

CAPITULO CUARTO

EL IDEAL HISTORICO DE UNA NUEVA
CRISTIANDAD

División del capítulo

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

I

PRELIMINARES

La noción de ideal histórico concreto

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

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

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

Por el contrario, lo que llamamos un *ideal histórico concreto* no es un ente de razón, sino una *esencia ideal* realizable (más o menos difícilmente, más o menos imperfectamente, esto es otra cosa; y no como obra hecha, sino como obra que se está haciendo); esencia capaz de existencia y reclamando existencia para un clima histórico dado, respondiendo en consecuencia a un *máximum relativo* (relativo al clima histórico) de perfección social y política y presentando sólo —y precisamente por implicar un orden efectivo de existencia concreta— la armadura con, esbozos ulteriormente determinables, de una realidad futura.

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

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

Ideal histórico y libertad

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

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

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

Esta aserción es muy verdadera y equivale a la idea frecuentemente expresada aquí, de la sucesión de "cielos históricos", si quiere decir que la historia *tiene un sentido, determinado* en cuanto a ciertos caracteres fundamentales por la inmensa masa dinámica del pasado que la impulsa hacia delante, pero aún *in-*

determinado en cuanto a las orientaciones específicas que se actualizan en ella a medida que corre el presente, y que traducen la atracción ejercida sobre ella por tales o cuales formas de porvenir concreto, según que el campo físico del pensamiento del hombre y de sus deseos hace de ellos más o menos eficaces centros de irradiación. Las fórmulas marxistas dan, no obstante, impresión bien diferente; y Marx, por no haber desprendido claramente la noción de lo virtual, ni la de la libertad, parece desconocer la zona de indeterminación de que acabamos de hablar.

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

Si de hecho ésta juega tan poco en la historia del mundo, es porque el hombre colectivamente considerado vive poco la vida propiamente humana de la razón y de la libertad. Desde entonces no es asombroso que de hecho esté "sometido a los astros", en gran escala. No obstante, puede escaparles; y si consideramos las cosas a distancia suficiente de siglos, resulta que una de las exigencias de la historia humana es la de

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

escapar cada vez más al *fatum*. Mientras en medio de las caídas y de los desastres ocasionados periódicamente por la extensión creciente del campo de la conciencia y de la razón (demasiado débiles para no turbar primeramente lo que tratan de regular), el progreso normal se prosigue por donde la naturaleza humana se manifiesta y se realiza, la historia sacude el yugo de las fatalidades y en el instante mismo lo siente pesar más cruelmente sobre sí misma y le parece duramente sometida; pero avanza misteriosamente hacia la liberación. Liberación del *fatum*, sí. Pero que no será efectiva sino en cuanto la vida de la razón crezca verdadera y efectivamente en la existencia; y en cuanto la gracia y el influjo de la libertad creadora la nutran secretamente. La terrible equivocación de Marx es haber creído que para escapar al *fatum* había que escapar de Dios.

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

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

sino también su propia libertad creadora, dirigiéndolo. Un fin que sea, precisamente, un ideal histórico concreto.

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

La noción de Cristiandad

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

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

II

LA CIUDAD TEMPORAL ABSTRACTAMENTE
CONSIDERADA

Aspecto comunitario y personalista

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

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

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

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

En otros términos, el bien común temporal es *fin intermedio o infravalente* (3); tiene su especificación propia, por lo que se distingue del fin último y de los intereses eternos de la persona humana. Pero en su especificación misma se envuelve su subordinación a ese fin y a esos intereses de los que recibe sus normas. Tiene su consistencia propia y su bondad propia, pero precisamente a *condición* de reconocer esta subordinación y no erigirse en bien absoluto.

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

La sociedad política no tiene por oficio conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad de autonomía (4), es decir a la santidad (estado de liberación propiamente divino, puesto que la vida misma de Dios vive entonces en el hombre). Sin embargo, la sociedad política está destinada esencialmente, en razón del fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio que llevan a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, de tal suerte que cada persona se encuentre ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.

Querría recordar aquí dos textos de Santo Tomás que, en su contraste mismo y en su valor complementario,

(3) Aún con más precisión puede decirse que el «bien de la vida civil» es fin último en un orden dado (*finis ultimus secundum quid*), relativo en sí y subordinado (y a tal título intermedio o infravalente) al fin último absoluto (*finis ultimus simpliciter*). Cf. Santo Tomás de Aquino, de *Virt. card.* a. 4, ad 3; *Sum. theol.* I-II, 65, 2; véase *Science et Sagesse*, p. 246, 299-304, 346-356.

