

CAPÍTULO QUINTO

EL IDEAL HISTORICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

(Continuación)

I

EL PLURALISMO

Una concepción profano-cristiana de lo temporal

Creemos 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 —y no sacro-cristiana— de lo temporal.

Así habrán de ser su notas características, al propio tiempo, opuestas a las del liberalismo y del humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del *sacum imperium*; habrán de responder a lo que pudiera ser llamado un 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 pudiera fundar en él la vida común de los hombres, sino refractándola en el medio terrenal y pecador de lo social-temporal, orientándolo desde arriba— no será ya la idea del *imperio sagrado* que Dios posee sobre todas las cosas; será más bien la idea de la *santa libertad* de la criatura, unida a Dios por la gracia.

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

Estructura pluralista de la ciudad

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

En ésta, el pluralismo en cuestión se manifestaba ante todo por la multiplicidad, el entrecruzamiento a veces de jurisdicciones y por las diversidades del derecho consuetudinario. Hoy conviene concebirlo de otro modo. Y no pensamos tan sólo en la justa medida de autonomía administrativa y política que debiera corresponder a las unidades regionales, sin hacer sacrificar a la región y a la nacionalidad ideas y bienes políticos superiores: claro es que los problemas referentes a las minorías nacionales reclaman por sí mismos una solución pluralista. Pensamos sobre todo en una hete-

(1) «*Du Régime temporel et de la Liberté*», p. 71-86.

rogeneidad orgánica en la estructura misma de la sociedad civil, trátase por ejemplo de ciertas estructuras económicas o de ciertas estructuras jurídicas e institucionales.

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

Pluralismo económico.

Por ello nos parece que en una sociedad conforme al ideal histórico concreto que nos ocupa, teniendo en cuenta las condiciones creadas por la moderna evolución económica y técnica, el estatuto de la economía industrial (a la que el maquinismo hace desbordar necesariamente los límites de la economía familiar) y el de la economía agrícola (mucho más radicalmente ligado a la economía familiar) serán fundamentalmente diferentes. En el primer caso, los propios intereses de la persona exigen una cierta colectivización de la propiedad: en régimen capitalista, una empresa industrial

(2) Pío XI, Encíclica *Quadragesimo Anno*.

¿no es una colmena compuesta de trabajadores asalariados, por una parte, y de capitales unidos en sociedad por otra? En sociedad no de hombres, sino de dinero y de papel, de signos de riqueza que tienen por alma el deseo de engendrar otros títulos de posesión. Cuanto más se perfecciona la empresa por el maquinismo, por la racionalización del trabajo y los medios de movilización financiera, más se acentúa la tendencia a la colectivización.

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

Por el contrario, el estatuto de la economía rural, más fundamental que la economía industrial y cuyo bien debería ser ante todo asegurado en una sociedad normal, tenderá a una renovación y vivificación de la economía familiar y de la propiedad familiar, bajo formas modernas y utilizando las ventajas del maquinismo y de la cooperación. Por desarrollados que estén los servicios comunes cooperativos y por nuevas que sean las modalidades que entrañe una organización de tipo sindical, tendrán que respetar esta dirección fundamental. Recordemos a este propósito la frase de un campesino evocada por Proudhon: *cuando doy vuelta a mis snrcos me parece que soy rey*. La relación primitiva de la propiedad con el trabajo de la persona y el tono afectivo de la persona aparecen aquí con una simplicidad elemental que la economía industrial no puede conocer, desde que se ha sometido a la ley del maquinismo.

Pluralismo Jurídico

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

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

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

hacer entrar en juego, por lo tanto, el principio del mal menor?

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

(3) *Sum. theol.*, I-II, 10, 11.

Así la ciudad sería vitalmente cristiana (4); y en ella gozarían de una justa libertad las familias espirituales no cristianas.

La animación política

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

(4) Este término de *ciudad cristiana* ha de ser bien comprendido. La verdadera ciudad cristiana en el sentido absoluto del vocablo es la Iglesia, no ciudad temporal alguna. Aquí, no obstante, tratamos de la ciudad temporal.

Como la filosofía, el orden político tiene su propia especificación. Pero, como la filosofía, puede recibir las influencias del cristianismo y hallarse así en un *estado cristiano*; además, lo mismo que existe según nosotros una filosofía práctica, una «ética adecuadamente considerada», supeditada a la teología, que a título de tal implica en su propia especificación una impregnación cristiana (cf. nuestra obra *Science et Sagasse*), lo mismo el orden político, por el hecho de pertenecer intrínsecamente a la ética, puede y debe también, permaneciendo en su orden propio, llevar en su especificación estrictamente política, una impregnación cristiana. Una ciudad cristiana es una ciudad temporal intrínsecamente vivificada e impregnada por el cristianismo.

