ciertamente fácil) a una verdadera aristocracia del trabajo, en toda la amplitud y la variedad calificativa del término (34).

5.- La obra común: una comunidad fraterna por realizar

Finalmente, quinta y última característica; respecto a la obra común que ha de realizarse por la ciudad, digamos, según indicábamos en un precedente capítulo, (35) que para una civilización cristiana, que ya no puede ser ingenua, la obra común no aparecerá como una obra divina realizable por el hombre de la tierra merced a la penetración de una cosa divina, el amor, en los medios humanos y en el trabajo humano.

La ciudad temporal y la amistad fraterna

Para tal civilización el principio dinámico de la vida común y de la obra común no sería el ideal medieval de un imperio de Dios, edificable aquí abajo; y aún menos lo sería el mito de la clase, de la raza, de la nación o del Estado.

Sería la idea - no estoica ni kantiana, sino evangélica - de la dignidad de la persona humana y de su vocación espiritual y del amor fraternal que se le debe. La obra de la ciudad sería realizar una vida común aquí abajo, un régimen temporal verdaderamente conforme con esa dignidad, esa vocación y ese amor. Estamos de ello bastante lejos para saber de cierto que no costará poco trabajo. Es obra ardua, paradójica y heroica; no hay humanismo de la tibieza.

Tal concepción sería utópica si la amistad fraterna a que nos referimos se - tuviera por único lazo de la comunidad temporal y por y por única base de ésta. No. Sabemos que un cierto peso material y en algún modo biológico de comunidad de intereses y de pasiones y, por decirlo así, de animalidad social, es indispensable a la vida común. Y hemos señalado ya bastante el carácter orgánico que que, desde este punto de vista, habría de tener una cristiandad nueva. Sabemos - también que si no se establece sobre una concepción a la vez pesimista y exigente de la naturaleza humana, que haga parecer como más difícil lo que más importa y lo que hay de mejor en la obra política como lo que requiere mayor cuidado, un ideal de amistad fraterna sería la peor de las ilusiones. No es fácil realizar en las comunidades religiosas, donde el hombre se obliga a tener a la perfección; lo es menos, indudablemente, en el orden (más humilde, cierto, y más - próximo a las realidades elementales de la vida, pero mucho menos solícito de virtud) de la vida profana y temporal. Mas, si es absurdo esperar de la ciudad - que haga a todos los hombres, tomados individualmente, buenos y fraternales unos para otros, se le puede y se le debe pedir, y esto es otra cosa, (39) que tenga ella misma estructuras sociales, instituciones y leyes buenas e inspiradas - en el espíritu de amistad fraternal, y que oriente las energías de la vida social hacia tal amistad, tanto más poderosamente cuando ésta es más difícil a los hijos de Adán. Así aparecería ante todo, a título de "mito" primordial director de la vida común (si se quiere recurrir a ese término), a título de idea heroica por realizar, de fin típico que perseguir, de tema animador de un común entusiasmo que pusiera en acción las profundas energías de la masa, la amistad fraterna, como un principio dinámico esencial en nuestra nueva cristiandad; que se aplicaría propiamente a una obra común profano-cristiana, por estar en verdad orientada enteramente hacia una realización social-temporal de las verdades - evangélicas.

Solución de una antinomia

Al principio del capítulo precedente hemos subrayado una paradoja característica de la vida política del ser humano: por una parte las personas, en cuanto partes de la comunidad política, se subordinan a ella y a la obra común por realizar; por otra, la persona humana, en el foco mismo de su vida de persona, está supraordinada a esa obra común y determina su finalidad.

Ahora percibimos la solución de esta antinomia.

No basta decir que la justicia exige cierta redistribución a cada persona del bien común (común temporal un bien común de persona humana, por ello mismo, cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal de las otras, de las otras personas. Pero esta solución no puede - adquirir un valor práctico y existencial más que en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, reconociendo al mismo tiempo, como Aristóteles lo había previsto, el valor y la importancia política de la amistad fraterna. Sería una gran desgracia que la quiebra de la vana "fraternidad" optimista inscrita en el frontispicio de la Revolución burguesa nos hiciera olvidar tal verdad. No hay disposición de espíritu más fundamentalmente antipolítica - que la desconfianza mantenida, respecto a la idea de amistad fraterna, por los enemigos del Evangelio, sean grandes almas indignadas como un Froudhon o un Nietzsche, o cínicos como tantos adoradores de lo que ellos mismos denominan el orden.