(4) Cf. «*Du Régime temporel et de la Liberté*,» cap. I.

tario, me parecen abarcar todo el problema político; el primero, contra el individualismo y contra todo personalismo desmesurado; el otro, contra toda concepción totalitaria (5) del Estado.

Cada persona singular, nos dice Santo Tomás, cada persona humana es respecto a la comunidad como la parte respecto al todo; por ello, a título de tal, está subordinada al todo: *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum* (6).

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

Mas, he aquí, inmediatamente, el complemento indispensable del primer texto para poner las cosas en su punto: el hombre, dice también Santo Tomás, tiene en sí una vida y bienes que sobrepasan la ordenación a la sociedad política: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (7); ¿y por qué? Por ser persona.

(5) Puede ser llamada «totalitaria» toda concepción en la cual la comunidad política —sea el Estado en sentido estricto, o la colectividad organizada— reivindica para sí al hombre entero, para formarlos, para ser el fin de todas sus actividades, o para constituir la esencia de su personalidad y de su dignidad. Así, según Mussolini, el Estado es «la verdadera realidad del individuo»; el Estado fascista es «la forma más elevada y poderosa de la personalidad»; «nada valioso de humano o de espiritual existe fuera del Estado»; su principio, inspiración directiva de la personalidad humana reunida en sociedad, penetra en el alma...; «alma del alma». B. Mussolini. *La Doctrine du Fascisme*, Oeuvres, traduc. fr., t. IX, Flammarion, p. 70-75.

(6) *Sum, theol.*, II-II, 64, 2.

(7) *Ibid*, I-II, 21, 4, ad 3.

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

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

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

El aspecto peregrinatorio

La orientación que atrae a la ciudad terrestre por encima de sí misma y le retira el carácter de fin último, haciendo de ella un *momento*, el momento terrestre, de nuestro destino, mas no el término, merece, en efecto, que se la señale como otro de los caracteres esenciales: esta ciudad es una sociedad, no de gentes instaladas en moradas definitivas, sino de gentes en camino. Es esto lo que podría llamarse una concepción «peregrinatoria» de la ciudad. La necesidad paradójica en un ser atraído por la nada, de pasar a lo sobrehumano, hace que para el hombre no haya equilibrio estático, sino tan sólo un equilibrio de tensión y de movimiento; y que la vida política, que debe tender a ele-

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

Carácter analógico de esta concepción

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

En otros términos, tal concepción puede realizarse en las diferentes edades del mundo, mas no de una manera *unívoca*, sino de manera *analógica*. Ahora percibimos la importancia primordial de la idea de analogía para una sana filosofía de la cultura. Importa mucho que nos inspiremos en este principio de la analogía, que domina toda la metafísica tomista y según el cual las ideas más altas se realizan en la existencia de manera esencialmente diversa. Santo Tomás y Aristóteles lo emplearon en su filosofía política —y del modo más profundo— a propósito de los diversos regímenes políticos y de los tipos específicamente diferentes de *bien común* que a cada uno de ellos corresponden. “La diversidad de ciudades, escribe Santo Tomás en su comentario sobre la Política (8), procede de la diversidad de fines, o de maneras diferentes de tender a un mismo fin. Por el hecho de escoger fines diferentes o maneras diferentes de ir a un mismo fin, los hombres constituyen vidas comunes diversas y, por consecuencia, ciudades diversas: *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublikas*”

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

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

(8) L. VII, lect. 6; cf. *Sum. theol.*, II-II, 60, 2.

la manera de aplicar los principios cristianos a las condiciones de cada época y de realizarlos en el tiempo, tampoco debe variar.

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

Planteamiento del problema: cristiandad medieval y nueva cristiandad

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

En efecto, no sólo reconocemos la irreversibilidad fundamental del movimiento histórico (contra las concepciones paganas del eterno retorno), sino que creemos además que éste es lugar de un drama humano y divino cuyos acontecimientos visibles no son más que signos; creemos que la humanidad, arrastrada por este movimiento irresistible, pasa por cielos históricos varios, típicamente heterogéneos, que crean para los principios de la cultura condiciones de realización específicamente diversas y cuya fisonomía moral es mucho más profundamente distinta de lo que se suele pensar.

