



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



025-03

EL CRISTIANO Y EL MUNDO

Jacques Maritain

(Transcripción de la tercera de seis conferencias dictadas por Maritain en 1934, bajo el título 'Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad', en la Universidad Internacional de verano de Santander, España, las que, dos años más tarde, y con algunos agregados, darían forma a 'Humanismo Integral'.)

En la primera parte recordaremos algunos conceptos esenciales referentes a la distinción de lo espiritual y de lo temporal. En la segunda parte, trataremos del problema del reino de Dios, y en la tercera, de la misión temporal del cristiano.

I

Preguntémonos primero en qué consiste lo que llamamos cultura o civilización. Ustedes sabrán que los autores rusos y alemanes suelen contraponer estos dos conceptos, pero para nuestro caso podemos emplearlos como sinónimos. Diremos que la cultura o la civilización representan el florecimiento de la vida propiamente humana, que se

refiere no solamente al desarrollo material necesario y suficiente para permitirnos llevar en este mundo una vida recta, sino también y ante todo al desarrollo moral, al desarrollo de las actividades especulativas y prácticas (artísticas y éticas), desarrollo que merece propiamente ser llamado humano. Parece, pues, que la cultura sea una cosa natural en el mismo sentido que lo es el trabajo de la razón y de la virtud, cuyo fruto y realización terrenal es aquélla. Responde a un deseo fundamental de la naturaleza humana, pero es obra del espíritu y de la libertad que unen su esfuerzo al de la naturaleza. Como este desarrollo no sólo es material, sino también y principalmente moral, claro está que el elemento religioso desempeña en él un papel principal; la civilización se desenvuelve, por tanto, entre dos polos: un polo económico del lado de la causalidad material, y un polo de creencias religiosas del lado de la causalidad formal.

¿Quiere esto decir que la religión sea sólo una parte (aunque fuera una parte principal), un elemento constitutivo de la civilización o de la cultura de un pueblo? Así fue en toda la antigüedad, es decir, en la antigüedad pagana, porque hay que dejar aparte el caso de la religión de Israel: religión nacional en un sentido, pero que tenía a los profetas para proclamar su universalidad y para recordar que el Dios de Israel es también el Dios de toda la tierra.

Si se trata de las religiones paganas, nos aparecen todas ellas como pertenecientes a una cultura determinada y enemiga de las otras culturas. Se dividen lo mismo que las lenguas y los grupos sociales. La religión constituye entonces el alma de la ciudad, como en la biología aristotélica el alma vegetativa es la forma sustancial de la planta; una distinción, en este caso, de lo espiritual y de lo temporal como de dos órdenes específicamente distintos resulta verdaderamente inconcebible, todavía más cuanto más terrenal y social-política se haga la religión. El ateísmo militante contemporáneo imita en cierto modo a la catolicidad de la religión de Cristo, pero la universalidad a que aspira es una que pretendería imponer al mundo entero un cierto orden *temporal*; esta religión atea ya no es una cosa privada como lo era la religión para el liberalismo, sino que está incorporada al Estado.

¿Cuál es, pues, la posición del cristianismo?

Para el cristiano la verdadera religión es esencialmente sobrenatural, y por tanto no es ni del hombre, ni del mundo, ni de una raza, ni de una nación, ni de

una civilización, ni de una cultura, ni de la civilización, ni de la cultura: es de la vida íntima de Dios. Trasciende toda civilización y toda cultura: es estrictamente universal.

Y es un hecho muy de notar que, aunque la razón no haya conseguido mantener entre los hombres la universalidad de lo que los filósofos llaman la religión natural, en cambio la universalidad de una religión que invoca títulos sobrenaturales y superiores a la razón ha podido hasta ahora resistir a todo.

Pero, si esto es cierto, la distinción entre la religión y la cultura o la civilización llegará a adquirir un sentido nuevo, y particularmente profundo. Para el cristiano, la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrenal, deben ser referidas y supeditadas a la vida eterna, que es el fin de la religión, y procurar que el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre se efectúen mediante una atención efectiva a los intereses eternos de la persona y de modo que se facilite el acceso de ésta a su propio fin último sobrenatural: lo que, por tanto, eleva la civilización en su orden propio. Pero queda todavía el objeto específico de la cultura y de la civilización: el bien terrenal y perecedero de nuestra vida en este mundo, cuya materia es de orden natural. Estas, la cultura y la civilización, están vinculadas en sí mismas y por su fin propio, al tiempo y a las vicisitudes del tiempo; son perecederas como todo lo que es inmanente al tiempo, y por tanto, se puede decir que ninguna de ellas tiene las manos limpias. El orden de la cultura o de la civilización aparece, pues, como el orden de las cosas del tiempo, como el orden *temporal*.

El orden de la fe y de los dones de la gracia, que se refiere a una vida eterna y participa en la misma vida íntima de Dios, constituye, por el contrario, un orden al que le corresponde por excelencia el nombre de *espiritual* y que trasciende de por sí el orden temporal.

Si para el cristiano este orden espiritual está llamado a vivificar y elevar el orden temporal mismo, no podrá hacerlo formando parte de él, sino trascendiéndolo, y siendo de por sí absolutamente libre e independiente de él. En una palabra, el orden espiritual goza, en relación con el orden temporal, de la libertad misma de Dios en relación con el mundo.

