
Jacques Maritain y la teología política de la democracia contemporánea

Jacques Maritain and the Political Theology of Contemporary Democracy

RECIBIDO: 29 DE MARZO DE 2019 / ACEPTADO: 3 DE SEPTIEMBRE DE 2019

Jerónimo MOLINA CANO

Universidad de Murcia. Facultad de Trabajo Social
Murcia. España
ID ORCID 0000-0001-9094-0386
jeromo@um.es

Resumen: Este artículo analiza el pensamiento democrático del filósofo Jacques Maritain. Una lectura metódica de la integridad de su obra política publicada desde los años 20 demuestra una gran continuidad en la defensa de un concepto unívoco de la gobernación democrática, denominada democracia social, nueva cristiandad, democracia integral o democracia orgánica para acomodarse a las circunstancias políticas. Partiendo del principio de superioridad del poder espiritual, Maritain ha depurado la noción de democracia de adherencias rousseauianas, postulando un régimen comunitario y pluralista bajo un gobierno presidencialista y no partidocrático. La democracia maritainiana y la fe secular que debe animarla, basada en los derechos humanos, está concebida como un antídoto contra el neutralismo liberal y contra la tentación totalitaria de una democracia entendida como una religión política.

Palabras clave: Jacques Maritain, Teología política, Democracia.

Abstract: This article analyzes the democratic thought of the philosopher Jacques Maritain. A methodical reading of the integrity of his political work published since the 20s demonstrates a great continuity in the defense of a univocal concept of democratic governance, called social democracy, new Christianity, integral democracy or organic democracy in order to accommodate his thought to the political circumstances. Starting from the principle of superiority of spiritual power, Maritain has redefined the notion of democracy in an anti-rousseauian sense. Maritain postulates a community and pluralist regime under a presidential government and non-partitocratic political system. Maritainian democracy and the secular faith that must animate it, based on human rights, is conceived as an antidote against liberal neutralism and against the totalitarian temptation of a democracy understood as a political religion.

Keywords: Jacques Maritain, Political Theology, Democracy.

1. INTRODUCCIÓN

El filósofo Jacques Maritain ha sido durante buena parte del siglo XX uno de los preceptores más importante de la opinión política católica, antes y después del concilio Vaticano II. Sin contradicciones, según los seguidores, o, para sus detractores, en medio de graves rectificaciones, Maritain ha sido un puntal teológico de la «paradoja francesa»¹ del *Renouveau Catholique*, pero también un lugarteniente del maurrasismo, doctrina de la que finalmente reniega, a la vez antimoderno y doctrinario de la democracia cristiana². Sus posiciones políticas concretas, relativas y en ocasiones apasionadas (ataques a Antoine de Saint-Exupéry³), como las de cualquier miembro de una comunidad política, no empañan su esfuerzo y rigor para iluminar lo político y los «problemas difíciles» que esto conlleva⁴. Describe pues su trayectoria una «continuidad hecha de complejidades»⁵.

Nada tiene de extraño que en su «teología de la política» se comuniquen con gran naturalidad lo trascendente y los datos mundanos o sociológicos, la *philosophie perennis* tomista y el *empirisme organisateur* maurrasiano⁶, inspirado a su vez en la analogía del Aquinate. Ha sido su lema «distinguir para unir»⁷. Teólogo político providencialista en la acepción católica tradicional, sus adeptos y enemigos han menudeado hasta hace relativamente poco tiempo, enfrentados hasta el encono.

La teología de la política de Maritain, nunca abordada por él de manera sistemática, comprende tres lineamientos esenciales y siempre constantes en sus páginas: la distinción entre los poderes espiritual y temporal, el análisis de los medios legítimos de la acción política y la naturaleza del régimen político. De la primacía de la esfera espiritual (*auctoritas*) sobre la secular (*potestas*) se ocupa exhaustivamente en *Primaauté du spirituel*⁸. El debate sobre los medios,

¹ MARITAIN, J., «Religion and Politics in France», *Foreign Affairs* 20, 2 (1942) 266.

² CHENAUX, P., *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris: Cerf, 1999.

³ MARITAIN, J., «Il faut parfois juger. (À propos d'une lettre ouverte de Saint-Exupéry)», en DE SAINT-EXUPÉRY, A., *Écrits de guerre 1939-1944*, Paris: Gallimard, 2000, 221-229.

⁴ MARITAIN, J., *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Paris: Plon, 1926, 63.

⁵ LODOVICI, U., *Religione e democrazia. Il contributo de Jacques Maritain*, Milano: Mimesis, 2012, 245.

⁶ MAURRAS, C., «Trois idées politiques», en ID., *Œuvres capitales II: Essais politiques*, Paris: Flammarion, 1954, 75-84.

⁷ MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris: Desclée de Brouwer 1932; y PALACIOS, L. E., *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid: Rialp, 1957, 38.

⁸ MARITAIN, J., *Primaauté du spirituel*, Paris: Plon, 1927.

más allá de las implicaciones teológicas *stricto sensu*, que las tiene pero que caen fuera de mi intención, alcanza una de sus cotas polémicas máximas en la reflexión acometida en sendos libros de 1930 y 1933: *Religion et culture*⁹ y *Du régime temporel et de la liberté*¹⁰, abocándole a la conocida como «querrela sobre el maquiavelismo» con Raymond Aron, un diálogo con silencios y ausencias que se extiende desde 1934 hasta 1982. El otro aspecto decisivo que aquí se considera es su concepción del régimen político a la luz de la teología católica: la determinación cristiana profana de lo temporal, Estado laico cristianamente constituido o *nouvelle chrétienté*¹¹, tanto teórica (democracia basada en los derechos de la persona) como práctica (*acción católica*, democracia cristiana).

Como por una pendiente natural, Maritain se desliza desde una teología política centrada en la recta ordenación de las dos soberanías, la espiritual y la temporal, subordinada la segunda a la primera, hacia el dilema, acuciante ya para él desde 1930, de la autonomía de la esfera secular. El concepto que galvaniza su pensamiento es la *nueva cristiandad*, superador de todo clericalismo político (Estado confesional) y acicate de la transformación de las democracias de la segunda postguerra en regímenes pluralistas y personalistas que reconocen el imperio de los derechos humanos vivificados por el mensaje evangélico. Pero la nueva cristiandad no es una idea del todo nueva ni original, pues en Francia ya se había hecho apóstol de la misma hacia 1832 Felicité Lamennais, un clérigo apartado de la Iglesia por su actitud liberal o modernista, fundador del periódico *L'Avenir* y diputado socialista de la Segunda República¹². La mención de Lamennais no es en modo alguno fortuita, pues hay una profunda continuidad entre sus posiciones secularizadoras del mensaje evangélico, que constituyen también una *teología política*, y las que un siglo más tarde patrocinará Maritain. Lo que no tiene parangón en el caso de uno y otro es la posición mantenida por la Iglesia: que en el caso de Lamennais le hizo objeto de una dura reprobación papal y en el de Maritain propició más bien su relativa influencia en el concilio Vaticano II y en la primera década de la vida de la Iglesia postconciliar¹³.

⁹ MARITAIN, J., *Religion et culture*, Paris: Desclée de Brouwer, 1930.

¹⁰ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, Paris: Desclée de Brouwer, 1937.

¹¹ MARITAIN, J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid: Signo, 1935, 141 y 154.

¹² TOMAR ROMERO, F., «Lamennais, filósofo y profeta de un nuevo cristianismo», *Verbo* 321-322 (1994) 111-148.

¹³ MEINVIELLE, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires: Nuestro Tiempo, 1945.

El esfuerzo reflexivo y sistematizador *in temporabilis* del paisano del Garona constituye, tal vez, con sus luces y sombras, una de sus mejores contribuciones a la filosofía práctica política católica del siglo XX. Maritain había declarado en 1922 su odio y desprecio hacia los principios espirituales de la modernidad (*modernismo*) presentados en el *Syllabus*¹⁴ y en la encíclica *Pascendi*¹⁵: «Odiamos y despreciamos el odio y el desprecio [de la Revolución anticristiana], y la impureza espiritual [del mundo moderno]»¹⁶. Precisamente urdido por Pío XI a la publicación de la obra colectiva *Pourquoi Rome a parlé?*¹⁷, Maritain se erige de súbito en pilar del nuevo espíritu católico en Francia, Bélgica y la Suiza francófona. Así pues, la obra maritainiana inmediatamente anterior a *Humanisme intégral* no constituye la parte menor de una filosofía *in fieri*, sino la obra sustantiva de un pensador ya hecho a quien le cuadran definiciones como «reaccionario católico» y «antimoderno». Mucho menos constituyen esas páginas un error. ¿Podrá negarse que en el trasfondo de un libro tan calculado como *L'homme et l'État*¹⁸, más un ensayo de autointerpretación que de sistematización político-doctrinal, operan las ideas-fijas de su teología política, de las que nunca reniega? ¿Acaso no sigue siendo apreciable la crítica de Maritain al concepto estatal de soberanía, sustentado en 1951 sobre los mismos principios que guían su refutación de la modernidad y la vindicación de la primacía del poder espiritual?¹⁹

2. MARITAIN, TEÓLOGO DE LA POLÍTICA

La filosofía de Jacques Maritain, el *vieux laïc*, ha modelado la conciencia de diversos sectores del catolicismo político entre los años 20 y 70 del siglo pasado. Dejando a un lado su notoria influencia en Italia, donde la generalización de la «vulgata democristiana» coincide con su embajada cerca de la Santa Sede²⁰, más difícil de precisar resulta el impacto de su obra en los demás países de mayoría católica. Con todo, no deja de ser cierto que la democracia

¹⁴ Pío IX, *Syllabus* (1864) [disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>].

¹⁵ Pío X, *Pascendi* (1907) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html].

¹⁶ MARITAIN, J., *Antimoderne*, Paris: Revue des Jeunes, 1922, 21 y 23.

¹⁷ MARITAIN, J., *Pourquoi Rome a parlé?*, Paris: Spes, 1927.

¹⁸ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, Paris: P.U.F., 1953.

¹⁹ Cfr. MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 26-47; y MARITAIN, J., *Primauté du spirituel*, 11-71.

