

MUNDO HISPANICO

HISPANIDAD Y NUEVA CRISTIANDAD

SENTIDO POLÍTICO DE LA HISPANIDAD

LA Hispanidad no está en quiebra, pero está en retórica, y si sigue allí terminará por estar en quiebra. La Hispanidad se está quedando en retórica, se está convirtiendo en retórica. Y esto por obra y gracia de unos cuantos retóricos padres y de nuestra vocación racial a la retórica y de nuestra actual incapacidad para la crítica, para hacer la crítica y para aceptarla.

Se podrían llenar muchas páginas de reflexiones sobre el poder de las palabras. Vivimos ahora en el reino de las palabras. Ellas han sustituido a las ideas. Sólo así se explica la eficacia de la propaganda. La producción de palabras ha sido aumentada pavorosamente por medio de las máquinas: imprenta, radio, cine, telégrafo, teléfono, gramófono, dictáfono, megáfono, y las técnicas complementarias, tipografía, taquigrafía, fotografía, mecanografía. Pero la producción de ideas no ha podido aumentarse en la misma proporción. Más bien parece haber disminuido. De modo que cada palabra no corresponde ya a una idea, sino que hay en circulación más palabras que ideas. El resultado final ha sido la rebelión de las palabras. Las palabras han adquirido independencia y han venido a convertirse en sustituto de las ideas. Así, por ejemplo, la palabra *democracia* no es más que eso: una palabra. La idea correspondiente hace tiempo que se ha perdido.

Se podría describir gráficamente este fenómeno como una inflación. Hay una emisión exagerada de palabras y una reserva mínima de ideas. Consecuencia: las palabras no tienen ningún valor y las ideas no están en circulación.

Este fenómeno lo está sufriendo la Hispanidad. La Hispanidad, como expresión histórica moderna, nació mal, porque nació como una palabra en este reino de palabras que es el mundo moderno.

Claro que hispanidad es una palabra que responde a un contenido, pero como ese contenido es revelación para unos pocos, para los muchos que no participan de esa revelación la Hispanidad no ha sido sino una palabra; una palabra a la que cada cual (como a la palabra *democracia*) le da el contenido que se le ocurre o no le da ninguno, que es lo más frecuente.

Es difícil definir la Hispanidad para los muchos, enseñar su revelación y predicar su evangelio al pueblo. Y aquí han entrado desgraciada y torpemente nuestros retóricos. Con bellas palabras y mejores intenciones han intentado ir definiendo. Pero víctimas del poder de las palabras han caído en la paradoja como medio de definición. «No conozco nada más despreciable que una simple paradoja, que es una simple e ingeniosa defensa de lo indefendible», dice Chesterton.

Nuestros retóricos de la paradoja lo que han logrado con su «ingeniosa defensa» es ir convirtiendo en indefendible e indefinible la realidad viva que es la Hispanidad; realidad compleja, pero perfectamente definida como tal, es decir, en lo concreto, aunque no fácilmente definible en el terreno de lo abstracto ideológico, de lo conceptual.

Pero ¿es que es tan necesaria la conceptualización?

Fugarse de lo concreto, de la realidad de las cosas, es caer en lo indefinible e indefendible, y entonces viene la fiesta circense de los adjetivos, el baile acrobático de los *palabristas* sobre la cuerda de la paradoja.

Pero no se trata de definir, sino de precisar. La Hispanidad es indefinible, en cuanto que toda definición supone una abstracción, una conceptualización; pero no es una cosa vaga, a pesar de que la retórica de moda la ha envuelto en una nube de vaguedad.

Dice Chesterton que «muchas de nuestras dificultades actuales, en religión como en otras cosas, provienen simplemente de que tomamos una por otra dos palabras diferentes: la palabra *indefinible* y la palabra vago. En cuanto oímos calificar un hecho espiritual de indefinible nos imaginamos algo desdibujado, una nube de contornos indecisos».