Así, pues, la distinción de lo temporal y de lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana. Se ha producido en un momento crucial, en un momento crucial en verdad, como una especie de mutación de capital importancia para la historia temporal y para la civilización misma. Pero ésta es una conquista propiamente cristiana, que tiene su pleno sentido y su eficacia plena sólo para el cristiano, según la frase evangélica: “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”.

Sin embargo, aunque esta distinción de los dos órdenes suponga un adelanto para la libertad del espíritu, no deja, por esto mismo, de plantearnos graves problemas en el orden teórico y en el orden histórico y concreto.

II

En el orden teórico el problema principal es el que podemos llamar el problema del Reino de Dios. Hay un Reino de Dios por realizar según la segunda petición de la oración dominical. Respecto a esta realización del Reino de Dios, ¿cuáles son los papeles correspondientes a lo espiritual y a lo temporal, cuya diferencia acabamos de establecer?

Tendremos que precisar aquí la posición del problema, señalar tres errores que lo caracterizan, e indicar finalmente la solución cristiana.

Podemos observar que la dilucidación teórica de este problema del Reino de Dios ha adquirido hoy día en Alemania una nueva actualidad en las discusiones teológicas que se refieren al Sacro Imperio y a la *politische Theologie*. Me permitiré aquí una breve digresión con objeto de evitar confusiones y para indicarles que el sentido alemán de las palabras *politische Theologie* es completamente distinto de *théologie politique* en sentido francés.

En el sentido francés de la expresión teología política, lo político, como todo lo que pertenece al orden moral, se hace objeto de investigación tanto del teólogo como del filósofo, a causa del primado de los valores morales y espirituales inherentes al orden político mismo, y porque estos valores morales y espirituales están vinculados – en un estado de naturaleza caída y redimida – al orden sobrenatural y al orden de

la revelación, que constituyen el objeto propio del teólogo. Existe, por tanto, una teología política como una filosofía política, ciencia de un objeto profano y temporal que juzga y conoce este objeto a la luz de los principios revelados.

En el sentido alemán, por el contrario, *politische Theologie* significa que el objeto en sí no es realmente ni profano ni temporal, sino saqrado (*heilig*). El profesor Carl Schmitt, actualmente uno de los consejeros intelectuales del nuevo régimen, había tratado en su día de demostrar que en las grandes ideas políticas y jurídicas modernas había una transposición de temas esencialmente teológicos. De aquí, si se lleva la especulación a un terreno práctico y concreto, sin tener en cuenta la distinción de los objetos formales, muy fácilmente se llegará a decir que las realidades políticas pertenecen por sí mismas al orden divino y saqrado. Este es el sentido que dan los teólogos alemanes contemporáneos del *Sacrum Imperium* a la palabra *politische Theologie*; la relacionan de este modo con la ‘idea mesiánica y evangélica del Reino de Dios, cuya realización pretenden llevar a cabo en el tiempo y en la historia. En este sentido escribe el teólogo protestante Stapel cuando dice que para que se realice la redención se necesita no sólo la unificación de los hombres en la Iglesia, sino también en el Imperio, el cual debe ser dirigido por los alemanes, es decir, por Prusia, por el grado superior de humanidad que este país representa.

Pero dejemos esta digresión y volvamos a nuestro tema, e intentemos primero plantear claramente el problema.

Nos hallamos frente a tres conceptos: el primero es el del *Reino de Dios*, ciudad terrenal y saqrada a la vez, gobernada por Dios y en donde Él será todo en todos. Los judíos esperaban el advenimiento de este Reino en el tiempo, pero para el cristiano está fuera del tiempo: es un Reino eterno. Por consiguiente, esta idea del Reino de Dios, en cuanto idea propiamente de un reino, de una ciudad política cuyo Rey sería Dios mismo, y que se distinguiría bajo este respecto de la idea de la Iglesia, es una idea escatológica, una idea que se refiere al fin de los tiempos. No está relacionada con el tiempo, sino con lo que vendrá después del tiempo.

Pero lo que vendrá después del tiempo se prepara por el tiempo: este Reino de Dios constituye el término final de la historia, cuyo movimiento lo prepara y que culmina en él, y hacia el cual convergen por una parte la historia de la Iglesia

y del mundo espiritual, y por otra parte, la historia del mundo profano y del estado político.

El segundo concepto es el de la *Iglesia*, crisálida de este reino; su fin es el de la vida eterna misma: está en el tiempo, pero no pertenece al tiempo. En cuanto Iglesia misma, el cristiano puede decir de ella como de su jefe: el príncipe de este mundo no tiene parte en ella.

El tercer concepto es el del *mundo*, de la ciudad profana. Su fin es la vida temporal de la multitud humana. El mundo está en el tiempo y es del tiempo; el demonio tiene en él su parte.

¿Qué pensar del mundo y de los reinos terrestres en relación con el Reino de Dios? He aquí nuestro problema.

Conviene señalar aquí primero tres errores típicos. Indicaré en primer lugar un error que era representado en estado de tendencia por ciertos extremistas de los primeros siglos cristianos; considera el mundo y la ciudad terrenal pura y simplemente como reino de Satanás, como dominio del demonio solamente. Toda su historia se desarrolla en sentido inverso al de la Iglesia y conduce al reino de la perdición. Esto es lo que podría llamarse una concepción *satanocrática* del mundo y de la ciudad política.