²⁰ CHENAUX, P., «*Humanisme intégral*» (1936) de Jacques Maritain, Paris: Cerf, 2006, 83ss.

cristiana y el aún más vago *socialismo cristiano* postconciliares llegan a hacer de *Humanisme intégral* un libro iniciático, y de *Principes d'une politique humaniste*²¹ y *L'homme et l'État* libros de cabecera. Mas no se compadece con esta imagen modernista o más bien neomodernista del preceptor contemporáneo de la reforma del orden político cristiano su conspicua trayectoria en las filas del maurrasismo²². Su trayectoria biográfica no difiere en este punto de la de otros novatores católicos y conversos de los años veinte: Paul Claudel, George Valois, Henri Massis o Max Jacob por citar solo a unos pocos.

Frente a la teología política entendida como una religión de Estado, Maritain cultiva una teología de la política en el sentido tradicional de las encíclicas papales: el esclarecimiento de la realidad secular (política, pero también económica) a la luz del Evangelio y la tradición. Por otro lado, nada tiene que ver la teología de la política maritainiana con la *politischen Theologie* de Carl Schmitt, una sociología de los conceptos jurídicos²³.

Todo católico que aspire a convertirse en un reformador del orden social se encuentra abocado, siquiera inconscientemente, a la elaboración de una teología política. Maritain es de ello un modelo perfecto. Bien al servicio de una vocación *prima facie* contrarrevolucionaria o *antimoderna*, bien dependiente de un ideal democrático y *modernista*, la *constante* teología-política es el hilo rojo de su vasta obra. Lo que cambia de una vocación a la otra es, tal vez, la diferente lectura que hace Maritain de la afirmación dogmática del Reinado social de Cristo, así como de sus implicaciones temporales inmediatas para todos los cristianos, ciudadanos y gobernantes. Pues no basta con oír la Palabra, sino que es preciso ponerla en práctica²⁴ y esta (*cristianismo*) puede actualizarse de modos diversos, no unívocos ni equívocos, sino análogos (*mundo cristiano*)²⁵. En unas páginas diáfanas sobre la fundamentación de la teología política ha precisado el romanista Álvaro d'Ors que esta «debe, por un lado, partir de claros dogmas, y por otro, obtener conclusiones racionalmente necesarias»²⁶. El dogma es, en efecto, la realeza de Cris-

²¹ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, Paris: Paul Hartmann, 1945.

²² SÉRANT, P., *Les dissidentes de L'Action Française*, Paris: Copernic, 1978, 57-112.

²³ SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker u. Humblot, 2015, 47. Cfr. MARITAIN, J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, 80 y 122.

²⁴ PÍO XI, *Divini redemptoris* (1937) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html].

²⁵ MARITAIN, J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, 8-9 y 112-113.

²⁶ D'ORS, Á., «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* 205 (1976) 71.

to, elevada a fiesta litúrgica de la Iglesia universal por Pío XI y cuyo contenido fue anticipado por el mismo Papa en la primera encíclica de su pontificado: «La paz de Cristo por el reinado de Cristo [...] tal es el sentido de Nuestra breve fórmula: el reinado de Cristo»²⁷. Consecuencias del mismo son la exclusión de todo poder temporal absoluto y la libertad de la Iglesia frente a los poderes civiles²⁸. Estos principios son recogidos también por Maritain en *Primaute du spirituel*, libro que trasciende, desde luego, la cuestión de la condena pontificia de *L'Action Française* (29 de diciembre de 1926) y la rectificación del célebre *politique d'abord* de Maurras. Estudio aparte merecería, no obstante, la incoherencia radical entre la idea maritainiana del gobierno democrático (una *fraternidad sin padre* según d'Ors) y el presupuesto teológico político del reinado de Cristo, conflicto tanto más sorprendente en la medida en que Maritain no cesa en su crítica al *democratismo* contagiado por Rousseau a la política contemporánea, particularmente a una justa idea de la democracia²⁹.

Para la ciudad terrestre no es la teología política «un simple deseo pío» ni «una expresión sentimental sin mayor valor jurídico-político concreto»³⁰, sino una necesidad imperiosa. También así lo entiende Maritain al examinar las difíciles relaciones entre política y teología. Es la finalidad de la comunidad política el *totum bene vivere*, lo que no solo tiene un sentido material, sino «ante todo», puntualiza Maritain, moral y espiritual. Se justifica pues la teología política, no solo, conviene aclararlo, como oficio de intelectuales y facultativos de la política, sino también de los príncipes y hombres de acción, según los modelos de santo Tomás y el rey san Luis, espejo este último, en su comunión con el Aquinate, de la recta conducción de la inteligencia política por la sabiduría del ministerio sacerdotal³¹. No basta *in temporabilis* una ciencia política como mero saber inductivo limitado a la

²⁷ Pío XI, *Ubi arcano Dei* (1922) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html]. El 11 de diciembre de 1925 instituye Pío XI la fiesta y culto de Cristo Rey. Pío XI, *Quas primas* (1925) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html].

²⁸ D'ORS, Á., «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* 205 (1976) 76-77.

²⁹ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 43. Sobre Rousseau, el «santo de la naturaleza»: MARITAIN, J., *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris: Plon, 1925.

³⁰ D'ORS, Á., «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* 205 (1976) 325. D'ORS, Á., *Ensayos de teoría política*, Pamplona: Eunsa, 1979, 266.

³¹ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 26.

«constatación física de hechos y consecutivos empíricos», lo cual no deja de ser, afirma Maritain, una «pretendida sociología en el sentido de Durkheim»; lo que requiere el cuidado de la ciudad del hombre es una «ciencia política integral», reflejo del orden sobrenatural y referida en última instancia a la teología³². La teología política viene a ser así la coronación de todo saber político integral.

En Maritain, el sentido de lo teológico-político trasciende de la mayor parte de su obra política. Su posición al respecto en *Humanisme intégral* resulta inequívoca por lo rotundo y claro de la expresión: «Hay un reino de Dios por realizar»³³. Añadiendo a continuación que es en la segunda plegaria de la oración dominical (*adveniat Regnum Tuum*) en donde se plantea para el cristiano el problema de su contribución a la edificación del Reino de Dios. Para decir lo esencial, no se trata de hacer de este mundo el Reino de Dios, sino de preparar su venida, lo que es muy distinto³⁴.

2.1. Una filosofía cristiana de la historia

Desde el punto de vista de la teología política, la historia de la Iglesia, puesto que es la parte temporal fundamental de la historia de la salvación, abarca toda la historia universal. Esta afirmación común del Magisterio la recoge también Maritain en *Humanisme intégral*: «El Reino de Dios constituye el término final del movimiento histórico»³⁵. Tanto la historia de la Iglesia como la historia de la Ciudad del hombre tienen en el Reino de Dios su término *ad quem*, lo que constituye uno de los principios esenciales de la exégesis cristiana de la historia. Pero no el único. En diversos pasajes maritainianos pueden encontrarse las afirmaciones que acusan una filosofía cristiana de la historia, marco referencial de la teología política del autor. Además del ya señalado deben mencionarse otros tres elementos: la amalgama del error y la verdad, la intervención de Satanás en el mundo y el gobierno de Dios como causa primera de la historia.

Inspirado en la parábola de la cizaña y el trigo, Maritain afirma la necesidad de la coexistencia histórica de la verdad con el error. A su juicio, no

³² MARITAIN, J., *Primauté du spirituel*, 189-190.

³³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une Nouvelle chrétienté*, Paris: Aubier, 1947, 106.

³⁴ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 117-118.

³⁵ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 108-109.

debe el cristiano condenar la historia, viendo en ella únicamente la *historia de un error* que, antes o después, será delgado y erradicado, pues también los principios espirituales erróneos dan sus frutos. Adheridos a males ciertos hay adquisiciones humanas que tienen un «valor como sagrado», pues dependen del gobierno providencial de Dios³⁶. Todo error contiene entonces algo de la Verdad³⁷, que permanece cautiva en él³⁸. Sin la energía liberada por la calamidad, puntualiza en otro lugar Maritain, raramente se produce un crecimiento histórico, de modo que *hasta la siega* (Mt 13,30) del último día la persistencia del error forma parte del orden instituido y querido por Dios³⁹. Si algo pone de manifiesto el consejo evangélico de que no se arranque la cizaña, para no arriesgarse a perder con sus despojos el trigo, es que «el discernimiento del valor de *utilidad* de los acontecimientos o los hombres para los graneros divinos y el bien común de la creación [supera nuestras fuerzas]»⁴⁰.

Concurre también Satanás en la elaboración del libro de la historia, pues Dios consiente a veces que el demonio «escriba con su pluma»⁴¹. Satanás, el inicuo, es el nombre del mal, pero su poder no es injusto en la medida en que Dios lo permite. Esta meditación de san Gregorio le proporciona a Maritain un «importante principio de exégesis histórica»⁴². Desde este punto de vista, la historia humana es «bicéfala»: hay un partido de los buenos y otro de los malos, siempre confundidos, revueltos o camuflados, los cuales se separarán en la consumación de la historia, nunca antes. Por eso mismo puede ser muy amarga para el cristiano la lucha de la luz contra las tinieblas, pues al militar en ella caerá en la cuenta, recuerda Maritain, de que no hay puras tinieblas ni puro error. Dios también desea ser servido por sus enemigos. Se someten a Su voluntad los mártires, pero también los verdugos de estos⁴³. El mismo demonio marcha por delante de Dios: es el «traidor que prepara sus caminos»⁴⁴ y que se manifiesta en la tribulación de la humanidad. Esa era justamente la crí-

³⁶ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 100.

³⁷ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 218-219.

³⁸ MARITAIN, J., *Primauté du spirituel*, 160.

³⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 294.

⁴⁰ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 33-34; y MARITAIN, J., *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présente*, Paris: Desclée de Brouwer, 1966, 14.

⁴¹ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 33.

⁴² MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 101.

⁴³ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 103.

⁴⁴ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 101.

tica tesisura del anterior periodo intersecular, cuya gravedad es denunciada por la encíclica *E supremi apostolatus* (4 de octubre de 1903) de Pío X, «eco del famoso capítulo segundo de la segunda carta a los tesalonicenses» según Maritain. El argumento del misterio de iniquidad paulino, cuya «oscura claridad excita el espíritu sin sosegarlo»⁴⁵, opera en el escritor francés, independientemente de las etapas y vicisitudes de su pensamiento, como la raíz de su filosofía cristiana de la historia.

