

ESTADO E IGLESIA EN EL PENSAMIENTO DE MARITAIN

INTRODUCCIÓN (*)

Difícil sería lograr una dosis de acierto en el estudio del punto de vista de Jacques Maritain en el tema que nos ocupa, sin aludir a la personalidad de este autor. No es en sus obras estrictamente filosóficas donde más brilla su personalidad. Sin mengua para su importante aportación al acervo de la filosofía de nuestro tiempo, podemos decir que es en sus obras no estrictamente filosóficas, de cálido acento humanista, donde más ha resplandecido su personalidad y donde más ancho campo ofrece a la polémica fructuosa, sobre todo, si se le estudia con un criterio objetivo y con una intencionalidad constructiva, como intentamos hacerlo en el presente trabajo. No nos guía la animosidad contra el ilustre profesor del Instituto Católico de París; ni siquiera la antipatía que, como españoles, pudiera despertar en nosotros su desacertada visión de las cosas de España. Tampoco nos guía la pasión en la defensa de un punto de vista que, por ser nuestro, la tomemos como torre inexpugnable desde cuyo interior nos sintamos perfectamente cómodos y seguros. Las relaciones de la Iglesia y el Estado en todo tiempo ha constituido un problema teológico, filosófico y político. Alrededor de él se han desatado siempre las más apasionadas polémicas entre los partidarios de una u otra solución. El aspecto político ha envenenado muchas veces a través de la Historia la serena visión que el filósofo y el teólogo deben tener de este problema. A este triple aspecto aludiremos a lo largo de nuestro trabajo. Mas, volviendo al punto de vista de Maritain, queremos fijar la atención del lector en un rasgo de su doctrina que nos parece esencial: su

(*) El presente trabajo fué presentado a la oposición a la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada como trabajo de firma.

posición fundamentalmente pragmática. Este es el principal defecto del cual se resiente todo su pensamiento en orden al tema elegido, pese a su lenguaje tomista y a su indudable buena fe. Maritain reúne cualidades muy estimables de filósofo y de ensayista, suficientes para su empeño de teorizar sobre el futuro de una nueva cristiandad; empero, nosotros, aunque se las hemos observado como ensayista, y ensayista brillante, no hemos podido confirmar su calidad de filósofo, porque con demasiada frecuencia soslaya plantear el problema desde el ángulo especulativo. De ahí que su construcción se resienta de falta de solidez, como resaltaremos en su momento oportuno.

Toda su construcción se asienta sobre el terreno de la hipótesis; nunca se eleva a las alturas de la tesis, para desde ella tratar de esbozar la futura cristiandad. Y no es que no aluda a los principios que son de esencia en las relaciones entre el Estado y la Iglesia; pero ni los determina, ni los tiene en consideración cuando de esbozar la futura cristiandad trata. Maritain parte de supuestos fácticos, unos de carácter histórico —lo que él llama «régimen sacro»—, otros actuales —su aspiración a salvaguardar la libertad y la persona—, y a ellos acomoda su ensayo, aunque haya de forzar distinciones sutiles y no convincentes (como individuo y persona, Estado y cuerpo político); o haya de rehuir el problema del ser humano, compuesto y uno a la vez, con su anturaleza social que tan vitalmente interesa a una y otra parte del compuesto. Sólo así cabría hablar de principios esenciales en el problema que nos ocupa y de modos variados y análogos de su realización histórica.

Por el contrario, nos ha parecido observar que este humanista francés confunde los principios esenciales con algún modo histórico en que tales principios han tenido realidad; y al rechazar éste, no parece sino que también rechaza de plano aquellos principios, sustituyéndolos por otros, diferentes en sustancia, como tendremos ocasión de mostrar. Y todo ello en nombre de las conveniencias prácticas de nuestra época.

Lejos de considerar su ideario como un mito, debemos considerarlo como una tentativa en pro de la unidad religiosa y cultural de los pueblos que pertenecen a la civilización occidental. Y a través de ella, es como mejor puede comprenderse la posición de Maritain, en quien se acusa —al igual que en otros compatriotas de las distintas épocas históricas— la primacía de lo político sobre otros valores humanos, aunque se trate de los valores religiosos.

Efectivamente, y tal como él piensa, fué la paz de Westfalia la que marcó un rumbo decisivo a la vida cultural de Europa y aun del

mundo occidental. El cree que allí quedó arrumbada la ideología político-religiosa del Sacro Imperio; pero también se perdió la unidad religiosa, moral y cultural, además de la unidad política, hasta el punto de que hasta hoy no se ha podido reconstruir la unidad europea, aunque hayan sido varias las tentativas por rehacerla.

La obra de Maritain es una tentativa más. Sólo así puede explicarse su amalgama de ideas de todo origen que él, en su ideario, cual un crisol, intenta fundir en una unidad. Quizá por esto sus defensores presentan este ideario como anclado en el plano de las hipótesis circunstanciales. Sin embargo, no seríamos sinceros si no llamáramos la atención del lector sobre esta actitud errónea. Y no porque deban arrojarnos las actitudes abiertas, que ejemplo nos dieron Santo Tomás y San Alberto respecto de Aristóteles en su tiempo; sino porque, en todo caso, las actitudes abiertas no deben hacer peligrar las esencias, ni siquiera con el subterfugio de las analogías; y Jacques Maritain, a nuestro juicio, las hace peligrar en su ideario.

Nos hacemos cargo de la necesidad de la unión en la hora presente. Lo acaba de proclamar el Papa en su discurso a los congresistas parlamentarios de Europa en su reciente Congreso de Roma (13 junio 1957): «En la hora actual —ha dicho Pío XII— se advierte cada vez más la necesidad de la unión, y ha de sentar, con paciencia, las bases en que ha de apoyarse...» Comencemos los católicos por llevar a cabo hasta sus máximos límites esa unidad, por encima de las pequeñas diferencias humanas y las diferencias políticas. Nos va en ello mucho. Es demasiado grave el peligro que sobre nosotros se cierne y muy alto el fin perseguido. Y tras de nuestra unión, sentemos las bases que anuden los esfuerzos de todos los cristianos contra ese mismo peligro. Europa y el mundo occidental así lo requieren. Por eso el Papa en el citado discurso prosigue: «El mensaje de Cristo fué para ella (Europa) como el fermento puesto en la masa, que la trabaja y hace levantar; pero no es menos verdad que ese mismo mensaje sigue siendo, hoy como ayer, el más precioso de los valores de que es depositaria; es capaz de mantener en su integridad y vigor con la idea y el ejercicio de las libertades fundamentales de la persona humana, la función de las sociedades familiar y nacional, y de garantizar en una comunidad supranacional el respeto de las diferencias culturales, el espíritu de conciliación y de colaboración, con la aceptación de los sacrificios que entraña y de las abnegaciones que suscita.»

Ahora bien, si la pretendida futura cristiandad —tal cual la esboza Maritain— ha de ser nueva, lo será por adaptación de los princi-

pios esenciales del cristianismo a las nuevas circunstancias; mas no con la deformación de aquellos principios en nombre del Humanismo. Quede esto bien claro. De ahí que en el problema que nos ocupa no podrá prescindirse de las esencias, cualquiera que sea el modo en que se concreten las relaciones de la Iglesia con el Estado.

Como no podía menos, Maritain considera la realidad social de un mundo descristianizado y dividido en lo religioso. A él le importa superar esta realidad, ateniéndose, sobre todo, al fin práctico de allanar esta división. No obstante, no creemos acierta en los medios. Y conste que decimos esto con verdadero sentimiento. Duele el error observado en el compañero, en el amigo o en el hermano. Y a nosotros nos duele observar la posición errónea del antiguo embajador de Francia en el Vaticano como hermanos de religión.

En todo caso, nuestra crítica sólo va dirigida a poner de manifiesto la parte errónea de su construcción. Y para que sea lo más objetiva posible, hemos procurado contrastarla con el pensamiento que la Cátedra de Pedro ha ido exponiendo a lo largo de la Historia sobre problema tan capital como es el que se aborda en el presente trabajo. De propósito hemos prescindido de otras muchas citas de autores consagrados que hubiéramos podido añadir al texto, para no alargar demasiado los límites de este trabajo, y también para que quede más patente el mencionado contraste, pues que sólo un estudio objetivo queremos ofrecer al lector.

I. HACIA UNA NUEVA CRISTIANDAD

Parte Maritain de un hecho señalado frecuentemente en nuestros días: la confusión espiritual de nuestro tiempo. Y se pregunta: «¿No es uno de los signos de la confusión de ideas que hoy se extiende por el mundo el ver tales energías, antaño cristianas, servir a la exaltación de concepciones culturales precisamente opuestas al cristianismo? Hermosa ocasión para los cristianos de reducir las cosas a la verdad, reintegrando a la plenitud de su fuente original las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión, alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu, suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la Historia y de ayudar a los hombres» (1).

(1) *Humanismo integral*. Introducción. Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1947, páginas 17-18.

Esa fuerza de inspiración cristiana ha de serlo así, no porque el cristianismo tenga por fin principal esta misión, puesto que, según Maritain, trátase de un fin secundario, aunque indispensable, sino porque el cristianismo debe penetrar el mundo de modo que la refracción de la Gracia sea en él cada vez más efectiva y el hombre pueda vivir mejor en él su vida temporal (2).

Indudablemente, ese fin y esta labor del mundo cristiano han de significar, para los hombres que se precien de ser cristianos, una tarea temporal adjunta a la labor de la propia salvación, en orden al cumplimiento de su último fin. He aquí cómo nos explica esta tarea: «La tarea temporal del mundo cristiano es trabajar aquí abajo en una realización temporal de las verdades evangélicas, pues si al Evangelio concierne, ante todo, las cosas de la vida eterna y trasciende infinitamente de toda sociología y de toda filosofía, nos da, no obstante, las reglas soberanas de conducta de nuestra vida y nos traza un cuadro moral muy preciso de nuestra conducta aquí abajo, al que toda civilización cristiana, si quiere merecer este nombre, debe tratar de conformar la realidad social temporal según las diversas condiciones de la Historia» (3).

E insistiendo más en aquella labor del cristianismo frente a la realidad de nuestros días, y, por lo que respecta a la tarea de todo cristiano en particular, advierte Maritain cómo esta tarea consiste «en disputar al diablo su dominio del mundo». «El cristianismo —añade— debe reforzarse todo lo posible por realizar en este mundo (perfecta y absolutamente si se trata de su vida de persona; de modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas edades de la Historia, si se trata del mundo mismo) las verdades del Evangelio. Jamás se esforzará bastante en ello. Jamás se consagrará bastante a hacer progresar las condiciones de la vida terrena y a transfigurarla. Ese estado de tensión y de guerra es necesario al crecimiento de la Historia. Bajo tal condición solamente la Historia temporal prepara enigmáticamente su consumación en el reino de Dios» (4).

Subrayemos cómo la tarea del cristianismo, cuando se trata del mundo mismo, sólo de modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas etapas de la Historia, ha de realizar las verdades del Evangelio. No así respecto de la persona. No hay que engañarse —advierte Maritain—; «la causa de la persona y de la religión

(2) *Humanismo integral*, ob. cit., pág. 124.

(3) Ob. cit., págs. 53-4.

(4) Ob. cit., pág. 122.

(cristiana) están unidas, tienen los mismos enemigos. Ha pasado el tiempo en que un racionalismo mortal para la razón y que preparó nuestras desgracias, pretendía defender la persona y su autonomía contra la religión. A la vez, contra un materialismo ateo y un irracionalismo ebrio de dominar y de humillar, que pervierte los instintos auténticos de la naturaleza humana y que hace del Estado político un ídolo supremo, un dios Moloch, es la religión quien defiende mejor la persona y su libertad» (5).

Efectivamente, sólo la religión cristiana con su dogma de un Dios personal que reserva un juicio personal último a cada hombre según el resultado de sus obras en la vida temporal, concertando su libertad con las circunstancias que le han rodeado y la posibilidad del ejercicio de sus virtudes, puede defender el principio de la personalidad humana frente a las tendencias de absorción de ésta por el Estado. Sólo que habría que distinguir dentro del cristianismo, pues que las distintas sectas no católicas no tienen tan clara noción de la libertad moral, ni de la responsabilidad humana, ni de la voluntad asistida de la Gracia, ni del juicio como consecuencia de las propias obras y merecimientos. Recordemos cómo las Biblias protestantes no incluyen la epístola de Santiago. Maritain no hace distinción; y aunque sea plausible su afán de unir disidencias religiosas, este afán no puede ignorar el dogma. Basta recordar a este efecto las conclusiones del Concilio de Trento.

Pero no sólo es la persona la que tiene su defensa en la religión cristiana. También el Estado. «Nuestros postulados —decía León XIII en su Encíclica *Jam Pridem*, dirigida a los obispos de Prusia— no son de tal naturaleza que disminuyen en nada la dignidad y el poder de los que gobiernan. Antes al contrario, dimanen de ellos sólidas ventajas para el bien público.» Así, pues, los principios del cristianismo no sólo no son contrarios al bien de la persona y al bien público, sino que en ellos hallan su defensa y grandes ventajas. Cabría pensar por ello que hay una estrecha relación entre aquellos principios y estos dos bienes. Y así lo hace Maritain, adoptando esta posición: «A los ojos del cristiano la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrestre, han de ser referidas y subordinadas a la vida eterna, fin de la religión; y procurar el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre, atendiendo efectivamente a los intereses de la persona; y de tal modo, que faciliten a ésta el acceso a

(5) *Principios de una política humana*. Ed. Excelsa, Buenos Aires, pág. 106.

su fin último sobrenatural, lo que sublima así a la civilización en su propio orden. Mas la cultura y la civilización tienen un objeto especificador: el bien terrestre y perecedero de nuestra vida aquí abajo, cuyo orden propio es el orden natural. En sí mismas y por su propio fin están comprometidas en el tiempo y en las vicisitudes del tiempo. También puede decirse que ninguna tiene las manos puras. El orden de la cultura y de la civilización aparece, pues, como orden de las cosas del tiempo, como orden temporal, mientras el orden de la fe y de los dones de la Gracia, refiriéndose a una vida eterna, que es participación de la vida íntima de Dios, constituye, por oposición, un orden al cual conviene por excelencia el nombre de espiritual, trascendiendo por sí del orden temporal» (6).

Como puede observarse en el pasaje que acabamos de transcribir, la oposición entre el orden temporal y el orden espiritual es manifiesta. No obstante, Maritain no aboga por su separación, pues «mientras en el orden propiamente político y no privado falte al mundo una acción temporal cristiana, faltará algo al organismo de las actividades cristianas consideradas en conjunto» (7).

Es de advertir que nuestro autor considera el combate y la lucha política como la forma de actividad más propia del mundo (8). Desde este punto de vista, plantea el problema de la actividad temporal cristiana frente a las luchas políticas de hoy, y en orden al nuevo humanismo, que él llama «integral», porque pretende integrar en él incluso las opiniones erróneas, como se advierte en estas palabras: «Por el contrario, el humanismo integral, el humanismo cristiano, es capaz de asumirlo todo, porque sabe que Dios no tiene contrario y que todo es irresistiblemente arrastrado por el movimiento del Gobierno Divino. No arroja en las tinieblas todo cuanto en la herencia humana corresponde a herejías y cismas, a extravíos del corazón y de la razón; *opportet haereses esse*. Sabe que las fuerzas históricas invadidas por el error han servido, a pesar suyo, a Dios, y que, a pesar suyo, ha pasado por ellas a lo largo de la Historia moderna, al mismo tiempo que el ímpetu de las energías de la ilusión, el ímpetu de las energías cristianas en la existencia temporal. En el sistema del humanismo cristiano hay lugar, no ya para los errores de Lutero y de Voltaire, sino para Voltaire y para Lutero en el sentido de que, a pesar de aquellos errores, han contribuido a cierto acrecimiento (que, como todo bien entre nosotros,

(6) *Humanismo...*, págs. 109-110.

(7) *Humanismo...*, pág. 306.