¿Será preciso agregar que el «Estado cristiano» que invocaba Prusia en tiempos de Hegel y de los jóvenes hegelianos y que ciertas concepciones políticas contemporáneas están asimismo tentadas de invocar, al mismo tiempo que no se sabe qué cristianismo «positivo» o nacionalizado, es tan sólo un escarnio de tal ciudad?

el régimen, lo representa la parte más experimentada políticamente y la más abnegada de los seculares cristianos, respecto al nuevo orden temporal en cuestión.

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

Otra cuestión se plantea a propósito de esos elementos políticos a los que atribuimos, tomando la expresión de los Webb, la *vocation of leadership*: ¿có-

(5) Cf. «Science et Sagesse», p. 241-254.

mo podrían cumplir efectivamente su función si no estuvieran organizados?

Desde su propio punto de vista, el comunismo, el fascismo y el nacional socialismo han respondido ya a semejante cuestión. Después de explicar que la unidad política implica la triple esencia del Estado, del Movimiento y del Pueblo, Carl Schmitt enseña que el órgano propio del Movimiento es el Partido Nacional-socialista (*der Staat und volktragende Fuhrungskorper*) y que el ligamen entre el Partido y el Estado consiste en una unión personal, realizada ante todo en aquel que es a un tiempo *Fuhrer* y Canciller del Reich (6). Igualmente, el Partido Fascista es, desde la ley de 29 de diciembre de 1929, un "órgano del Estado" (*un organo dello Stato*), sin ser por ello un órgano estatal (*organo statale*) o una pieza particular de la estructura constitucional; pero un órgano del Partido, el Gran Consejo fascista, es pieza de este tipo y asegura así el enlace. Diferente a un tiempo de la concepción italiana y de la concepción alemana, la soviética es más radical y más significativa. El Partido Comunista no ocupa lugar alguno en la estructura constitucional de las Repúblicas Soviéticas y el ligamen entre el Partido y el Estado no depende ni de la unidad de un mismo jefe supremo (7) ni de un dispositivo especial de conexión, sino solamente de la influencia política, intelectual y moral que el Partido ejerce por todos los medios y de la penetración consecutiva de sus hombres de confianza en los engranajes del Estado: el Partido Comunista es una especie de Orden profana atea, comparable a una imagen invertida de la Compañía de Jesús. Considerado en su organización mundial (Internacional Comunista) es internacional o supranacional.

(6) Cf. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk, die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburgo, 1933.

(7) Stalin es secretario del Partido y no tiene sino funciones secundarias en la jerarquía de las estructuras del Estado.

Y en los países en que el Estado es comunista, pretende asegurar su poder director sobre el Estado, tanto más cuanto que anima a éste a la manera de una *spiritualis auctoritas* (8).

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

(8) Cf. S. & B. Webb, «Soviet Communism», t. I, cap. 5.

políticas constituirían formaciones independientes del Estado, sometidas solamente a las disposiciones generales concernientes al derecho de libre asociación.

Unidad mínima y tolerancia civil

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

Aun suponiendo que un día cese la división religiosa, esta diferenciación más perfecta de lo temporal permanecerá como un beneficio conseguido; y quedará inscrita en la estructura de la ciudad terrenal la distinción entre la *tolerancia dogmática*, que tiene por un bien en sí la libertad del error, y la *tolerancia civil*, que impone al Estado el respeto a las conciencias.

Es bastante curioso —notémoslo de pasada— comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como, por ejemplo, la *tolerancia civil*) después de haber servido de máscara o de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ga-

(9) Esta unidad que llamamos *mínima* sigue siendo una verdadera unidad orgánica y es muy superior a la de la ciudad liberal individualista, que es *nula* a decir verdad, en cuanto orgánica y no existe más que como unidad mecánica asegurada por la preponderancia del Estado.

nado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado.

La unidad de la ciudad pluralista

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

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

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

Cuando se perdió en su estado orgánico y vital, la Europa de la edad barroca, como decíamos en el precedente capítulo, trató de conservarla bajo manera absolutista. Pero advertimos aún que a lo largo de los tiempos modernos se ha asistido a una tentativa muy significativa de la filosofía para desempeñar la misma función cultural que la fe desempeñaba en la Edad

(10) Mientras el elemento religioso impregna la especificación política misma. Cf. la nota 4 de este capítulo.

Media; obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval, los filósofos, llamáranse Descartes, Leibniz, Hegel o Augusto Comte, pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supratemporal de perfecta unidad que ya no hallaba en la fe. Su fracaso fué fulminante.

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

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

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

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

Mas, ¿por qué medios se habrá logrado? Porque los depositarios de esta concepción cristiana habrán tenido suficiente energía espiritual, fuerza y prudencia políticas para mostrar prácticamente, a los hombres capaces de comprenderlo, que tal concepción es conforme a la sana razón y al bien común; y también —pues

los hombres capaces de comprender son pequeño número— para suscitar —y merecer— la confianza de los demás y conducirlos, con autoridad de verdaderos jefes, y ejercer el poder en una ciudad que hay que imaginar provista de una estructura política orgánicamente constituida. Estructura política en la que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas y de los cuerpos sociales y regionales supraordinados unos a otros estarían representados (es la función del *consilium* en la psicología tomista de los actos humanos) cerca de los órganos gubernativos encargados del *judicium ultimum* y del *imperium*, y libres de toda preocupación que no fuera la del bien común (11).