Detrás de una trama en la que nunca se pierde la línea del ser se encuentra la Providencia, el gobierno omnipotente de Dios. El providencialismo de Maritain tiene su correlato en el lema temporal «anteponer a todo el servicio a la causa de Dios» (*Dieu premier servi*)⁴⁶. Sirve a Dios quien obedece y se inclina ante su autoridad y ante la autoridad de la Iglesia. También, como es doctrina tradicionalmente enseñada por la Iglesia, quien obedece a las autoridades políticas en todo aquello que no contraría la ley de Dios. Mas el providencialismo no ha de ser el consuelo que aquiete la conciencia de quien se ha conformado con vivir apartado de la historia, sino el elemento capital que articule los dos mundos y que urja al cristiano, sometido al Decálogo, a intervenir en los asuntos temporales. Precisamente porque la voluntad de Dios es un misterio para el hombre, sucede muchas veces según Maritain que los designios de Dios se realizan contra los propios cristianos. La derrota, sin embargo, siempre será aparente, pues la clave de la historia humana no está en el triunfo, que nunca es duradero (*ce qui ne dure jamais*), sino en la presencia testimonial, en el haber estado ahí, que permanecerá por siempre (*ce qui est inefaçable*)⁴⁷. Conspicuo lector de Bloy, Maritain se apropiaba así de su conocido aforismo sobre el sufrimiento humano: *Sufrir pasa, pero haber sufrido permanece*⁴⁸. Así, aunque el sentido último de las amarguras y los gozos terrenales sea inaccesible para el hombre, que mayormente piensa en la escala temporal del corto plazo (su propia vida), el cristiano debe confiar en la obra del espíritu, que «de caída en caída y acumulando en secreto parvas ganancias, endereza su tiempo hacia la resurrección y encamina la historia del mundo hacia la Jerusalén eterna»⁴⁹.

⁴⁵ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 205-206.

⁴⁶ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 121ss.

⁴⁷ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 105.

⁴⁸ Cfr. MARITAIN, J., «Aproches sans entraves», en MARITAIN, J., *Oeuvres complètes*, vol. XIII (1968-1973), Freiburg-Paris: Academic Press-Saint-Paul Éditions Religieuses, 1973, 479-509.

⁴⁹ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 185.

2.2. *Primado de lo espiritual*

El Reino de Dios y su crisálida en la tierra, la Iglesia, que es «Reino crucificado», interpelan continuamente al cristiano y a su morada política, la Ciudad o Estado. Les acucia también, según los inescrutables arcanos de la Providencia, el demonio, «agente histórico», que «marcha delante de Dios».

Maritain advierte que la mediación entre el Reino y su Iglesia y las formas políticas, independientemente de su especie, está asociada históricamente con tres errores⁵⁰. El primero de ellos es la *satanocracia*: separadas la naturaleza y la gracia, la ciudad terrestre no es más que el reino de Satanás. Esta idea, ligada en la modernidad al pesimismo antropológico de la Reforma protestante, contempla el abandono divino del mundo, encaminado inexorablemente a la perdición. El error *teofánico* o *teocrático* no es menos importante, pues pretende la realización efectiva histórica del Reino de Dios. Tercer error: el humanismo antropocéntrico o *liberalismo*, tomado el término en su acepción teológica: «Doctrina para la que la libertad humana no tiene otra regla o medida que sí misma».

Desde el punto de vista del cristiano, la renovación del orden temporal, además de a la conversión personal, le intima a la elaboración y puesta en práctica de una filosofía social, política y económica, «trabajo vasto y delicado [...] cuyos principios han fijado las encíclicas de León XIII y Pío XI»⁵¹. Se requiere heroísmo y obediencia, en suma, un *estilo nuevo de santidad* que Maritain caracteriza como una ascética de «santificación de la vida *profana*»⁵². Trasciende de estas palabras un cierto *anticlericalismo católico*, desarrollado dentro de la Iglesia, que estimula nuevas formas de participación del cristiano, junto al clero, en la proclamación del Evangelio. Queda así sucintamente justificada la importancia de la *acción católica* como colaboración del laicado con la Iglesia docente. No obstante, el elemento central o regulador de la relación entre la Verdad evangélica y su plasmación en el mundo ha de ser siempre el poder espiritual, cuya separación jurisdiccional y funcional del temporal constituye no solo el signo de identidad del catolicismo frente a otras confesiones religiosas, sino también una de las notas más características del desenvolvimiento de la vida política en Europa⁵³.

⁵⁰ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 109-114.

⁵¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 126.

⁵² MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 129.

⁵³ Cfr. GUÉNON, R., *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona: Gedisa, 2001, 31 y 58.

En las páginas de *Primaute du spirituel* se expone con erudición y gran detalle la doctrina tradicional de la Iglesia, desde la *Unam Sanctam* (18 de noviembre de 1302) de Bonifacio VIII hasta la *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885) de León XIII. La minuciosa relación de Maritain no es mera evocación pasadista, sino memoria de algo, a su juicio, que está vivo y es eficaz. Reconoce el autor la trascendencia de la distinción entre los poderes espiritual y temporal, poniendo mucho cuidado en destacar la opinión común sobre la *potestas indirecta*: junto a la soberanía de la Iglesia en materia espiritual existe también una potestad que alcanza indirectamente a todo asunto temporal, extensión justificada por la trascendencia espiritual de los intereses en juego⁵⁴. La Iglesia tendría pues derecho a intervenir en los asuntos mundanos *ratione peccati*, juzgando incondicionadamente por sí misma la gravedad de la materia⁵⁵... Pero apenas clausurado el segundo concilio ecuménico vaticano, Maritain, que en 1927 afirmaba que «Canossa será siempre el consuelo de los corazones libres» y agradecía «a san Gregorio VII, a Inocencio III, a Gregorio IX y a Bonifacio VIII [que hubiesen] dado a este mundo desventurado el más enérgico testimonio de los derechos y la potencia del espíritu»⁵⁶, «exulta al pensar que el Papa ni quiere ni debe en lo sucesivo ejercer otro poder que el de sus llaves espirituales»⁵⁷.

2.3. *Las religiones naturalizadas*

El humanismo separado de la Encarnación constituye una suerte de religión política a principios de los años 30. Esta «religión nueva» capta la atención del teólogo de la política Maritain. En cierto modo, también en la doctrina de los Papas se discierne, después de un largo proceso iniciado por la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX⁵⁸ y que desemboca en la condena de la «peste modernista» por la encíclica *Pascendi* de Pío X, la invención de «una cierta religión natural» (*naturalem quandam religionem*) con el designio de sustituir a la religión de Cristo⁵⁹.

⁵⁴ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 24-25.

⁵⁵ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 39.

⁵⁶ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 32.

⁵⁷ MARITAIN, J., *Le paysan de la Garonne*, 13.

⁵⁸ PÍO IX, *Qui pluribus* (1846) [disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>].

⁵⁹ PÍO XI, *Quas primas* (1925) § 23 [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html].

Estas nuevas religiones intramundanas⁶⁰, epifanías sin Dios o ateologías políticas⁶¹, únicamente son posibles donde ha alcanzado cierto espesor la teología política cristiana, a la cual parasitan y de la que viven adheridas. A diferencia del cristianismo, que viene del Mediterráneo oriental, las raíces de estas religiones políticas son plenariamente europeas⁶². Bien mirado, su origen denuncia la confrontación del mundo con Dios, perenne combate que la modernidad agrava, pues «es en el mundo secular *donde está la acción*, y un Dios de la historia debe estar donde esté la acción»⁶³. En ese mismo terreno le disputan a Dios su imperio espiritual las que Julien Freund denomina políticas de salvación (*politiques du salut*)⁶⁴. En último análisis, podría verse la raíz de estas pseudoreligiones, como ha recordado Dalmacio Negro, no en la secularización, sino en algo mucho más radical: en la negación de la fe como dimensión antropológica. No pertenecerían pues a la gnosis, ni al paganismo, ni siquiera a las herejías cristianas, como en ocasiones se señala, sino al proceso de decadencia de la sensibilidad moderna para lo sobrenatural⁶⁵. Tendría también razón el weberiano Alfred Müller-Armack al recalcar que «solamente se puede escoger entre fe y pseudofé, mas no entre la fe y la falta de esta»⁶⁶.

El inmanentismo y el trascendentalismo han sellado el destino de la modernidad, un verdadero cisma intelectual en la historia de la humanidad impulsado por los «arcaizantes del Renacimiento y la Reforma, y más conscientemente por Descartes»⁶⁷. Por inmanentismo entiende Maritain el sentido de la libertad de los modernos como oposición al no-yo y su presunción de que la verdad mora en el interior de cada hombre. El trascendentalismo, en la terminología maritainiana, constituye la negación de que algo externo al individuo pueda someterlo; antes bien, es la intimidad del ser humano la que tras-

⁶⁰ O religiones políticas o civiles, de las que escriben con gran naturalidad desde principios del siglo XX sociólogos (Vilfredo Pareto, Gustave le Bon, Max Weber), teólogos (J. Maritain, Romano Guardini), psicólogos (Carl G. Jung), juristas (Carl Schmitt, Hermann Heller), filósofos políticos (Eric Vögelin, Raymond Aron) o literatos genialoides (conde de Keyserling, Ernesto Giménez Caballero).

⁶¹ NEGRO PAVÓN, D., «Una respuesta ateopolítica al silencio de Dios», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 61 (2009) 545 y 547.

⁶² Certera observación de NEGRO PAVÓN, D., «Una respuesta ateopolítica al silencio de Dios», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 61 (2009) 584.

⁶³ FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 2002, 72.

⁶⁴ FREUND, J., «Les politiques du salut», en ID., *Politique et impolitique*, Paris: Sirey, 1987, 265-273.

⁶⁵ NEGRO PAVÓN, D., *El mito del hombre nuevo*, Madrid: Encuentro, 2009, 37 y 289.

⁶⁶ MÜLLER-ARMACK, A., *El siglo sin Dios*, México: F.C.E., 1968, 21 y 210.