Creyentes y descreídos

Un problema surge aquí y hemos de examinarlo rápidamente: el de la colaboración y participación de los no cristianos en la vida de una ciudad temporal cristianamente constituida, de un Estado laico vitalmente cristiano, que puede comprender, como hemos señalado, a infieles y fieles.

Hemos advertido ya también que sería pura ficción tratar de establecer un mínimum doctrinal común entre unos y otros, que sirviera de base a una acción común. Pero a lo que unos y otros están llamados no es a la busca de un mínimum teórico común, sino a la realización de una obra práctica común; obra, como acabamos de decir, no sacra cristiana, sino profana cristiana. Entendida en la plenitud y perfección de las verdades que supone, implica ciertamente todo el cristianismo, toda la dogmática y toda la ética cristiana: pues sólo en el misterio de la Encarnación redentora percibe el cristiano lo que es la dignidad de la persona humana y lo que cuesta. La idea que de ella tiene se prolonga hacia el infinito y alcanza su significación absolutamente plena de Cristo.

Por lo mismo que es profana y no sagrada, esta obra común no exige de cada uno para entrar en ella la profesión de todo el cristianismo. Por el contrario, entre sus rasgos característicos hay un pluralismo. Por el contrario, entre sus rasgos característicos hay un pluralismo que hace posible el convivir de cristianos y no cristianos en la ciudad temporal.

Y al por el hecho de ser obra cristiana supone por hipótesis que sus iniciadores sean cristianos, teniendo la concepción total y plena del fin por alcanzar, llama sin embargo a la obra a todos los obreros de buena voluntad, a todos aquellos a quienes una percepción más o menos parcial y deficiente -quizá extremadamente deficiente- de las verdades que el Evangelio conoce en su plenitud, permita entregarse prácticamente, y sin ser quizá lo menos generosos y abnegados, a la obra común en cuestión.

En este caso se aplica con toda fuerza la frase evangélica: quién no está contra vosotros, con vosotros está (40)

6.- La actitud espiritual de Tomás de Aquino y la filosofía de la cultura.

Tal es, en nuestra opinión, el ideal histórico concreto que conviene hacerse de una nueva cristiandad; tal es la manera que el cristianismo puede tener, según creemos, de salvar, para transmitir las al porvenir, purificándolas de los errores mortales en que se comprometían, las verdades hacia las cuales ha tenido la Edad Moderna en el orden cultural. Claro es que a nuestros ojos esta purificación es todo lo contrario de un mero acomodamiento empírico o de una aparente componenda. La civilización moderna es un vestido muy usado, al que no pueden coserse piezas nuevas; se trata de rehacerlo de manera total y como substancial, de substituir 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 sabiduría sobre la ciencia, del servicio común de las personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o a la ambición estatal de poderío ilimitado.

Hemos tratado de inspirarnos, en esta investigación, tanto en los principios generales de santo Tomás de Aquino como, si así puede decirse, en su reacción personal ante los conflictos de la historia. Acaso no luchó constantemente contra dos opuestos instintos de error? Por una parte, contra el instinto de inercia acumulativa de una escolástica retrasada, vinculada en la tradición cristiana a elementos accidentales y perecederos; por otra parte, contra un instinto de disociación desgastadora representada en su época por el movimiento averoísta, que dio más tarde sus frutos en el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos. Siempre supo discernir santo Tomás -y es su genio propio- en el seno mismo del orden más firme y de la tradición más ecuménica, más católica, las más potentes energías de vida, de re

novación, de revolución. A esto se refiere su intuición central de la analogía como instrumento ciertamente vital y universal de investigación y de verdad. Por ello pudo salvar en la catolicidad de una doctrina perfectamente libre y pura, todas las verdades, sin despreciar ninguna, hacia las que tendía el pensamiento pagano en medio de sus tinieblas y los sistemas de los filósofos en sus clamores discordantes.