Esta concepción adquirió cierta fuerza doctrinal en los tiempos de la Reforma protestante; reaparece hoy día, aunque sometida a una elaboración teológica muy matizada que atenúa lo más posible sus excesos, en los teólogos protestantes de la escuela de Karl Barth; lo que piensa, en definitiva, es que el mundo no está realmente salvado, como asimismo que el hombre no está justificado intrínsecamente y que las estructuras temporales de la vida de aquí abajo, aun cuando nos incitan a resistirnos por completo a una dominación tal, en sí mismas no pueden jamás conducir sino al principado del demonio.

Un cierto naturalismo o racionalismo católico (pienso en Maquiavelo, por ejemplo, o en Descartes) conduce al mismo resultado por un camino distinto, por el camino del separatismo, de la escisión entre la naturaleza y la gracia. Desde este punto de vista la naturaleza aparece como un mundo encerrado herméticamente en sí mismo,

y por consiguiente abandonado completamente a sus propias fuerzas (y no hay, en efecto, mucha diferencia entre esto y el abandonarlo a las fuerzas del mal).

En los dos casos se le niega al mundo – no digo a nosotros en el mundo, digo al mundo en sí mismo – su destino a la gracia y al advenimiento del Reino de Dios. La Redención se limita al imperio invisible de las almas y al orden moral. Esto sería el error extremo en que pudiera incurrir la cristiandad occidental (al perder el sentido católico); está condenado por la fórmula más fundamental y más sencilla, por la cual se expresa la fe cristiana cuando da a Cristo el nombre de Salvador del mundo, *Salvator mundi*.

Otro error, cuyos gérmenes son también muy antiguos en el Oriente y en el Occidente, podría calificarse de *teofánico* y de *teocrático*, respectivamente. No se concibe sólo un mundo salvado en esperanza, sino se cree que éste – si es que la obra de la redención se realiza en él – ha de aparecer como real y plenamente salvado desde ahora y en su existencia temporal; o bien se desespera del mundo porque no es así, o bien, por el contrario, se espera demasiado de él, porque se intenta hacer que así sea.

En Oriente estas ideas se manifiestan bajo una forma más bien mística (a la que conviene la palabra *teofánico* que acabo de proponer): en el sentido más extremo, el pensamiento de muchos místicos herejes consistiría en que la divinización de la vida debiera desde ahora mismo liberarnos de la esclavitud de la ley, de las normas de la razón y de las condiciones de la naturaleza. No achaco, ciertamente, este error extremo a la ortodoxia rusa, pero creo que ilustra y revela lo que ha sido una tentación para la cristiandad oriental. Esto de que el cielo baje en seguida sobre la tierra, mientras que la tierra no está en situación de recibir sino un solo rocío de redención: la piedad, una piedad cósmica, amorosa y dolorida. A fuerza de impaciencia y de sobre-naturalismo se llegaría por este camino a una actitud análoga a la del luteranismo; abandonar el mundo al demonio bajo su forma actual, pero no para apoderarse del mundo, sino para liberarnos de él, y para libertarlo – mientras no lo haga Dios – por lo menos en nosotros mismos, por la compasión que nos inspiran sus miserias transfigurándolas en nosotros. Por “teócrata” que sea bajo otros aspectos, un Dostoyevsky reprochará a la Iglesia católica el encarnarse demasiado, el esforzarse demasiado en realizar un orden cristiano en este mundo, hasta el punto de mancharse con las impurezas de la tierra.

En Occidente este error ha tomado un aspecto sobre todo político, y se ha desarrollado bajo formas mucho más complejas. Es lo que puede llamarse la utopía *teocrática*, dando a esta palabra su sentido más agudo. Ésta pide al mundo mismo y a la ciudad política la realización efectiva del Reino de Dios; y el mundo y la ciudad, por tanto, dejan de ser profanos, y se transforman en una cosa esencialmente sagrada. Son ellos los que deben constituir el Reino de Dios, al menos en las apariencias y en las pompas de la vida social; el universo entero debe ponerse, desde este mundo, bajo el gobierno político de Dios. Desde ahora el mundo y la Iglesia ocupan (y se disputan) el mismo terreno: la historia del mundo se convierte en historia sagrada.

Este error va en contra de las palabras evangélicas: “*Mi reino no es de este mundo*”. Va en contra del hecho de que Cristo no ha venido para transformar los reinos de la tierra ni para realizar una revolución temporal. Como está dicho en el himno de la Epifanía, que cita Pío XI en la encíclica de Cristo-Rey: el que da tronos en el cielo, no los quita en la tierra. A este error teocrático de que hablamos responde la Leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoyevsky, el cual quiere hacer la felicidad absoluta del mundo por medios políticos y, por tanto, puesto que de estos medios se exige entonces más eficacia de la que normalmente pueden dar de sí, por medio de una opresión y una esclavitud universales.

Este error no ha logrado nunca imprimir su forma a la cristiandad medieval, ni el ideal medieval del Imperio se ha identificado jamás con este modo de ver, y cuando estuvo a punto de prestarse a tal confusión, Roma la deshizo en Canossa. La distinción de los dos poderes ha sido afirmada siempre por el catolicismo medieval. A decir verdad, la idea de hacer de este mundo pura y simplemente el Reino de Dios, constituye una herejía para el cristiano.