⁶⁷ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 18.

ciende lo dado y lo domina⁶⁸. Precisamente, el mundo burgués está constituido por un principio general de desobediencia (*non serviam*), del que es manifestación el rechazo a la autoridad de la Iglesia y a la realeza de Cristo⁶⁹. La desobediencia asumida por la filosofía moderna la ha abocado a la negación de lo sobrenatural, raíz según Maritain del desvío de la modernidad desde la baja Edad Media. La modernidad es así la historia del humanismo antropocéntrico, terminología que Maritain contrapone al humanismo centrado en Dios y cuyo extrañamiento de la Encarnación es causa de la *naturalización* del mundo, expresión teológica de la *Entzauberung der Welt* de la sociología de M. Weber. Para la teología política del filósofo francés se trata de una *temporalización de lo espiritual* en la que el humanismo renacentista, considerado barbarie por despreciar la gracia, en su intento de enriquecer a la humanidad arrasando la tradición y muy particularmente la religión, se ve en la tesitura de fundar una «religión nueva». Incluso si la alternativa es la utopía de una humanidad atea, la experiencia de los primeros años del bolchevismo parece confirmar que no se puede arrancar de raíz el sentimiento religioso, pues «declarar la guerra a Dios es en sí mismo un acto religioso»⁷⁰.

El humanismo separado de la Encarnación ha reelaborado el patrimonio religioso, haciendo de ello una *religion naturisée*⁷¹ o una *religion terrestre*⁷² que, como tal, es finalmente absorbida por la cultura, a la que sirve de diversas formas en los regímenes totalitarios, pero también en los demoliberales⁷³. La *religión naturalizada* es pues una religión política, reducida a los límites de una cultura concreta y supeditada, como lo político según Carl Schmitt, a la lógica amigo-enemigo. «Particularizadas en una cultura, enemigas por tanto de otras culturas, [estas religiones naturalizadas] se dividen como las lenguas y las sociedades»⁷⁴. La naturalización del humanismo, impulsado por el cartesianismo, el luteranismo y el neopaganismo⁷⁵, viene a ser uno de los vectores de la modernidad.

En el transcurso de la modernidad, la religión naturalizada incubada por el humanismo se ha hecho responsable del agotamiento de las virtudes cris-

⁶⁸ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 23-24.

⁶⁹ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 213.

⁷⁰ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 106-107.

⁷¹ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 119.

⁷² MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 47.

⁷³ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 118-119.

⁷⁴ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 22.

⁷⁵ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 123.

tianas, que han sido *consumidas y desviadas de su finalidad*, según la plástica expresión de Maritain⁷⁶. Gilbert K. Chesterton, que durante un tiempo admiró en Maritain a uno de los filósofos católicos más señalados en la renovación del tomismo, hablaba entonces de «religiones fósiles», formas sin sustancia vital⁷⁷. La fe, laminada por el sentimentalismo, se transforma así en religiosidad neutralizada (*religiosité*)⁷⁸. Se transfiere de ese modo la emoción religiosa a otros objetos, por un proceso muy similar al descrito por Müller-Armack al enunciar las «leyes del declive de la fe»⁷⁹. El contenido propio de esta nueva religión es «una perversa adoración de lo social y de las relatividades temporales erigidas en un absoluto»⁸⁰.

3. UNA NUEVA CRISTIANDAD

En el verano de 1934 la Universidad Internacional de Santander programa un vasto programa de estudios bajo el lema «El siglo XX». A partir del 9 de julio, agrupados en tres bloques, se estudia la significación del nuevo siglo. Los cursos del segundo bloque se ocupaban de la vida pública, jurídica y económica y, asimismo, de la «Vida personal»⁸¹. Esta última rúbrica acogía las seis conferencias que bajo el título genérico «La vida religiosa en el siglo XX» pronunciara Jacques Maritain la semana del 29 de julio al 3 de agosto. Maritain redactó un resumen de sus lecciones bajo el lema «Problemas espirituales y temporales de un nuevo cristianismo»⁸². Al año siguiente se publica en español la primera versión de *Humanismo integral* bajo el título *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*. Un año después, revisado y aumentado el texto, acrecido con una introducción, un nuevo capítulo –el séptimo– y un anexo centrados en las perspectivas de la acción temporal del cristiano se publicará en francés.

Importa subrayar que en España se había seguido con interés el pensamiento maritainiano desde finales de los años 20. De él se ocupan los intelect-

⁷⁶ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 216; y CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia*, México: F.C.E., 1987, 50.

⁷⁷ CHESTERTON, G. K., *La cosa y otros artículos de fe*, Sevilla: Espuela de Plata, 2011, 76.

⁷⁸ GUÉNON, R., *La crise du monde moderne*, Paris: Gallimard, 1994, 111-112.

⁷⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 74. Cfr. MÜLLER-ARMACK, A., *El siglo sin Dios*, 65-75.

⁸⁰ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 36.

⁸¹ MADARIAGA, B., *La Universidad de Verano de Santander*, Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981, 17-119.

⁸² Reproducido (en español) en MADARIAGA, B. y VALBUENA, C., *La Universidad Internacional de Verano en Santander. Resumen de sus trabajos en el curso 1934*, Santander: Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 2000, 227-236.

tuales de la Acción Católica, favorables en principio a la utopía cristiana de Maritain⁸³, pero también revistas o proyectos culturales arreligiosos como *La Gaceta Literaria*, que menciona aprobadoramente al filósofo en varias ocasiones⁸⁴. En *Acción Española*, en cambio, se le dispensará una atención sintomática de la actitud del catolicismo antimodernista español hacia su figura intelectual, desplazándose el criterio general de la revista desde una aceptación que, con ciertas reservas, puede considerarse incluso elogiosa hacia la abierta censura. No obstante la crítica de su relativo pesimismo histórico, muestra su acuerdo con las tesis maritenianas José Pemartín, autor de una amplia reseña de *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*⁸⁵. En cambio, una advertencia editorial de este tenor: «Desde hace tiempo venía sintiéndose la necesidad de llamar la atención de las clases cultas de España y de Hispanoamérica sobre los peligros y sombras que ofrecían las concepciones políticas del conocido escritor y profesor de la Universidad católica de París, Jacques Maritain», servirá de pórtico al año siguiente a un severo estudio de Joseph Desclausais⁸⁶. La ambivalente recepción en España de las tesis de *Humanisme intégral* permite hacerse una idea de la conmoción causada por esas páginas en la inteligencia católica europea. Pues la *nueva cristiandad* no deja lectores indiferentes, sino partidarios y adversos, lo cual forma ya parte del destino del famoso libro y su idea directora.

El «ideal histórico concreto» de una *nueva cristiandad* fragua a partir de *Primaute du spirituel*. Maritain utiliza la expresión en 1933 al estudiar las condiciones del «renacimiento de una cristiandad en las condiciones del mundo moderno»⁸⁷. La vieja cristiandad medieval ha perecido, «se ha colapsado delante de nuestros ojos», pero bajo una forma radicalmente distinta cree Maritain que «una nueva cristiandad ha de alborear»⁸⁸. No poco debe la génesis del ideal mariteniano a la experiencia general de la decadencia de *un mundo*, el de la Europa burguesa, la del liberalismo, el parlamentarismo y el paleocapitalismo, agravado por el signo de la Gran guerra.

⁸³ El conde de Rodríguez San Pedro le toma como referente político. RODRÍGUEZ SAN PEDRO, F., *Nuevo sistema parlamentario*, Madrid: Christus, 1934.

⁸⁴ ANÓNIMO, «Neo-tomismo. Conversación con Jacques Maritain», *La Gaceta Literaria* 38 (1928) 5.

⁸⁵ PEMARTÍN, J., «*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, de Jacques Maritain», *Acción Española* 86 (1936) 408-427.

⁸⁶ DESCLAUSAIS, J., «Religión y política, o primacía del ser», *Acción Española* 87 (1936) 209-236. Proclive al maritenismo es en cambio la revista *Cruz y Raya*. PALACIOS, L. E., «Una nueva cristiandad», *Cruz y Raya* 37 (1936) 103-110.

⁸⁷ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 123.

⁸⁸ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 122.

El esplín, el *taedium vitae* se han cambiado de sopetón por un sentimiento de radical aniquilación. La civilización europea se sabe mortal y se interroga obsesivamente por su acabamiento. Todo ha venido a ser puesto en cuestión, no siempre desde los mismos presupuestos ni con el mismo objeto, por escritores de la más diversa vocación. Ni siquiera se hace excepción del *humanismo*, sobre el que se discutirá sin desmayo, también en España, para denunciar, como hace Maeztu en 1919⁸⁹, su deriva individualista, o para declararle un sucesor, el socialismo, como hace Fernando de los Ríos⁹⁰, pero en todo caso para certificar su tránsito hacia algo nuevo.

Mas no puede el hombre, particularmente el cristiano, huir de la historia y esquivar sus responsabilidades. ¿A dónde iría si no? (Jn 6,68) Esta es precisamente la actitud de Maritain, que no desea esquivar los desafíos del tiempo: «Quien se margina de la historia busca la muerte»⁹¹. Desde luego, el suyo era también, como en sus coetáneos, un *pathos* de decadencia, de fin de época, de agotamiento de las energías espirituales de la civilización y las naciones cristianas. Pero a diferencia de quienes confían entonces en un resurgimiento cultural y político, en un nuevo Renacimiento, incluso en una nueva Edad Media, Maritain se muestra escéptico, pues considera cegada la vía de la modernidad y agotado el pasado.

El filósofo francés nunca fue un reaccionario. En 1922 se había declarado «antimoderno», pero por las mismas razones se consideraba también «ultramoderno». Así reza en el prólogo de *Antimoderne*: «El catolicismo, antimoderno por su inmutable apego a la tradición, es también ultramoderno por su audacia para adaptarse a las nuevas condiciones de la vida mundana»⁹². El misoneísmo, igual que la neolatría, le parece empeño ridículo y de poco fuste. La modernidad es irrevocable y su proceso degenerativo tal vez no tenga ya marcha atrás. El movimiento histórico no es un eterno retorno pagano, sino la ocasión de un «drama»⁹³. Maritain se muestra sereno: *jam judicatus est*. «Puede que las responsabilidades del mundo actual sean demasiado graves y

⁸⁹ MAEZTU, R., *La crisis del humanismo*, Salamanca: Almar, 2001; y GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Madrid: Marcial Pons, 2003.

⁹⁰ RÍOS, F. DE LOS, *Sentido humanista del socialismo*, Madrid: Castalia, 1976.