El hecho primario, el hecho real, que es todo lo contrario de lo vago, eso es lo indefinible. Usando la expresión de Chesterton diré que la Hispanidad es «demasiado real para ser definida». Pero esto es precisamente lo que no justifica la vaguedad retórica. Es necesario precisar.

La Hispanidad, como toda cosa real, es muy compleja y presenta infinidad de aspectos. Querer cogerlos todos en el puño o en el ojo es una necesidad. Tenemos que tomar únicamente los aspectos que nos interesan, y para determinar estos aspectos es necesario fijar el fin de nuestro interés. Porque una misma cosa no puede interesar para diversos fines. Una flor puede interesarnos para la Botánica, para la poesía o simplemente para adornar un florero. ¿Para qué nos interesa la Hispanidad? ¿Nos interesa para hacer filosofía, para hacer poesía, para nuestra salvación eterna y la de nuestros amigos y hermanos, para enflorar nuestros discursos? No. Estamos de acuerdo en que la Hispanidad no es para eso.

Entiendo que el fin de la Hispanidad es *la realización en la Historia de los pueblos hispánicos, y por medio de ella la realización histórica de la cristiandad*. Digase si se quiere *salvación histórica*, y así se estará más claro que no se trata de la *salvación eterna* de los individuos, que es negocio que incumbe a la Iglesia, y que no debe mezclarse aquí para evitar confusiones muy peligrosas.

Este fin de la Hispanidad es, pues, fundamentalmente un fin político, *entendiendo lo político en su más alto y noble sentido*, como realidad de la *polis*, de la ciudad terrenal. Y no puede ser de otro modo. Se dice que la Hispanidad es una actitud frente a la vida y también que es una forma de catolicismo y una forma de cultura. Todo esto es cierto, pero ello constituye una observación sociológica. Lo que quiere decir que tales hechos tienen un claro valor y destino políticos. Porque en mi individualmente, como persona, tales hechos no existen. Yo individualmente, solitariamente, soy una unidad completa, sin raza ni nacionalidad. Estos hechos existen por la comparación entre los individuos. La Hispanidad y la nacionalidad surgen de la relación social cuando se comparan los individuos entre sí y los pueblos entre sí, y se observa en un grupo determinado de ellos un denominador común que exige naturalmente (porque el hombre es *zoon politikon*) una realización colectiva en la Historia; es decir, que hay una exigencia política.

La Hispanidad nos interesa como realidad política; debe entenderse como ese denominador común de los pueblos hispánicos en cuanto que tiene una exigencia política de realización histórica.

El que no tiene conciencia política no puede, pues, entender la Hispanidad. La conciencia puramente artística no sirve para entender la Hispanidad. La conciencia puramente científica o filosó-

fica no sirve para entender la Hispanidad. La conciencia puramente apostólica religiosa no sirve para entender la Hispanidad. Por favor, pues, que los artistas puros, que los intelectuales puros, que los religiosos puros, no hablen de Hispanidad, que se dejen de hispanizar. Que hagan su obra pura o puramente su obra, sin preocuparse de si es o no hispánica. Lo será si ellos son hispánicos.

Este sentido político de la Hispanidad resalta además como una exigencia de la primacía de lo político que caracteriza al mundo moderno. Esta primacía de lo político, cuyas causas analizo en el capítulo primero de mi *Sociología de la política hispanoamericana* (1), plantea como problema inmediato del mundo moderno el problema político, y exige, por tanto, una solución política inmediata y previa a toda otra solución radical e integral de la actual crisis del hombre y de la civilización. Esta crisis no es una simple crisis política; tiene raíces espirituales más hondas, y no puede resolverse, por tanto, políticamente. El problema político es, sin embargo, inmediato, porque es el problema de la subsistencia de la civilización, amenazada de destrucción por el incendio social e internacional. Lo inmediato es apagar este incendio, obtener la paz política indispensable para poder meditar, repensar y reformar las bases espirituales del hombre y de la sociedad modernos.