Esta idea ha sido, sin embargo, la tentación, el ángel tentador de la cristiandad medieval. Ha sido profesada teóricamente en la Edad Media, al final de la Edad Media sobre todo, por ciertos teólogos extremistas, que no fueron nunca seguidos por la Iglesia, y a juicio de los cuales todo poder, temporal como espiritual, pertenece al Papa, quien delega al Emperador y por medio de él a los reyes el poder temporal para conseguir la unificación perfecta del mundo bajo el reino de Cristo. Esto es lo que podría llamarse un teocratismo clerical o un hierocratismo.

En el orden de la cultura ustedes sabrán mejor que yo si no se vislumbra algo de esta tentación teocrática en el ideal castellano de la época de Carlos V y de Felipe II. Prácticamente, en todo caso, ciertos excesos en el uso de los medios humanos y políticos, del lado protestante en la Ginebra de Calvino, del lado católico en los tiempos de la Contra-Reforma y del Antiguo Régimen (la Iglesia como tal no ha tomado parte en estos excesos, pero se han producido, sin embargo, en la Iglesia) han hecho pesar sobre los hombres durante mucho tiempo todavía la sombra y el escalofrío de este error.

Pero al hacerse progresivamente laico, este error ha ido adquiriendo cada vez más peso histórico. La misión sagrada en cuestión se transmite, pues, primero al Emperador – es el *teocratismo imperial* –; luego, bajo una forma más atenuada, a los reyes (pienso aquí en Enrique VIII, o también en el galicanismo y en el josefismo); después, y aquí se vuelve a la forma primitiva, pasa al Estado (pienso en la filosofía de Hegel). Un hegelianismo rudimentario transmitirá esta misión a la nación, o a la raza; un hegelianismo más profundo, a la clase, y nos volvemos a encontrar aquí con el mesianismo de Carlos Marx. Se considera al proletariado como portador de la misión sagrada de salvar el mundo. Desde este punto de vista, para caracterizar culturalmente al comunismo contemporáneo, habría que considerarlo como un imperialismo teocrático ateo.

El tercer error se manifiesta en los tiempos modernos a partir del Renacimiento. Consiste en ver en el mundo y en la ciudad terrenal pura y simplemente el reino del hombre y de la naturaleza pura, sin ninguna relación con lo sagrado, con un destino sobrenatural, con Dios, o con el demonio. Es lo que puede llamarse el humanismo separado o *antropocéntrico* o también liberalismo (entiendo esta palabra en el sentido del vocabulario teológico, en que significa la doctrina para la cual la libertad humana no tiene otra norma o medida que ella misma). La historia del mundo está desde entonces encauzada hacia un reino de la humanidad pura, lo que significa, como fácilmente se ve en Auguste Comte, una laicización del Reino de Dios. Este error está condenado por las palabras evangélicas: “no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”. Es además un error inestable, porque tiene un fin abstracto y ficticio; pertenece al género de las utopías propiamente dichas, de las utopías irrealizables, si puedo expresarme así, porque en cierto sentido hay utopías realizables; debería, por tanto, resolverse en el ideal histórico erróneo, pero en cierto modo realizable (puesto que ya no apela a una ficción, sino a la fuerza) del que he hablado en segundo lugar, en el error del teocratismo ateo.

Intentemos indicar ahora la solución cristiana.

Para el cristianismo la verdadera doctrina del mundo y de la ciudad terrenal es que éstos pertenecen *a la vez* al hombre, a Dios y al demonio. De aquí la polivalencia esencial del mundo y de su historia: es un campo común a los tres. El mundo es un campo cerrado que pertenece a Dios por derecho de creación, al demonio por derecho de conquista, a causa del pecado, y a Cristo por derecho de victoria sobre el primer conquistador, a causa de la Pasión. La tarea que le incumbe al cristiano en este mundo es disputar al diablo su dominio, y arrancárselo; ha de dedicar todos sus esfuerzos a ello, aunque no lo consiga más que en parte mientras dure el tiempo. El mundo en sí está salvado realmente, está realmente libertado *en la esperanza*, está en marcha hacia el Reino de Dios; pero no es santo el mundo, es santa la Iglesia. El mundo está en marcha hacia el Reino de Dios, y sería una traición para con este Reino el no poner todos sus esfuerzos para conseguir una realización – proporcionada, desde luego, a las condiciones de la historia terrenal, pero la más efectiva posible – o, mejor dicho, una refracción en el mundo de las exigencias evangélicas; pero esta realización, aunque sólo sea relativa, siempre será deficiente y discutida en el mundo de una manera o de otra. Y al mismo tiempo que la historia del mundo está en marcha – es el crecimiento del trigo – hacia el Reino de Dios, está en marcha igualmente – es el crecimiento de la cizaña, indisolublemente mezclada con el trigo – hacia el reino de la perdición.

Los textos contradictorios respecto al mundo que el cristiano puede recoger del Evangelio, tienen su explicación, pues, en esta ambivalencia fundamental de la historia y del mundo, sobre la cual llamamos ya la atención en el comienzo de estas lecciones. El cristiano lee, por ejemplo, que “*Dios amaba tanto al mundo, que le dio a su Hijo único*”, o que “*Cristo ha venido para salvar al mundo*”, o que “*purifica el mundo del pecado*”; y por otra parte lee que Jesús no reza por el mundo, que el mundo “*no puede recibir el espíritu de la verdad*”, que “*el mundo entero yace en el mal*” y que el demonio es el príncipe de este mundo, que el mundo está juzgado ya.