Estas consideraciones, referentes a la esencia, a la naturaleza de una nueva cristiandad concebible —y que creemos fundadas en razón y lógicamente necesarias desde este punto de vista—, muestran al mismo tiempo, ¿es preciso añadirlo?, las dificultades con que tropieza tal concepción para realizarse en la existencia, mientras los cristianos se encuentren no sólo con una civilización dividida en lo filosófico y en lo religioso, si-

(11) La concepción política indicada en estas breves líneas implica, en nuestra opinión: 1) una *democracia personalista* (con sufragio universal en la base y electorado y elegibilidad para las mujeres como para los hombres) en que los ciudadanos no tengan solamente derecho de sufragio, sino que se consagren de manera activa a la vida política del país; 2) la sustitución del régimen parlamentario caduco, que convenía a la edad del individualismo liberal por un régimen *representativo* en el cual el legislativo y el ejecutivo (correspondientes al *judicium ultimum* y al *imperium*) estén reunidos en los mismos órganos gubernativos (que emanen de la multitud por sufragio indirecto, confirmado en lo referente al órgano rector supremo, por el referéndum popular); las asambleas representativas tendrían entonces la misión de preparar el trabajo legislativo y ejecutivo (función del *consilium*) en estrecha colaboración con aquellos órganos y de ejercer una función de control y de regulación (mediante la votación del presupuesto, por ejemplo, o el derecho de exigir en ciertas condiciones determinadas la revisión de una ley o de recusar a una persona, pues el derecho de decisión soberana en ciertos casos interesa grandemente a la vida de la nación...).

no con fuerzas históricas violentamente erigidas *contra* el cristianismo, con prejuicios univocistas de enorme peso histórico en el mismo mundo cristiano y, finalmente, con corrientes irracionales de masa ciegamente regidas por las contradicciones de una civilización que ya no está a la medida del hombre.

II

LA AUTONOMIA DE LO TEMPORAL

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

En virtud de un proceso de diferenciación normal en sí mismo (aunque viciado por las ideologías más falsas) (13), en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden

(12) Cf. anteriormente, cap. IV, nota 3 y p. III.

(13) Esto comenzó desde la Edad Media. Cf. Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (I. Balance del siglo XIII; II. Marsilio de Padua), ed. Béatrice, 1934.

espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos, ha llegado a su mayoría de edad.

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

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

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

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

(14) Véase lo que se dice en las páginas siguientes.

III

LA LIBERTAD DE LAS PERSONAS

Espiritual y temporal

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

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

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

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

(15) Sobre esta expresión, libertad de autonomía, que empleamos en un sentido a un tiempo aristotélico y paulino, en modo alguno kantiano, cf. nuestra obra «*Du Régimen temporel et de la Liberté*».

orden la dignidad y la libertad espiritual de la persona.

De ello resulta un cambio radical de perspectiva y de *estilo* en la organización temporal. El cristiano sabe que el Estado tiene deberes para con Dios y que debe colaborar con la Iglesia. Pero el modo de efectuarse esa colaboración puede variar típicamente con las condiciones históricas: antaño prevaleció sobre todo el modo del poderío temporal y de las coacciones legales; en el porvenir quizá predominará en las conexiones político-religiosas el modo de la influencia moral. San Alberto Magno (16) y Santo Tomás (17) explican por la diversidad de estados o de edades de la Iglesia el hecho de que en tiempo de los apóstoles y de los mártires no conviniera que usase ésta de la fuerza coercitiva que más tarde convino que emplease. Y puede explicarse de la misma manera que haya aún otra época en la que de nuevo convenga que no haga uso de ella.

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

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

(16) Prólogo al Apocalipsis: Comentario sobre San Lucas.

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

espontáneas; pues a la multitud le parece lo más natural del modo lynchar al hereje.

En el caso de una civilización de tipo profano, la ciudad temporal cristiana cumple su deber con la Iglesia, a título de agente principal (supeditado), realizando su propio fin (infravalente); entonces la ciudad ayuda a la Iglesia a cumplir su misión integrando más bien, según el modo pluralista que se ha descrito, las actividades cristianas en la obra misma temporal (por ejemplo, dando su justo lugar a la enseñanza cristiana en la estructura del régimen escolar, o invitando a las instituciones religiosas de misericordia a participar en las obras de asistencia social) y recibiendo así ella misma, como agente autónomo en libre acuerdo con un agente de orden más elevado, la ayuda de la Iglesia. El modo de colaboración entre ambos poderes que resulta dominante entonces es el "modo de las actividades más adecuadas a la ciudad eterna, es decir, de las actividades espirituales y morales" (18).