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

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

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

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

Es además imposible —sería contrario a la estructura mental de la humanidad, pues toda gran expe-

riencia, aun realizada en el error, se orienta por la atracción de un cierto bien, por mal buscado que se le suponga, y descubre por tanto nuevas regiones y nuevas riquezas que explotar—, es imposible, decimos, concebir que los sufrimientos y las experiencias de la Edad Moderna hayan sido inútiles. Esta edad, como hemos dicho, ha buscado la rehabilitación de la criatura; la ha buscado por malos caminos, pero debemos reconocer y salvar la verdad cautiva que en ella se esconde.

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

Dos observaciones previas

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

La primera—independientemente de las indicaciones más particulares que quisiera hacer en el último capítulo— es que, desde luego, se refiere a un porvenir concreto e individualizado, al porvenir de *nuestro* tiempo, aun sin importar gran cosa que sea más o menos lejano. Al contrario de los ideales de aplica-

ción próxima invocados por los prácticos de la política o de la revolución, se trata de un universo de posibilidades considerado por el filósofo al nivel de un saber (práctico) de modo todavía especulativo. Y dadas además las condiciones particulares en que el problema se plantea hoy día, dado que en todo el período humanista antropocéntrico, de que salimos, el estilo de la civilización ha sido, en definitiva, un estilo trágico, en el que las verdades y los valores nuevos engendrados por la historia estaban viciados congénitamente por la falsa metafísica, por el instinto de disociación, anárquica que estimulaba su investigación, resulta primeramente que, tratando hoy de trazar la imagen anticipada de una nueva cristiandad, tenemos que trabajar en salvar los valores y las verdades adquiridos, y al mismo tiempo, comprometidos por la Edad Moderna, en el instante mismo en que los errores parasitarios de tales valores y verdades son causa de su decadencia. Desde este punto de vista, el porvenir inmediato, si toca de cerca a nuestro corazón, resulta menos interesante para nuestra investigación filosófica, por estar librado en gran parte a las consecuencias fatales de un juego *ya hecho* y de las antinomias de una dialéctica puesta en marcha desde hace largo tiempo. Por el contrario, el porvenir lejano es el que nos interesa, porque el margen de duración que de él nos separa es suficientemente vasto para permitir los procesos de asimilación y redistribución necesarios; y para conceder a la libertad humana los plazos de que tiene necesidad cuando se esfuerza en imprimir nuevas direcciones a la pesada masa de la vida social.

Nuestra segunda observación es: que situándonos, no en el punto de vista del hegelianismo marxista y del materialismo histórico, cuya *manera de plantear la cuestión* aceptan a menudo aquellos mismos que lo critican, sino en el punto de vista de una filosofía cristiana de la cultura, consideramos la misma materia social temporal bajo un ángulo diferente al de la mayo-

ría de los teóricos socialistas o antisocialistas. La posición misma de las cuestiones, la problemática misma será desde entonces diversa. Por grande que sea (y no tratamos de disminuirla) la parte de la economía en la historia, para formarnos un juicio objetivo no recurriremos principalmente a ella; recurriremos también a aspectos culturales más humanos y más profundos y, ante todo, a las implicaciones de lo espiritual y de lo temporal en la cultura.

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

III

EL IDEAL HISTORICO DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

La idea del Sacro Imperio o la concepción sacro-cristiana de lo temporal

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

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

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

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

A título de tal ideal histórico concreto impregna todavía nuestras imaginaciones el Sacro Imperio; e importa precisamente que sometamos en este aspecto nuestras imágenes más o menos inconscientes, a revisión severa. En los países de cultura latina, ejerce una influencia secreta (bajo aspectos culturales difusos, los de las luchas entre clericalismo y anticlericalismo) en las concepciones que ciertos católicos —y aún más, quizá, sus adversarios— se forjan acerca de una restauración cristiana. En los países de cultura germánica, la imagen del Sacro Imperio sobrevive bajo su forma propiamente imperial. Un teólogo benedictino de Beuron, el P. Hermann Keller, llama al *sacrum imperium* el sueño secular de la nación alemana; y advierte que “la penuria política de los últimos años en Alemania ha despertado la vieja nostalgia del Sacro Imperio de la nación alemana”. Por lo demás, el mismo P. Hermann Keller es adversario concreto de las teorías teológicas nacidas de ese viejo sueño, que buscan en el Sacro Imperio la *unidad* de la ciudad política y de la Iglesia; condena estas teorías y aun parece simpatizar más con posiciones barthianas. Ya hemos dado en el capítulo precedente ciertas indicaciones sobre el estado de la cuestión en los pensadores alemanes contemporáneos. Conviene añadir que actualmente los partidarios extremistas del racismo en Alemania, los que quieren volver a una religión nacional y racial —nórdica—,