De los textos que acabo de recordar se deduce lo siguiente: el mundo está santificado en cuanto no es mundo solamente, sino forma parte del universo de la Encarnación; y está condenado en cuanto se encierra en sí mismo, en cuanto,

como dice Claudel, se atrinchera en su diferencia esencial, reduciéndose a ser mundo solamente, separado del universo de la Encarnación.

Mientras la historia de la Iglesia, que es, como dice Pascal, la historia de la verdad, conduce de por sí hacia el Reino de Dios y no funda sino este Reino, la historia de la ciudad terrenal, por el contrario, dividida entre dos fines últimos contrapuestos, conduce a la vez hacia el reino de la perdición y hacia el reino de Dios.

¡Pero cuidado! Sería desfigurar por completo y pervertir esta idea de la ambivalencia del mundo y de la historia temporal, esta idea de que mientras dure la historia el demonio tendrá siempre su parte *en este mundo*, si se buscara en ella un motivo para aceptar tranquilamente, sobre todo cuando se aprovecha uno de ellas, las iniquidades de este mundo; de este mismo modo perverso ciertas personas que se dicen defensoras del orden interpretan la frase del Evangelio “*habrá siempre pobres entre vosotros*”, mientras que significa, por el contrario: Cristo mismo no estará siempre entre vosotros, pero lo reconoceréis en los pobres, a los que habréis de amar y de servir como a Él mismo.

Y lo que acabamos de decir de la ambivalencia fatal de la historia temporal significa igualmente que el cristiano debe esforzarse lo más posible por realizar en este mundo las verdades del Evangelio (de un modo perfecto y absoluto en lo que se refiere a su propia vida personal; de un modo relativo y conforme al ideal concreto que conviene a las diferentes edades de la historia, en lo que se refiere al mundo mismo); cuanto esfuerzo, cuanto sacrificio haga no será nunca lo bastante para mejorar las condiciones de la vida terrestre y para transfigurar esta vida. Este estado de tensión y de guerra es necesario para el desarrollo de la historia; sólo en estas condiciones la historia temporal puede preparar efectivamente, como la incumbe hacerlo, el Reino de Dios.

Pero, si es exacto lo que acabo de decir, la tarea que le incumbe al cristiano en su actividad temporal no es la de realizar el Reino de Dios *en este mundo mismo*, sino de hacer de este mundo, según el ideal histórico exigido por las diferentes edades y, si puedo decirlo, por las mudanzas de éste, el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, llena de defectos, seguramente, pero también llena de amor, y cuyas estructuras sociales tengan como medida la justicia, la dignidad de la persona humana y el amor fraternal; así se prepararía de una manera positiva y directa el Reino de Dios.

III

Llegamos así a enfrentarnos con otro gran problema – ya no teórico, sino práctico –, el de la misión temporal del cristiano. Dividiremos este estudio en tres partes, y trataremos primero de caracterizar lo que podría llamarse la carencia temporal del mundo cristiano, el cual, en el transcurso de la Edad Moderna, y sobre todo del siglo XIX, ha ido convirtiéndose en un mundo sólo de apariencia cristiana. Trataremos después de indicar brevemente las causas de este fenómeno, para pasar luego a las consideraciones respecto al papel temporal del cristiano, y particularmente a las que se refieren a la instauración de un nuevo orden cristiano del mundo.

Dijimos al comienzo de esta lección que lo espiritual debe vivificar lo temporal. El cristianismo debe informar o más bien penetrar el mundo; no es que esto sea su objeto principal (es un fin secundario indispensable) y tampoco para que en el mundo se realice desde ahora el Reino de Dios, sino para que la refracción del mundo de la gracia se haga cada vez más efectiva, y para que el hombre pueda vivir mejor su vida temporal.

Esto es lo que ocurría en gran parte en tiempos de la cristiandad medieval. Todo el mundo reconoce la importancia capital del papel de la Iglesia en la edificación del mundo cristiano de la Edad Media; ésta estaba llena de defectos, pero era vividera.

Cuando la decadencia de la cristiandad medieval y el advenimiento de los tiempos modernos, vemos, por una parte, al mundo desligarse progresivamente de Cristo; pero nos consta, por otra parte, que la Iglesia sigue desempeñando un papel muy importante en la historia del mundo, para intentar mantener en lo posible todo lo adquirido en cuanto a la realización de los principios del derecho natural en el orden temporal y en cuanto a la supeditación de éste a los fines del orden espiritual. Era ésta una posición de defensa necesaria, pero ingrata, puesto que estaba expuesta en cierto modo a solidarizar al cristianismo, aunque sólo en apariencia, con las estructuras de un mundo cada vez más corrompido.

El juego de las fuerzas históricas, sin embargo, siguió todavía durante bastante tiempo manteniéndose en un equilibrio normal, y si el mundo del

antiguo régimen ha acabado por hacerse invivible, su estructura político-social con sus tres órdenes cualitativos (nobleza, clero, estado llano), fue durante mucho tiempo orgánica y vital.