El espíritu y la ciudad

Una ciudad terrenal que, sin reconocer a la herejía un derecho propio, asegure al hereje sus libertades de ciudadano y aun le conceda un estatuto jurídico apropiado a sus ideas y costumbres —no sólo para evitar la discordia civil, sino también por respetar y proteger en él la naturaleza humana y las reservas de fuerzas espirituales que habitan el universo de las almas—, favorecerá menos, sin duda, que una ciudad no tan paciente la vida espiritual de las personas, en el aspecto del *objeto* de esa vida, por rebajar (aunque no tanto como la ciudad *neutra* del liberalismo) el nivel de pru-

(18) «Du Régime temporel et de la Liberté», p. 78.

dencia y de virtud por debajo del cual el cuerpo social no tolera el mal o el error; pero favorecerá más la vida espiritual de las personas en el aspecto del *sujeto*, cuyo privilegio de extraterritorialidad respecto a lo social-terrestre —a título de espíritu, capaz de ser instruido interiormente por el autor del universo— resulta elevado a más alto nivel.

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

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

(19) *The Vatican Decrees*, Londres, 1875, p. 93-94; citado por el R. P. Michel Riquet en su folleto «*Conquete chrétienne dans l'Etat laïque*», París, 1931.

La libertad de expresión

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

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

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

La ciudad pluralista y la ley

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

La doctrina tomista de la analogía, en particular de lo analógico de la noción de bien común, unida aquí a la doctrina tomista de la ley, suministra la justificación de las presentes observaciones. A diferencia de la ley divina, llamada inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite pecado alguno y se ordena a un bien común que es la misma vida divina, la ley humana no puede —explica Santo Tomás— prohibir y penar toda especie de mal; y, estando ordenada al bien común temporal, es natural que proporcione su manera de regular y de medir, de prohibir y de sancionar, a los tipos específicamente diversos según los cuales el bien común temporal, como la ciudad misma y la civilización, se realiza analógicamente. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II-96,2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II, 61, 2).

La propiedad de los bienes terrenales

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

Respecto a la propiedad de los bienes materiales, Santo Tomás, como es sabido, enseña que, por una parte, en razón ante todo de las exigencias de la personalidad humana considerada en cuanto elabora y trabaja la materia y la somete a las formas de la razón, la apropiación de los bienes debe ser privada, pues en otro caso se ejercitaría mal la actividad obrera de la persona; pero, por otra parte, en atención al destino primitivo de los bienes materiales para la especie hu-

mana y a la necesidad que cada persona tiene de esos medios para poder dirigirse hacia su último fin, el uso de los bienes individualmente apropiados debe por sí servir al bien común de todos. *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes* (20).

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

Resulta que en sí misma esta reacción es anormal y, a su vez, desastrosa. Para quien da a la personalidad el rango y el valor que merece y comprende hasta qué punto es ella en la especie humana precaria y está amenazada por el medio, la ley de la apropiación personal (bajo forma estrictamente individual o bajo forma social) aparece como no menos imperiosa que la del uso común. De suerte que el remedio a los abusos del individualismo en el uso de la propiedad, debe buscarse no por la abolición de la propiedad privada, sino al contrario, por la generalización, la popularización de las protecciones que a la persona procura. La cuestión es dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de acceso (bajo modalidades que pueden, por lo demás, variar mucho y no excluyen, cuando son necesarias, ciertas colectivizaciones) a las ventajas de la propiedad privada de los bienes terrenales; pues el mal reside en que tales ventajas queden reservadas a una minoría de privilegiados.

Esta manera de plantear el problema se vuelve a encontrar en Proudhon y aun —accidentalmente— en Marx; pero la solución marxista es falsa en su principio, porque hace consistir en definitiva la esencia del hombre, enajenada por la propiedad privada y reinte-

(20) *Sum, theol.* II-II, 66, 2. Sobre el sentido de esta fórmula, véase: «*Du Régime temporel et de la Liberté*». Anexo I.

grada gracias al comunismo, simplemente en la comunión en el bien común característico de la vida política; hay sobre ello, en los primeros escritos de Marx (21), como en las tesis sobre Feuerbach (22), indicaciones preciosas, reveladoras del fondo metafísico de su comunismo, de ese monismo social ligado al ateísmo, del que antes nos ocupábamos (23) y que ignora los valores más altos de la persona humana. Marx está radicalmente preocupado por el hombre y lo humano: diríase que las cosas de la persona — de la persona humana que es individual y en cuanto lo es constituye un universo — no las percibe. De ahí la congénita endebiez de su humanismo. De ahí su concepción extrañamente monista e inmanentista del trabajo mismo como una especie de substancia común y absoluta en la que se actualiza la esencia del hombre y que no se refiere a los objetos ni a los bienes especificativos, ni a la actividad creadora de la persona como tal con sus exigencias propias.

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

(21) Cf. A. Cornu, op. cit., p. 292.

(22) «El materialismo histórico... considera que la verdadera naturaleza del hombre está constituida por su actividad social». Ibid, p. 391 (Tesis IX sobre Feuerbach).

(23) Véase el cap. II.