anterior al cristianismo, tienen para el Sacro Imperio la misma aversión que para el cristianismo. Si bien, por otra parte, la noción del Sacro Imperio, materializada y convertida en privilegio de un pueblo naturalmente elegido, ha dado al ideal político del racismo germánico probabilidades de penetrar hoy en otras capas de la población alemana que hasta ahora habían quedado, por el contrario, apegadas a la cultura cristiana.

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

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

Tendencia a una máxima unidad orgánica

No tenía otro objeto esta digresión que el de hacer sentir al lector la significación viva del problema del Sacro Imperio para nuestro tiempo. Volvamos ahora a nuestro asunto, al ideal histórico de la Edad Media.

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

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

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

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

Por otra parte, lo que caracteriza más patentemente a la Edad Media ¿no es el esfuerzo hacia aquella unidad orgánica en el orden de la civilización misma y de la comunidad de los pueblos cristianos? Esfuerzo por unificar temporalmente el mundo bajo el Emperador, como en lo espiritual la Iglesia es una bajo el Papa.

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

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

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

Mas la unidad temporal de Europa cristiana no tenía solamente su fuente en la unidad religiosa.

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

Y sabían también que era necesaria — y querían — una alta unidad política de los pueblos, unidad imperial

supraordinada a los diversos reinos como la unidad de saber está supraordinada a las diversas especies de ciencias: el centro político supranacional de la cristiandad había de ser el Emperador romano germánico.

Predominio efectivo del papel ministerial de lo temporal

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

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

Admitidas estas nociones, debe observarse que, en la civilización medieval, las cosas que son del César, aunque claramente distintas de las cosas que son de Dios, tenían en gran medida una *función ministerial* en cuanto a éstas; por lo que eran, respecto a lo

sagrado, *causa instrumental*, con su fin propio en rango de medio, de simple medio respecto a la vida eterna.

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

Ninguna concepción de orden teocrático está en ello comprometida: se reconocían claramente las finalidades propias de lo temporal, así como el dominio propio de la sociedad civil. Mas, por accidental que en sí permaneciese y que se la juzgase con referencia al orden político mismo, la función ministerial reconocida a lo político frente a lo espiritual se ejercitaba de manera normal, frecuente y bien característica.

Empleo del aparato temporal para fines espirituales

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

No tengo la intención de condenar en principio tal régimen. En cierto sentido, una ciudad terrenal capaz de condenar a muerte por crimen de herejía mostraba mayor cuidado del bien de las almas y una idea más

elevada de la nobleza de la comunidad humana —así centrada en la verdad—, que una ciudad que ya no sabe castigar más que por crímenes contra los cuerpos. Sin embargo, en ella es donde más abusos de lo humano se introducen fatalmente; y se hacen cada día más insostenibles (y desde entonces, en verdad, se trataba de una monstruosidad), cuando, tras la ruina de la cristiandad medieval, el Estado cesa de obrar como instrumento de una autoridad espiritual legítima y superior a él, y se arroga para sí y en su propio nombre el derecho de actuar en lo espiritual. El absolutismo de un Enrique VIII y de un Felipe II, el galicanismo, el josefismo, el despotismo ilustrado del siglo XVIII, el jacobinismo, forman una serie bien significativa, que se continúa por los Estados totalitarios contemporáneos...

Diversidad de "razas sociales"

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

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

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

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

Tal "heterogeneidad" en la estructura social, a causa precisamente de esa concepción *familiar* de la

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

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

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

Obra común: un imperio de Cristo por edificar

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

del Redentor por la fuerza del hombre bautizado y de la política bautizada.