(8) *Humanismo...*, pág. 306.

pertenece a Cristo) en la historia de los hombres. De grado reconozco deber algo a Voltaire en lo que se refiere a tolerancia civil, y a Lutero en lo tocante al no conformismo; y puedo por ello honrarles. Existen en mi universo de cultura, en él tienen su papel y su función, diálogo con ellos y, cuando les combato, cuando luchamos sin cuartel, aún entonces están vivos para mí; pero en el sistema del humanismo marxista no hay lugar para San Agustín o para Santa Teresa de Avila, sino en cuanto se les considera como un momento de una dialéctica que avanza únicamente sobre muertos (9).

Laudable es este concepto generoso y amplio de humanismo siempre que se tome prudentemente. No hay razón, en verdad, para que desde el ángulo de considerar de Dios y de Cristo todas las cosas, no se aproveche lo filtrable de las doctrinas erróneas. Lo difícil es llegar a determinar qué sea lo provechoso para no caer a la postre en el liberalismo. No se trata sólo de ofrecer amplios puntos de contacto en lo que a la cultura respecta, sino de presentar criterios que discernan la verdad del error.

Alecciona, en cambio, su idea superadora del marxismo, del racismo o del nacionalismo a ultranza, al poner de relieve la necesidad de la unión de los pueblos por el amor a la obra común. «Para el cristiano —dice—, lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en una renovación temporal del mundo es, ante todo, sean cuales fueren la clase, la raza o la nación a que pertenezcan, una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión por una obra común a realizar; comunidad no material-biológica, como la de la raza, o material-sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado, queda así superada» (10).

Planteada así la cuestión de una acción temporal cristiana frente a los problemas sustanciales que hoy presenta la Humanidad, y más concretamente, frente al peligro social que el marxismo encierra, es obvia la necesidad de llegar a una nueva estructuración social de genuina raíz cristiana. Es entonces cuando Maritain esboza su ideal de una nueva cristiandad.

«Por lo que se refiere a mi intento de esbozar un tipo futuro de sociedad política cristiana (piénsese lo que se piense de sus características esenciales), lo que me importa, ante todo, es el hecho de que los principios generales supremos son inmutables, y que los medios de

(9) *Humanismo...*, págs. 103-104.

(10) *Humanismo...*, págs. 252-3.

aplicarlos o realizarlos son analógicos y cambian de acuerdo con la variedad de climas históricos. Así, los principios que se aplicaron de una manera determinada por el régimen sacro de la Edad Media, siguen ciertos, pero es necesario aplicarlos de otro modo en la civilización secular moderna» (11).

En efecto, al igual que ya insinuara Santo Tomás y explicara claramente Suárez respecto de los principios de Derecho Natural, inmutables en sí, más adaptables a las circunstancias históricas, cabe hablar de los diversos modos históricos de realización de unos mismos y esenciales principios cristianos. En todo caso, lo político será saber elegir el modo más apropiado de realización, bien entendido que el modo —siempre algo accidental— no podrá sustituir lo sustancial del principio realizado. De otra forma, incurriríamos en el peligro de desvirtuar los principios en gracia de los modos de realizarlos. Hacemos la advertencia, antes de abordar el problema de los «analogados», tal como los presenta Jacques Maritain.

Mas prosigamos con su pensamiento acerca de la nueva Cristiandad. «Creemos —nos dice— que el ideal histórico de una nueva Cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, aun fundándose en los mismos principios (de aplicación analógica) que el de la Cristiandad medieval, implica una concepción profano-cristiana de lo temporal.»

Así habrán de ser sus notas características, al propio tiempo opuestas a las del liberalismo y el Humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del *Sacrum Imperium*; habrán de responder a lo que pudiera ser llamado Humanismo integral, o teocéntrico, valedero por sí mismo en adelante. La idea discernida en 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 pudiese 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 escarnio de tal libertad» (12).

Sobre esta idea que acabamos de exponer se lanza a continuación a delinear lo que puede ser la civilización que se avecina y la acción

(11) *El hombre y el Estado*. Ed. Vértice, pág. 203.

(12) *Humanismo...*, págs. 177-8.

política que el cristiano debe realizar en el mundo actual, con el mismo ardor que puedan poner en la suya los marxistas, puesto que también el Cristianismo posee un sentido revolucionario.

Y así, nos dice: «En realidad, no hay nada tan escandaloso y, en cierto sentido, tan revolucionario (pues ¿qué es revolucionario incluso frente a la revolución?), como la creencia en una política intrínsecamente cristiana por sus principios, por su espíritu y modalidades, y la pretensión de proceder en este mundo a una acción política vitalmente cristiana. Pero el hombre consciente de estas cosas sabe que lo primero para servir a este bien temporal es permanecer fiel a los valores de la Verdad, de Justicia y de Amor, que son su principal elemento. Sabe que después del tiempo de concentración de las energías vegetativas viene el tiempo de germinación y de manifestación gloriosa de la vida. Y con el mismo ardor que los discípulos de Proudhon y de Marx guardan y alimentan dentro de sí, a costa de todos los renunciamentos necesarios, el porvenir de su revolución; guarda aquél y nutre su alma, y en su acción el germen y el ideal de la nueva civilización que, cada uno según su medida, estamos llamados a preparar en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrenal de esta pobre Tierra» (13).

Como puede observarse, el párrafo es todo un ejemplo de literatura brillante. Lo que importa es mostrar cómo la nueva Cristiandad ha de ser fiel a los valores de Verdad, Justicia y Amor. Por lo demás, el sentido revolucionario del Cristianismo se advierte claramente en el Evangelio cuando el Divino Maestro nos dice que no ha venido a traer la Paz, sino la Guerra. Milicia es la vida del hombre sobre la Tierra, como se lee en el «Kempis», y en la lucha del hombre contra sus propias pasiones y contra el ambiente que le rodea están sumergidas sus mejores virtudes.

* * *

Recapitulemos. La fina y aguda observación del profesor del Instituto Católico de París nos lleva a la realidad actual, que debemos superar poniéndonos de relieve el triple peligro que acucia al hombre de hoy, a saber: el racismo, el nacionalismo y el marxismo. Importa no sólo desviar ese triple peligro, sino superarlo. Y ello, efectivamente, constituye una hermosa ocasión para los cristianos de reducir las cosas a la Verdad, impidiendo que energías e ideas esencialmente cris-

(13) *Humanismo...*, pág. 284.

tianas sirvan a intereses e ideologías extrañas por culpa de nuestro indiferentismo y de nuestra inacción. No es la primera vez que, frente al peligro marxista, ponemos por caso, se ha predicado la necesidad de oponer a la mística marxista que tanto atrae a las masas la mística propiamente cristiana, de tanto poder humano como aquélla y de indudable poder divino a través de la Gracia. Mas ello requiere de una actividad acompañada de la buena fe y de la caridad que, desgraciadamente, no es frecuente. No se trata sólo de saber lo que hay que hacer, sino de querer hacerlo.

Esa fuerza de inspiración cristiana que ha de actuar sobre el mundo actual es de todo punto indispensable. Siguiendo el símil que Jesucristo trazara acerca de la Fe, bien podemos decir que las Verdades Evangélicas, cual pequeña semilla cultivada, pueden convertirse en árbol frondoso, y, hoy por hoy, al cabo de veinte siglos de conocer esas Verdades, todavía no se han realizado, ni siquiera en su mediana plenitud, no ya desde el punto de vista de la persona —aunque se observa una indudable mejoría del hombre medio de hoy sobre el de antes del Cristianismo—, sino también desde el punto de vista de la sociedad.

En la realización de esas Verdades Maritain distingue esos dos puntos de vista, en cuanto predica dos modos distintos de realizarlas: absoluta y perfectamente en la persona; relativa e imperfectamente en la sociedad. Discutible resulta esta última afirmación, pues dada la esencial naturaleza social humana, todo principio absoluto o valor que afecte a la persona necesariamente ha de afectar también a su proyección social, y por ende, a la comunidad política. Sin embargo, a Maritain le conviene hacer tal distinción como base de su ideario de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Olvida que «las bases de la Religión y del Imperio —como dijo León XIII— se hallan tan estrechamente unidas, que cuanto pierde aquélla otro tanto se disminuye el respeto de los súbditos a la majestad del mando» (14). Por otro lado, es bien conocida la tesis de la Iglesia Católica, según la cual lo que Dios quiere que sea sustancialmente la vida temporal (persona y sociedad) es «una ordenada preparación para la vida futura». Por eso León XIII explica la función de la autoridad política con estas palabras: «La autoridad pública está, en efecto, constituida para utilidad de sus súbditos, y aunque próximamente mira a proporcionarles la prosperidad de esta vida terrena, con todo, no debe disminuirles, sino aumentarles la facilidad de conseguir aquel sumo y último bien en que

(14) *Quod apostolici muneris*. Vers. 32.

está la sempiterna bienaventuranza del hombre y a que no puede llegarse en descuidándose de la Religión» (15).

De lo que acabamos de exponer dedúcese claramente que en las Verdades Evangélicas hallan su fundamento el bien de la persona y el de la sociedad política. En todo caso, los principios cristianos vendrán a sublimar ambos bienes. Y dedúcese también que la sociedad política, aunque no de modo próximo, porque esto es función de la Iglesia, debe también procurar directamente el bien sumo y último de sus miembros, lo cual ciertamente no podrá conseguirse sin la conciencia y la decisión de la autoridad política en orden a la realización de aquellas Verdades. De donde resulta que también el Estado participa del orden espiritual y, en consecuencia, que no se puede separar tan simplemente, como lo hace Maritain, el orden temporal y el orden espiritual como propios respectivamente del Estado y de la Iglesia, como tampoco se pueden separar en la persona humana.

La misma razón que existe para relacionar ambos órdenes en la persona es cabalmente la misma razón que existe para relacionar ambos órdenes desde el punto de vista de la vida social del hombre.

Ahora bien, desde el punto de vista social, es innegable que las circunstancias varían con las etapas de la Historia, y por lógica secuencia sería absurdo pensar que unas mismas formas de relacionar ambos órdenes pudieran mantenerse indefinidamente. Tiene razón Maritain cuando aboga en principio por las formas analogadas, las cuales, realizando el propio principio inmutable, adaptan éste según las circunstancias históricas. Forzosamente, pues, el hecho tendrá que influir en el modo análogo, pero sin prescindir del dogma. Una filosofía política que prescinda del dogma, por necesidad se expone al peligro de ser incompleta e inoperante.

Cuando Maritain insinúa que la nueva Cristiandad ha de ser anti-medieval, antitética del régimen sacro, no sólo no determina que principios mal adaptados hay que realizarlos de modo distinto, sino que tampoco es muy prolijo en poner de manifiesto los abusos de aquel régimen. Mas como todo su pensamiento está transido de horror a éste, creemos necesario hacer una referencia de carácter histórico a continuación.

El lector habrá observado que para Maritain la idea esencial del régimen sacro es «la idea del Imperio sagrado que Dios posee sobre todas las cosas» y que esta idea hay que sustituirla por «la de la santa li-

(15) *Libertas. Vers. 27.*

bertad de la criatura unida a Dios por la Gracia». Sin parar mientes en la evidente sustitución de un principio por otro cuando él nos habla de la inmutabilidad de principios con nuevas formas de adaptación; fijándonos exclusivamente en el principio execrado, no encontramos razón alguna para su abolición y sustitución. Si todas las cosas, incluido el error —como él mismo nos dice—, son de Cristo y de Dios, ¿por qué negar que Dios posee el imperio sobre todas las cosas?

Hagamos historia. Fué precisamente Bonifacio VIII (con anterioridad, al comienzo de la Guerra de las Investiduras, el Papa Gregorio VII ya expuso la misma idea), en su Bula «*Unam Sanctam*», publicada en 18 de noviembre de 1302 contra el monarca francés Felipe el Hermoso, el que sentó esta afirmación: «Estar sujeta al Romano Pontífice (representante temporal de Cristo-Dios), para toda criatura humana declaramos, definimos y pronunciamos que es del todo necesario a la salvación.» De ella se deduce claramente que toda potestad humana ha de estar sometida a Dios y a su representante temporal en la Tierra. Y, en efecto, en toda la segunda parte de la Bula se habla expresamente de la sujeción de la potestad temporal a la espiritual. Bien entendido que la potestad espiritual del Romano Pontífice no puede versar sobre las cosas temporales, sino indirectamente, es decir, por las espirituales y en cuanto dicen relación a éstas. Es importante hacer esta aclaración por las objeciones que se han formulado. Por lo demás, la afirmación tiene un claro fundamento: por un lado, la primacía de lo espiritual, y, por otro lado, el origen divino de toda potestad. Así se deduce del pensamiento de León XIII, que hemos citado con anterioridad.

No son raros los documentos en que se advierte en el fondo este mismo pensamiento. A título de ejemplo citemos las cartas de León I a los emperadores de Oriente cuando se exhorta a la emperatriz Pulqueria a la defensa de la fe, «porque las cosas humanas no pueden estar seguras si lo tocante a la fe no lo defiende la autoridad, así regia como sacerdotal», o cuando se dice al emperador León estas palabras: «Debes, sin género de duda, caer en la cuenta que la potestad real te ha sido dada no sólo para gobierno del mundo, sino, sobre todo, para defensa de la Iglesia...» (16).

León XIII, en su Encíclica «*Diuturnum Illud*», recoge estas palabras del Papa Gregorio I el Magno: «Confesamos que la potestad de

(16) Epístola núm. 9 a Teodosio II; Epístola núm. 31 a la Emperatriz Pulqueria; Epístola núm. 75 al Emperador León. También las Epístolas núms. 57 y 59 al Emperador Marciano, y la núm. 73 a León Augusto.

los emperadores y reyes ha sido dada del Cielo. Pues para esto le ha sido dada del Cielo a la piedad de mis Señores potestad sobre todos los hombres, para que los que desean bienes sean ayudados, para que el camino del Cielo, con mayor amplitud, esté patente, para que el reino terrestre sirva al reino celestial» (17).

Tal vez la idea medieval que Maritain rechaza es la que se contiene en las siguientes palabras del Cardenal Torquemada: «La segunda manera de hablar es la de quienes afirman... que el Romano Pontífice, por derecho de su Principado o Vicariato de Cristo, tiene en todo el orbe de la Tierra plena jurisdicción no sólo en las cosas espirituales, sino también en las temporales, añadiendo que la potestad de jurisdicción de todos los príncipes seculares se ha derivado a ellos del Papa»(18). Y, en efecto, en la idea del Sacro Imperio el emperador —cabeza temporal de la Cristiandad, como el Papa lo era de lo espiritual— estaba instituido para defender la potestad espiritual y era dado a los pueblos cristianos «para alabanza de los buenos y castigo de los malhechores», que son palabras aplicadas por San Pedro a los gobernadores enviados por el rey. Era, pues, el emperador un auxiliar de la potestad espiritual de los Papas, porque éstos, sobre la propia función de gobierno temporal, les habían asignado esta otra función. Sin embargo, en ningún documento pontificio hay caso alguno en que se afirme que la potestad terrena esté directamente subordinada a la potestad eclesiástica, idea que fué negada también por Francisco de Vitoria a propósito de los títulos legítimos de nuestra conquista de América.

Sin embargo, el que no exista subordinación directa no quiere decir que no haya de subsistir la subordinación indirecta, como parece desprenderse del repudio del régimen sacro que hace Maritain. El Romano Pontífice puede intervenir como Autoridad Suprema sobre toda sociedad y colectividad cristianas y aun sobre todo fiel cristiano —cualquiera que sea su jerarquía temporal— en orden a la realización de las Verdades Evangélicas en la forma en que lo estime oportuno. Este principio es el que debe iluminar toda relación entre la Iglesia y el Estado, incluso en aquellos períodos de separación entre ambas sociedades perfectas.

En consecuencia, no creemos posible que en la futura Cristiandad que Maritain esboza pueda sustituirse la idea del Imperio sagrado que

(17) Versículo 10. Encíclica citada.

(18) *Summa de Ecclesia*, 1561, I, II. Cap. 113, pág. 262.