Ahora bien, ese hombre moderno en plena crisis espiritual no es capaz de encontrar ni siquiera esa paz política inmediata. Sin embargo, hay hombres y pueblos que no están afectados esencialmente por esa crisis. Son ellos nuestros pueblos hispánicos, «poseedores de la más fuerte y sana sedimentación histórica de cristianismo» (2). El individualismo español y el comunismo indígena representan una sanidad espiritual opuesta a la enfermedad del individualismo y del socialismo de la historia moderna (3). En la medida en que las grandes masas hispanoamericanas han disfrutado del aislamiento de la civilización moderna pueden ahora disfrutar de una relativa salud política y espiritual (4).

Por esta razón los pueblos hispánicos están llamados a dar la solución política que exige inmediatamente el mundo moderno, sin

(1) «Sociología de la política hispanoamericana», por JULIO YCAZA TIGERINO; Cuadernos de monografía del Seminario de Problemas Hispanoamericanos, Madrid, 1950.

(2) «Sociología de la política hispanoamericana», pág. 16.

(3) Ob. cit., págs. 32 a 36.

(4) Ob. cit., pág. 35.

perjuicio de su aporte decisivo en otros terrenos de la cultura para salvar la crisis actual de esta cultura, y a los que me he referido en otra parte.

De esa cosa viva y real que es la Hispanidad nos interesan, pues, sus aspectos en función de lo político. No el aspecto político de la Hispanidad, que con esto quiere significarse muchas veces que la Hispanidad puede servir a determinada política, a determinados fines políticos, y esto es bastardear el concepto. No. Quiero decir que la Hispanidad debe entenderse y tratarse con visión de político y para sacar de ella una política, nuestra política. Precisamente se trata de tener una política propia, porque desde hace ya más de un siglo no hemos hecho otra cosa que servir las políticas de los imperialismos enemigos. Y la base de esa política propia, la base de nuestra realización en la Historia, es la Hispanidad.

Con esa visión política fundamental ya se pueden destacar de entre los muchos aspectos que presenta la Hispanidad los que la dan personalidad y categoría dentro de la Historia, los que la señalan y distinguen, mostrándola como una realidad vital preñada de posibilidades históricas. Y señalar también las consecuencias y derivaciones de tales aspectos o caracteres en el orden de los principios y concreciones políticos.

ORTODOXIA, PRIMER CARÁCTER DE LA HISPANIDAD

El primero de estos aspectos o caracteres puede singularizarse como una fundamental *ortodoxia católica*, o sea una orgánica incompatibilidad popular con la herejía, una fidelidad total a la autoridad de la Iglesia y su doctrina, especialmente en el orden histórico e internacional, sacrificando los nacionalismos a una superior concepción teocéntrica del mundo, al auténtico sentido cristiano de la fraternidad universal y de la unidad moral del género humano proclamada en Trento por Láinez, opuesto, por tanto, a todo nacionalismo teocrático, a la doctrina protestante de la predestinación de los hombres y de los pueblos, al materialismo histórico y al humanismo antropocéntrico.

En este sentido la Hispanidad se sitúa en una postura crítica frente al mundo moderno, y puede decirse que es radicalmente antimoderna. Si la Iglesia ha tenido que contemporizar de hecho (no en el orden de los principios) con ese mundo moderno nacido de

la herejía, la Hispanidad pretende rectificar las condiciones históricas que obligaron a la Iglesia a esta contemporización y recuperar para la realidad histórica esos principios católicos. La Hispanidad se sitúa así antes del nacionalismo moderno destructor de la cristiandad medieval, y al mismo tiempo más allá de este nacionalismo, al concebir la realización de una nueva cristiandad universal.

Esta ortodoxia católica de la Hispanidad significa, pues, una concepción teocéntrica de la sociedad humana y de la Historia, y el reconocimiento de la íntima ligazón que existe entre lo espiritual y lo temporal.