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

IV

DISOLUCION Y SEUDOMORFOSIS DEL IDEAL MEDIEVAL EN EL MUNDO HUMANISTA ANTROPOCENTRICO

El régimen de la edad barroca

Todo esto se terminó, se gastó poco a poco. Sería aquí necesario un largo análisis histórico; recordemos tan sólo que el desarrollo de las aspiraciones nacionales, la germinación de nuevas formas de vida social y económica y su conflicto con el feudalismo, así como los cambios correspondientes en el orden del pensamiento, habían de arrebatarse al ideal sacro de la cristiandad medieval su arraigo en la existencia. La unidad espiritual e intelectual comenzó a quebrantarse manifiestamente a partir del Renacimiento y de la Reforma. El reinado de Alejandro VI no es en tal respecto menos sintomático que las campañas y violencias de Lutero y de Calvino. Se asistió entonces a una reacción absolutista que trataba de salvar aquella unidad espiritual e intelectual, base de todo el edificio cultural y, con ella, la unidad política, convertida en

fin principal del Estado, cada día más celoso de su soberanía. "Una grey y un pastor solo en el suelo: un Monarca, un Imperio y una Espada", cantaba todavía Hernando de Acuña, el poeta de Carlos V.

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

Este esfuerzo absolutista sufría ciertamente de un vicio que da, con excesiva frecuencia, aire de hipocresía majestuosa a una edad caracterizada en general, como hemos visto, por el dualismo, por el desdoblamiento. La primacía del orden espiritual continúa siendo afirmada en teoría, aunque en la práctica lo que por todas partes se afirma sea la primacía de lo político con su tendencia a hacerse en realidad una técnica para la cual todo es bueno, aun la virtud o sus apariencias, aun el derecho de gentes y el respeto que se le manifiesta al mismo tiempo que se le esquiva como se puede; todo es bueno si conduce al éxito final del Príncipe o del Estado. Pasó la época de los reyes santos; para el católico o para el protestante, lo temporal está efectivamente dominado por el pensamiento de Maquiavelo, que en el orden práctico aparece como la herejía más generalizada y más *aceptada* de los tiempos modernos.

La antigua convicción de la unidad de religión condicionadora desde arriba de la unidad de civilización, invirtiéndose entonces en favor de lo político, produce el cínico adagio: *cujus regio ejus religio*. Los tratados de Westfalia señalan la ruina política de la cristiandad de antaño.

Sea cual fuere la gravedad de los males que acabamos de evocar, el carácter general de la reacción absolutista de que nos ocupamos consistió en emplear, sin duda no exclusivamente, pero sí de manera predominante, medios humanos, medios de Estado, medios políticos, para tratar de salvar la unidad a un tiempo

espiritual y política del cuerpo social. Este rasgo aparecía por doquier en la época de la Contrarreforma. Lo que subsiste de cristiandad, se defiende de ataques furiosos con medidas de coacción extremadamente ásperas, que guardan, sin embargo, cierta moderación y, no pudiendo hacerse tan furiosas como el ataque, no podían hacer otra cosa que retrasar el desenlace. Al desencadenamiento de fuerzas pasionales y voluntarias, se responde por una suprema tensión de las energías de combate de la voluntad humana erguida en defensa del bien. Esto repercute hasta en el orden de la vida espiritual y de la santidad. La Compañía de Jesús es la formación típica de la milicia espiritual en aquella época. En un libro reciente, Fülöp-Miller (9) sugiere que en el comienzo y en el ocaso de la Edad Moderna se corresponden, como dos figuras gigantes, de tensión psíquica comparable, San Ignacio y Lenin. Por diferentes que sean los fines perseguidos y, por consecuencia, los métodos, hay en ambos casos una exaltación bien significativa de la voluntad heroica.

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

En todo caso, el régimen del tiempo de la Contrarreforma—o, adoptando un término de la historia del

(9) René Fülöp-Miller, *Les Jésuites*, Plon, 1933.

arte, el régimen de la edad barroca—aparecería en general como singularmente más duro —precisamente porque la fuerza del hombre se repliega sobre sí misma para defender el orden divino— que el régimen de la Edad Media. Basta, para darse cuenta, comparar a este respecto algunas figuras típicas: Felipe II y San Luis, por ejemplo; o San Pío V y San Gregorio VII.