⁹¹ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 105. Recuerda el filósofo que «el cristiano no es un resignado» y que el *lacrimarum valle* no puede servirle de pretexto inhibitorio. MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 143.

⁹² MARITAIN, J., *Antimoderne*, 14-15. Según R. Guénon, su *tradicionalismo católico* es pues muy singular y su evolución previsible. GUÉNON, R., *La crise du monde moderne*, 56.

⁹³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 146.

que termine mal. Pero el fin de un mundo no es el fin del mundo»⁹⁴. No espera Maritain una nueva edad media, como cabría suponer, sin embargo, en un verdadero tradicionalista, sino una «tercera edad» (*troisième âge*)⁹⁵. Nuevamente en *Antimoderne* se lee: «No estamos luchando por la defensa y el mantenimiento del “orden” social y político actual», sino para «salvaguardar los elementos de justicia y de verdad, los restos del patrimonio humano, las reservas divinas que subsisten en la tierra, para preparar y realizar el orden nuevo que debe reemplazar el presente desorden»⁹⁶. El nuevo orden o nueva cristiandad, está llamado a liquidar las nefastas consecuencias del humanismo moderno y desarrollar plenamente el que a su juicio es el verdadero humanismo, el *humanismo integral* o *humanismo de la Encarnación*⁹⁷.

3.1. *Un solo cristianismo, una sola Iglesia y varios mundos cristianos*

Las civilizaciones no cristianas se han levantado y han caído, pero también las cristianas. Los mundos pagano y cristiano están hechos de la misma pasta perecedera y se encuentran por igual «abandonados a las fatalidades de la materia»⁹⁸. Mientras que la Iglesia tiene sus raíces en el cielo, las civilizaciones son algo terrestre. En el caso de la civilización cristiana, por el propio dinamismo del Evangelio, parece inevitable, aunque Maritain lo repruebe, que se confunda con la Iglesia. Sin embargo, «la Iglesia, el catolicismo, son cosas esencialmente sobrenaturales, supraculturales, cuyo fin es la vida eterna. La civilización cristiana, el mundo cultural católico, constituyen una civilización, un mundo, cuyo fin especificador, no obstante su ordenación a la vida eterna, es en sí mismo de orden temporal»⁹⁹. Según Maritain constituye un abuso identificar con «nuestra causa» (occidental, europea) y nuestros intereses la causa universal del catolicismo, pues «el Espíritu santo no es un espíritu de clan»¹⁰⁰. Semejante *temporalización* de la religión hace del catolicismo un partido y convierte a los católicos en militantes, pero no de Cristo sino de una doctrina po-

⁹⁴ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 155. GUÉNON, R., *La crise du monde moderne*, 15.

⁹⁵ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 247.

⁹⁶ MARITAIN, J., *Antimoderne*, 216.

⁹⁷ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 248; y MARITAIN, J., *Le crépuscule de la civilisation*, Montréal: L'Arbre, 1941, 27.

⁹⁸ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 294.

⁹⁹ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 58.

¹⁰⁰ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 59 y 63.

lítica que reclama su filiación cristiana y puede aspirar incluso a convertirse en defensora de la fe¹⁰¹.

De 1927 a 1930 la posición de Maritain con respecto a los problemas temporales de la religión se aquilata. En cierto modo, al generalizar su tesis en una atmósfera sobre la que gravitan los miedos de la decadencia, el autor la ha radicalizado: no solo le parece rechazable la subordinación de la religión católica a la razón de Estado (galicanismo, josefinismo) o a un partido o movimiento (maurrasismo); también lo es, y por más graves motivos, la supeditación de la inalterable doctrina de la Iglesia a los accidentes históricos o geográficos¹⁰². ¿Cómo podría someterse el catolicismo, fe que opera en el mundo según la economía de la redención de la humanidad por Cristo, a una civilización terrestre de fines particularistas? Esto supondría, en el mejor de los casos, un obstáculo a la evangelización, parasitada la misión por intereses nacionales, siempre espurios desde el punto de vista de la salvación, y, en el peor de los supuestos, el enclaustramiento de la universalidad católica en una región del mundo¹⁰³. Durante demasiado tiempo, continúa Maritain, se ha visto al misionero no solo como apóstol de Cristo, sino como furriel del colonialismo occidental o vanguardia de los mercaderes. Pero la Iglesia «no desea a ningún precio verse enfeudada a la actividad colonizadora», oponiéndose a los gobiernos e incluso a muchos católicos mal instruidos, cuya «ficticia imagen del mundo [...] se alimenta de una ética cultural degenerada adaptada al tiempo de las cruzadas»¹⁰⁴. En alguna ocasión menciona también Maritain la vinculación de la Iglesia con la defensa del «mundo burgués» o capitalista, expresión del humanismo antropocéntrico¹⁰⁵, como un fenómeno equivalente a la interferencia del colonialismo imperialista europeo. Paradoja que en realidad sugiere la «contaminación sociológica» de lo espiritual. En suma, constituye «error mortal confundir [...] *latinismo* y *catolicismo*, u *occidentalismo* con *catolicismo*»¹⁰⁶.

¹⁰¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 64.

¹⁰² MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 160.

¹⁰³ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 146 y 142.

¹⁰⁴ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 116.

¹⁰⁵ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 118-119 y 137-138.

¹⁰⁶ MARITAIN, J., *Primaute du spirituel*, 142. FREUND, J., *El fin del Renacimiento*, Buenos Aires: Belgrano, 1981, 92, 96 y 99-100. NEGRO PAVÓN, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid: Encuentro, 2004, 135 y 11. Advierte el historiador español del Estado que tampoco se podrá dar, salvo, tal vez, en la parusia, la identificación entre toda la tierra y el cristianismo. Por otro lado, como recuerda Á. d'Ors, «decir que Europa es hechura de Cristo, que Europa ha de ser cristiana es decir verdades parciales [...] No ha de ser más cristiana Europa que la India [...] Europa no es más que un mezuquino trozo de suelo con una historia desigual». D'ORS, Á., «Prólogo».

La cristiandad en el sentido histórico restringido que le da Maritain consiste en el «régimen común temporal de los pueblos educados por la Iglesia»¹⁰⁷, esto es: «Un cierto conjunto de formaciones culturales, políticas y económicas, característico de una época histórica y cuyo espíritu típico depende de los elementos sociales que desempeñan en él el papel rector y preponderante»¹⁰⁸. Para Maritain las *cristiandades* son al menos tres; ahí está el quid de la nueva cristiandad maritainiana, «ideal histórico» de una cuarta cristiandad. Desde el punto de vista de las formas políticas, las dos primeras cristiandades se corresponden con una historia de Europa que es historia de la Iglesia; la tercera con la historia del Estado y la cuarta, teorizada por Maritain, coincidiría con la historia de la democracia. La cristiandad como idea y como hecho histórico no puede entonces referirse directamente a la Iglesia, sino a las diversas formaciones temporales en cuyo origen ha operado el cristianismo como causa eficiente. En este sentido puede afirmar el filósofo que «solo hay una Iglesia, pero puede haber civilizaciones cristianas o “cristiandades” diversas»¹⁰⁹. Menciono aquí las cuatro del esquema histórico de Maritain, pero podrían mencionarse otras según criterios distintos: la *Christianitas maior* o *Civitas christiana* medieval; la *Hispanidad* o *Christianitas minor*; la *Christianitas minima* actual, etc.¹¹⁰

3.2. *Hacia una concepción profana cristiana de lo temporal*

El humanismo del Renacimiento ha tenido un signo trágico, pues cuando desplaza a Dios del centro de la vida desprecia la natural condición religiosa del hombre¹¹¹. El mundo del humanismo antropocéntrico, según Maritain, consiste en el «estúpido caos sin Dios y sin amor que se nos propone a modo de cristiandad»¹¹². La razón supuestamente liberadora se da en él a la apostasía y el resultado han sido «las formas cadavéricas de la corrupción del mundo cristiano»¹¹³. Si algo ha caracterizado a la modernidad, además de sus re-

go», en GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948, 58-59. Cfr. NEGRO PAVÓN, D., «¿Qué Europa? ¿Qué España?», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 53 (2001) 345.

¹⁰⁷ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 116.

¹⁰⁸ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 50.

¹⁰⁹ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 116-117.

¹¹⁰ ELÍAS DE TEJADA, F., *La monarquía tradicional*, Madrid: Rialp, 1954.

¹¹¹ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 105.

¹¹² MARITAIN, J., *Antimoderne*, 114 y 76.

¹¹³ MARITAIN, J., *Primauté du spirituel*, 116.

sultados, es el proceso generalizado de toma de conciencia de sí del hombre, antesala de un humanismo separado de la Encarnación¹¹⁴. Esta es la síntesis de un recorrido personal y una meditación de más de una década sobre la naturaleza de la época moderna y una de sus manifestaciones características. Sin embargo, Maritain no rechaza el humanismo en bloque, sino su oposición a toda forma de trascendencia. Esto precisamente ha sido la causa transformadora del humanismo antropocéntrico en una «teología humanista absoluta»¹¹⁵ como la enseñada por Rousseau al afirmar que el hombre es naturalmente bueno, es decir, santo.

Mas el humanismo como tal no es un peso muerto de la historia, sino una fuerza que «manifiesta la grandeza original del hombre y le impulsa a participar en todo aquello que pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia»¹¹⁶. El llamado *humanismo socialista*, lema del comunismo en los años 20, no ha de ser obstáculo para que Maritain encare con radicalidad el problema de un nuevo humanismo rehabilitado, inspirado en la ejemplaridad de santos humanistas como Tomás Moro. En un pasaje decisivo afirma Maritain que «el humanismo integral salvará y promoverá, en una síntesis fundamental diferente, todas las verdades afirmadas o presentidas por el humanismo socialista, sumándolas de un modo orgánico y vital a muchas otras verdades»¹¹⁷. Maritain será pródigo en afirmaciones contradictorias como esta. Con todo, la percepción que ahora se tiene del secularismo cristiano postconciliar, no puede trasladarse sin las debidas cautelas al lenguaje de aquella época.