Importa aclarar esta concepción hispánica de integridad católica del mundo frente a otras concepciones católicas (me refiero concretamente a la nueva cristiandad de Maritain) que pretenden conciliar las bases de la modernidad con los principios cristianos. Es necesario señalar cómo y por qué el catolicismo integral de la Hispanidad repugna toda concesión a esos principios heréticos que informan el mundo moderno, aunque sea sólo en sus últimas consecuencias políticas y no afecte clara y directamente a los principios religiosos.

La «tragedia del humanismo», como la ha llamado Maritain, es la propia tragedia humana, la tragedia del hombre con un destino divino y una herencia de pecado, su oscilación entre esos dos extremos en lucha: lo humano y lo divino.

Unas veces el hombre sabe cumplir su propia misión divina, venciendo el obstáculo de su humanidad pecadora, y otras veces se deja vencer por el pecado y olvida su misión divina. A veces, como en la Edad Media, lo divino se sobrepone a lo humano, y otras veces, como en la Edad Moderna, es lo humano lo que triunfa y se entroniza sobre lo divino. Tragedia del humanismo, que es el origen y resumen de todas las tragedias de la Historia, incluso la que ahora se abate sobre el mundo.

Sólo en Cristo puede hallar el hombre la fuerza y la virtud que necesita para sobreponerse a su tragedia, para salvarla, para ordenarla, para vivirla con la alegría y la seguridad del triunfo y de la gloria.

Es necesario buscar y encontrar para el hombre y para su historia esa vida y ese ordenamiento cristianos. Es necesario construir una vida social cristiana y un ordenamiento jurídico y político cristianos. Es necesario, en una palabra, construir en el orden tem-

poral la nueva ciudad cristiana, la ciudad de Cristo, la Cristópolis.

Pero esta búsqueda de Cristo y de la Cristópolis se desarrolla también bajo el signo doloroso de la tragedia humana y humanista de que hablamos. Y muchos buscadores sucumben frente a ella, se dejan arrastrar sin darse cuenta por la corriente de pecado preponderante, y en vez de acercarse a la Cristópolis verdadera descubren y propagan falsas formas de la *polis* cristiana que no salvan la tragedia del humanismo.

Y he aquí que Maritain es uno de estos buscadores de la Cristópolis víctima de la propia tragedia humanista, como antes lo fueron Lacordaire, Lamennais, Montalambert y demás padres del catolicismo liberal.

Todos ellos han errado, porque han querido salvar lo insalvable del humanismo moderno, porque han querido juntar errores políticos con verdades religiosas y establecer división y distinciones entre la moral religiosa y la moral política, entre la moral individual y la moral social. Ellos erraron porque quisieron una ciudad dividida, con dos gobiernos independientes y paralelos: el gobierno de Dios en lo *espiritual* y el gobierno del hombre en lo *temporal*; una ciudad en que Dios es como un monarca constitucional que reina, pero no gobierna; una ciudad, en fin, en que se mantiene la tragedia humanista por la lucha entre lo humano y lo divino, sin que esta tragedia se resuelva cristianamente a favor de Dios.

Pero el humanismo de Maritain es un humanismo al que se llega por un camino más sutil. No sienta la bondad natural del hombre, pero aun aceptando el dogma del pecado original lo desvirtúa en sus consecuencias prácticas al suponer la posibilidad de que los hombres lleguen a realizar un orden éticosocial y a cumplir sus fines morales temporales (5) con la simple noticia de un orden sobrenatural, sin necesidad de la gracia divina que baja de ese orden sobrenatural y que los hace partícipes del mismo. Es decir, que supone una naturaleza humana que por sí misma, sin la gracia, puede sobreponerse al pecado en la realización de un orden natural ético. De aquí el divorcio entre el orden temporal y el orden sobrenatural.