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

Sin embargo, mientras no fué completamente abolida la unidad espiritual como fundamento del cuerpo social, mientras los bienes del espíritu quedaban, a pesar de todo, implicados y se reconocía su valor trascendente, había aún grandeza indiscutible y justifi-

(10) Recordemos aquí la noción tomista de realeza: «A diferencia del Soberano Pontífice, que no es vicario de la Iglesia, sino que es vicario de Cristo, el rey es vicario de la multitud, *vices gerens multitudinis*. El poder *constituyente* sigue siendo atributo de la multitud, no poseyendo el rey más que un poder de *regencia* (cf. *Sum. theol.*, I-II, 90, 3, con el comentario que hace el P. Billot en su *De Ecclesia Christi*, q. 12, n. III. Roma, 1921, p. 493) Charles Journet, prólogo a la trad. francesa del *Gouvernement Royal* (De Regimine principum), París, 1931. Libr. du Dauphin.

cación en el esfuerzo absolutista por defender de modo demasiado humano esos bienes y esa unidad. Y la época de que hablamos sigue siendo, sobre todo en tiempos del Renacimiento, una época humanamente grandiosa, rica en belleza, en inteligencia, en verdadera fuerza, en virtud; cuyas faltas estrepitosas no deben hacer olvidar el *fondo* espiritual admirablemente generoso. Representa la flor de la civilización clásica y, aun cuando, bien pronto, se descompusiera, el siglo XVIII conserva de ella encanto y bellezas que embalsaman con su dulzura un cielo negro y trágico.

La inconsistente victoria del liberalismo

No duró largo tiempo la barrera absolutista que he tratado de caracterizar.

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

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

Las reacciones antiliberales contemporáneas

En tal momento es natural que se produzcan, no sólo explosiones revolucionarias, amenazadoras de la esencia de la civilización liberal individualista, sino también reflejos de defensa y reacciones antiliberales de orden, por así decirlo, biológico. Este es el último momento del proceso de degradación que examinamos, pues tales reacciones no tienen otra fuente interior, en la vida de las almas, que la miseria física y moral y el demasiado sufrimiento; pueden, ciertamente, suscitar el heroísmo, la fe y un sacrificio casi religioso, pero a fuerza de gastar reservas de espiritualidad acumulada que son incapaces de crear. La unidad política de la comunidad sólo podrá entonces buscarse por medios de adiestramiento externo, de pedagogía política o de coacción; por medios de Estado, muy semejantes, en cuanto a la técnica, a los empleados por el comunismo soviético para ejercer su dictadura. Y como al mismo tiempo se comprende la necesidad del acuerdo interior de pensamientos y de voluntades para consolidar la unidad política, se buscará y se impondrá por los mismos medios una seudounidad intelectual y espiritual. Todo el aparato de astucia y de violencia del maquivelismo político refluye así sobre el universo de la conciencia y pretende forzar este reducto espiritual para arrancar un asentimiento y un amor que imperiosamente necesita. Hay ahí una especie de violación bien característica de santuarios invisibles.

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

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

Sea de ello lo que fuere, por una notable secuencia dialéctica, el absolutismo (cristiano, al menos, en apariencia) que sucedió al mundo medieval, fué suplantado por un liberalismo anticristiano; y habiendo sido éste a su vez eliminado por el mero hecho de su éxito, el campo ha quedado libre para un nuevo absolutismo, esta vez materialista (de un materialismo declarado o de un materialismo disfrazado), más enemigo que nunca del cristianismo.

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

Aguardando los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que en el mundo entero —desesperada por haber perdido la unidad— la juventud manifieste por el momento un vivo apetito de consignas colectivas y de standardización espiritual; ve con asombro cómo a la angustia romántica que no encontraba razones de vivir, sucede una alegría de mando y aires de bravata que se satisfacen con las más superficiales formas de vida. Se apercibe, demasiado tarde, de que sólo una fe superior a la razón, vivificadora de las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar entre los hombres una unidad fundada, no en la coacción, sino en el asentimiento interior; haciendo

de la alegría de existir, que es ciertamente natural, pero que la naturaleza por sí sola no sabe salvaguardar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), una alegría inteligente.

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

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

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

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

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

Trátese de simple perspectiva ideal o de preparaciones parciales, o de esbozo de algo más grande y más oculto, las consideraciones precedentes muestran en todo caso qué interés existe para nosotros en *imaginar* un tipo de cristiandad específicamente distinto del tipo

medieval e inspirado en otro ideal histórico que el del Sacro Imperio. Llegamos así a lo que será asunto del próximo capítulo, en el cual querríamos caracterizar, en su contraste mismo con el ideal cultural de la Edad Media, el ideal de una cristiandad nueva hoy concebible.