Las cosas tomaron un giro trágico al producirse – después del hundimiento inevitable del Antiguo Régimen, después de la Revolución francesa y después de Napoleón – el advenimiento del mundo industrial y burgués. La sociedad se dividió entonces en dos clases: una que vive exclusivamente de su trabajo, y otra que vive (o más bien vivía) de la renta de sus capitales; estas dos clases no tienen entre sí más relación que la del contrato de arrendamiento de trabajo, el cual se convierte, por tanto, en mercancía pura. La existencia de este estado de cosas exigía del mundo cristiano que adoptara una actitud frente al régimen capitalista tal como se ha desarrollado en el siglo XIX, y frente a la situación inhumana en que ha sido colocado el proletariado.

El proceso del capitalismo ha sido hecho ya, ha llegado a ser hasta un tópico sobre el cual temen volver los espíritus enemigos de la vulgaridad. Me limitaré a recordarles en pocas palabras que, aunque el mecanismo ideal de la economía capitalista no sea, de por sí, malo e injusto, como pensaba Marx, hay que admitir que se esconde allí un desorden radical, si se considera el *espíritu* que se sirve concretamente de este mecanismo y que determina sus formas concretas y sus realizaciones especiales. La energía que estimula y fomenta esta economía ha sido corrompida progresivamente por un pecado capital; no es éste un pecado que da la muerte al alma de los individuos que están obligados a vivir en medio de este mundo y a utilizar su maquinaria, pero sí un pecado que da la muerte temporal al cuerpo social: es el culto del enriquecimiento terrenal convertido en la forma de la civilización. El espíritu objetivo del capitalismo es un espíritu de exaltación de las potencias activas e inventivas, del dinamismo del hombre y de las iniciativas del individuo, pero es un espíritu de odio a la pobreza y de desprecio al pobre: el pobre existe sólo como instrumento, no como persona. Pero por lo demás el rico tampoco existe como persona, sino sólo como consumidor; y la tragedia de este mundo consiste en que para mantener y desarrollar al monstruo de una economía usuraria, habría necesariamente que hacer consumidores, es decir, ricos, a todos los hombres, y entonces ya no quedarían instrumentos, o sea pobres, y toda esta economía se pararía y se moriría; y muere, efectivamente, como hoy día lo vemos claramente, en cuanto no hay bastantes consumidores para hacer trabajar a los instrumentos.

¿Pero qué, si ha podido desarrollarse un régimen como éste, no es esto señal de una carencia histórica, no del cristianismo, desde luego, sino de un mundo cristiano, cada vez más infiel a su nombre y cada vez menos digno de él? ¿No estamos asistiendo, así como lo indiqué en la lección anterior, a la quiebra de un mundo que reniega de su propio Dios, de un mundo, cristiano en apariencia, pero que desde hace mucho ha renegado de sus propios principios? El problema que se nos plantea ahora es el de explicar esta carencia.

Muchas causas pueden ser invocadas: en primer lugar, el dualismo de la Edad Moderna, cuyo resultado extremo se manifiesta aquí bajo la forma de esta división del trabajo entre Dios y Mamón, de la cual he hablado ya. Para poder trabajar tranquilamente en su salvación del lado de Dios, el hombre descarga sobre las estructuras de la vida política el cuidado de asegurar, del lado del demonio, su seguridad y su prosperidad temporal.

Podría observarse después de esto que, de un modo general, es natural que en una civilización cristiana haya más “malos cristianos” que “buenos cristianos”; este camino de un decaimiento gradual debía llevar forzosamente a una naturización sociológica de la religión, a una utilización del cristianismo para fines temporales que conducía al desastre.

Hay que señalar, finalmente, una tercera causa, de orden más bien intelectual, que nos hace ver hasta qué punto la civilización moderna, incluso mientras se decía todavía cristiana, ha sufrido por la falta de una *filosofía cristiana*. En la cristiandad medieval, la civilización estaba orientada, de una manera como irreflexiva y por el instinto espontáneo de la fe, hacia una realización del Evangelio, no solamente en la vida de las almas, sino también en el orden social-temporal. Cuando, en la “edad reflexiva”, la diferenciación interna de la cultura llegó a ser el proceso predominante, y el arte, la ciencia, el Estado, se pusieron cada uno por su lado a adquirir conciencia de sí mismo (y qué conciencia más terrible), parece que no hubo un adquirir conciencia parecido en cuanto a lo social como tal, y en cuanto a la realidad propia que éste constituye; ¿y cómo iba a ser posible esto en un mundo que se estaba formando bajo el signo cartesiano? No es el espíritu evangélico lo que durante este tiempo les ha faltado a las partes vivas y santas del mundo cristiano, sino una conciencia suficientemente explícita de uno de los campos de realidad a los cuales este espíritu evangélico debe aplicarse.

Por excesiva que parezca la pretensión de Auguste Comte de haber inventado la ciencia de lo social, cabe pensar desde este punto de vista que las ilusiones “científicas” del sociologismo, lo mismo que las del socialismo, hayan trabajado para el pensamiento cristiano, obligándolo al “descubrimiento” meditado de este campo de realidad.