Dios ejerce sobre todas las cosas, pues, tal como ha quedado explicada, no es propia del régimen sacro, sino consustancial al Cristianismo. Sustituirla es, no ya negar las formas, sino los principios inmutables que el escritor francés quiere defender.

II

EL PLANO TEMPORAL Y EL PLANO ESPIRITUAL

Titulamos así el presente capítulo para expresar las ideas referentes a la acción que corresponde al cristiano en el plano temporal y en el plano espiritual, como mejor premisa para comprender el pensamiento maritainiano sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el seno de esa nueva Cristiandad, cuyas líneas han quedado esbozadas en el capítulo anterior.

«Ambos planos de actividad son claramente distintos, como las cosas que son del César y las cosas que son de Dios. Claro es que el orden de la Redención, o de lo espiritual, o de las cosas que son de Dios, debe vivificar hasta sus más íntimas profundidades el orden de la civilización terrenal, o de lo temporal, o de las cosas del César; pero ambos órdenes permanecen netamente distintos.»

«Son distintos, no separados. Hacer abstracción del Cristianismo; poner aparte a Dios y a Cristo cuando se trabaja en las cosas del mundo; escindirse uno en dos mitades: la una cristiana para las cosas de la vida eterna; la otra pagana, para las cosas del tiempo, o cristiana rebajada, cristiana vergonzante o neutra, es decir, infinitamente débil, o idólatra de la nación, o de la raza, o del Estado, o de la prosperidad burguesa, o de la Ciencia, o del arte erigidos en fin último. Tal desbordamiento es demasiado frecuente en la práctica. Hasta puede servir para caracterizar cierta época de la civilización, cuyos comienzos se ilustraron con la Filosofía política de Maquiavelo, con la Reforma protestante (considerada en sus efectos culturales) y con el separatismo cartesiano; pero en cuanto se transporta la fórmula a la luz de la inteligencia aparece como un absurdo propiamente mortal» (19).

Ya veremos cómo interpreta las palabras del Divino Maestro «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que de Dios». Lo que importa ahora es fijar la atención del lector sobre la idea de la vivificación del

(19) *Humanismo...*, págs. 313-4.

plano temporal por el plano espiritual, toda vez que en las palabras que acabamos de transcribir insiste sobre los tres peligros sociales, nacionalismo, racismo y marxismo a que ya nos referimos antes.

El plano de lo temporal es el que corresponde propiamente al Estado. Mas para Maritain el Estado «es sólo aquella parte del cuerpo político especialmente interesado en el mantenimiento de la ley, el fomento del bienestar común y el orden público, así como la administración de los asuntos públicos» (20).

Creemos que el humanista francés confunde el Estado con la autoridad política de éste. Ya dijo Santo Tomás que en toda comunidad social es esencial que haya una parte que predomine sobre las demás para dirigir y concertar la actuación de éstas a la realización del bien común (21); pero una cosa es la parte y otra el todo, una cosa es la autoridad y otra la comunidad política. La autoridad es la parte que predomina en el todo o comunidad; pero la autoridad no puede confundirse con la comunidad o res pública. La autoridad reside y se funda —como nos enseñara Suárez (22)— en la comunidad, y por delegación expresa o tácita de ésta en el príncipe o jefe del Estado, órgano soberano de la comunidad política. Así, pues, aunque próximamente corresponde al órgano autoritario realizar los fines políticos y administrativos a los cuales se refiere Maritain con respecto al Estado, no son sólo fines del órgano autoritario, sino fines del todo o comunidad, es decir, el Cuerpo Político en expresión maritainiana.

El filósofo galo cree que el Estado es un artificio, una máquina en el seno de la comunidad política. He aquí sus propias palabras: «No es un hombre, ni un conjunto de hombres; es un haz de instituciones combinadas que forman una máquina situada en la cima. Este tipo de obra de arte ha sido construido por el hombre y utiliza energías y cerebros humanos y no es sino hombre, pero constituye una encarnación suprema de la razón, una superestructura impersonal y pervivente, cuyo funcionamiento se podrá calificar de racional en segundo grado, dada la actividad de la razón que contiene, pero que, limitada por la ley y por un sistema de reglamentaciones universales, es más

(20) *El hombre y el Estado...*, pág. 215-6.

(21) «En un todo cualquiera hace falta que una parte formal haya y predomine»; y añade que «es debido a este predominio que el ser más que una colección (de partes) constituya una unidad». *Summa Theologica*, II.^a, II.^o, p. 49, a. 6.

(22) *De opere sex dierum*, L. V.; *De legibus ac Deo legislatore*, III; *Defensio Fidei catholicae contra anglicande sectae errores*.

abstracta, más alejada de las contingencias de la experiencia y también más despiadada que nuestras vidas individuales» (23).

Discutible es esta opinión sobre la artificialidad y racionalidad del Estado. Sin llegar a negar estas cualidades —pues en todo Estado existe una técnica a su servicio, y ello implica de suyo artificio y racionalidad— cabría haber pensado también en la natural sociabilidad humana y en la necesidad de organizar la vida social en comunidades regidas por una autoridad, incluso en el caso —como advierte sabiamente San Agustín (24)— de que el hombre hubiera conservado los dones preternaturales. Sobre esta base, hay que admitir la necesidad de que el hombre aspire a ser miembro de una comunidad lo suficientemente perfecta para atender a todos sus fines de carácter temporal, aunque sea a la vez miembro de otras comunidades imperfectas subordinadas a aquélla. Que esto es, en esencia, el Estado: la comunidad política perfecta de carácter temporal. Maritain olvida el carácter natural cuando los propios Papas han tenido buen cuidado de confirmar este carácter (25).

«Cuando decimos que el Estado es la parte superior del cuerpo político —añade Maritain—, significamos que es superior a los restantes órganos o partes colectivas de ese cuerpo, pero no es superior al cuerpo político en sí. La parte siempre es inferior al todo. El Estado está al servicio del cuerpo político como un todo, pues que es inferior al cuerpo político como tal todo. ¿Es siquiera el Estado la cabeza del cuerpo político? Difícilmente, ya que la cabeza del ser humano es un instrumento de tales poderes espirituales de intelecto y voluntad que todo el cuerpo se le subordina; en cambio, las funciones ejercidas por el Estado son para el cuerpo político y no a la inversa» (26).

(23) *El hombre y el Estado*, págs. 25-6.

(24) *De civitate Dei*, II, 21; XIX, 12, 14, 15, 24; *Contra Julianum*, IV, 61.

(25) León XIII en su Encíclica *Libertas*. Todo el versículo 10. «Por su naturaleza —dice el propio Papa— es traído el hombre a la vida del Estado, puesto que, viviendo solo, no puede adquirir lo necesario para el sostenimiento de su existencia y para la perfección de su espíritu; así está dispuesto por Dios que nazca dentro de la comunidad humana, tanto en la familiar como en la política, en donde solamente puede procurarse lo suficiente para la vida perfecta, y porque ninguna sociedad puede existir si no existe alguien que preceda a todos y los ordene de la misma manera para el fin común, se deduce que el Estado necesita de una autoridad que lo dirija, y esa autoridad deriva, igualmente que el Estado, de la naturaleza, y, por consiguiente, de Dios su Creador.» *Inmortale Dei*, versículo 4.

(26) *El hombre...*, pág. 26.

Se comprende mejor así su confusión de autoridad y Estado. Efectivamente, como nos enseñaran el Doctor Angélico y nuestros clásicos juristas (27), la autoridad tiene una clara función al servicio de la comunidad política, y se justifica en su origen y en su ejercicio en tanto esté al servicio del bien común. No es, pues, necesaria la comparación con la cabeza humana, ni recordar ciertas corrientes del racionalismo francés. En cambio, a nosotros, esas palabras de Maritain nos recuerdan las corrientes galicanas sobre el Papa y los Concilios ecuménicos y la discutida superioridad de éstos sobre la autoridad de aquél.

Si el Estado no es más que un artificio racional, es lógico pensar que no tiene personalidad. Así se deduce de las siguientes palabras: «El Estado moderno, heredero de los reyes de la antigüedad, se ha concebido como una persona superior al cuerpo político, y, por tanto, como dominando al cuerpo político desde arriba o absorbiendo al cuerpo político en sí. Ahora bien, como el Estado no es realmente una persona, sino un mecanismo impersonal de leyes abstractas y poder concreto, es este mecanismo impersonal el que quiere convertirse en sobrehumano, cuando esa idea viciosa alcanza a desarrollarse con todas sus potencialidades; y como consecuencia, el orden natural de las cosas queda invertido: el Estado deja de estar al servicio de los hombres y los hombres pasan a servir los intereses peculiares del Estado» (28).

Estamos de acuerdo con Maritain en que no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; pero para defender esta idea frente a ciertas formas modernas de Estado no era necesario llegar a negar la personalidad. Esa idea queda incluida en la función que a la autoridad estatal hemos asignado más arriba. Por otro lado, si toda comunidad que realiza socialmente unos fines posee una personalidad jurídica que le capacite para ello (y esto lo mismo en la esfera del Derecho Público que en la del Privado) (29), ¿cómo vamos a negar esa personalidad a la comunidad política perfecta? Negársela a pretexto de la personalidad humana y del peligro de que el Estado absor-

(27) SANTO TOMÁS: *Summa*, II.^a, II.^{ae}, q. 26, a. 1; *De regimine principum*, I, 1 y 15; IV, 23.

FRANCISCO SUÁREZ, en *De legibus...*, I, 13; III, 5, 11 y 18.

(28) *El hombre...*, pág. 218.

(29) Desarrollamos el problema en nuestro trabajo *En torno al problema del concepto y naturaleza de las personas jurídicas: la aportación de George Renard*. Ed. Reus, 1952.

ba a la persona como en el Estado hegeliano y marxista, no es suficiente razón para negar la personalidad al Estado, ya que, como hemos dicho antes, éste debe sujetar su actuación a un orden jurídico que salvaguarde la personalidad del hombre. En el fondo, la posición de Maritain en orden a este importante problema jurídico nos recuerda la de su compatriota Leon Duguit cuando considera el Estado como un simple hecho: la diferenciación entre gobernantes y gobernados (30).

Frente a la tesis liberal y laica, consecuente con su idea de la nueva cristiandad, Maritain entiende que el Estado no puede desconocer a Dios. «Puesto que de hecho, por la gracia del Creador, este bien espiritual y eterno no es el simple fin de la religión natural, sino un fin esencialmente sobrenatural —participar mediante la visión del verdadero gozo de Dios—, la ciudad humana —el Estado— falta a la justicia, peca contra sus miembros, si habiéndole sido suficientemente propuesta la verdad, rehuye el conocimiento de Aquél que es el camino de la beatitud» (31).

El problema reside en determinar cómo debe conocer el Estado la existencia y el culto que se debe a Dios. En la delineación de su nueva cristiandad ya vimos cómo rechaza el régimen sacro. Ahora vamos a ver qué otro modo propugna Maritain.

Partiendo de la distinción entre el plano temporal y el plano espiritual, perfila la actuación de los católicos con estas palabras: «No la unión, sino la diversidad, es de rigor en el segundo plano, el de lo temporal, cuando nos referimos a bienes terrenos, a intereses terrestres, a cual o tal idea de bien común terrenal, y a las vías y medios de realizarlo, es normal romper aquella unanimidad (en el seno de la Acción Católica) cuya raíz es de orden supratemporal. Es normal que en la ciudad se encuentren divididos los cristianos que comulgan en el mismo templo. Sería contrario a la naturaleza de las cosas —y por ello, peligroso— reclamar en este plano una unión de los católicos que en él sólo podría ser artificial y obtenida por materialización política de las energías religiosas (lo que se ha visto demasiado frecuentemente con partidos como el Centro alemán), o por debilitamiento de las energías sociales y políticas del cristiano, una especie de huida a los principios generales» (32).

(30) Entre sus obras, especialmente la titulada *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*.

(31) *Tres reformadores*. Ed. Epeña, pág. 46.

(32) *Humanismo...*, pág. 322.

Nada podemos objetar a las palabras que anteceden, si nuestra consideración no pasa de los linderos del puro ideal. Sin embargo, olvida Maritain —tan preocupado siempre por los hechos— que a veces la unión política de los católicos la fuerzan sus mismos enemigos, cuando la bandera religiosa es atacada por aquellos que convierten la antirreligiosidad en bandera política, como ocurrió en España en numerosos períodos y especialmente en el republicano de 1931-1936.

El católico debe tener una doble actuación según el plano en que se mueva. «Si me dirijo a los hombres para hablarles y actuar entre ellos en el primer plano de actividad, es decir, en el espiritual, aparezco ante ellos como cristiano, y, por tanto, implico a la Iglesia de Cristo; en el segundo plano, en el temporal, no actúa en cuanto cristiano, pero debo actuar en cristiano, comprometiéndome a mí mismo, no a la Iglesia; pero comprometiéndome enteramente yo, que soy cristiano, que estoy en el mundo y trabajo en el mundo, sin ser del mundo que por mi fe, mi bautismo y mi confirmación, por pequeño que sea, tengo vocación de infundir al mundo, allá donde me encuentre, una savia cristiana» (33). Efectivamente, esta última actuación es la que corresponde al político cristiano. Verdaderamente es muy acertado el punto de vista de Maritain siempre que lo consideremos desde el punto de vista individual. No obstante, el catolicismo puede sentir la necesidad de pesar en la vida ciudadana, o para defenderse de quienes políticamente le atacan, o para realizar en la vida ciudadana alguno de los principios evangélicos. ¿No será entonces necesario formalizar una actuación pública de los católicos?

En el plano espiritual la acción del cristiano tiene otro vuelo: «Tiene por objeto la vida eterna y el orden de las cosas divinas, sea pidiendo la salvaguardia de las cosas divinas, sea pidiendo la salvaguardia de bienes propios de lo espiritual en el orden temporal, sea dando desde arriba las reglas supremas de que dependen el bien propio del orden temporal. Es el plano espiritual que podríamos decir convergente con lo temporal.» En este plano obra el cristiano, apareciendo ante los hombres como cristiano e implicando a la Iglesia por ello. Esto aclara por qué la Iglesia insiste tanto en la independencia que nuestra acción debe guardar en tales casos respecto a las actividades temporales que se despliegan en el segundo plano y en las cuales debemos participar nosotros mismos (no ya en cuanto cristianos, sino en cristiano). En este último plano, como en el primero, los seculares son

(33) *Humanismo...*, pág. 315.

llamados por la acción católica a colaborar en el apostolado de la Iglesia docente. En este tercer plano se ejerce una acción cívica católica (en el sentido estricto de la expresión) cuando se interviene en las cosas políticas, para defender allí los intereses religiosos en la medida estricta exigida por tal defensa; lo que ciertamente no es igual que trabajar en una obra propiamente política dirigida por una determinada concepción del bien común temporal que hay que procurar» (34).

Veamos ahora cómo enfoca la acción cristiana desde el ángulo social. Su pensamiento central es el deslinde de las cosas de Dios y las del César. Empero, trátase de un deslinde muy singular. Maritain observa que la vida social ha cambiado en los últimos tiempos. E indagando sobre los caracteres esenciales de la sociedad actual, le parece advertir una naturaleza «secular» frente a la «sacra» de la Edad Media. «La Edad Moderna —nos aclara— no es sacra, sino secular. El orden de la civilización terrestre y de la sociedad temporal ha obtenido una completa diferenciación y plena autonomía, cosa normal en sí, y exigida por la distinción evangélica sobre lo que es de Dios y lo que es del César; pero ese proceso normal estuvo acompañado —y fué desvirtuado— por otro proceso de estúpido y agresivo aislamiento exacerbado, que concluyó por rechazar a Dios y al Evangelio de la esfera de la vida política y social. La consecuencia de esto la podemos contemplar hoy en el ateísmo teocrático del Estado comunista» (35). Debemos añadir que en los últimos tiempos no sólo se ha podido contemplar en el Estado comunista, sino también en otras formas de Estado, incluso en algunos que pretendían ser democráticos. El fenómeno hay que explicarlo a través de la apostasía de los pueblos de sus raíces cristianas, fruto —sobre todo en lo que a Europa respecta— de la Reforma protestante y de la Revolución francesa.