Según Maritain hay también un humanismo «alimentado en las fuentes heroicas de la santidad»¹¹⁸. Se trata de un humanismo renovado sin parangón con el agotado humanismo burgués, responsable en último análisis de la descomposición de lo humano (biologismo, psicologismo) y de la escisión en él de la naturaleza y la gracia, la fe y la razón, el amor y el conocimiento¹¹⁹. Destaca Maritain, junto a la transformación del humanismo antropocéntrico en tres etapas (desde el naturalismo cristiano de los siglos XVI y XVII hasta la inversión materialista de valores del siglo XX), la que denomina «tragedia de Dios», sustituido por el hombre-divinizado que explota la noción cartesiana

¹¹⁴ MARITAIN, J., *Religion et culture*, 30 y 35.

¹¹⁵ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 31.

¹¹⁶ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 10.

¹¹⁷ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 95-96.

¹¹⁸ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 12.

¹¹⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 38.

de Dios, la idea de Dios de la dialéctica humanista y, finalmente, la muerte de Dios o el resentimiento contra Él, cuya «forma más altamente representativa [...] es el ateísmo contemporáneo»¹²⁰.

Pero la tragedia de Dios no es otra cosa que la tragedia del hombre, abocado *in extremis* a una disyuntiva, a «dos *posiciones puras*» excluyentes: la posición atea pura y la posición cristiana pura, en la que, no obstante, cabe distinguir el pasadismo reactivo o reaccionario del protestantismo a la Karl Barth, según Maritain, de la actitud progresiva e integral del catolicismo inspirada por el tomismo. Cuestiona Maritain el «arcaísmo» de una parte de la escuela protestante, marcada en la época de *Humanisme intégral* por un cierto retorno al calvinismo primitivo y a su tesis profundamente pesimista de un «anti-humanismo primordial» y de «aniquilación del hombre ante Dios». El filósofo francés rechaza el «error de Lutero», para quien la «gracia no vivifica», y se impone la tarea de «salvar las verdades humanistas desfiguradas por cuatro siglos de humanismo antropocéntrico». Lo cual supone una refacción sustancial (*une refonte totale*) de las estructuras temporales y culturales de la modernidad. Se columbra desde la posición tomista mariteniana una nueva etapa de la civilización¹²¹.

La caída del mundo burgués, que solo en apariencia era ya cristiano, no conmueve al filósofo: «El tipo burgués de humanidad constituye un lastre y su condena es merecida»¹²². Dentro de los límites inmutables de la naturaleza humana nacerá un hombre nuevo modelado no por principios extrínsecos ni mecánicos, sino trascendentes e internos. Pero esta transfiguración de lo humano, para cuya consumación debe el hombre «acceder a ser cambiado por la gracia», no cabe esperarla marginando las estructuras de la vida social. La «nueva cristiandad» de Maritain, que ha de ser una «verdadera realización social-temporal del evangelio», actualiza el mensaje paulino del *hombre nuevo*: «Despojaos del hombre viejo, viciado por las concupiscencias seductoras [...] y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (Ef 4,22-24)¹²³.

Mas la nueva cristiandad no tendrá, como la medieval, una configuración *sacral*, sino secular y profana¹²⁴. Margina Maritain, por considerarlos agostados,

¹²⁰ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 39-42.

¹²¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 77-79.

¹²² MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 141.

¹²³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 100-101.

¹²⁴ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 14-15.

los principios directores de la concepción medieval de lo temporal: por una parte, el *mito (sic)*, en sentido soreliano, de «la fuerza al servicio de Dios» y por otra, el sometimiento instrumental de la civilización temporal a lo sagrado, de lo que aquella era «en cierto modo una función»¹²⁵. La nueva cristiandad estará sustentada por una «concepción profana cristiana de lo temporal». Con ella tal vez no ha pretendido Maritain liberar o abandonar los portillos de una religión que como la cristiana, según Marcel Gauchet, es «la religión de la salida de la religión»¹²⁶. Sin embargo, no puede negarse que la salida de la religión se ha intensificado bien por el concurso de la doctrina maritainiana, bien por el uso que de ella se ha hecho.

4. LA CIUDAD LAICA

La «concepción profana cristiana de lo temporal» es la teología política requintada de Maritain. La fórmula, incoada en *Du régime temporel* y desarrollada con todas las consecuencias en *Humanisme intégral*, *Principes d'une politique humaniste* y *L'homme et l'État* se encuentra al final del proceso por el que transita el autor desde la aparición de *Primaauté du spirituel* y que le conduce desde la *ciudad católica* a la *ciudad laica*, y de esta a la *democracia orgánica*.

La determinación de las cualidades de la ciudad temporal requiere, según Maritain, de un doble proceso: en un primer momento, se eleva el espíritu humano sobre las cosas temporales para aprehenderlas, se aparta de ellas, cobra distancia, pero no las abandona; a continuación «regresa al siglo con un pensamiento purificado», apto para proyectar *hic et nunc* «un orden que sea el reflejo pasajero de las verdades inmóviles»¹²⁷. Este inciso tiene su importancia como interpretación auténtica del autor con respecto a la íntima coherencia de su obra, en tantas ocasiones discutida. Recalca Maritain que *Primaauté du spirituel* no ha sido, como pretendieron sus críticos, un «itinerario de fuga», sino parte del proceso de *purificación* de la razón y la fe que, llegado el momento, las haría más aptas para imponer a la materia la primacía de lo espiritual que en esa obra se afirmaba¹²⁸. Maritain sabía que su momento había llegado entre 1933 y 1936, la etapa que marca la divisoria esencial en su trayectoria intelectual.

¹²⁵ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 150.

¹²⁶ GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 2005.

¹²⁷ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 131.

¹²⁸ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 131.

tual. Se abre paso así, como exigencia de su evolución personal en los órdenes de la filosofía práctica política, lo que podría denominarse una doble labor de exégesis: en primer lugar, la determinación de las características de la nueva cristiandad, como analogado concreto y futurizo de la ciudad temporal; después, la especificación del régimen político relativamente perfecto o más adecuado en función de las circunstancias históricas y su propia condición de fin intermediario o infravalente con respecto a lo espiritual. Esta tarea es lo que, según Maritain, abarca su *filosofía realista*¹²⁹ de la política.

El régimen político con el que se suele identificar a Maritain combina democracia y derechos humanos y se superpone, a grandes rasgos, con los sistemas demoliberales establecidos en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Pero hay otras fórmulas maritainianas menos complacientes con el *status quo* posbélico y que permiten alinear al autor entre los partidarios de la disputada y combatida «democracia orgánica».

Comoquiera que cada ciudad o comunidad política constituye una realidad distinta a la civilización en la que se enmarca, aquella no debe sacrificarse ni para abolir ni para instaurar un régimen de civilización particular. Aunque el régimen político conserva sus derechos y su valor en sí mismo, ello no quiere decir que una política cristianamente inspirada no deba trabajar a largo plazo para armonizar los intereses de aquel con las exigencias de la nueva cristiandad¹³⁰.

¿Cuáles son las condiciones de su edificación? Maritain no esquiva el problema político por excelencia, que es el de la *fundación*, aunque el término que suele aparecer en su obra sea el de *preparación*, en el que *a priori* está ausente cualquier matiz decisionista. Más que en el voluntarismo de la elite política, confía el filósofo en el papel animador y formador desempeñado por los *cives praeclari*¹³¹, cuya vocación pública tiene su piedra de toque en la pedagogía política, pues la democracia orgánica «requiere todavía siglos de educación de la humanidad»¹³². Con todo, Maritain reconoce que en algún momento es necesario «descender hasta lo *prácticamente práctico*», de modo que ocuparse de la salvación temporal de los hombres o la comunidad que se tienen a cargo, por utilizar una expresión de sabor tomista, significa estar dispuesto a hacerse con el poder y ejercerlo cuando las circunstancias lo exijan¹³³.

¹²⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 131-139.

¹³⁰ Cfr. MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 267.

¹³¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 174-175 y 254.

¹³² MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 51.

¹³³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 134.

Pero antes de llegar al punto de aplicación de su doctrina, Maritain se dota del necesario arsenal de conceptos: algunos extraídos de la filosofía tomista (*analogía*), otros desarrollados *ex novo* (*ideal histórico concreto*), pero todos (*esencia-existencia*) al servicio de la realización efectiva de la nueva cristiandad.

4.1. *El ideal histórico concreto de una ciudad temporal*

El ideal histórico concreto consiste en el tipo de civilización al que tiene una cierta época histórica. No se trata de una utopía –ente de razón aislado del clima histórico que representa un máximo absoluto de perfección–, ni de una hipótesis empírica de realización oportunista. El ideal mariteniano, clave de su filosofía de la historia¹³⁴, es una «esencia realizable», susceptible de un máximo relativo de perfección en función de las circunstancias históricas. Según Maritain tiene una naturaleza homóloga a la santidad, pues también esta es un «ideal realizable para cualquier cristiano, dependiendo de la condición de cada uno»¹³⁵.

Este ideal concreto o práctico no es, por otro lado, una «tesis instalada en un mundo separado de la existencia», sino una finalidad capaz de atraer energías humanas y galvanizar voluntades para su realización. Los resultados acaso sean pobres si se contemplan desde una perspectiva maximalista, pero no es esto lo importante. Detrás del ideal concreto y su plasmación en la historia actualiza Maritain el viejo debate sobre la esencia y la existencia. Las esencias no se comportan en la historia como formas lógicas puras. Su realización está sometida, más bien, a la contingencia. Actúan las esencias en la existencia bajo una condición: «Dejando de ser puras esencias»¹³⁶. La política, al menos en el contexto de la acción histórica concreta, parece ocupar en el esquema mariteniano una posición primada: las ideas no compiten unas con otras según una lógica racionalista o libresca. Políticamente nada o muy poco significa «la íntima y meritoria satisfacción de tener razón y hacerlo ver a los demás», sino de qué modo se comportan «las fuerzas concretas cargadas de humanidad, sobre las que gravitan la fatalidad y la contingencia [...] y de cuya significación o realización existencial decide el político»¹³⁷.

¹³⁴ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 135.

¹³⁵ MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 133.

¹³⁶ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 224.

¹³⁷ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 224.