Estas consideraciones pueden contribuir a explicarnos por qué la transformación que iba sustituyendo poco a poco al régimen de la economía medieval por el del préstamo con interés y del capitalismo – aunque hubiera provocado desde sus orígenes y en sus diversas etapas, especialmente en el siglo XVIII, la hostilidad de la Iglesia, como mostraba hace poco M. Grothuysen, y aunque hubiera suscitado para la inteligencia del pueblo cristiano muchos problemas respecto a la conciencia individual y al confesonario –, durante tanto tiempo no ha sido considerado y juzgado por esta inteligencia (educada, por lo demás, de una manera cartesiana) desde el punto de vista de su significación y de su valor propiamente social; de modo que el régimen capitalista ha podido instalarse en el mundo, encontrándose solamente con la resistencia pasiva y la hostilidad sorda de las formaciones sociales católicas, pero sin provocar una oposición activa, deliberada y eficaz por parte del mundo cristiano o de lo “temporal cristiano”, ni siquiera católico.

Lo que importa señalar, sin embargo, es que la protesta de la conciencia católica no ha tardado en hacerse pública. Particularmente en el siglo XIX, al mismo tiempo que llegaba el capitalismo a su madurez y tomaba posesión del mundo, ha habido hombres que han alzado la voz: un Ozanam, un Vogelsang, un La Tour du Pin. Y la Iglesia católica, sobre todo, ha suplido ella misma, por medio de las enseñanzas de los Papas, las deficiencias del mundo cristiano, y ha formulado principios que abarcan desde lo alto toda la materia económica, pero que el régimen de los pueblos modernos no quiere reconocer.

Llegamos así a la tercera y última parte de este capítulo, a las consideraciones que se refieren al papel temporal del cristiano con relación a una nueva cristiandad. Observen ustedes, en primer lugar, que, al menos para el pensamiento cristiano, parece liquidado el *dualismo* de la edad precedente. Para el cristiano el separatismo y el dualismo, sean del tipo maquiavélico o del tipo cartesiano, han dejado de existir. Actualmente se está realizando un proceso importante de integración, que consiste en un retorno a una sapiencia a la vez teológica y filosófica, a una síntesis vital.

Las cosas pertenecientes al campo político y económico se hallan, pues, y conforme a su naturaleza, vinculadas a lo ético.

Por otra parte, este adquirir conciencia de lo *social* que más o menos le faltaba al mundo cristiano o llamado cristiano de la Edad Moderna, está comenzando por fin a realizarse para el cristiano. Es éste un fenómeno de una importancia considerable, tanto más cuanto que este adquirir conciencia se manifiesta, como parece, y se manifestará cada vez más tanto en contra del capitalismo materialista como en contra del materialismo comunista, consecuencia de éste.

Al mismo tiempo aparece lo que puede llamarse la misión propia del laicado y de la actividad profana cristiana en relación con el mundo y la cultura; desde este punto de vista podría decirse que mientras la Iglesia misma, recelosa siempre de no entregarse a ningún orden temporal especial, se libera cada vez más, no del cuidado de juzgar desde lo alto, sino del cuidado de administrar y de dirigir lo temporal y el mundo, el cristiano, por el contrario, se halla metido cada vez más en ello, no en su calidad de cristiano o miembro de la Iglesia, sino en cuanto miembro de la ciudad temporal, digo en cuanto miembro cristiano de esta ciudad, consciente de la tarea que le incumbe de trabajar en la implantación de un nuevo orden temporal cristiano.

Pero si así acontece, verán ustedes en seguida cuáles son, en este orden de ideas, los problemas que han de plantearse al cristiano.

Necesitará elaborar una filosofía social, una ciencia política y económica que no establezcan sólo principios universales, sino que sean capaces de descender hasta las realizaciones concretas, lo que supone todo un trabajo extenso y delicado; este trabajo ha sido comenzado ya por las encíclicas de León XIII y Pío XI, que han establecido sus principios. Se trata aquí de un trabajo de la razón, de la razón iluminada por la fe, pero de un trabajo de la razón, sobre el cual, al menos cuando se abandonan los principios para dedicarse a aplicaciones concretas, sería vano esperar un acuerdo unánime. Si en teología dogmática existe una diversidad de escuelas, las habrá fatalmente también en sociología cristiana, y en política cristiana, tanto más a medida de que se va uno acercando a lo concreto. Se podrá llegar seguramente, sin embargo, a establecer una doctrina común; lo más importante es que haya una dirección de conjunto para un número suficientemente crecido de espíritus.

Pero el cristiano que tenga conciencia de estas cosas deberá ocuparse también de la acción social y política, no solamente para poner al servicio de su país (como ha acontecido siempre) las capacidades profesionales que pueda haber en aquellos campos, sino para trabajar también y además, como acabamos de decirlo, en la transformación del orden temporal.

Ahora bien, está claro que, siendo inseparable lo cristiano-social de lo cristiano-espiritual, una transformación de orden temporal no puede producirse de la misma manera y por los mismos medios que las otras transformaciones y revoluciones temporales. Si llega a hacerse, será una función del heroísmo cristiano, como la revolución comunista, por ejemplo, ha sido una función del heroísmo bolchevique. De modo que puede decirse que una renovación social cristiana o no llegará a realizarse o será una obra de santidad, de una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblo santos? Si una nueva cristiandad ha de surgir en la historia, será obra de esta clase de santidad.

Se nos presenta aquí un nuevo y último problema, del que hoy no podré decir más que unas pocas palabras. Si estas observaciones son justas, tenemos derecho a esperar una ola de santidad de un estilo nuevo.