Maritain caracteriza la esencia «secular» de la sociedad de nuestros días con las siguientes palabras: «De un lado, la idea dinámica dominante no es la de la fuerza o fortaleza al servicio de la justicia, sino más bien la de la conquista de la libertad y realización de la dignidad humanas; de otro, el requerimiento radical para una mutua y sana cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político. No es la unidad de un cuerpo político-religioso como la res publica cristiana de la Edad Media, sino la unidad misma de la persona humana, simultáneamente miembro del cuerpo político y de la Iglesia, si se adhiere libre-

(34) *Humanismo...*, pág. 318-9.

(35) *El hombre...*, pág. 182.

mente a ella. La unidad religiosa no es un requisito previo para la unidad política y los hombres afectos a los diferentes credos religiosos, o no tienen que compartir y trabajar sobre el mismo bien común o temporal. Donde el hombre medieval —como dijo el padre Courtney Murray entró en el Estado (el Estado de entonces) para convertirse en ciudadano a través de la Iglesia y por ser miembro de ella, el hombre de hoy es un ciudadano con todos sus derechos cívicos, sea o no miembro de la Iglesia» (36).

Más exacto sería decir que la unidad política sobre la base de la unidad religiosa fué una consecuencia de las guerras de religión en plena Edad Moderna, que atribuir al régimen sacro medieval ese hecho. Aclaremos que esa unidad religiosa, fundamento de la política, fué un fenómeno que se dió en Europa, tras de la Reforma protestante, lo mismo en los países tradicionalmente católicos que en aquellos en que la Reforma triunfó. Aclaremos también que en la Edad Media los judíos gozaron de plena ciudadanía sin ser cristianos. Y lo mismo ocurrió en España con los moros antes de su expulsión en plena Edad Moderna.

Aclaremos también que ni siquiera en el apogeo del Sacro-Imperio se tuvo una idea tan estricta de la unidad político-religiosa que no se distinguieran Estado e Iglesia. No hubiera razón entonces para distinguir dos cabezas supremas: el Emperador y el Papa. Cada una representaba un plano bien distinto, bien que unido al otro por razones de plena armonía. Pero el que el plano espiritual se armonizase plenamente con el temporal en una unidad de acción, no quiere decir que ambos planos se confundiesen, ni que la Iglesia y el Imperio constituyesen un solo y mismo cuerpo. Ni siquiera cuando un Isidoro de Sevilla trata de la intervención del monarca en las cosas de la Iglesia o de la Iglesia en las cosas de la monarquía visigoda, se dice en nombre de la unidad de cuerpo, sino en nombre de la unidad de acción, tendente al bien de los hombres, miembros, a la vez, de la Iglesia y del Estado (37). En el capítulo anterior ya se ha expuesto el pensamiento de Bonifacio VIII sobre este punto, lo cual confirma nuestra opinión.

No creemos tampoco que sea sólo la conquista de la libertad y dignidad humanas la idea predominante y característica del momento actual. Más bien diríamos que la idea dominante, la aspiración humana

(36) «The Problem of State Religion», en *Theological Studies*, junio 1951, págs. 156 y sig.

(37) *San Isidoro*, del P. Justo Pérez de Urbel. Ed. 1940.

más actual es la de la justicia social. Los pueblos son conscientes de que de nada serviría una libertad incapaz de alcanzar un orden justo; y sin éste no existe para el hombre ciudadano una verdadera dignidad humana.

Otra opinión nos merecen las consecuencias que Maritain deduce de nuestra actual civilización, a saber: 1.º El Estado no es el brazo secular del poder espiritual. 2.º La igualdad de todos los miembros del cuerpo político. 3.º La libertad de conciencia individual con respecto al Estado, pues éste no puede imponer la fe por la fuerza (38). Son consecuencias características e indiscutibles para el mundo de hoy. Tres principios orientadores de la actividad política del Estado moderno en orden a las relaciones con la Iglesia. Sin embargo, debemos aclarar, de acuerdo con lo expuesto en el capítulo anterior a través de los documentos pontificios citados, que la función de brazo secular de la Iglesia no la ejercía el Estado como función propia; que la igualdad de ciudadanía se reconoció hasta las guerras de religión, y que en ningún período de la Historia la Iglesia ha consentido en imponer la fe por la fuerza, pudiéndose afirmar que aquellos casos en que así pudo ocurrir se debieron a extralimitaciones del poder temporal. Demasiado sabe el Papado que no es el siervo mayor que su Señor, y que si Dios respeta la libertad de la criatura, no imponiéndole por la fuerza la creencia en las verdades de fe, la Iglesia tampoco puede hacerlo.

¿Qué objetivo debe perseguir la sociedad política?, se pregunta Maritain. Y contesta: «No consiste en garantizar la conveniencia material de unos cuantos individuos, cada cual absorto en el logro de su propio bienestar y de la riqueza; ni reside en lograr, ya sea el dominio industrial sobre la naturaleza, ya sea el predominio político sobre otros hombres.»

«Estriba más bien en mejorar las condiciones de la propia vida humana, o procurar el bien de la multitud, de tal manera, que cada persona concreta, no solamente en una clase privilegiada, sino en toda la masa, pueda alcanzar realmente aquella medida de independencia propia de la existencia civilizada, que se asegura simultáneamente por las garantías económicas de trabajo y propiedad, derechos políticos, virtudes cívicas y el cultivo del espíritu.»

«Esto significa que la tarea política es esencialmente un trabajo de civilización y cultura, de ayudar al hombre a conquistar su genui-

(38) *El hombre...*, pág. 184.

na libertad de expansión o autonomía, como dice el profesor Nef, de lograr la fe, la justicia, la sabiduría y hermosos fines de la civilización, o sea, una labor de progreso en un orden que es esencialmente humano o moral, pues la moralidad no persigue sino el verdadero bien del hombre» (39).

El pensamiento expresado en las palabras que anteceden es tradicional en el ideario cristiano desde Santo Tomás, sobre todo en lo que respecta al bien común. Salvemos, sin embargo, esas palabras un tanto imprecisas y poco apropiadas como «multitud», «masa», «virtudes cívicas» y «autonomía». Observemos la falta de concreción de esas virtudes morales de que se trata, para calibrar ese bien verdadero del hombre, que no puede ser otro que la realización de los valores humanos y especialmente de los éticos. No olvidemos que, desde Platón, la perfección humana del ciudadano es uno de los fines clásicos de la organización política (40).

Maritain concreta más, a propósito de aquellos pueblos en los cuales se observan todavía raíces cristianas. Por eso añade: «Como consecuencia, podemos decir que el fin del cuerpo político, implicando con ello por lo menos los pueblos donde el cristianismo ha echado raíces, es una verdadera, aunque sin duda siempre imperfecta, materialización de los principios cristianos del Evangelio en la existencia terrenal y conducta social» (41).

Esto nos lleva a las relaciones entre la Política y la Moral. Mas como depende del concepto que se tenga de la primera, forzoso es traer aquí el pensamiento maritainiano sobre la misma. Lo expresa así: En una palabra, la Política no se ocupa de entes abstractos; el bien y el mal de que se ocupa se hallan encarnados en energías históricas de una intensidad, una duración y una amplitud concretas, determinadas frente a las fuerzas que actúan en la escena de la Historia. No tiene tan sólo que apreciar la verdad o la falsedad de los valores que representa, considerados en sí mismos, y en estado abstracto en su significación intemporal. Tiene que apreciar además la energía de realización histórica y el coeficiente de porvenir que aportan. Y esta apreciación puede conducir a conclusiones prácticas muy diferentes de aquellas a que hubiera conducido por sí sola una consideración puramente abstracta. La tendencia lógica o logicista del temperamento

(39) *El hombre...*, pág. 70.

(40) *Las leyes*. Coloquios IV, VI y XII.

(41) *El hombre*, págs. 69-70.

francés hace que sea necesario recordar estas características propias de la Política, quiero decir, de la sabiduría política y de la ética política más auténticamente puras, tal como San Luis podría entenderlas.»

«Ello muestra, además, que la subordinación de la Política a la Moral, a la verdadera Moral —precisamente porque ella misma es moral— es una subordinación humana práctica y no inhumana impracticable y geométrica» (42). Y añade: «Es la propia Moral, son leyes y principios igual y esencialmente morales, los que nos obligan a procurar con todas nuestras fuerzas el bien y la justicia en la Historia, y a no pretender imponérselos por la fuerza, cuando con ello hubiere de faltarse a deberes más altos. Es la de la entraña del mismo proceso ético de donde nos viene el doble mandamiento: primero, de aplicar toda nuestra energía a aumentar sin cesar el haber de lo bueno y de lo justo en la cuenta corriente de la Historia, es decir, de dar en ella activamente testimonio de Dios; segundo, de no obrar como si para separar el trigo de la cizañauviésemos que interrumpir la cuenta, y, por tanto, el movimiento mismo de esta existencia histórica en que vivimos; que a tanto equivaldría aplicar nosotros a cada instante el juicio de Dios sobre la Historia» (43).

De las palabras que anteceden dedúcese lógicamente el papel de las leyes como instrumento de una Política sana; coadyuvar a que los hombres sean moralmente mejores. Maritain lo explica con estas palabras: «El objetivo moral de la ley es hacer a los hombres moralmente buenos. La ley civil debería adoptarse con vistas al bien máximo de que es capaz la multitud, a los diversos estilos de vida sancionados por los diferentes credos morales, pero resistiéndose a los cambios que pudieran tratar de imponer una relajación de la Moral y de las costumbres decadentes. Y tendría que mantener siempre una orientación general hacia la vida virtuosa y lograr que la conducta común tendiera en todas las esferas hacia la realización plena de la ley moral» (44).

Como puede advertirse, en Maritain existe la preocupación práctica de integrar toda fracción religiosa y moral en el objetivo de la ley. Dijérase que su pensamiento no va más allá de la realidad concreta que tiene ante sí. ¿Qué se entiende por moral y costumbres de-

(42) *Humanismo...*, pág. 235.

(43) *Humanismo...*, pág. 238.

(44) *Humanismo...*, pág. 238.

cadentes? ¿Cómo integrar los diferentes credos morales? ¿Qué se entiende por bien máximo de que es capaz la multitud? Son cuestiones que no aborda, pues para resolverlas habría que profundizar más los conceptos que maneja, abandonando su posición hipotética y su preocupación de índole pragmática de lograr cierta unión moral sobre la base de relacionar genéricamente los diferentes credos morales que, de hecho existen en un cuerpo político. Si al menos hiciera referencia a la moral natural, tendríamos un punto de partida sólido desde el punto de vista filosófico, toda vez que, con referencia a ella, podría encontrarse un denominador común a todos los credos morales, salvadas las estridencias, y cabría interpretar a su luz los valores humanos realizables y sus correspondientes virtudes. No haciéndolo así, el legislador tendría que adaptar su obra a las circunstancias de la opinión pública mayoritaria, con lo cual sus leyes serían políticas, mas no podrían llevar el sello moral que pretende Maritain. Y, sobre todo, tendrían el peligro de carecer de aquellos principios esenciales que, como vimos, el propio autor estima han de realizarse siempre, aunque se adapten siempre a las variaciones sociales históricas.

* * *

Al igual que en el anterior capítulo, vamos a hacer a continuación una breve reconsideración del pensamiento maritainiano para mejor calibrar éste respecto al tema que nos ocupa en el capítulo posterior.

No queremos añadir ningún otro comentario a las ideas ya expuestas sobre la distinción entre el plano temporal y el espiritual y su armonización sobre que el Estado debe ser para el hombre y no el hombre para el Estado; y sobre la necesidad que tiene el Estado de conocer a Dios y tributarle el culto que merece. Son ideas fundamentales que compartimos con el escritor galo, sin más diferencia que las anotadas en los lugares respectivos de este capítulo.

Hemos visto que Maritain, en su afán de superar los modos medievales, con el fin de deslindar las cosas del César de las de Dios, y fiel a su norma de adaptar los principios esenciales a las circunstancias históricas, cree que son caracteres de la sociedad actual lo «secular» frente a lo «sacro» por un lado, y, por otro, la aspiración hacia la libertad y dignidad humanas. Hemos visto que se refiere al P. Courtney Murray. En efecto, en una de sus obras (45) éste expone

(45) Ob. cit., pág. 173, nota 17.

la forma de organización civil norteamericana desde el punto de vista religioso —la cual importa la incompetencia del poder civil en materia religiosa y plena libertad ante la ley de toda confesión religiosa— y señala los tres principios que la Iglesia defiende dentro de tal forma: 1.º La libertad. 2.º La necesaria armonía entre la ley civil y la religiosa. 3.º La necesaria cooperación de la Iglesia y el Estado de carácter ordenado y bilateral. Y afirma que aunque estos tres principios son puros, sin embargo, en su aplicación hay que entrar siempre en la atmósfera de lo impuro, de lo histórico, sujeto siempre a vicisitudes. Y asimismo afirma que la forma del Estado católico es forma a veces tolerada, a veces aceptada y a veces defendida por la Iglesia católica. Tal es también el parecer de Maritain.

La situación de hecho de la Iglesia en Norteamérica no puede servir de modelo más que en aquellos pueblos en que las circunstancias históricas sean semejantes. No podemos olvidar que es un pueblo formado por gentes de la más diversa tendencia moral, que, necesariamente, habían de agruparse sobre los puntos comunes. Por otro lado, el que en aquel pueblo la situación de la Iglesia Católica, dentro de una amplia libertad, goce de prosperidad, no quiere decir que tal situación haya de tomarse como el modelo a seguir. Ya lo dijo León XIII: «El que los asuntos del catolicismo estén incólumes, el que se desarrollen también prósperamente, es fruto de la fecundidad, de que por don de Dios está dotada la Iglesia, y que, si nadie se opone, si nada pone obstáculos, por su propia fuerza se expansiona y dilata. Pero, con todo, daría frutos muchos más cuantiosos si, además de la libertad, gozase del favor de las leyes y del patrocinio de la pública potestad» (46). Y añade: «Es un error, que hay que quitar, pensar que de ahí (se refiere a la prosperidad de la Iglesia en Norteamérica) se sigue que de América hay que tomar el modelo del óptimo estado de la Iglesia, o bien que, en general, es lícito o conveniente que los intereses civiles y religiosos vayan desunidos, disociados a la manera americana.»

El propio Papa, en su Encíclica «Libertas», había proclamado claramente el pensamiento de la Iglesia años antes de que hiciera la declaración que acabamos de transcribir sobre Norteamérica. «Siendo, pues, necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual, sin dificultad, se conoce singularmente en los pueblos católicos, puesto que en ella aparecen como sellados los caracteres de la verdad. Esta Religión es, pues, la que han de conservar los

(46) *Longinqua Oceani*, 6-I-1895. Ed. Vaticana, 1896, pág. 7.

que gobiernan; esta, la que han de proteger si quieren, como deben, atender con prudencia y útilmente a la comunidad de los ciudadanos» (47).

De lo que antecede se desprende claramente que el ideal de la Iglesia sigue siendo el Estado católico. Todo nuevo modo que sustituya este principio esencial será sólo un *modus vivendi* que la Iglesia tolera en atención al mal menor, dada la situación fáctica que así lo aconseja en algún país o grupo de países. Jamás este *modus vivendi* —que siempre ha de interpretarse en el terreno de la hipótesis— podrá alcanzar la categoría de una tesis católica, es decir, de lo que debe ser, según la naturaleza de las cosas y el orden preestablecido por Dios. Aquella hipótesis supone la separación entre la Iglesia y el Estado, condenada como tesis por la Iglesia en todos los tiempos y que, recientemente, lo ha sido por el Papa Pío XII: «*Essa (la Iglesia) per principio ossia in tesi non puo approbare la completa separazione fra i due Poteri*» (48). Tal es el aspecto teológico de la cuestión al que aludimos al principio y que no aborda Maritain. Como tampoco aborda el aspecto especulativo, mostrando los principios esenciales en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que, por tales, deberán observarse en todos los tiempos. Sólo así podría hablarse de adaptación de tales principios a las circunstancias modernas. Lo que no se puede es formular estas relaciones a la vista sólo de las circunstancias.