Hoy día, en el orden de la filosofía de la cultura y de la civilización, nos hallamos, por un lado, ante concepciones de inercia univocista que se ligan precisamente a lo que hay de muerto en el ideal temporal de la cristiandad medieval; por otro, ante una ideología de descomposición revolucionaria que se levanta contra la idea misma de cristiandad. Pensamos que aquí también debe buscarse la verdad como una cima entre ambos errores opuestos, orientándonos hacia la instauración de una verdadera y auténtica cristiandad, fiel a los principios inmutables de todo orden temporal y vitalmente cristiano y pura de todo error procedente de la ideología anticristiana y de lo que hemos llamado instinto de disociación desgastadora; hacia una cristiandad nueva que realice, según un modelo específicamente diferente del de la Edad Media, las exigencias inmutables de una vida temporal cristiana, que son exigencias analógicas y no unívocas. Considerado en su esencia, el ideal medieval de una sociedad sacra cristiana no es ciertamente malo, puesto que ha sido bueno. Pero existencialmente corresponde a cosa que ha acabado. Si se nos permite emplear de modo paradójico el lenguaje de la metafísica en el registro de la filosofía de la historia, diremos que ese ideal o imagen prospectiva ha sido verdaderamente una esencia, es decir, un complejo inteligible capaz de existencia y que llama a la existencia, pero que hoy, respecto a la existencia concreta y fechada de la edad histórica en que entramos, no es ya más que un ente de razón, concebido ad instar entis e incapaz de existir.

Si Santo Tomás hubiera vivido en tiempos de Galileo y de Descartes, habría 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 en nuestros días a la filosofía cristiana, en el orden social y cultural -para salvar a través de las mudanzas de la historia la substancia impercedera del pasado y, ante todo, el mundo de la Europa cristiana, elaborando un ideal histórico capaz de existir y requiriendo existir bajo un cielo histórico nuevo-, a liberarse de las imágenes y de los fantasmas del *sacrum imperium*, en otros tiempos momento eficaz y necesario del desarrollo de la historia, convertido ya hoy en *ens rationis* e incapaz en adelante de otra cosa que hacer pasar por verdad la mentira, recubrir y disfrazar de apariencia cristiana las formas de un régimen temporal ya desde mucho tiempo extraño al espíritu cristiano. La fecundidad de la analogía en este terreno no se agota, evidentemente, en el ideal histórico cuyas características hemos tratado de esbozar a grandes rasgos. Otros podrían surgir aún, bajo climas históricos de los que no tenemos idea. Ni siquiera hay nada que impida a los espíritus partidarios de una concepción sacra cristiana admitir la hipótesis de un eventual ciclo de cultura en que de nuevo tal concepción pudiera prevalecer, en condiciones y con características imprevisibles.

Citas del capítulo V "El ideal histórico de una nueva cristiandad."