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

El título de trabajo

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

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

Para que una forma colectiva de propiedad ayude eficazmente a la personalidad es preciso que no tenga como término una posesión despersonalizada. ¿Qué quiere decir esto? En las perspectivas de nuestra posición, la copropiedad de los *medios de trabajo* debería

servir de base material a una posesión personal, a la posesión no ya de una cosa en el espacio, sino de una forma de actividad en el tiempo, a la posesión de un "cargo" o *título de trabajo* que asegurase al hombre que su empleo es efectivamente suyo, ligado a la persona por vínculo jurídico; y que su actividad operativa podrá en él progresar; debería servir para dar título y garantía social a la valorización de lo que fundamental e inalienablemente es propiedad del trabajador: sus fuerzas personales, su inteligencia y sus brazos. He ahí la verdad profundamente humana que la corporación medieval había comprendido y que debe reaparecer con nuevas modalidades, según creemos de acuerdo con Paul Chanson; es lo que La Tour du Pin descubrió de nuevo con su idea de la "propiedad del oficio" (24). Decimos título de trabajo, como se decía título de nobleza en los tiempos en que éste significaba cargo y función efectivamente. Tal posesión interesa en nosotros los sentimientos primordiales que se sitúan en la base de la moralidad natural: el cuidado de la obra bien ejecutada, el sentido de la dignidad del trabajo; representa, para quien goza de ella, una efectiva armadura económica de la actividad y de la libertad de la persona, que esencialmente requieren no estar a merced del instante; implica también la participación de la inteligencia obrera en la gestión de la empresa a que antes, en pocas palabras, nos hemos referido. Pero pensamos que además presupone, necesariamente —para tener garantías reales y eficaces y, también, más radicalmente, para situarse en una economía liberada del capitalismo, en la que sólo puede dar todos sus frutos—, la propiedad "societaria" de los medios de producción la propiedad de la empresa; por ello hemos hablado de ésta en primer lugar.

(24) De esta extensión de la noción de propiedad se podría buscar una justificación en la teoría de la propiedad «funcional» expuesta por Semprún y Gurrea. *«El sentido funcional de la propiedad»*. Madrid, 1933.

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

Situada en estas perspectivas, la organización corporativa debe ser concebida como estableciéndose de abajo arriba, según los principios de la democracia personalista, con sufragio y participación personal activa de los interesados, en la base; y como emanante de ellos y de sus sindicatos; coordinándose los órganos superiores del Cuerpo total de la Producción a los del Cuerpo total del Consumo, por una regulación "endógena" de la vida económica, en relación con las regulaciones más universales referentes al bien común de los hombres (considerados como ciudadanos y no sólo como productores y como consumidores), aseguradas por los órganos superiores del Cuerpo total de la vida política. Aun reconociendo el principio general de supraordinación de lo político a lo económico, la corporación que imaginamos aquí es completamente distinta de la corporación estatal (de hecho, cuando no en teoría) del totalitarismo político contemporáneo; se funda en la noción de una personalidad moral autónoma y al mismo tiempo subordinada, y sobre la del desarrollo endógeno; no suprime las libertades sindicales, antes bien emana de ellas; y supone la previa liquidación del capitalismo moderno y del régimen de primacía de la ganancia del dinero.

Un régimen consecutivo a la liquidación del capitalismo

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

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

La grandeza requiere a un tiempo abundancia y pobreza; nada grande se hace sin cierta abundancia,

(25) No supresión sino paso del capital privado al servicio del trabajo. Cf. «*Religion et Culture*», Nota II.

(26) En función de este principio sobre el que insiste con razón, Max Hermant ha puesto en claro muy útilmente, en un informe a la *Union pour la Vérité* (22 junio 1935) lo que llama la «ley de la grandeza óptima» y la «de la mejor velocidad». Véase también la obra de Georges Cazin, «*La Sagesse du chef d'entreprise*» (París, Desclée de Brouwer).

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

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

reditaria, de suerte que, por una parte, aun asegurando a los hijos el fruto del trabajo del padre, no pueda permitir la constitución o reconstitución de una clase privilegiada del dinero; y, por otra, que todo hombre, al entrar en el mundo, pueda efectivamente gozar, en algún modo, de la condición de heredero de las generaciones precedentes.

Persona humana y comunidad económica

Considérase después de esto otro gran problema que las dominantes técnicas de la vida social imponen hoy a todo el mundo: el de la organización sindical, corporativa y cooperativa a la vez de la producción y del consumo. Advertiremos ante todo que la oposición entre las concepciones corporativas y sindicalistas sólo tiene un sentido agudo en el régimen del "provecho por obtener" individualista, que opone el provecho del capital y de la empresa al provecho del salariado (27); en segundo término, las necesidades técnicas de la vida social no determinan más que grandes líneas *genéricas*, pues la *especificidad* de una estructura social viene de las dominantes éticas según las cuales adopta su forma típica: pues bien, en las perspectivas de una filosofía cristiana, la gran tarea que en el porvenir se impondrá frente a un régimen orgánico que el proceso económico parece hacer inevitable, bajo una u otra forma, será según parece, en primer lugar, garantizar contra toda estatitución el carácter de persona moral que