¿Cuál será para el cristiano ese ideal, esa «imagen dinámica del futuro» condensada en la nueva cristiandad? El punto de partida ha de ser la «ciudad temporal abstractamente considerada». Constituyen sus rasgos típicos, independientemente de los condicionantes históricos, la *ordenación comunitaria* o comunitarista, el *personalismo* y la *condición peregrina*¹³⁸. La ciudad temporal tiene como fin propio el bien común, al cual se subordinan los intereses particularistas o singulares. El individuo forma pues parte del todo social, pero su condición de persona con una vocación supratemporal determina a su vez el carácter de la comunidad política, que no se cierra sobre sí misma, sino que se abre a un orden de vida superior. No se trata de que la ciudad tenga que responder de la perfección espiritual de cada persona particular; su destino terrestre, sin embargo, solo puede cumplirse bajo la especie de una finalidad intermedia o infravalente (*finis ultimus secundum quid* de santo Tomás), contribución al desarrollo de unas condiciones materiales de vida que posibiliten una vida personal plena. Finalmente, la ciudad de los hombres, que no es un fin último (*finis ultimus simpliciter*), es la morada pasajera de una grey que peregrina en el mundo.

La cristiandad medieval, identificada con el Sacro Imperio, ha sido una de las realizaciones posibles de la ciudad temporal abstracta. Maritain la caracteriza esquemáticamente por su tendencia a una unidad orgánica máxima, cuyo centro político superior era el emperador; por la función ministerial o instrumental que en ella desempeñaba el orden temporal con respecto al espiritual; por la utilización de las estructuras políticas temporales al servicio de fines supratemporales; por la «diversidad de *razas sociales*», es decir, la disparidad esencial entre gobernantes y gobernados dentro de una estructura social caracterizada por la heterogenia de sus elementos constitutivos; y, finalmente, por el establecimiento de una estructura jurídica y política al servicio de la Redención y del «imperio de Cristo»¹³⁹.

Frente a la cristiandad sacral posible de la Edad Media, realizada imperfectamente y fijada ya irreversiblemente como una «constelación históricamente inteligible»¹⁴⁰, Maritain apunta hacia una cristiandad profana, la cual se opondrá también a los restos del régimen liberal-burgués, pseudomorfosis del ideal histórico concreto de una ciudad de los hombres con savia cristiana. La

¹³⁸ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 139-144.

¹³⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 152-160.

¹⁴⁰ MARITAIN, J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, 180.

fuerza al servicio de Dios y el imperio sagrado de Este serán sustituidos por la «idea de la *santa libertad* de la criatura unida a Dios por la gracia»¹⁴¹. Los modernos han encumbrado como mito la «realización de la libertad», pero de sus tres acepciones fundamentales: la libertad como pura elección individual (liberalismo), la libertad como autonomía realizada por el Estado (totalitarismo) y la libertad como condición del perfeccionamiento humano (cristianismo), Maritain escoge esta última como ideal regulador¹⁴².

La nueva cristiandad maritainiana ha de ser un tipo de cristiandad esencialmente distinto a los precedentes, aunque necesariamente ha de basarse en los mismos principios impercederos. El problema histórico y, por tanto, *político*, es de qué modo «los principios de toda civilización vitalmente cristiana se realizarán en un nuevo *analogado* concreto»¹⁴³. Entiende Maritain que la filosofía de la cultura comete dos errores de apreciación de la dialéctica mediadora entre la metafísica y la historia. Ambos, el yerro de la univocidad y el yerro de la equivocidad, impiden aprehender una imagen prospectiva de la nueva cristiandad¹⁴⁴. La filosofía de la univocidad presume que las reglas y principios últimos han de aplicarse siempre y en todo lugar con independencia de los accidentes históricos; la de la equivocidad, en cambio, es una filosofía ya no de las discontinuidades históricas, sino de la discontinuidad en el ser: los cambios históricos son profundos y radicales hasta el punto de que trascienden de ellos principios heterogéneos entre sí, «como si las reglas supremas de la acción humana (lo agible) fuesen mudables». La solución adecuada a este problema de prospectiva histórica se encuentra en la filosofía de la analogía, de inspiración aristotélica y, sobre todo, tomista. Aristóteles y santo Tomás emplearon la analogía para discernir los distintos tipos de régimen político según la idea de bien común de la que se hacen portadores; Maritain, por su parte, la usará para distinguir tipos culturales o de civilización cristianos. La analogía presupone que los principios se aplican de modo diferente según las circunstancias. El obstáculo más importante con el que se encuentra el pensamiento analógico es la inercia del pensamiento humano, siempre ligado en sus operaciones a las formas concretas y conocidas de orden¹⁴⁵.

¹⁴¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 169.

¹⁴² MARITAIN, J., *Du régime temporel et de la liberté*, 46-55 y 125.

¹⁴³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 146.

¹⁴⁴ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 144-145 y 123-124.

¹⁴⁵ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 130-131.

4.2. *El Estado laico cristianamente constituido*

El analogado de la nueva cristiandad ha de tener, según la influyente proyección maritainiana, los siguientes elementos característicos: una estructura pluralista e igualitaria en la que se reconozca la autonomía de lo temporal con respecto a lo espiritual, así como la autonomía de la persona con respecto a lo temporal, todo ello bajo el signo de una comunidad fraterna en la que colaboran creyentes y no creyentes, fieles e infieles.

La ciudad política de la nueva cristiandad será una ciudad pluralista¹⁴⁶ que reconozca la heterogeneidad de sus instituciones económicas, jurídicas e institucionales. El fortalecimiento de la economía y la propiedad familiares, la reorganización del sistema industrial, la aceptación de una «regulación “endógena” de la vida económica» y, en última instancia, el reconocimiento del valor del plan, obra de la «sabiduría política y económica» y expresión de la «supraordenación de lo político a lo económico»¹⁴⁷ no están lejos de doctrinas como las de Wilhelm Röpke y otros economistas ordoliberales que en las mismas fechas rechazan el naturalismo del mercado, critican el economicismo liberal o paleoliberalismo y fustigan el maquinismo industrial por sus efectos sobre las sociedades tradicionales¹⁴⁸. Pero lo que desde un punto de vista político tiene más trascendencia es la noción de pluralismo jurídico-institucional, pues como mal menor —«para evitar mayores males»— «puede y debe tolerar la ciudad (tolerar no es aprobar) formas de adorar que se aparten más o menos gravemente de la verdad»¹⁴⁹. Considera Maritain factible que se pueda conservar una legislación orientada por el derecho natural cristiano respetando al mismo tiempo la libertad de los no cristianos. La unidad de la cristiandad será pues de *mínimos*, basada en las dos tolerancias, la dogmática (libertad de error) y la civil (libertad de conciencia)¹⁵⁰. Se trata entonces de articular una «obra práctica común» que se imponga sobre el «mínimo doctrinal o teórico común» que juzga «una pura ficción»¹⁵¹.

La tolerancia de mínimos que excluye la fe común a favor de una «simple unidad en la amistad profana» se aparta del magisterio de la Iglesia preconiliar,

¹⁴⁶ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 168-181.

¹⁴⁷ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 170-171, 195 y 200.

¹⁴⁸ RÖPKE, W., *La crisis social de nuestro tiempo*, Madrid: El Buey Mudo, 2010.

¹⁴⁹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 173.

¹⁵⁰ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 178.

¹⁵¹ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 210.

lo mismo que su concepto de la autonomía de lo temporal, que viene a reconocer los derechos del «Estado profano o laico». Es el Estado «fin intermediario o infravalente» según la enseñanza tradicional de los Papas, particularmente la de León XIII. Sin embargo, Maritain resalta que «en virtud de un sano (*normal en lui-même*) proceso de diferenciación [que ha comenzado en la Edad Media]» ha conquistado el orden temporal su autonomía histórica. Queda así liberado de la función meramente instrumental, característica a su juicio de la Edad Media, sin perjuicio de su subordinación a los fines espirituales como «agente principal menos elevado», no como «medio»¹⁵². Tal es la raíz de la que Maritain denomina «ciudad laica vitalmente cristiana» o «Estado laico cristianamente constituido». La supremacía del Estado, que no su soberanía, noción que a su juicio únicamente tiene sentido en la esfera espiritual, se circunscribe a los asuntos temporales. Consecuente con la tradición y el magisterio pontificios, Maritain se opone al Estado soberano. En realidad, la fórmula atenuada del Estado laico no cambia la naturaleza de la forma política estatal, pues o bien el Estado laico tiene un sentido tautológico, en el sentido de que Estado es aquello que no es Iglesia o significa que el Estado es neutro o antirreligioso, al servicio de fines materialistas, incluso de una contrarreligión¹⁵³. La cuestión de fondo es que ahí se descubre la esencia del Estado, instancia secular responsable de la ruptura de la cristiandad y negadora del poder indirecto espiritual en la medida en que afirma su autonomía absoluta¹⁵⁴. Frente a este concepto sustancialista de lo estatal, Maritain defiende la necesidad de un Estado *político* al servicio del cuerpo político y supeditado a él (*rectius* al bien común) en unos términos equivalentes a la teoría pluralista del Estado de los años 20 y 30¹⁵⁵.

4.3. *La democracia orgánica*

Maritain no ha evitado concretar de qué modo se realiza y concreta el analogado de la nueva cristiandad, expresión que curiosamente desaparece de su último gran libro dedicado a este asunto. En *L'homme et l'État* no aparece ni una sola vez, sustituida por otra que se le parece: «cristiandad nueva» o «nueva civilización cristianamente inspirada»¹⁵⁶. Maritain es partidario de una

¹⁵² MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 181-182.

¹⁵³ MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, 127.

¹⁵⁴ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 26-47.

¹⁵⁵ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 9-18.

¹⁵⁶ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 148-149, 155.

«sociedad democrática moderna cristianamente inspirada»¹⁵⁷, en su concepto no muy distinta de la democracia social o «demofilia», «recomendada por los Papas», particularmente por León XIII¹⁵⁸. Esta «demofilia», superior a la democracia política, en el sentido de la πολιτεία de Aristóteles y santo Tomás («régimen democrático legítimo»), y con mayor motivo al democratismo o democracia entendida en el sentido de Rousseau, «confundida con el dogma del pueblo soberano»¹⁵⁹. Pero el término en el que verdaderamente se reconoce la posición política de Maritain con respecto al régimen democrático es la «democracia orgánica» o «democracia integral», reacción de la inteligencia política frente a la que en 1941 considera una «fallida» doctrina democrática¹⁶⁰, enmascarada o camuflada en Rousseau (*démocratie anarchiste-masquée*) y abierta o franca en Proudhon (*démocratie anarchiste-franche*)¹⁶¹.