- 1.- Du Régime temporel et de la Liberté, p. 71-36.
- 2.- Pío XI, Encíclica Quadragesimo Anno.
- 3.- Sum. thel., I-II, 10, 11.
- 4.- Este término de ciudad cristiana ha de ser bien comprendido. La verdadera ciudad cristiana en el sentido absoluto del vocablo es la Iglesia, no ciudad temporal alguna. Aquí no obstante, tratamos de la ciudad temporal.
Como la filosofía, el orden político tiene su propia especificación. Pero, como la filosofía puede recibir influencias del cristianismo y hallarse así en un estado cristiano, además, lo mismo que existe según nosotros un a filosofía práctica un a "ética adecuadamente considerada", supeditada a la teología, que a título de tal implica en su propia especificación una impregnación cristiana (cf. nuestra obra Science et Sagesse), lo mismo el orden político, por el hecho de pertenecer intrínsecamente a la ética, puede y debe también, permaneciendo en su orden propio, llevar en su especificación estrictamente política, una impregnación cristiana. Una ciudad cristiana es una ciudad temporal intrínsecamente vivificada e impregnada por el cristianismo.
- 5.- Será preciso agregar que el "Estado cristiano" que invocaba Prusia en tiempos de Hegel y de los jóvenes Hegelianos y que ciertas concepciones políticas contemporáneas están asimismo tentadas de invocar, al mismo tiempo que no se sabe qué cristianismo "positivo" o nacionalizado, es tan sólo un escarnio del tal ciudad?
- 6.- Cf. Science et Sagesse, p. 141-154.
- 7.- Cf. Carl Schmitt, Staat, Bewegung, Volk, die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburgo, 1933.
- 8.- Stalin es secretario del Partido y no tiene sino funciones secundarias en la jerarquía de las estructuras del Estado.
- 9.- Cf. S. y E. Webb, Soviet Communism, t. I, cap. 5.
- 10.- Esta unidad que llamamos mínima sigue siendo una verdadera unidad orgánica y es muy superior a la de la ciudad liberal individualista, que es nula, a decir verdad, en cuanto orgánica y no existe más que como unidad mecánica asegurada por la preponderancia del Estado.
- 11.- Mientras el elemento religioso impregna la especificación política misma. Cf. la nota 4 de este capítulo.
- 12.- La concepción política indicada en estas breves líneas implica, en nuestra opinión: 1) una democracia personalista (consufragio universal en la base y electorado y elegibilidad para las mujeres como para los hombres) en que los ciudadanos no tengan solamente derecho de sufragio, sino que se consagren de manera activa a la vida política del País; 2) la sustitución del caduco régimen parlamentario, que convenía a la edad del individualismo liberal por un régimen representativo en que el legislativo y el ejecutivo se distingan más claramente, y en que las dos funciones del ejecutivo, que son el poder de decretar y el poder de mandar (las que corresponden al iudicium ultimum y al imperium, al ejercicio existencial de la autoridad) las ejercerían órganos gubernamentales emanados de la multitud pro sufragio indirecto y responsables ante el supremo órgano rector, el que se ría elegido directamente por el pueblo. Las asambleas representativas tendrían entonces la misión de preparar las leyes propiamente dichas, o de definir las reglas generales de la vida común (poder que corresponde al iudicium y concierne a las formas estructurales de la sociedad), de organizar el trabajo ejecutivo en estrecha colaboración con los órganos gubernamentales, y de controlar a estos últimos (por ejemplo, mediante la votación del presupuesto, o mediante el derecho de decidir en forma soberana en todos los casos que interesan a la vida misma de la nación...).
- 13.- Por fin, otras asambleas tendrían una función puramente consultiva, ajena al ejercicio de todo poder y relacionada con la pregunta remota del trabajo legislativo y el trabajo ejecutivo, lo que corresponde al consilium.
- 14.- Véase nuestra obra Principios de una Política Humanística, capítulo II. (Nota revisada y corregida, 1943.)
- 15.- Cf. anteriormente, cap. IV, nota 3 y par. 3.
- 16.- Esto comenzó desde la Edad Media. cf. Georges de Lagarde, La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age (I. Balance del siglo XIII; II, Marsilio de Padua), ed. Béatrice, 1934.
- 17.- Véase lo que se dice en las páginas siguientes.
- 18.- Sobre esta expresión, libertad de autonomía, que empleamos en un sentido a un tiempo aristotélico y paulino, en modo alguno kantiano, cf. nuestra obra Du Régime temporel et de la Liberté.
- 19.- Prólogo al Apocalipsis: Comentario sobre San Lucas.
- 20.- Quodlibet XII (hacia 1263), a. 18, ad 2 (Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quo modo).