(27) Si es verdad que el antagonismo de clases es consubstancial con tal régimen, se comprende que los elementos sindicalistas teman que en régimen capitalista la organización corporativa esté en riesgo de ser utilizada sobre todo, de hecho para la abolición de las libertades obreras. Añadamos que, según la doctrina de la escuela social católica, como La Tour du Pin en particular la estableció, la organización corporativa no podría fundarse más que sobre la base de la libertad sindical.

conviene, sobre todo en una sociedad pluralista, al sindicato y a la corporación; y en segundo lugar, bien que asegurando a la comunidad las ventajas de tal régimen, defender a la persona *contra* la colectividad corporativa: es decir, por un lado, asegurar los bienes necesarios a la vida humana y, ante todo, los bienes elementales, a los individuos no incorporados o no incorporables en las formaciones sindicales y corporativas (28); y por otro lado, garantizar en el seno mismo de estos organismos los derechos y la libertad de la persona.

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

(28) Esto es lo que Henri de Man denomina un «quinto estado naciente», compuesto por «obreros que han perdido toda especialización y están crónicamente amenazados por el paro». *L'Idée Socialiste*, p. 476.

(29) Cf. «*Science et Sagesse*», cap. I.

(30) «*Du Régimen temporel et de la Liberté*», p. 255.

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

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

No olvido que el aspecto técnico de la vida social, aun siendo el más sometido a la necesidad, es el que más rápidamente cambia; y que la estructura económica de una nueva cristiandad puede ser muy diferente del

(31) En su ensayo sobre «*La Sagesse du chef d'entreprise*», Georges Gazin ha mostrado que ya en los límites mismos de una empresa particular es la prudencia la que debe prevalecer sobre la técnica matemática.— Cf. Lucien Lainé. «*Une communauté économique*», le Tapis, 1934.

plan que las actuales dominantes técnicas nos invitan a trazar para un porvenir relativamente próximo. Pero el fin de esta digresión era tan sólo sugerir que las dominantes éticas *supraordinadas* a las dominantes técnicas son las que dan, como antes decía, su última especificación y su morfología típica a una estructura económica; y si se adopta una filosofía cristiana del hombre, del trabajo, de la propiedad de los bienes materiales, la manera de plantearse los más importantes problemas económicos cambia, por así decir, de sentido.

La condición de la mujer en el matrimonio

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

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

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

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

Lo que aquí querríamos notar, muy brevemente, es que la familia de tipo que puede llamarse *burgués*, es decir, fundada única o principalmente en la asociación material de intereses económicos percederos, es

como la caricatura y el escarnio, hablando propiamente, el cadáver de la familia cristiana, esencialmente fundada en la unión primeramente espiritual y sacramental de dos personas que engendran para un destino eterno otros seres vivos, dotados de un alma imperecedera.

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

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

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

(32) Cf. Edouard Berth, obra antes citada.

puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, por responder en el orden social-temporal esta plena condición jurídica de persona a la condición espiritual de persona instaurada desde el principio por el Evangelio en el orden moral y religioso.

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

(33) «Sobre el humilde reino de tu casa has reinado con discreción...»
Raissa Maritain, «*La Vie donnée*».

(34) Ocurre también que el trabajo realizado por la mujer *en su casa*, particularmente en su función de educación maternal, tiene un valor económico indiscutible, que le da, aun a título de tal, un derecho sobre las ganancias del marido, ganancias ordenadas por sí a la comunidad familiar.

para nutrirle a su vez en el orden de una economía más secreta y más profundamente humana, la mujer le estará unida (35).

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

IV

LA UNIDAD DE "RAZA SOCIAL"

Autoridad e igualdad fundamental

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

(35) Cf. Raissa Maritain, «*Histoire d'Abraham*» (Nova et Vetera, núm. 3, 1935, Friburgo, Suiza): «En ese progreso de lo humano que tratamos de leer, palabra por palabra, en el Génesis, advertimos, cualesquiera que fueren otras interpretaciones, que la mujer ha subido un peldaño. No fué tomada de la tierra, no fué «formada del suelo» como el hombre. Polvo, por medio de la carne del hombre, como el hombre es polvo a través de la carne animal, fué hecha de una carne humana, fué creada en el interior del paraíso, mientras que el hombre sólo entró en él después de su creación. Así, según la Biblia, el origen físico de la mujer es más noble que el del hombre. El precio de este privilegio es que las exigencias de Dios y de los hombres sean más grandes respecto a ella; y aun podría decirse lo mismo de las atenciones divinas. Eva es quien, por su falta, ciertamente, pero también por el atrevimiento de su decisión, propio del adulto, tomó la iniciativa que, aceptada por Adán, decidió de la suerte de la humanidad. Y es una mujer aun, la que, sin consejo humano alguno, por la plenitud de

y el dirigido, es decir, una paridad esencial en la común condición de hombres consagrados al trabajo.