No hablemos de un nuevo tipo de santidad, sería una expresión equívoca; el cristiano no conoce más que un tipo de santidad, representado eternamente por Cristo. Pero las condiciones históricas pueden, al cambiar, dar lugar a nuevos estilos, a nuevos modos de santidad. La santidad de San Francisco de Asís tiene otra fisionomía de la de los Estilitas; la espiritualidad jesuita, dominicana o benedictina responden, respectivamente, a estilos distintos. Pensamos, por tanto, que el adquirir conciencia del oficio temporal del cristiano exige un estilo nuevo de santidad, que podría caracterizarse ante todo como la santidad y la santificación de la vida profana.

Este estilo nuevo es nuevo, efectivamente, con relación sobre todo a ciertas concepciones erróneas y materializadas. Así, pues, cuando los estados de vida (estado regular y estado secular) padecían – como ocurría al menudo en la edad del humanismo clásico – una especie de decaimiento sociológico, la distinción bien conocida de estos estados tomada en el sentido material se interpretaba

de un modo inexacto; el estado religioso, es decir, el estado de los hombres dedicados a la busca de la perfección, se considera entonces como el estado de los seres perfectos, y el estado seglar como el de los imperfectos, de tal modo que parece que el deber y la función metafísica de los imperfectos consiste en ser y en permanecer imperfectos, y en llevar una buena vida mundana no demasiado piadosa y arraigada sólidamente en un naturalismo social (ante todo en el de las ambiciones familiares). Se escandalizaría uno de que los laicos intentasen vivir de otro modo; lo que tienen que hacer éstos es hacer prosperar en la tierra, por medio de fundaciones pías, a los religiosos, cuya misión en cambio es ganarles el cielo, y todo queda así perfectamente ordenado.

Este modo de concebir la humildad de los laicos parece haber sido bastante corriente en los siglos XVI y XVII. Por eso fue condenado por la Inquisición española, a consecuencia del informe del famoso teólogo Melchor Cano, el catecismo explicado a los fieles por el dominicano Carranza. Aquél declaraba que *“era completamente condenable la pretensión de dar a los fieles una instrucción religiosa, que sólo les correspondía a los sacerdotes...”* Atacaba asimismo enérgicamente la lectura de la Sagrada Escritura en el lenguaje vulgar, y a los que se dedicaban a confesarse diariamente. El celo desarrollado por los espirituales para inducir a los fieles a confesarse y a comulgar a menudo, le parecía muy sospechoso y se le atribuye el haber dicho en un sermón que la gran frecuencia en acudir a los sacramentos era, a su juicio, *“una de las señales de la venida del Anticristo”*.

Profundizando más, y llegamos aquí a tocar un problema muy importante de la filosofía de la cultura, puede observarse que hay una manera no cristiana, sino pagana, de entender la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Para la antigüedad pagana *santo* era sinónimo de sagrado, es decir, de lo que física, visible y socialmente está al servicio de Dios. Y sólo en la medida en que las funciones sagradas se internaban en la vida humana, podía ésta tener un valor ante Dios. Esta concepción ha sido, transformada profundamente por el Evangelio, que sitúa dentro del corazón del hombre, dentro del secreto de las relaciones invisibles entre la personalidad divina y la personalidad humana, la vida moral y la vida de santidad.

Desde entonces lo sagrado ya no está opuesto a lo profano como lo puro a lo impuro, sino como un cierto orden de actividades humanas, aquellas cuyo fin específico sea temporal, se opone a otro orden de actividades humanas constituidas socialmente con vistas a un fin específico espiritual. Y este orden profano o temporal de las actividades humanas, aunque no pueda ser definido como una cosa sagrada, puede y debe, sin embargo, aspirar a la santidad. A pesar de que efectivamente no pueda ser jamás enteramente santo a causa de la ambivalencia del mundo, debemos sin embargo desear y esforzarnos para que lo sea. La justicia evangélica lo penetra todo, se adueña de todo.

Ahora bien, podemos observar que este principio evangélico no se ha manifestado ni se ha traducido en los hechos más que progresivamente, y que su proceso de realización no ha terminado aún.

Estas observaciones nos hacen comprender mejor la significación de este nuevo estilo de santidad, de esta nueva etapa en la santificación de lo profano, de que hablábamos hace un momento. Podemos añadir que este estilo procedente de la espiritualidad misma deberá, sin duda y por eso mismo, ostentar unos rasgos propiamente espirituales, como son, por ejemplo, la insistencia en la simplicidad, en el valor de las vías ordinarias, en este rasgo específico de la perfección cristiana que consiste en ser la perfección no de un atletismo estoico de la virtud, sino de un amor entre dos personas, entre la persona humana y la Persona Divina; insistencia, finalmente, en esta ley del descenso del Amor increado a las profundidades de lo humano, no para aniquilarlo, sino para transfigurarle, tal como lo expliqué en la otra lección; ciertos Santos de la edad contemporánea parecen tener la misión de hacernos presentir la importancia de todo aquello. Está además en el orden de las cosas que no sea en la vida profana misma, sino en ciertas almas retiradas del mundo (de las cuales unas viven en el mundo y las otras en las cimas más altas de la cristiandad, quiero decir en las Ordenes más altamente contemplativas), donde comience a aparecer este nuevo estilo y esta nueva ola de espiritualidad, para esparcirse luego sobre la vida temporal y profana.