Y, si esto ha de ser así —se preguntará el lector—, ¿cómo la Iglesia aprueba aquellos modos? Es más: algunas veces se ha acusado a la Iglesia Católica de manejar dos criterios en orden a las relaciones con el Estado escogiendo el que más le conviene y dando a entender que cualquiera de los dos es bueno. No es que la Iglesia tenga como dos pesos o medidas ni que actúa con una especie de doblez embarazosa, según que el país sea tradicionalmente católico o no lo sea. Efectivamente, son dos modos de obrar, pero con distinta finalidad, pues uno es con respecto a la verdad y otro con respecto al error. He aquí cómo contestaba a la objeción el Cardenal Ottaviani: «El concepto de igualdad de cultos y de su tolerancia es un producto del libre examen y de la multiplicidad de confesiones. Es una lógica consecuencia de las opiniones de aquellos que creen que la Religión no tiene que ser dogmática y que sólo la conciencia de cada individuo puede seña-

(47) Véase versículo 27.

(48) Alocución de 6-XII-1953 a los asistentes al Congreso Nacional de la Unión de Jurisconsultos Católicos; A. A. S., v. 45, pág. 802.

lar el criterio y las normas para la profesión de la fe y el culto ejercido. Y, entonces, en los países donde prevalecen estas teorías, ¿por qué extrañarse de que la Iglesia Católica reclame un puesto para desenvolver su divina misión y quiera que se le reconozcan aquellos derechos que, como lógica consecuencia de los principios adoptados en la legislación de aquellos países, puede reclamar? La Iglesia quisiera hablar y reclamar en nombre de Dios; pero aquellos estados no le reconocen la exclusividad de su misión. Entonces se contenta con reclamar, en nombre de aquella tolerancia, de aquella paridad y de aquellas garantías comunes, en las que se inspira la legislación de los países aludidos» (49).

Tales son las premisas a través de las cuales consideraremos en el capítulo siguiente las relaciones entre ambas potestades, hasta llegar al convencimiento de que los valores éticos no sólo deben ser considerados en la energía de su realización histórica, sino también en sí mismos, si queremos evitar los extravíos en la Política.

III

RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

En los capítulos que preceden hemos expuesto los puntos doctrinales de que parte Maritain para estructurar las relaciones entre ambas sociedades perfectas de cara a la futura Cristiandad. Con el presente capítulo intentamos resumir el pensamiento del humanista francés acerca del modo de llevar a cabo tales relaciones. Entramos así en el verdadero nudo de la cuestión.

Con su constante preocupación pragmática, Maritain parte del hecho de la división religiosa. «La división religiosa entre los hombres —nos dice— es en sí una desdicha. Pero, queramos, o no, hemos de reconocerla como un hecho cierto...»

«Por consiguiente —añade—, es verosímil pensar que si la democracia entra en la siguiente fase histórica con la suficiente inteligencia y vitalidad, una democracia renovada no ignorará la Religión como la sociedad burguesa del siglo XIX, individualista y neutral a la vez. Y esta democracia renovada y personalista será de tipo "pluralista".»

«Así, tendríamos, suponiendo que las gentes hubieran recobrado

(49) *Ecclesia*, año XIII, núm. 616, 2-V-1953, pág. 12.

su fe cristiana, o, por lo menos, que reconocieran el valor y sensibilidad de los conceptos cristianos de libertad, progreso social y organización política, de una parte un Cuerpo político cristianamente inspirado en su propia vida política; por otra parte, este Cuerpo político personalista reconocería que los hombres pertenecientes a las más diversas filosofías, credos religiosos y linajes, pueden y deben cooperar en la tarea del bien común con tal de que coincidan sobre los dogmas fundamentales de una sociedad de hombres libres. Esos dogmas comunes constituyen el tema que exige nuestra atención y que quisiera analizar» (50).

Ciertamente, el Estado del futuro no podrá ignorar la Religión, fundamento de la Moral y asiento firme de la Justicia y del Derecho; pero no podrá esa Religión consistir en un vago teísmo al estilo de los revolucionarios franceses de la época de Robespierre. Y si esa Religión ha de ser la Cristiana para Europa y los países que ella civilizó, sólo un Cuerpo político cuya mayoría sea cristiana de pensamiento —aunque no lo sea de acción por su anticlericalismo— podrá inspirar su política en la Moral y en las virtudes cristianas. Ello supondrá la necesaria armonización de ese Estado con las diferentes Iglesias cristianas, si es que existen varias y de importancia en la vida de los ciudadanos y del mismo Estado; no así cuando sólo es de verdadera importancia una Iglesia, salvando siempre el respeto para las minorías disidentes. Esto —compréndase bien—, desde el punto de vista pragmático, dejando al margen el problema dogmático que abordaremos después.

La división religiosa en Europa, y aun en el mundo occidental, fruto de la Reforma protestante, pesa como una losa en la reconstrucción de la unidad moral de Europa, la cual no será posible hasta que las sectas protestantes reconozcan su error. Quizás hayan de ser las circunstancias políticas las que fuercen al reconocimiento, del mismo modo que fueron razones políticas las que indujeron al error religioso. Bien está que, mientras esto no ocurra, trabajemos todos los cristianos en común, pues en las circunstancias de hoy nos va en ello la misma supervivencia. Pero esta unión no puede llegar al extremo de ignorar las profundas diferencias que en dogma nos separa.

Así lo reconoce también plausiblemente Maritain: «El acercamiento —nos dice— entre los creyentes, de todas denominaciones religiosas, no podría efectuarse sobre el plano religioso y espiritual sino por y en la

(50) *El hombre...*, pág. 194.

amistad y caridad, por y en la pura espiritualidad y libertad del amor, sin volcarse en ninguna clase de comunión, menos incomprensible y más determinada, más visible, expresada en el orden del intelecto especulativo y práctico por cualquier comunidad de símbolo o de forma sagrada. Pero, sobre el plano de la vida temporal y profana, conviene, por el contrario, que este acercamiento se exprese en actividades comunes, se encuentre significado por una cooperación más o menos estrecha para los objetivos concretos y determinados, ya se trate del bien común de la Ciudad política, a la cual unos y otros pertenecemos, to» (51). Frente al materialismo —rojo o blanco— hay, efectivamente, respectivamente, o del bien común de la civilización en su conjunción una tarea común urgente e insoslayable.

Abundando en la materia, prosigue Maritain: «Digamos en seguida que el acercamiento de que aquí se trata podría ser entendido de manera muy falsa. Y vamos a eliminar inmediatamente esas erróneas interpretaciones. El tal acercamiento no podría ser obtenido al precio del doblegamiento de la fidelidad y de la falta a la integridad dogmática o de la disminución de aquello que se debe a la verdad. Es, por el contrario, suponiendo que cada uno va con el máximo de fidelidad hasta la luz que le muestran, como tal aproximación es concebible. Además, vemos claramente que no podrá ser puro ni, por tanto, legítimo y eficaz, si no está libre de toda intención utilitarista y de la propia sombra de una subordinación de la Religión, en defensa de no importa cuáles intereses terrestres o qué bienes adquiridos» (52).

Razón de más —añadimos nosotros— para que el Estado concierte su actuación con las distintas Iglesias confesionales —sobre todo cuando de hecho así resulte político— sobre la base de esa tarea espiritual, común a todas las confesiones, como el mejor modo de realizarla, puesto que necesitará de cauces jurídicos de carácter público.

Así podría desprenderse de lo anterior, pero no es éste exactamente el pensamiento de Maritain, ni siquiera en el caso de que predomine la fe católica en el Cuerpo político. He aquí sus propias palabras: «O sea, que la sociedad política a que me estoy refiriendo, suponiendo que predominara la fe católica en ese pueblo, sabría perfectamente que la Iglesia misma no formaba parte, sino que estaba por encima de ella. Y a este respecto reconocería la personalidad jurídica de la Iglesia, así como su autoridad espiritual para gobernar a sus miembros

(51) *El hombre...*, págs. 129-130.

(52) *Principios de una política humanista*, ob. cit., págs. 95-6.

en el reino espiritual que le es propio, tratando con ella como con una Sociedad perfecta e independiente con la que concluiría acuerdos y con cuyas supremas autoridades mantendría relaciones diplomáticas. Mas, pese a ello, tal Sociedad política cristiana tendría que sostener que, en su propia esfera temporal y con respecto a los derechos que posee, los ciudadanos cristianos (con las actividades diversas y las múltiples instituciones desarrolladas libremente en la comunidad nacional) no poseen ningún privilegio legal sobre los ciudadanos.»

«En otros términos: esta Sociedad política cristiana comprendería que sólo hay un bien temporal común: el del Cuerpo político, y sólo un bien común sobrenatural: el Reino de Dios, que es suprapolítico. Una vez que la Sociedad ha quedado plenamente diferenciada en su tipo secular, el hecho de insertar en el Cuerpo político un bien común parcial o particular, incluso el bien común temporal de una fe religiosa (aun cuando se trate de la Religión verdadera), y de reclamar para él una posición jurídica privilegiada, sería introducir en el Cuerpo político un principio de división y, en la misma medida, obstruir el logro del bien común temporal» (53).

Con las palabras anteriores, el antiguo representante diplomático de Francia en el Vaticano trata de justificar evidentemente la situación de la Iglesia Católica en su patria, aunque no lo confiese. Pero una cosa es justificar una situación de facto y otra, muy distinta, presentarla como modelo de la nueva Cristiandad. Incurre, pues, una vez más, en el punto de vista pragmático.

Si la Sociedad política ha de ser religiosa, el fin religioso debe incorporarse a los fines del Estado, tanto más cuanto que éste ha de reconocer a Dios y proteger el culto que se le debe como vimos en el capítulo anterior. Si ha de realizar los valores morales, éstos deben incorporarse a la legislación, como vimos en el capítulo primero. Si ha de perfeccionar al ciudadano, el Estado debe crear y mantener las instituciones necesarias para ello, comenzando por las escuelas, a más de regular su desenvolvimiento. Todo esto es admitido por Maritain, como vimos en los anteriores capítulos. ¿Cómo, ahora, aboga por una separación entre la Iglesia y el Estado, aunque se reconozca la personalidad jurídica de la primera y se mantengan relaciones diplomáticas con ella? Olvida Maritain que existen puntos comunes de regulación que exigen una concordancia expresa en la realización de sus respectivas facultades. Si se pudiera separar, tan simplemente como él insinúa, el

(53) *Principios...*, pág. 87.

bien temporal y el bien espiritual, no habría problema. Cada Sociedad se referiría a su propia esfera de acción, sin interferencias. Que no existe problema entre sociedades de fines absolutamente diferenciados, como entre una sociedad filarmónica y otra dedicada a la exportación de maquinaria industrial. Pero no es éste el caso de la Iglesia y el Estado.

Maritain no demuestra que el bien temporal no esté en relación con el bien espiritual o sobrenatural; como no demuestra que en toda cuestión corporal no esté implicada la cuestión espiritual en el ser humano. Será muy cartesiana esa diferenciación tajante entre cuerpo y espíritu; será muy francesa —recuérdese modernamente a Charles Maurras— presentar como tragedia humana la oposición de lo corporal y lo espiritual, mas la realidad es que el hombre, como ser compuesto, no puede hurtarse al trabajo de armonizar y ordenar sus dos partes constitutivas en el seno de su propia personalidad.

Pues bien, las relaciones entre Iglesia y Estado hay que enfocarlas —antes, ahora y siempre— desde el ángulo de la necesidad de armonizar lo temporal y lo supratemporal, como en la vida del hombre, de la cual aquellas relaciones no son más que su proyección social. Es principio especulativo del cual debiera partir Maritain para no incurrir en el defecto, ya señalado, de su actitud exclusivamente pragmática.

Prosigamos con su pensamiento: «Las cosas que son del César —nos dice— no sólo son distintas de las que son de Dios, sino que deben cooperar con éstas. Entonces, dentro del tipo particular de Sociedad política cristiana, ¿cuáles serían los medios para aplicar el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el Cuerpo político?»

«A mi entender, la cuestión tiene tres derivaciones: la primera, relativa al Cuerpo político y al Estado, versa sobre la asistencia mutua de un modo general e indirecto entre la Iglesia y aquéllos; la segunda, que afecta especialmente al Estado o autoridad civil, trata del reconocimiento público de Dios, y la tercera, que se refiere en un caso especialmente al Estado y en otro caso especialmente al Cuerpo político, recae sobre las formas específicas de ayuda mutua entre la Iglesia y la Sociedad política» (54).

He aquí, pues, delineadas las formas de cooperación. Pero antes de continuar su desenvolvimiento, conviene insistir sobre su idea central de renuncia al «régimen sacro», incluso en el caso de unidad re-

(54) *El hombre...*, págs. 198-9.

ligiosa. Así lo confirma categóricamente con estas palabras: «Y hasta, si por la gracia de Dios, volviera la unidad religiosa, no sería concebible en tal sociedad democrática moderna y cristiana una vuelta al régimen sacro, en el cual el poder civil era un instrumento o brazo secular del poder espiritual. Los católicos que están dispuestos a dar su vida por la libertad no deben aferrarse a estos asertos como un mero expediente, sino como una cuestión de obligación moral o de justicia, lo cual no quiere decir que desdeñen en modo alguno, sino que lo mantengan más que nunca, el principio de la superioridad del orden espiritual sobre el temporal y el principio de la cooperación necesaria entre la Iglesia y el Cuerpo político» (55).

A los católicos nos resulta en verdad difícil comprender la lucha por la libertad sin concertarla con la verdad, con el orden moral y con los fines humanos, como nos enseñara ya San Agustín (56). En cuanto a que el poder del Estado fuere históricamente brazo secular de la Iglesia, ya quedó explicado en qué sentido en los capítulos anteriores. A Maritain le es muy cara la idea de la mansedumbre cristiana hasta la muerte. Empero, al católico no le está vedado el derecho natural a la legítima defensa; y es en relación con este derecho como nuestros clásicos jurídicos justificaron la guerra. ¿Acaso la defensa de los valores cristianos no está en ese caso? Y, si lo está, ¿por qué no admitir que las comunidades políticas cristianas pueden defenderse y defender a la Iglesia *manu militari*? Sólo las circunstancias históricas mueven a los Romanos Pontífices a requerir a los Príncipes seculares —como vimos— a realizar esta acción. Recuérdese San Pío V y Lepanto. Lo contrario sería renunciar a toda violencia, y esta renuncia no se desprende necesariamente de las enseñanzas del Divino Maestro, ni siquiera cuando reprende a Pedro en el Huerto de los Olivos después de haber herido a Malco. ¿Cómo comprender entonces los latigazos a los mercaderes del Templo de Jerusalén?

Expongamos ahora cómo entiende Maritain la forma general e indirecta de cooperación entre la Iglesia y el Estado. «La ayuda principal, colaboración y favor que el Cuerpo político y el Estado deben a la Iglesia (mejor diríamos a la persona humana con respecto a su destino eterno) consiste en el cabal cumplimiento de sus deberes políticos de crear aquellas condiciones políticas, sociales, económicas, culturales, que favorezcan los fines de la personalidad humana, el disfrute

(55) *El hombre...*, págs. 194-5.

(56) *De libero arbitrio*, I, 5, 6, 13, 31.

de todos sus derechos, el cumplimiento sin coacciones de todos sus deberes y el pleno desarrollo de sus potencialidades. Hay en ello una tarea material: el fomento de la prosperidad, la equitativa distribución de las cosas materiales, que van en apoyo de la dignidad humana; y, también, una tarea moral: la garantía efectiva del orden jurídico. Esta organización de la Sociedad, de acuerdo con las exigencias de la justicia, es la primera y más adecuada y necesaria contribución del Cuerpo político y el Estado para con los intereses espirituales de la Iglesia, una contribución indirecta, pero que, separada de los fines de la Iglesia, es imposible o demasiado difícil de alcanzar» (57).