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

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

su fe, ha compensado en algún modo la falta de Eva y hace elevarse hacia el Salvador y hacia Dios a la humanidad que se perdía. Por lo misma razón Dios permitirá que todas las leyes que hagan los hombres, por sí solos o bajo su inspiración, exijan siempre de la mujer más abnegación y pureza, más humanidad. Las huellas, el recuerdo del estadio terrestre y animal pesan más gravemente sobre el hombre. Pero Eva es muy semejante al mejor Adán».

ral, el jefe es tan sólo un compañero que tiene el derecho de mandar a los demás.

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

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

Una democracia personalista

Henos aquí una vez más en presencia de una oposición simultánea a la falsa concepción liberal de los tiempos modernos y al ideal sacro de la Edad Media. Si se entiende la palabra democracia en el sentido de Juan Jacobo Rousseau, tal régimen de civilización sería netamente antidemocrático, pues la libertad interior de la persona requiere su traducción en el plano externo y social, no por una libertad abstracta, por la Libertad impersonal, sino por libertades concretas y positivas, encarnadas en instituciones y en cuerpos sociales. Por otra parte, sin embargo, se encontraría a salvo aquí uno de los valores incluidos en la palabra tan equívoca de democracia; me refiero a un sentido más bien afectivo y moral de la palabra, por el que se designa la dig-

nidad de persona que la multitud siente en sí misma, no ciertamente como poseída o merecida en efecto, sino como vocación; esa conciencia cívica popular excluye por ello la dominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre la masa del pueblo considerada como menor; implica en el propio plan de la vida social el respeto a la persona humana en los individuos componentes de esa masa.

Acabo de decir que esta dignidad de persona no se tiene como verdadera posesión merecida, sino como pretensión; y así ha adquirido conciencia de ella la multitud en los siglos modernos. Asimismo, el respeto a la persona en cada individuo de la masa lo han profesado de hecho las democracias modernas casi siempre bajo formas simbólicas y figurativas, a veces engañosas. En ello estriba precisamente el drama cuyo desenlace intenta lograr la revolución comunista, cuando sólo el cristianismo —socialmente vivido— podría verdaderamente obtenerlo, haciendo que se convierta en realidad lo que es por ahora mero símbolo y figura. Por ello únicamente en una nueva cristiandad por venir podría *realmente* salvarse el valor ético y afectivo de la palabra democracia, que responde a lo que podría llamarse sentimiento cívico popular. Si la actual división en *clases* (36) debe entonces quedar superada, la sociedad sin burguesía ni proletariado no sería, por lo demás, una sociedad sin estructura interna y sin diferencias o desigualdades orgánicas. Pero la jerarquía de las funciones y de las situaciones ya no estaría ligada a categorías hereditarias, fijadas como antaño por la

(36) Entiendo esta palabra en su sentido estricto y más exacto, como Briefs, por ejemplo, lo determina en sus estudios sobre el proletariado industrial: la *clase* implica una condición permanente y hereditaria; no poseyendo nada el proletariado y viéndose forzado a enajenar su fuerza-trabajo por un salario no bastante elevado para ser susceptible de acumulación, es inevitable que, salvo en casos excepcionales, su condición se transmita a su descendencia, de generación en generación. Cf. Goetz Briefs. «*Le Proletariat industriel*», París, Desclée de Brouwer, 1936.

sangre (lo que, por otra parte, en el principio constituía una solución sana), ni como hoy, por el dinero (lo que constituye una solución malsana). Un régimen temporal vitalmente cristiano habría de enseñar el respeto de la persona humana en el individuo y en la multitud (lo que aún no sería ciertamente fácil) a una verdadera aristocracia del trabajo, en toda la amplitud y la variedad calificativa del término (37).

V

LA OBRA COMUN: UNA COMUNIDAD FRATERNA POR REALIZAR

La ciudad temporal y la amistad fraterna

Finalmente, quinta y última característica; respecto a la obra común que ha de realizarse por la ciudad, digamos, según indicábamos en un precedente capítulo (38), que para una civilización cristiana, que ya no puede ser ingenua, la obra común no aparecerá como una obra divina realizable por el hombre en la tierra, sino como una obra humana que realizar en la tierra por la penetración de una cosa divina, el amor, en los medios humanos y en el trabajo humano.

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

Sería la idea —no estoica, ni kantiana, sino evangélica— de la dignidad de la persona humana y de su

(37) Cf. «*Du Régime temporel et de la Liberté*», p. 68-70.

(38) Véase cap. II, p. V.

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

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

(39) Véase cap. III, nota 10.

tor de la vida común (si se quiere recurrir a ese término) a título de idea heroica por realizar, de fin típico que perseguir, de tema animador de un común entusiasmo que pusiera en acción las profundas energías de la masa, la amistad fraterna, como un principio dinámico esencial en nuestra nueva cristiandad, que se aplicaría propiamente a una obra común profano-cristiana, por estar en verdad orientada enteramente hacia una realización social-temporal de las verdades evangélicas.