Maritain ha desarrollado su concepto de democracia orgánica en su libro *Principes d'une politique humaniste*. Mucho espera de sus virtudes reformadoras, pero reconoce que sobre ella pesa, injustamente, la sombra de la polarización ideológica de la Segunda Guerra Mundial y el falseamiento de los debates políticos importantes... pues «basta calificar como “fascista” o “comunista” ciertas medidas técnicas o ciertas reformas estructurales que nada tienen que ver con el fascismo o el comunismo para transformarlas en algo odioso»¹⁶². Consciente de la confusión en torno al concepto de democracia, anhela otro nombre para designar el ideal de una comunidad de hombres libres¹⁶³. Muy probablemente Maritain descubre la fórmula en la España de los años 30. Acuñada por Fernando de los Ríos años antes¹⁶⁴, será el filósofo católico el responsable de su éxito en el campo católico.

La democracia, señala Maritain, es el nombre profano del ideal cristiano¹⁶⁵. Más aún: la democracia le parece el galvanizador del progreso histórico¹⁶⁶.

¹⁵⁷ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 170-171.

¹⁵⁸ MARITAIN, J., *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, 25-26.

¹⁵⁹ MARITAIN, J., *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, 27.

¹⁶⁰ MARITAIN, J., *Le crépuscule de la civilisation*, 83.

¹⁶¹ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 43-45. Según Maritain, la primera arruina la autoridad en beneficio de un poder sin autoridad y la segunda sustituye la autoridad y el poder por una idea de totalidad sin jerarquía.

¹⁶² MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 69.

¹⁶³ MARITAIN, J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: La Maison Française, 1942, 71.

¹⁶⁴ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Barcelona: Plaza & Janés, 1985, 105-112.

¹⁶⁵ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 79.

¹⁶⁶ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 52.

En este sentido, la idea democrática es un fermento social, una verdadera «fe secular»¹⁶⁷. Animada por los derechos humanos, a cuya fijación ha contribuido Maritain, la democracia orgánica reconoce los derechos de la comunidad, de la familia y de la persona. Ni es neutralista, como el liberalismo, ni puede serlo, pues contempla la limitación de ciertos derechos o, dicho de otra manera, la distinción entre el reconocimiento de un derecho y su ejercicio.

La democracia orgánica es personalista, pues reconoce la vocación perfecta de las personas, que a su juicio no nacen libres, sino *para la libertad*. También pluralista y comunitaria, basada en el principio cristiano de la subsidiariedad. En ella no se ejerce una potestad paternalista, ni carismática ni burocrática, sino de *compagnonage* («espíritu de equipo»¹⁶⁸), regulada por un sufragio orgánico o corporativo, salvaguarda contra los peligros del inorgánico o individualista, caballo de Troya de la representación proporcional¹⁶⁹. La expresión política de esta democracia orgánica ha de ser un régimen presidencialista y un Estado no partidocrático, de lo que trasciende la honda impresión que le causa su experiencia norteamericana¹⁷⁰.

5. CONCLUSIONES

El pensamiento político de Jacques Maritain manifiesta una constante tensión teológica. Su teología política es el nexo de unión entre sus críticas a la democracia de los años veinte y su reconciliación con ese régimen a partir de 1940. Cultivador de la analogía tomista, «lo que importa esencialmente [al presentar un esbozo de una sociedad cristiana] es el hecho de que los principios supremos son inmutables y que las vías y medios de aplicarlos o realizarlos son análogos y cambian según la variedad de los climas históricos»¹⁷¹. Lo que no cambia es la ley del primado de lo espiritual¹⁷². A partir de ese principio deduce Maritain su sistema político y combate la que considera la mayor limitación de la renovación católica: su debilidad en el campo político¹⁷³.

¹⁶⁷ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 102.

¹⁶⁸ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 63.

¹⁶⁹ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 79.

¹⁷⁰ MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, 71-80. MARITAIN, J., *L'homme et l'État*. Sobre la reforma de los partidos políticos MARITAIN, J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 108. Cfr. WEIL, S., *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris: Hades, 2016.

¹⁷¹ MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 169.

¹⁷² MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, 139.

¹⁷³ MARITAIN, J., «Religion and Politics in France», *Foreign Affairs* 20, 2 (1942) 276.

Bibliografía

- ANÓNIMO, «Neo-tomismo. Conversación con Jacques Maritain», *La Gaceta Literaria* 38 (1928) 5.
- CHENAUX, P., *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris: Cerf, 1999.
- CHENAUX, P., «*Humanisme intégral*» (1936) de Jacques Maritain, Paris: Cerf, 2006.
- CHESTERTON, G. K., *Ortodoxia*, México: F.C.E., 1987.
- CHESTERTON, G. K., *La cosa y otros artículos de fe*, Sevilla: Espuela de plata, 2011.
- DESCLAUSAIS, J., «Religión y política, o primacía del ser», *Acción Española* 87 (1936) 209-268.
- D'ORS, Á., «Prólogo», en GUARDINI, R., *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Madrid: Rialp, 1948, 35-59.
- D'ORS, Á., «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* 205 (1976) 41-80.
- D'ORS, Á., *Ensayos de teoría política*, Pamplona: Eunsa, 1979.
- ELÍAS DE TEJADA, F., *La monarquía tradicional*, Madrid: Rialp, 1954.
- FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Barcelona: Plaza & Janés, 1985.
- FREUND, J., *El fin del Renacimiento*, Buenos Aires: Belgrano, 1981.
- FREUND, J., «Les politiques du salut», en ID., *Politique et impolitique*, Paris: Sirey, 1987, 265-273.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 2005.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C., *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Madrid: Marcial Pons, 2003.
- GUÉNON, R., *La crise du monde moderne*, Paris: Gallimard, 1994.
- GUÉNON, R., *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona: Gedisa, 2001.
- LODOVICI, U., *Religione e democrazia. Il contributo de Jacques Maritain*, Milano: Mimesis, 2012.
- MADARIAGA, B., *La Universidad de verano de Santander*, Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo-Ministerio de Universidades e Investigación, 1981.

- MADARIAGA, B. y VALBUENA, C., *La Universidad Internacional de verano en Santander. Resumen de sus trabajos en el curso 1934*, Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2000.
- MAEZTU, R. DE, *La crisis del humanismo*, Salamanca: Almar, 2001.
- MARITAIN, J., *Antimoderne*, Paris: Revue des Jeunes, 1922.
- MARITAIN, J., *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris: Plon, 1925.
- MARITAIN, J., *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Paris: Plon, 1926.
- MARITAIN, J., *Primauté du spirituel*, Paris: Plon, 1927.
- MARITAIN, J., *Pourquoi Rome a parlé?*, Paris: Spes, 1927.
- MARITAIN, J., *Religion et culture*, Paris: Desclée de Brouwer, 1930.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris: Desclée de Brouwer, 1932.
- MARITAIN, J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid: Signo, 1935.
- MARITAIN, J., *Du Regimen temporel et de la liberté*, Paris: Desclée de Brouwer, 1937.
- MARITAIN, J., *Le crépuscule de la civilisation*, Montréal: L'Arbre, 1941.
- MARITAIN, J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: La Maison Française, 1942.
- MARITAIN, J., «Religion and Politics in France», *Foreign Affairs* 20, 2 (1942) 266-281.
- MARITAIN, J., *Principes d'une politique humaniste*, Paris: Paul Hartmann, 1945.
- MARITAIN, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une Nouvelle chrétienté*, Paris: Aubier, 1947.
- MARITAIN, J., *L'homme et l'État*, Paris: P.U.F., 1953.
- MARITAIN, J., *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présente*, Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- MARITAIN, J., «Approches sans entraves», en MARITAIN, J., *Oeuvres complètes*, vol. XIII (1968-1973), Freiburg-Paris: Academic Press & Saint-Paul Éditions Religieuses, 1973, 479-509.
- MARITAIN, J., «Il faut parfois juger. (À propos d'une lettre ouverte de Saint-Exupéry)», en SAINT-EXUPÉRY, A. DE, *Écrits de guerre 1939-1944*, Paris: Gallimard, 2000, 221-229.
- MAURRAS, C., «Trois idées politiques», en ID., *Œuvres capitales II: Essais politiques*, Paris: Flammarion, 1954, 63-97.
- MEINVIELLE, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires: Nuestro Tiempo, 1945.

- MÜLLER-ARMACK, A., *El siglo sin Dios*, México: F.C.E., 1968.
- NEGRO PAVÓN, D., «¿Qué Europa? ¿Qué España?», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 53 (2001) 319-359.
- NEGRO PAVÓN, D., *Lo que Europa debe al cristianismo*, Madrid: Unión Editorial, 2004.
- NEGRO PAVÓN, D., «Una respuesta ateopolítica al silencio de Dios», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 61 (2009) 543-584.
- NEGRO PAVÓN, D., *El mito del hombre nuevo*, Madrid: Encuentro, 2009.
- PALACIOS, L. E., «Una nueva cristiandad», *Cruz y Raya* 37 (1936) 103-110.
- PALACIOS, L. E., *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid: Rialp, 1957.
- PEMARTÍN, J., «Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, de Jacques Maritain», *Acción Española* 86 (1936) 408-427.
- PÍO IX, *Qui pluribus* (1846) [disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html>].
- PÍO IX, *Syllabus* (1864) [disponible en: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>].
- PÍO X, *Pascendi* (1907) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html].
- PÍO XI, *Ubi arcano Dei* (1922) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html].
- PÍO XI, *Quas primas* (1925) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html].
- PÍO XI, *Divini redemptoris* (1937) [disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html].
- RÍOS, F. DE LOS, *Sentido humanista del socialismo*, Madrid: Castalia, 1976.
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO, F., *Nuevo sistema parlamentario*, Madrid: Christus, 1934.
- RÖPKE, W., *La crisis social de nuestro tiempo*, Madrid: El Buey Mudo, 2010.
- SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker u. Humblot, 2015.
- SÉRANT, P., *Les dissidents de L'Action Française*, Paris: Copernic, 1978.
- TOMAR ROMERO, F., «Lamennais, filósofo y profeta de un nuevo cristianismo», *Verbo* 321-322 (1994) 111-148.
- WEIL, S., *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris: Hades, 2016.