- 18.- Du Régime temporel et de la Liberté, p. 78.
- 19.- The Vatican Decrees, Londres, 1875, pp. 93-94; citado por el Sr. P. Michel Riquet en su folleto Conquete chrétienne dans l'Etat laïque, París, 1931.
- 20.- Sum. theol., II-___, 66, 2. Sobre el sentido de esta fórmula, véase: Du Régime temporel et de la Liberté. Anexo I.
- 21.- Cf. A. Cornu, op. cit., p. 282.
- 22.- "El materialismo histórico... considera que la verdadera naturaleza del hombre está constituida por su actividad social." *Ibíd.*, p. 391 (Tesis III sobre Feuerbach).
- 23.- Véase el cap. II.
- 24.- De esta extensión de la noción de propiedad se podría buscar una justificación en la teoría de la propiedad "funcional" expuesta por Semprún y Gurrea, *El sentido funcional de la propiedad*, Madrid, 1933.
- 25.- No supresión sino paso del capital privado al servicio del trabajo. Cf. Religion et Culture. Nota III.
- 26.- En función de este principio sobre el que insiste con razón, Marx Hermant ha puesto en claro muy útilmente, en un informe a la Union pour la Verité (22 junio, 1935) lo que llama la "ley de la grandeza óptima" y la "de la mejor velocidad". Véase también la obra de Georges Cazin, *La Sagesse du chef d'entreprise*, París, Desc. de Erouwer.
- 27.- Es verdad que el antagonismo de clases es consubstancial con tal régimen, se comprende que los elementos sindicalistas teman que en régimen capitalista la organización corporativa corra el riesgo de ser utilizada, sobre todo, de hecho para la abolición de las libertades obreras. Añadamos que, según la doctrina de la escuela social católica, como La Tour Du Pin en particular la estableció la organización corporativa no podría fundarse más que sobre la base de la libertad sindical.
- 28.- Esto es lo que Henri de Man denomina un "quinto estado naciente", compuesto por "obreros que han perdido toda especialización y están crónicamente amenazados por el paro". *L'Idée Socialiste*, p. 476.
- 29.- Cf. Science et Sagesse, cap. I.
- 30.- Du Régime Temporel et de la Liberté, p. 255.
- 31.- En su ensayo sobre *La Sagesse du chef d'entreprise*, Georges Cazin ha mostrado que ya en los límites mismos de una empresa particular es la prudencia la que ya en los límites mismos de una empresa particular es la prudencia la que debe prevalecer sobre la técnica matemática. Cf. Lucien Laine, *Une communauté économique*, le Tapis, 1934.
- 32.- Cf. Edouard Berth, obra antes citada.
- 33.- "Sobre el humilde reino de tu casa has reinado con discreción..." Raissa Maritain, *La Vie donnée*.
- 34.- Ocurre también que el trabajo realizado por la mujer en su casa, particularmente en su función de educación maternal, tiene un valor económico indiscutible, que le da, aún a título de tal, un derecho sobre las ganancias del marido, ganancias ordenadas por sí a la comunidad familiar.
- 35.- Cf. Raissa Maritain, "Histoire d'Abraham", Nova et Vetera, no. 3, 1935, Friburgo, Suiza: "En ese progreso de lo humano que tratamos de leer, palabra por palabra, en el Génesis, advertimos, cualesquiera que fueren otras interpretaciones, que la mujer ha subido un peldaño. No fue tomada de la tierra, no fue "formada del suelo" como el hombre. Polvo, por mediode la carne del hombre, como el hombre es polvo a través de la carne animal, fue hecha de una carne humana, fue creada aen el interior del paríso, mientras que el hombre sólo entró en él después de su creación. Así, según la Biblia, el origen físico de la mujer es más noble que el del hombre. El precio de este privilegio es que las exigencias de Dios y de los hombres sean más grandes respecto a ella; y aún podría decirse lo mismo de las atenciones divinas. Eva es quien, por su falta, ciertamente, pero también por el atrevimiento de su decisión, propio del adulto, tomó la iniciativa que, aceptada por Adán, decidió de la suerte de la humanidad. Y es una mujer aún, la que, sin consejo humano alguno, por la plenitud de su fe, ha compensado en algún modo la falta de Eva y hace elevarse hacia el Salvador y hacia Dios a la humanidad que se perdía. Por la misma razón Dios permitirá que todas las eyes que hagan los hombres, por sí solos o bajo su inspiración, exijan siempre de la mujer más abnegación y pureza, más humanidad. Las huellas, el recuerdo del estadio terreno y animal pesan más gravemente sobre el hombre. Pero Eva es muy semejante al mejor Adán."

35.- Entiendo esta palabra en su sentido estricto y más exacto, como Eriéis, por ejemplo, lo determina en sus estudios sobre el proletariado industrial: la clase implica una condición permanente y hereditaria; no poseyendo nada el proletariado y viéndose forzado a enajenar su fuerza-trabajo por un salario no bastante elevado para ser susceptible de acumulación, es inevitable que, salvo en casos excepcionales, su condición se transmita a su descendencia, de generación en generación. Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 83-80.

38.- Véase cap. II, párrafo 5.

39.- Véase cap. III, nota 10.

40.- Marcos, I., 39.