Solución de una antinomia

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

Ahora percibimos la solución de esta antinomia.

No basta decir que la justicia exige cierta redistribución a cada persona del bien común (común al todo y a las partes); es preciso decir que siendo el bien común temporal un bien común de *personas humanas*, por ello mismo, cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal *de las otras*, de las otras *personas*. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, reconociendo al mismo tiempo, como Aristóteles lo había previsto, el valor y la importancia *política* de la amistad fraterna. Sería una gran desgracia que la quiebra de la vana "fraternidad" optimista inscrita en el frontispicio de la Revolución burguesa nos hiciera olvidar tal verdad. No hay

disposición de espíritu más fundamentalmente antipolítica que la desconfianza mantenida, respecto a la idea de amistad fraterna, por los enemigos del Evangelio, sean grandes almas indignadas como un Proudhon o un Nietzsche, o cínicos como tantos adoradores de lo que ellos mismos denominan el orden.

Creyentes y descreídos

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

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

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

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

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

VI

LA ACTITUD ESPIRITUAL DE TOMAS DE AQUINO Y LA FILOSOFIA DE LA CULTURA

Tal es, en nuestra opinión, el ideal histórico concreto que conviene hacerse de una nueva cristiandad; tal es la manera que el cristianismo puede tener, según creemos, de salvar, para transmitir las al porvenir, purificándolas de los errores mortales en que se comprometían, las verdades hacia las cuales ha tendido la Edad Moderna en el orden cultural. Claro es que a nuestros ojos esta purificación es todo lo contrario de un mero acomodamiento empírico o de una aparente componenda. La civilización moderna es un vestido muy usado, al que no pueden coserse piezas nuevas; se

(40) Marco, IX, 39.

trata de rehacerlo de manera total y como substancial, de substituir los principios de la cultura, puesto que se trata de llegar a una primacía vital de la calidad sobre la cantidad, del trabajo sobre el dinero, de lo humano sobre lo técnico, de la sabiduría sobre la ciencia, del servicio común de las personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o la ambición estatal de poderío ilimitado.

Hemos tratado de inspirarnos, en esta investigación, tanto en los principios generales de Santo Tomás de Aquino como, si así puede decirse, en su reacción personal ante los conflictos de la historia. ¿Acaso no luchó constantemente contra dos opuestos instintos de error? Por una parte, contra el instinto de *inercia acumulativa* de una escolástica retrasada, vinculada en la tradición cristiana a elementos accidentales y perecederos; por otra parte, contra un instinto de *dissociación desgastadora*, representada en su época por el movimiento averroísta, que dió más tarde sus frutos en el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos. Siempre supo discernir Santo Tomás —y es su genio propio— en el seno mismo del orden más firme y de la tradición más ecuménica, más católica, las más potentes energías de vida, de renovación, de revolución. A esto se refiere su intuición central de la analogía como instrumento ciertamente vital y universal de investigación y de verdad. Por ello pudo salvar en la catolicidad de una doctrina perfectamente libre y pura, todas las verdades, sin despreciar ninguna, hacia las que tendía el pensamiento pagano en medio de sus tinieblas y los sistemas de los filósofos en sus clamores discordantes.

Hoy día, en el orden de la filosofía de la cultura y de la civilización, nos hallamos, por un lado, ante concepciones de inercia univocista que se ligan precisamente a lo que hay de muerto en el ideal temporal de la cristiandad medieval; por otro, ante una ideología de descomposición revolucionaria que se levanta contra

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

Si Santo Tomás hubiera vivido en tiempos de Galileo y de Descartes, habría enseñado a la filosofía especulativa cristiana a liberarse, para ser más fiel al pensamiento metafísico de Aristóteles, de las imágenes y de los fantasmas caducados de la mecánica y de la astronomía aristotélicas. Ojalá pudiera enseñar en nuestros días a la filosofía cristiana, en el orden social y cultural— para salvar a través de las mudanzas de la historia la substancia imperecedera del pasado y, ante todo, el mundo de la Europa cristiana, elaborando un ideal histórico cristiano capaz de existir y requiriendo existir bajo un cielo histórico nuevo—, a liberarse de las imágenes y de los fantasmas del *sacrum imperium*, en otros tiempos momento eficaz y necesario del

desarrollo de la historia, convertido ya hoy en *ens rationis* e incapaz en adelante para otra cosa que hacer pasar por verdad la mentira, recubrir y disfrazar de apariencia cristiana las formas de un régimen temporal ya desde mucho tiempo extraño al espíritu cristiano. La fecundidad de la analogía en este terreno no se agota, evidentemente, en el ideal histórico cuyas características hemos tratado de esbozar a grandes rasgos. Otros podrían surgir aún, bajo climas históricos de los que no tenemos idea. Ni siquiera hay nada que impida a los espíritus partidarios de una concepción sacra cristiana admitir la hipótesis de un eventual ciclo de cultura en que de nuevo tal concepción pudiera prevalecer, en condiciones y con características imprevisibles.