Llamar forma indirecta de cooperación a lo que, a todas luces, resulta una acción oficial y directa de la comunidad política, no resulta lógico. O una de dos: o el Estado conoce cuáles son los fines espirituales y procura con cuantos medios tiene a su alcance que sus súbditos puedan realizarlos normalmente (y esto significa obrar directamente al cumplimiento de tales fines), o el Estado los desconoce y, lo que es peor, quiere malograrlos. En el primer caso, se inhibirá ante ellos, que es el caso típico del Estado liberal. Y, en el segundo, obrará directamente contra los mismos, que es el caso de tantos Estados oficialmente ateos y anticristianos en su política de estos tiempos que atravesamos. Ya lo dijo el Divino Maestro: «Quien no está conmigo, está contra Mí.»

Maritain parte del error de separar lo inseparable. ¿Es que los fines espirituales son exclusivamente de la Iglesia? Entonces, el Estado deberá inhibirse ante ellos, que es la tesis lógica del Estado liberal, aunque con ello se desatienda la perfección moral del ciudadano, que —como vimos— es uno de los fines asignados al Estado desde los tiempos de Platón. Pero si esos fines también competen al Estado en algún modo, es decir, desde el punto de vista de su realización temporal —el punto de vista supratemporal es exclusivo de la Iglesia—, ¿por qué un entendimiento tácito entre ambas potestades cuando es más eficiente un entendimiento expreso? ¿Por qué actuar por separado ambas Sociedades cuando persiguen el mismo fin y es una misma la persona a la que ambas se dirigen?

Sigamos con Maritain: «En lo que respecta al segundo punto (el reconocimiento público de Dios), ya he dicho que una sociedad política real y vitalmente cristiana tendría conciencia de la doctrina y de la moralidad capaces de iluminarle, es decir, a la mayoría del pue-

(57) *El hombre...*, pág. 195.

blo, con los dogmas de la carta democrática, y guiarla para la puesta en práctica de esos dogmas. Tendría conciencia de la Fe que la inspira y expresaría públicamente esa Fe. Por cierto que resulta obvio, para cualquier pueblo dado, que tal expresión pública de la fe común asumiría preferentemente las formas de aquella confesión cristiana a la cual estuvieran más vitalmente ligadas la historia y tradiciones de ese pueblo, pero las otras confesiones religiosas reconocidas institucionalmente también tomarían parte en esta expresión pública, igual que ocurre ahora en este país (EE. UU. de Norteamérica), y estarían igualmente representadas en los consejos de la nación a fin de que pudiesen defender sus propios derechos y libertades y ayudar en la tarea común. En cuanto a los ciudadanos no creyentes, sólo tendrían que advertir que el Cuerpo político, como un todo, era tan libre con respecto a la pública expresión de su propia fe como ellos en tanto que individuos lo serían en relación a sus convicciones no religiosas» (58).

Nuevamente llamamos la atención del lector respecto a lo ya dicho en el capítulo anterior, y es que la futura Cristiandad de Maritain no es otra cosa que la situación de facto de las diversas Iglesias en Norteamérica. No tenemos nada que añadir a lo ya dicho en aquel capítulo, -y nos remitimos nuevamente a las palabras del Papa León XIII sobre esta situación.

Pasemos ahora a la tercera derivación de la cuestión, es decir, a las formas específicas de ayuda mutua. «La primera y básica —dice Maritain— es el reconocimiento y garantía, por parte del Estado, de la plena libertad de la Iglesia, porque el hecho de asegurarle la libertad a alguien es, sin duda, una forma muy real, aunque negativa, de cooperar con él. Ha sido una ilusión de los tiempos modernos creer que la cooperación mutua significa mutua ignorancia. ¿Puedo ignorar alguna de las libertades que garantizo? La teoría de la ignorancia recíproca entre la Iglesia y el Estado es mutuamente engañosa, porque, o bien se encamina en realidad (como ocurrió en el caso de Francia en el siglo XIX) al enquistamiento del Estado en las cuestiones espirituales y se opone a la Iglesia para definir e imponer, a su modo, una sediciosa libertad religiosa, o tiende a lograr que el Estado reconozca a la Iglesia (aunque sin confesarlo) para asegurar realmente, de una u otra forma, la libertad de la Iglesia.»

«Garantizar a la Iglesia su plena libertad y el libre ejercicio de su misión espiritual es algo requerido fundamentalmente por los dere-

(58) *El hombre...*, págs. 195-6.

chos concedidos por Dios a la Iglesia, así como por los derechos básicos de la persona humana. Pero es, además, una necesidad para el bien común del cuerpo político, ya que es la condición esencial para que sea posible diseminar la levadura del Evangelio por todo el cuerpo político social, cosa que precisa dentro de su esfera el bien común temporal» (59).

No resulta fácil comprender la idea maritainiana de ser consciente el Estado de los fines de la Iglesia, de que esos fines deba favorecerlos la sociedad política, de que se deba respetar la libertad de la Iglesia, y todo ello sin confesarlo, tan sólo de una manera tácita. ¿Es que teme se disminuya la libertad de la Iglesia si se reconoce expresamente? Esto sería tanto como proclamar es más seguro un pacto tácito que uno expreso entre sujetos jurídicos, cuando la experiencia judicial tan claramente nos alecciona sobre la bondad de los pactos expresos y públicamente autorizados. Por el contrario, ¿acaso no está en el mayor peligro la Iglesia de perder esa libertad por un Estado que no se sienta vinculado a ningún concierto expreso? Por otra parte, Maritain es cierto que se proclama a sí mismo como antiliberal, pero también es cierto que el lastre liberal se advierte en todo su pensamiento. Tal vez la tesis liberal de la superioridad del Estado sobre la Iglesia, a la cual no reconoce públicamente sus derechos y, en consecuencia, no tiene por qué concertar con ella su actuación, podría explicar, en último término, la posición maritainiana, pues no hallamos otra razón de principio que la justifique. Esto, o llegar a la conclusión, una vez más, que su actitud responde a los hechos, a la realidad de una sociedad política laica y anticristiana a un tiempo, que aspira a volver hacia atrás y no desea hacerlo descaradamente para no confesar su error, sino por grados. Y es lógico pensar que sea primero el acuerdo tácito antes de llegar al concierto expreso y público. Pero una cosa es el punto de vista de la conveniencia práctica y otra muy distinta confundirlo con el punto de vista especulativo y presentarlo cual modelo de una nueva cristiandad.

«Finalmente —dice Maritain— hay una segunda forma específica de ayuda mutua que no es menos necesaria. Quiero decir una ayuda no sólo negativa, sino también positiva. Esta vez no hablo del Estado, sino del cuerpo político con sus organismos e instituciones libres en la sociedad política cristiana a que nos estamos refiriendo. Esta forma de ayuda positiva no infringiría en modo alguno la norma fun-

(59) *El hombre...*, pág. 196.

damental de la igualdad bajo la ley y la paridad de derechos para todos los ciudadanos. El Estado no ayudará a la Iglesia otorgándole un trato jurídico favorecido, porque al tratar de obtener su adhesión, a cambio de ventajas temporales, pagará la Iglesia con el precio de su libertad. El cuerpo político puede ayudarla en su misión espiritual, pidiendo la ayuda de la Iglesia para el logro del bien común temporal, porque el concepto de ayuda no es unilateral, sino recíproco. Y, en fin de cuentas, ¿no es más normal que lo que es superior, o sea, más valioso en sí, preste ayuda a lo que es de menor dignidad, en vez de que lo espiritual reciba ayuda de lo terreno? Y para lo espiritual, además, el prestar más ayuda de la que recibe equivale a ser ayudado, a su vez, en la tarea que le corresponde.»

«Así el cuerpo político y sus organismos e instituciones libres, utilizando la libertad de su actividad existencial dentro de las normas legales, pedirían mayor ayuda a la Iglesia, solicitarían sobre la base de la igualdad de derechos y libertad para todos los ciudadanos, su cooperación en el campo de todas las actividades que aspiran a iluminar las mentes y existencias humanas...» (60).

Seguimos sin comprender el objetivo final de Maritain en orden a la capital cuestión que nos ocupa, a menos que se interprete su pensamiento tal como lo hemos seguido haciendo hasta ahora. Concorde los fines y la actuación de ambas sociedades perfectas, respetarse mutuamente sus propios derechos, y reconocer el Estado *de iure* los derechos de la Iglesia no significa un trato de favor, ni un modo de obtener el Estado la adhesión de la Iglesia a su propia obra, ni un modo de perder ésta su libertad; antes bien, creemos que la asegura así vitalmente, pues no es la Iglesia, sino el Estado, quien posee *vis phisica*, capaz de coartar e impedir a la Iglesia su actuación.

¿Olvida Maritain que la confusión del poder temporal y el espiritual es obra del protestantismo, cuyos príncipes se arrogaron la doble facultad suprema, de lo cual todavía hoy nos sirve de ejemplo Inglaterra? Ya nuestros clásicos jurídicos, en plena Edad Moderna, y contra la Reforma, diferenciaron claramente lo que se debe a una y otra potestad. Jamás se ha pretendido en el seno del catolicismo y por boca de sus más autorizados doctores tal confusión; por el contrario, siendo conscientes de su diferenciación —hasta en el origen divino del poder; recuérdese en España las posiciones de Suárez y de Balmes— han propugnado su armonía.

(60) *El hombre...*, pág. 196.

Nos referimos anteriormente a la opinión de San Isidoro de Sevilla sobre la conveniencia de la ayuda mutua. Y nos sorprende que el humanista galo hable de la ayuda que a la sociedad política deberá prestar la iglesia en la futura cristiandad. Ciertamente que no aclara este extremo, ni concreta demasiado cómo ha de llevarse a cabo tal ayuda. Por lo cual no podemos menos de preguntarnos: ¿cómo ha de prestarse? Si con conocimiento del Estado, entonces abocamos de nuevo a la entente tácita con el peligro apuntado anteriormente. Y sin el conocimiento del Estado no cabe pensar en ninguna ayuda eficiente, salvo que los miembros cristianos, de modo particular, puedan y quieran prestar esa ayuda. Mas en ese caso tal ayuda no debe incluirse en lo que el escritor galo llama «forma especial», sino simplemente en la «forma general».

* * *

El lector habrá advertido, sin duda, que hay cierto nexo lógico entre las premisas sentadas por Jacques Maritain en los anteriores capítulos y las conclusiones a que llega al formular las formas de cooperación de la Iglesia y el Estado. Un hecho resulta fundamental en él, al desarrollar su doctrina: la evidente división religiosa de Europa y del mundo occidental, aunque reconozca sus raíces cristianas por una parte, y, por otra, reconozca el triste panorama de las masas no creyentes. Es este hecho el que le determina a trazar lo que pudiera ser la nueva cristiandad en un futuro inmediato y no razones especulativas; y con la mirada puesta en la democracia norteamericana intenta para Europa un trasunto de ésta. Olvida, sin embargo, un hecho fundamental: que no fué la revolución americana, ni la Constitución de Filadelfia la que fundamentó en Europa la vida política de los últimos siglos, sino la revolución francesa y las constituciones de ella derivadas. Si en Europa hubiera influído la primera, no se habría dado esa democracia anticristiana y antirreligiosa que al mismo humanista francés repugna, ni habría sido difícil —aun contando con la separación de la Iglesia y el Estado— el reconocimiento público del culto debido a Dios. Es difícil vencer en Europa ciertas formas del pensar democrático que pretenden relegar la religión a un rincón de la conciencia individual y transformar en asunto meramente privado la vida religiosa de la persona. Y claro está, mientras esas tendencias no desaparezcan será muy difícil que la futura cristiandad se desenvuelva en Europa tal y como planea Maritain. Y si, como él

supone, se ha recobrado por los pueblos la fe cristiana, entonces los propios pueblos obligarán a sus autoridades a declarar al Estado cristiano, como la garantía más segura de realización pública de las verdades evangélicas. Dependerá de la mayoría el que el Estado adopte una u otra confesión religiosa cristiana, a menos que un día se vuelva a la unidad dogmática con la vuelta al redil de Roma de los hermanos cristianos que hoy están fuera.

Admitido que el Estado rinda culto público a Dios, no es difícil admitir esa unión moral de todas las confesiones que en El crean, sobre la base de los puntos comunes y dentro del plano exclusivo de lo temporal, sin miras utilitarias de ninguna clase, y dirigida al fin general de crear las condiciones necesarias para promover el desarrollo y el perfeccionamiento de la personalidad humana. Ahora bien, lo que no explica claramente Maritain es su pensamiento acerca de que la fe pública asumiría «preferentemente» las formas de la religión más en armonía con la historia y tradiciones de ese pueblo X al que pudiéramos referirnos. Lo cual parece querer decir que, en un pueblo de tradición católica y de mayoría actual católica, las formas públicas de reconocimiento y culto de Dios deberán ser católicas; tanto como en otro de mayoría y tradición luteranas deberá ser la confesión de Lutero la que asuma aquellas formas. Y nos preguntamos: ¿no es esto volver al Estado confesional? Se nos objetará que no, dada la distinción maritainiana entre Estado (o autoridad) (61) y cuerpo político, pues que no ha de ser el Estado, sino el cuerpo político el que deberá tener conciencia de la doctrina y moral cristianas. Pero esta distinción, con todos los respetos para el escritor galo, nos parece meramente teórica. Aparte su confusión del Estado con la autoridad estatal, de la que nos hemos hecho eco en el primer capítulo, no vemos la posibilidad de que el cuerpo político lleve a cabo públicamente la realización de las verdades del Evangelio sin el conocimiento de la autoridad del Estado y sin su apoyo, supuesto que toda actuación pública cae dentro del orden social que la autoridad estatal ha de cuidar y mantener. Y si esta autoridad conoce y apoya las aspiraciones cristianas —no importa de qué confesión— del cuerpo político, quiere decir que la autoridad estatal adopta tal confesión, y más si ella está en armonía con la tradición y la mayoría actual. Por donde se demuestra que la distinción maritainiana es puramente teórica. Dejemos al margen el respeto a las minorías de otras confesiones, punto en el cual estamos de acuerdo todos los cristianos.

(61) Véase capítulo I de este trabajo.

Así, pues, el Estado debe ser religioso, aunque nuestro autor no haga tal declaración. «Sin religión —decía León XIII en su Encíclica *Inmortale Dei*— es imposible que sean buenas las costumbres en un Estado, y todos saben, tal vez más de lo que convendría, cuál es y adónde va encaminada la que llaman filosofía civil acerca de la vida y de las costumbres» (62). Y en su Encíclica *Libertas* añadía: «Siendo, pues, necesario al Estado profesar una religión, ha de profesar la única verdadera, la cual sin dificultad se conoce en los pueblos católicos, puesto que en ella parecen como sellados los caracteres de la verdad... La autoridad pública está, en efecto, constituída para utilidad de sus súbditos, y aunque próximamente mira a proporcionarles la prosperidad de esta vida terrena, con todo, no debe disminuirles, sino aumentarles la facilidad de conseguir aquel sumo y último bien, en que está la sempiterna felicidad del hombre, y a que no puede llegarse en descuidándose de la religión» (63).

Es evidente, pues, que la tesis de la Iglesia católica en todos los tiempos —y, por tanto, no es propia del régimen sacro— es la de que el Estado debe profesar la religión católica, única verdadera. Cualquier otra situación aceptada por la Iglesia es un mal menor. Ahora bien, juzgar cuándo es el momento oportuno para realizar la forma de Estado católico, eso dependerá, en primer lugar, del Romano Pontífice, cuando el pueblo y la autoridad de un Estado así lo soliciten y sea conveniente para el bien común. Por eso no puede decirse, como afirma el P. Courtney Murray, que tal forma es a veces tolerada por la Iglesia (64), pues, por el contrario, es la propugnada en todo tiempo como el ideal de la Jerusalén temporal. Así lo ha confirmado recientemente Pío XII cuando habla de que «en principio sólo la unión de Iglesia y Estado es normal», siendo anormal toda otra clase de situación, aun dándose cuenta el Pontífice, felizmente reinante, de la estabilización de la pluralidad de religiones y concepciones de vida que existe en muchos pueblos.

Abordemos ahora el espinoso problema de la separación de la Iglesia y el Estado que Maritain propugna para la nueva cristiandad, si bien de un modo atenuado, como hemos visto, en cuanto acepta la necesidad de un reconocimiento tácito y de las formas de colaboración que en su lugar hemos comentado. Pío IX, en el *Syllabus*, condena esta proposición (núm. 55): «La Iglesia del Estado y el Estado de la

(62) Véase versículo 39.

(63) Véase versículo 27.

(64) Véase artículo citado, págs. 168 y sig.

Iglesia han de estar separados.» Y en su Encíclica *Quanta cura* mandaba que fuese reprobada, proscrita y condenada por todos los hijos de la Iglesia la proposición de que la sociedad política se constituyese sin hacer ninguna diferencia entre la verdadera y las falsas religiones. De lo contrario, no es posible realizar lo que Dios quiere sea sustancialmente la vida presente: una ordenada preparación para la vida futura.

Fué el Papa León XIII quien, en medio de las corrientes doctrinales que propugnaban en el siglo pasado como una conquista de los tiempos la separación de la Iglesia y el Estado, mejor expuso en sus encíclicas la doctrina de la Iglesia. «Porque muchos —decía en *Libertas*— pretenden que la Iglesia se separe del Estado toda ella y en todo; de modo que en todo el Derecho público, en las instituciones, en las costumbres, en las leyes, en los cargos del Estado, en la educación de la juventud, no se mire a la Iglesia más que si no existiere; concediendo a lo más a los ciudadanos la facultad de tener religión si les place, privadamente... Otros no se oponen, ni podrían oponerse, a que la Iglesia exista, pero le niegan la naturaleza y los derechos propios de sociedad perfecta, pretendiendo no competirle el hacer leyes, juzgar, castigar, sino sólo exhortar, persuadir y aun regir a los que espontáneamente y por voluntad se le sujetan... Por último, hay muchos que no aprueban la separación entre las cosas sagradas y las civiles; pero juzgan que la Iglesia debe condescender con los tiempos, doblándose y acomodándose a lo que la moderna prudencia desea en la administración de los pueblos. Este parecer es honesto, si se entiende de cierta equidad que puede unirse con la equidad y la justicia, es decir, que la Iglesia con la probada esperanza de algún bien grande, se muestre indulgente y conceda a los tiempos lo que, salva siempre la santidad de su oficio, puede concederles. Pero muy de otra manera sería si se trata de cosas y doctrinas introducidas contra justicia por el cambio de costumbres y los falsos juicios. Ningún tiempo hay que pueda estar sin religión, sin verdad, sin justicia, y como estas cosas supremas y santísimas han sido encomendadas por Dios a la tutela de la Iglesia, nada hay tan extraño como el pretender de ella que sufra con disimulación lo que es falso e injusto, o sea connivente en lo que daña a la religión» (65).

Las últimas palabras del gran Pontífice del pasado siglo resultan definitivas para enjuiciar las posiciones de quienes, excesivamente

(65) Véase versículos 47, 48 y 49.

preocupados por las circunstancias del tiempo, quieren conjugar con los principios eternos cosas y doctrinas introducidas contra justicia por el cambio de costumbres y los falsos juicios.

Permítasenos, por último, traer aquí las palabras de otro gran Pontífice, Pío XI, en su Encíclica *Dilectissima nobis*, cuando enjuiciaba la situación de la Iglesia en España a raíz de la instauración del régimen republicano de 1931: «No nos detenemos ahora a repetir aquí cuán gravísimo error sea afirmar que es lícita y buena la separación en sí misma, especialmente en una nación que es católica en casi su totalidad. Para quien la penetra a fondo, la separación no es más que una funesta consecuencia (como tantas veces lo hemos declarado, especialmente en la Encíclica *Quas primas*) del laicismo, o sea, de la apostasía de la sociedad moderna, que pretende alejarse de Dios y de la Iglesia. Mas si para cualquier pueblo es, sobre impía, absurda la pretensión de querer excluir de la vida pública a Dios, creador y pródigo Gobernador de la misma sociedad, de un modo particular repugna tal exclusión de Dios y de la Iglesia de la vida de la nación española, en la cual la Iglesia tuvo siempre, y merecidamente, la parte más importante y más benéficamente activa en las leyes, en las escuelas y en todas las demás instituciones privadas y públicas» (66).

En resumen, pues, la construcción maritainiana parece pensada exclusivamente para aquellos pueblos en que subsiste la división religiosa y en los cuales no puede instaurarse el ideal de la Iglesia del Estado confesional católico, con la plena armonización de actividades de Estado e Iglesia, en vista de la perfección ética del hombre.

IV. COMENTARIO FINAL

Tras de lo expuesto, el lector habrá formado juicio acerca del acierto de Jacques Maritain en orden al tema, siempre importante, que estamos tratando y en relación con la nueva cristiandad que él delinea para un futuro inmediato. Ahora bien, si ha de ser nueva, lo será por su adaptación a las circunstancias nuevas de los principios esenciales y eternos. También lo será por un mejor entendimiento entre la sociedad política y la Iglesia, fruto de un mejor análisis de lo que deben ser sus relaciones y de una flexible adaptación de este deber ser a la realidad social, en aras del amor mutuo al fin común,

(66) Véase versículo 6.

y salvados los errores de pasadas épocas históricas. Lo cual, en todo caso, exige un estudio de los principios esenciales por un lado, y, por otro, una fina percepción de las circunstancias sociales en las cuales se han de realizar aquellos principios. Ya hemos visto que el humanista francés no acomete el estudio de lo que deben ser las relaciones entre ambas potestades supremas, ni nos delinea cuáles son los principios esenciales que en toda época se han de respetar, cualquiera que sean los modos de llevarlos a la realidad. No se puede desvirtuar ninguno de esos principios, ni siquiera en nombre de la conveniencia práctica. Y éste creemos que es el caso de Jacques Maritain, aunque por sus indudables dotes de teólogo y de filósofo y sus brillantes cualidades de escritor, pudo haberlo intentado. Como ha dicho Eulogio Palacios: «El atractivo que ejerce Maritain sobre la mentalidad contemporánea se debe a que su obra constituye un acontecimiento insólito en el globo intelectual del catolicismo. Ningún escritor había hasta el día reunido las cualidades que se dan cita en el discutido humanista francés, y que hacen de él con sus aciertos y con sus errores, una de las figuras más llamativas de la filosofía actual» (67). Y añade: «Sólo Maritain ha sabido urdir un mito cuyas manifestaciones sapienciales y políticas guardan todas las apariencias de cristianas y hasta se revisten de un lenguaje tomista, siendo como son profundamente modernas.»

Sinceramente, creemos que no puede calificarse de «mito» la construcción maritainiana. La creemos simplemente errónea por las razones que ya hemos apuntado a lo largo de este trabajo y las que aludiremos después en el presente capítulo; mas no creemos pueda dudarse de su buena fe, hasta llegar a calificar —como hace Eulogio Palacios— a su doctrina como un «pasteleo» (68). No creemos que Maritain sea consciente de intentar unir lo que no es posible. Sus escritos reflejan un sentimiento de generosidad sin límites y un ansia de abarcar en caridad a todos los hombres y a toda doctrina, por lo mismo que cree que todo es de Dios, incluso el error. En este sentido ha intentado asimilar «lo moderno» y asociarlo a los principios eternos, creyendo que esto es posible. De ahí que digamos no pueda dudarse de su buena fe. Su error de principio consiste en no haber tenido pre-

(67) *El mito de una nueva cristiandad*. Ed. Biblioteca del pensamiento actual, Madrid, 1952, pág. 9.

(68) *El mito...*, págs. 20-1.

sente que en «lo moderno» hay cosas y doctrinas introducidas contra la justicia por el falso juicio y el cambio de costumbres, como decía León XIII, y esas cosas y esas doctrinas hay que filtrarlas bien antes de intentar su unión a los principios eternos. No bastan las conveniencias prácticas.

Y este es el principal defecto de Maritain: su posición pragmática. Nos hacemos cargo de que sobre él pesa demasiado la influencia de lo que se considera ideas gloriosas en la vecina nación. Víctima del entusiasmo por un progreso constante, cree que el camino iniciado con la Revolución francesa debe seguirse indefinidamente, y por eso propugna el tipo de democracia que hemos visto a través de sus propias palabras transcritas en el presente trabajo. Se da cuenta de los errores sufridos a propósito del alejamiento de la sociedad política de toda idea religiosa —no olvidemos que el laicismo europeo tiene su consagración en la Revolución francesa— y quiere enmendarlos, mas dentro del propio camino emprendido. No se para a pensar si en esos errores ha influido la propia senda seguida, y si es conveniente reemprender otro camino.

Obsesionado con su idea, dando a los hechos y a las circunstancias el valor de consumados, comprende que es preciso retocar sus consecuencias, dándoles un sentido cristiano que no tuvieron en su origen. Fuerza así su construcción hacia lo que él conceptúa una nueva cristiandad. Quiere así cristianizar desde fuera la democracia liberal e inorgánica surgida de las barricadas de la Revolución. Su propósito es bueno, mas no basta.

Estamos de acuerdo con Maritain en que fué la Paz de Westfalia la que marcó en Europa un rumbo decisivo a su vida cultural. El cree que allí quedó arrumbada la ideología del Sacro-Imperio. Y así fué en lo político, pues allí se perdió la unidad política europea que en estos días del presente tanto se añora. Y se perdió también, sobre todo, la unidad religiosa y la unidad moral, por la que tanto luchó España, contra los príncipes protestantes y los cristianísimos reyes de Francia.

Podemos considerar globalmente el pensamiento de Maritain como una tentativa en pro de la unidad cultural y moral de Europa. Quizás sea esta idea la clave de todo su pensamiento. Así comprendemos su esfuerzo y su amalgama de ideas de todo origen, que él en su ideario, cual en un crisol, intenta fundir en una unidad. Quizás por esto sus más ardientes defensores hablan de su ideario como anclado en el plano de la hipótesis circunstancial. Esto lo consideramos un error;

y no porque deban arredrarnos las actitudes abiertas, que ejemplo nos dieron Santo Tomás y San Alberto el Magno respecto a Aristóteles, sino porque, en todo caso, las actitudes abiertas no deben hacer peligrar las esencias, ni siquiera con el subterfugio de las analogías, y Maritain creemos las hace peligrar.

Toda su construcción está asentada, como hemos visto, sobre la realidad de un mundo descristianizado y dividido en lo religioso. De ahí su interés en superar esta realidad, ateniéndose sobre todo al fin práctico de allanar esta división, sobre la base del bien común temporal, es decir, por medios políticos. Efectivamente, sólo en la política caben el pragmatismo y las filosofías de urgencia. Sin embargo, lo político es sólo un aspecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En ningún caso representa la totalidad del problema. Esto lo olvida Maritain. Como olvida que las verdades cristianas no sólo afectan a la persona, mas también a la proyección social de la vida de ésta, y, en último término, a la comunidad perfecta, de la que es miembro y en la cual la persona debe adquirir su perfección ética temporal. Y, en consecuencia, la misma necesidad de armonía entre ambas potestades sobre la persona, existe también respecto de la vida social. De ahí la necesidad del concierto público y expreso entre la Iglesia y el Estado. Al no admitir este principio, Maritain parece dejarse arrastrar del principio liberal de que la religión es asunto privado de la persona, y del principio de los reformados (Zuinglio) de considerar la Iglesia como sociedad invisible, al menos en lo que a las relaciones con el Estado respecta. Que a tanto equivale, como hemos visto, el ideario de Maritain, aunque propugne, por otro lado, el reconocimiento de la personalidad de la Iglesia. Recordemos que ése es uno de los errores de los protestantes anotados por Suárez en su *Defensio fidei*.

A ese mismo error corresponde su idea de atribuir de modo absoluto el orden temporal al cuerpo político y el orden espiritual a la Iglesia. No tiene presente la posibilidad de fines comunes. De ahí también la emancipación que propugna del orden político respecto del religioso, aun reconociendo la superioridad de éste, lo que en el fondo ha sido siempre principio defendido por el liberalismo, y condenado en el *Syllabus* de Pío IX (69).

Para apoyar su posición hemos visto que cita el texto evangélico «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que de Dios.» Pero su

(69) Véanse apartados IV, V, VI y X.

interpretación es a todas luces muy peculiar. Si este texto pudiéramos tomarlo en su sentido literal, habríamos de concluir que no deben relacionarse ambas potestades contra el magisterio constante de la Iglesia católica, como hemos visto a lo largo de los capítulos anteriores. Y, no obstante, Maritain aboga por la separación. Al pronunciar esa frase, el Divino Maestro se propuso evadir de una añagaza política que le tendían sus enemigos. Ni deseaba aparecer ante su pueblo como amigo de un poder extranjero; ni quería erigirse en caudillo de la libertad de los judíos, entonces sometidos al poder político de Roma. Basta leer detenidamente el Evangelio para apercibirse claramente de esta intención. En ningún caso pudo definirse sobre las relaciones de una Iglesia que aún no había fundado.

Esas palabras de Jesucristo y otras que pudiéramos citar (recordemos las que pronunciara ante Pilatos: «Mi reino no es de este mundo»), nos llevan a pensar que las cosas de la Iglesia no son las del Estado, que trátase de comunidades distintas entre las cuales no cabe confusión. Mas una cosa es la no confusión —admitida en todo tiempo, incluso cuando un San Isidoro de Sevilla, en aras de la caridad, habla de la intromisión de una u otra potestad en las actividades de la Iglesia o del Estado— y algo muy distinto el desconocimiento oficial que propugna Maritain. Se advierte en ello con demasiada evidencia el ideal europeo racionalista que triunfó precisamente en 1648. El Estado debía ser la única sociedad visible. Pues bien, fué ese ideal lo que condujo a ese proceso de estúpido y agresivo aislamiento de la sociedad política del cual se lamenta Maritain. No fueron —como él cree— los abusos del régimen sacro.

Cuando se opone a una armonía expresa entre ambas potestades, el pensamiento de Maritain es consecuente con su principio de separación y desconocimiento oficial de la Iglesia. Lo incongruente es abogar por un entendimiento tácito. Nos recuerda, en este aspecto de quedarse a mitad de camino, la posición de la Iglesia anglicana buscando siempre «la vía media».

Maritain hace suyo el conocido principio: «El Estado libre en la Iglesia libre.» Por eso propugna el entendimiento tácito, como si un entendimiento expreso —en tesis y en hipótesis— no fuera mejor garantía de la respectiva libertad de actuación de ambas sociedades. Si concordatos recientes —recuérdese la Encíclica *Mit brennender Sorge* de Pio XI— han sido causa de angustia del Papado, ¿cómo no van a serlo los entendimientos tácitos?

Por otro lado, es cierto que —como indica Maritain— en el mun-

do actual existe cierta confusión espiritual, y que esto supone para los cristianos una hermosa ocasión para reducir las cosas a la verdad. Ciertamente conviene trazar un adecuado camino para conseguirlo. ¿Lo ha conseguido Maritain? Ya hemos indicado que no se plantea en ningún momento el problema especulativo, de cara siempre a la realidad social que aspira a superar. Pero, aun así, debiera hacer distinciones en esa compleja realidad social, pues aunque se observa cierta uniformidad en los modos de vida de todos los pueblos de la civilización occidental —fruto evidente de la interpedencia de los mismos—, sin embargo, y sobre todo por lo que al aspecto moral se refiere, todavía pueden observarse ciertas diferencias debidas a la tradición. No se puede fácilmente borrar las huellas de la Historia. El factor histórico aconseja diferenciar los países que tradicionalmente se mantuvieron fieles a la Cátedra de Pedro en Roma, de aquellos que apostataron de ésta, ya sean ortodoxos, ya sean reformados. En los primeros, la mayoría de pensamiento católico es evidente, aunque existan grandes sectores descristianizados o indiferentes, y no sean demasiados los católicos sinceramente practicantes. Que muchas veces las personas creen en aquellas ideas que por desidia, por comodidad, por interés o por debilidad de carácter no practican. Hasta las masas obreras están menos descristianizadas de lo que se supone. Aun opinando contra la Iglesia, se observa en el fondo de su conciencia la vivencia de las verdades cristianas. Por eso, más que a católicos, nos referimos al pensamiento católico, pues, aun cuando no se practique los actos del culto, se sigue considerando la moral cristiana como la más sublime. En los pueblos tradicionalmente católicos son pocos los disidentes adscritos a cualquier secta cristiana no católica, a pesar de los modos del apostolado de estas sectas en los cuales se observa a menudo el ofrecimiento de un interés material.

En los países de mayoría protestante es otra la realidad. La multiplicación de las sectas ha ido en perjuicio directo de la fe y en favor de una progresiva confusión de ideas, de un mayor debilitamiento de las ideas morales fundamentales —por ejemplo, la de la indisolubilidad del matrimonio—, y de una más acentuada materialización de la vida humana, hasta el punto de que la insatisfacción espiritual cunde en grandes sectores sociales de aquellos pueblos, los cuales comienzan a volver sus ojos a Roma, ansiosos de seguridad, de unidad y de paz. Por eso no es de extrañar se den movimientos del mismo tipo que el de Oxford; ni es de extrañar las recientes conversiones de pastores protestantes.

Partiendo, pues, de esta realidad del cristianismo en los países de raíz cristiana —queden al margen los países de mayoría no cristiana, cuya situación no entra en los postulados del problema, por razones que son obvias—, debemos plantearnos honradamente la cuestión desde el ángulo especulativo primero, para estudiar después el mejor modo de aplicar la verdad alcanzada a las circunstancias presentes. Este es el método que olvidó Maritain. Si lo hubiera seguido, nos hubiera trazado los principios esenciales que han de darse en todos los tiempos y nos hubiera advertido de los modos «viciosos» que tales principios tuvieron realidad en el régimen sacro, para luego describirnos cómo podrían concretarse aquellos principios en los nuevos modos, más apropiados a las circunstancias del futuro.

No se puede hablar de la tarea del mundo cristiano, de una realización social temporal de las verdades evangélicas, sin plantearse previamente la razón de ser de tal tarea, no sólo desde el punto de vista de la persona —del que tan celoso se muestra Maritain—, sino también desde el punto de vista de la persona como miembro de la comunidad política y de esta misma comunidad. Y aun cuando así parece hacerlo, parte de una posición indemostrada, cual es el que las verdades del Evangelio hayan de realizarse perfecta y absolutamente respecto de la persona, y de modo relativo tan sólo respecto de la sociedad. Para él parecen no existir los principios esenciales cristianos que guíen la realización social-temporal de la comunidad política. Y esto resulta absurdo, al menos desde el punto de vista de la tesis, pues el ideal cristiano —así se deduce de los textos papales aducidos en capítulos anteriores— es que la ciudad humana sea una realización temporal de la Ciudad de Dios. ¿Por qué no advertir, entonces, que la vida social es un trasunto de la vida de la persona, y que lo que afecta a ésta necesariamente ha de afectar a la sociedad política? Esto resulta mucho más extraño en un autor que ha escrito páginas tan luminosas sobre el sentido social de la vida humana del futuro y del papel trascendental que en ella ha de tener el proletariado (70).

Establecer tan simplemente esas equivalencias que traza nuestro autor entre civilización y cultura, orden temporal y orden impuro por un lado, y vida eterna, vida participada de Dios, orden espiritual y orden puro por otro, resulta inexacto. Lo puro, en todo caso, será lo que se ajuste al ideal, a los valores que hayan de realizarse; y lo im-

(70) Véase *Humanismo integral*, págs. 219-220; y la pág. 253 sobre el papel del proletariado.

puro —es condición humana— afecta a toda realización del ideal. Por eso la impureza puede darse en toda realización humana lo mismo en el orden temporal que en el espiritual, pues el barro de que estamos hechos los humanos, impregna todas nuestras obras. ¿Acaso no observamos la pureza y la divinidad de la Iglesia a través de épocas históricas demasiado míseras en lo humano? (71).

No otra cosa cabe pensar cuando se trata de realizar socialmente las verdades evangélicas. Impuro será el orden temporal en cuanto le afectan las impurezas humanas, que no en cuanto a los puros principios que tienda a realizar. Impuro será, sobre todo, el orden temporal que no quiera ajustarse a la moral y al bien.

Es en la inspiración del orden temporal en el orden eterno, donde han de fundarse las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Y por ello resulta ilógico separar tajantemente ambos órdenes para intentar después su relación (72). Y, en último término, si tan diferentes y tan separados deben ser, ¿por qué el propio Maritain se refiere a la necesidad de que el orden temporal haya de ser vivificado por el orden espiritual? (73).

No se puede escribir sobre el futuro de la nueva cristiandad aludiendo sólo a los males o abusos de la anterior —infundados, como hicimos notar en anteriores capítulos— y también a los males de la época presente, sin trazar, por otro lado, las líneas a seguir por esa nueva cristiandad, líneas capaces de superar esos males. Decir que ésta ha de tener por notas características lo antiliberal y lo antimarxista sin precisar más, es caer en irremediable superficialidad, a más de negarse a hacer verdadera obra constructiva. Se requiere advertir qué principios condena del liberalismo y del marxismo, sobre todo por su generosa posición tendente a abarcar incluso el error; y después, formular las ideas capaces de sustituirlos y de superarlos (74).

Lejos de plantearse —como hemos advertido— el problema especulativo, lo que a Maritain le preocupa es evitar estos tres escollos: el liberalismo, el marxismo y el régimen sacro. Una vez evitados, ya le parece aceptable su construcción, no dándose cuenta de que la vida humana se nutre de ideas y de que las obras del hombre no son otra cosa que la concreción y realización más o menos pura de una idea.

(71) Recuérdese la llamada «edad de hierro» en el siglo ix; y el Cisma de Occidente en el siglo xiv.

(72) Véase lo transcrito en la nota (7).

(73) Véase lo transcrito en notas (6), (7) y (14).

(74) Véanse notas citadas en la anterior.

Por eso no puede bastar con negar una idea determinada, se necesita sustituirla con otra mejor que demuestre a la inteligencia lo erróneo de la sustituida, y que, como ésta, sea capaz de caldear el sentimiento humano e inclinar nuestra voluntad; en una palabra, que si la idea rechazada es capaz de inspirar una mística humana, lo sea también capaz la nueva idea propuesta.

No seremos los primeros en acusarle de intentar una síntesis de términos contradictorios. Analicemos, en primer lugar, su concepción profano-cristiana, que él caracteriza por la «idea de la santa libertad de la criatura unida a Dios por la Gracia», frente a la medieval del imperio sagrado de Dios sobre todas las cosas (75). Ya explicamos en capítulo anterior el sentido de esta idea. Nuestro Rey Sabio decía en *Las Partidas* que Dios es «principio e acabamiento de todas las cosas», y, al proclamarlo, se pretendía destacar que todo, incluso la vida del hombre, gira alrededor de Dios. Por eso se ha caracterizado la Edad Media de teocéntrica. Fué el Humanismo primero y la Reforma y el Racionalismo después, los que se encargaron de ir separando la criatura humana de su Creador, avivando el sentido de la independencia en el hombre. ¿Acaso el mal de nuestra época no consiste precisamente en ese apartamiento de Dios? Humanismo, Reforma y Racionalismo endiosaron al hombre, situándole en el lugar que sólo Dios puede ocupar. Y hoy sufrimos las consecuencias. Si las queremos evitar se impone volver las cosas a su cauce. Lo exige también esa libertad calificada de «santa» por Maritain —sin duda influído por el vocabulario revolucionario—, pues no hay libertad sin concierto con el orden moral, y éste se funda en Dios. Con esta afirmación no se pretende quitar un ápice de lo que se debe a la criatura humana. Y si durante la Edad Media el factor humano no fué debidamente valorado, puede hacerse en el futuro, máxime con la experiencia humanista que ya se posee. Más que hacia un humanismo integral o teocéntrico, como cree Maritain, creemos que el futuro de la Humanidad ha de dirigirse a un cristocentrismo, pues en el Hombre-Dios residen la Verdad, el Camino y la Vida, y aún no han sido realizadas en toda su potencial virtualidad esas verdades evangélicas a las que se refiere de continuo el humanista francés.

No es sólo en el vocabulario donde se observa el poso liberal, sino en su mismo ideario. No parece sino que hace suyo el triple lema de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Pero

(75) Véase lo transcrito en nota (10).

intenta cristianizarlo desde fuera. Decimos esto porque no se puede hablar de libertad sin referencia al orden moral; ni se puede hablar de igualdad sin discriminación alguna; ni se puede esperar una fraternidad entre los hombres sin referencia al Padre común, y sin referencia a las virtudes de la caridad y de la justicia, las dos virtudes del porvenir, pues en ellas, más que en la defensa de la igualdad y de la libertad, estriba el que los humanos logremos la ansiada paz social.

En este aspecto de sus contradicciones queremos destacar ahora el que por un lado niegue la personalidad al Estado y, en cambio, se la reconozca a la Iglesia (76). ¿Cómo puede concebirse que el Estado mantenga relaciones diplomáticas con la Iglesia si no es sujeto jurídico? Y ¿cómo puede conciliarse el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia sin el reconocimiento oficial y expreso de la actividad de ésta? No resultan incompatibles ambas personalidades, por lo mismo que dijimos ambas están llamadas a la colaboración.

Tampoco puede admitirse su razonamiento de que para salvar la personalidad del hombre debe sacrificarse la personalidad del Estado, pues aun concibiendo el Estado como un «todo» cabe considerar la naturaleza de éste en el sentido de no absorber a la parte (77), es decir, de no absorber la persona. En cuanto a ésta, resulta sorprendente su distinción entre persona e individuo. Creemos acertada la crítica que en este aspecto le formula Eulogio Palacios (78), y a ella nos remitimos.

En su momento oportuno hicimos notar su idea del Estado como simple mecanismo y cabeza del cuerpo político. Sin embargo, en otros pasajes hace equivalentes Estado y ciudad humana. Si el Estado es la ciudad humana, comprendemos su afirmación de que aquél «peca contra sus miembros y falta a la justicia rehuyendo el conocimiento de Dios» (79). Consideramos irrefutable este principio, como igualmente resulta irrefutable la necesidad de relacionar Iglesia y Estado en razón de la unidad de la persona humana (80), y en razón de la misma necesidad del bien público, como garantía esencial «para que sea posible diseminar la levadura del Evangelio por todo el cuerpo político-social, cosa que precisa, dentro de su esfera, el bien común temporal» (81). ¿Por qué, pues, su empeño de limitar ese reconoci-

(76) *El hombre...*, págs. 201 y 202.

(77) Véase lo transcrito en notas (51) y (52).

(78) *El mito...*, págs. III y sig.

(79) Véase lo transcrito en nota (54).

(80) Recuérdense las citas de los Pontífices en este sentido.

(81) Véase lo transcrito en notas (58), (59) y (60).

miento de la Iglesia a sólo los hechos, sin confesarlo públicamente, sin fórmula jurídica que sirva de cauce a aquella garantía y de límites precisos a esa separación de funciones de la que tan celoso se muestra? Creemos que sólo el temor a levantar suspicacias de los enemigos de la Iglesia es la razón que inclina a Maritain a esta extraña posición.

Que la unidad religiosa en el cuerpo político no es requisito indispensable para el reconocimiento de la misión de la Iglesia por parte del Estado, es principio admitido generalmente en nuestros días, confirmado por la Iglesia católica, que no ha tenido inconveniente alguno en firmar concordatos en esa situación. En cambio, resulta difícil armonizar su afirmación de no confesar el Estado ninguna fe religiosa con la afirmación, a su vez, de que la ley «haya de mantener siempre una orientación general hacia la vida virtuosa y lograr que la conducta común tienda en todas las esferas hacia la realización plena de la ley moral» (82). Un Estado que tenga una preocupación moral por sus ciudadanos ha de tener necesariamente una actitud religiosa y ha de profesar una religión, como vimos por boca de los Papas en el capítulo anterior, precisamente porque en la religión se basa la moral. ¿O es que Maritain reincide en el defecto del Estado liberal —puesto de manifiesto por Sartre— de desconocer oficialmente a Dios, su religión y su moral, para seguir practicando, por inercia, la moral que se aparenta no conocer?

Si el Estado ha de profesar una religión y ha de conocer una moral, precisamente la religión y moral verdaderas, no cabe discusión alguna en el terreno de la tesis. Si el pueblo en su mayoría no profesa esta religión y esta moral, habrá que buscar los principios comunes. Esta es ya una cuestión hipotética que habrá de resolverse tal como la prudencia política y la tradición aconsejen en cada caso. Por eso dijimos que antes de trazar lo que pueda ser una nueva cristiandad, debiera haber hecho la distinción entre los Estados de tradición católica y los Estados de tradición cristiana no católica. La prudencia de la Iglesia católica en este sentido es verdaderamente ejemplar. Quede, pues, para la política el reconocimiento y las relaciones del Estado con las diversas confesiones vitalmente enraizadas en el pueblo. Y quede para el ejercicio de la caridad las relaciones entre las distintas religiones dentro de un mismo Estado y en orden a la consecución de un propio bien común. Es lógico que en esta situación una

(82) Véase lo transcrito en notas (31) y (32).

Iglesia no goce políticamente de privilegio alguno sobre las demás, ni siquiera, como quiere Maritain, la Iglesia católica, como ocurre actualmente en Norteamérica y por las razones que apuntamos en capítulo anterior. Pero hágase constar que son razones de política interior, y no de principio, las que aconsejan esta situación; sin olvidar que las mismas razones aconsejarán el reconocimiento pleno de sociedad privilegiada a la Iglesia, cuando la comunidad política, por tradición y por mayoría, es católica.

Es lástima que Maritain, sobre no explicar suficientemente en qué consiste lo que él llama «privilegios» no nos exponga los derechos que para la Iglesia se derivan de su reconocida superioridad sobre el Estado. De haberlo hecho, tal vez hubiéramos podido analizar si esas pretendidas situaciones de privilegio obedecen a pura política, resto del ideario del régimen sacro, o si, por el contrario, esa situación privilegiada que tan mal aparece a los ojos del humanista francés, es conclusión lógica de la superioridad de fines que persigue la Iglesia católica y que él dice reconocer. Verdad es que no podía ser explícito en esta materia so pena de renunciar a dos de sus puntos cardinales: por un lado, el carácter secular de la sociedad política, y, por otro, su lema de «la Iglesia libre en el Estado libre». Sin embargo, debemos hacer notar que estos dos puntos no son nuevos, sino bastante viejos. Nacidos ambos con la Revolución francesa, fueron bandera política del liberalismo en el pasado siglo. Ambos no se ajustan a los principios esenciales de relación entre ambas sociedades perfectas, como hemos tenido ocasión de comprobar citando el pensamiento de los Papas.

En definitiva, lo que importa a todo trance para Maritain es obtener aquella unidad moral cristiana tan necesaria a los pueblos de Europa, reduciendo a unos pocos principios morales comunes la actuación de cada cuerpo político, aunque ello signifique hacer tabla rasa del dogma. Y esto es para Maritain una analogía de las esencias del cristianismo adaptadas a las circunstancias históricas. Por eso dijimos que la obra de Maritain hace peligrar las esencias. Su ideario, más superficial que profundo, más político que filosófico, resulta decepcionante para quien pretenda encontrar nuevos modos de vivir la verdad cristiana, pues sólo encontrará un intento de infundir desde fuera vida cristiana al cadáver de un Estado laico en el fondo.

BIBLIOGRAFIA