El humanismo naturalista niega a la naturaleza humana su herencia de pecado. El humanismo de Maritain se la reconoce,

(5) La realización de un cristianismo distinto —según MARITAIN— del «cristianismo como credo religioso». MEINVILLE lo llama «cristianismo terrestre».

pero da a esta naturaleza pecadora la capacidad de superar el pecado por sí misma en la realización ética de un orden natural, prescindiendo de la gracia divina y del orden sobrenatural. En el fondo este humanismo es, pues, también naturalista, y conduce a una desintegración del hombre al separar lo puramente humano de sus raíces divinas. Es el error que señala el propio Maritain de «un cierto naturalismo o racionalismo católico» (pienso en Maquiavelo, por ejemplo, o en Descartes; pienso yo en el mismo Maritain) que «por el camino del separatismo, de la escisión entre la naturaleza y la gracia», conduce «al principado del demonio» (6).

Y con este naturalismo o racionalismo católico —continúa explicando Maritain— se le niega al mundo «su destino a la gracia y el advenimiento del reino de Dios». Según esto, pues, el mundo, es decir, lo *temporal*, está destinado a la *gracia divina* y tiene, por tanto, un fin religioso. Sin embargo, Maritain se olvida de esta crítica y condenación que hace del «racionalismo católico» y se empeña en sostener lo mismo que ha condenado; se empeña en sentar el principio de la «autonomía de lo temporal» y en abrogar con sutiles distinciones dialécticas toda subordinación de la política a los fines morales y religiosos.

Por eso a su concepción falsa e incompleta de la ciudad cristiana la Hispanidad opone la concepción total y verdadera de la misma. La diferencia fundamental entre la concepción hispánica de la cristiandad y la concepción maritainiana nace precisamente de la integridad cristiana de aquella y de la inintegridad cristiana de ésta.

El propio Maritain presenta su ideal histórico de una nueva cristiandad como una *hipótesis*, o sea como una aplicación parcial de la *tesis* cristiana, la cual él da por sentada, pero considera inaplicable en su totalidad en la historia actual y en el futuro inmediato.

Maritain se defiende de los que le acusan de negar la tesis cristiana con esta distinción dialéctica entre la *tesis* y la *hipótesis*. El acepta la tesis, pero formula una hipótesis para ser aplicada en un momento histórico determinado y a una nación determinada, según él a Francia. Sin embargo, de hecho su hipótesis ha sido interpretada y aplicada como *tesis católica*, y en todo el mundo.

(6) *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, por JACQUES MARITAIN. Ediciones Fides, Buenos Aires, 1936, pág. 80.

no solamente en Francia, por pensadores y políticos católicos. Cabe entonces refutarla como tal o por lo menos confrontar la hipótesis con la tesis. De este confrontamiento resulta, sin embargo, que la hipótesis contradice a la tesis y que tiene en muchos aspectos el carácter de *antítesis*. Por otra parte, dicha hipótesis es tanto o más una hipótesis liberal que una hipótesis cristiana.

Pero aquí no interesa hacer esta refutación y este confrontamiento, que además han sido realizados por plumas más autorizadas, como la del padre Julio Meinvielle, cuya densa y extensa obra polémica contra Maritain es bien conocida. Interesa analizar brevemente las notas de la cristiandad maritaniana, como fácil apoyo para exponer por complementación o contrapartida la concepción integral de la cristiandad hispánica, y porque el intento de Maritain por conciliar los principios cristianos con la modernidad política nos facilita la tarea de encontrar y señalar los puntos en que esta modernidad política debe ser salvada y superada por la concepción política cristiana de la Hispanidad, y porque esta salvación y superación deben alcanzar también a la propia concepción maritaniana.

LA CRISTIANDAD DE MARITAIN Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA HISPANIDAD

La nota fundamental de la concepción política de Maritain es su divorcio de la Teología, es decir, su concepto laico de lo temporal, frente al cual la Hispanidad sostiene la necesidad del carácter éticoreligioso de lo temporal y su inherencia absoluta a todo ideal histórico de cristiandad.

¿En qué punto y de qué manera se separa Maritain de la Teología?

Maritain separa su filosofía política de la Teología al aplicar erradamente la idea tomista de la *analogía*.

Con esta idea de la *analogía* Maritain nos dice que el ideal histórico de la nueva cristiandad es algo completamente distinto de la cristiandad medieval, porque como enseña Santo Tomás: «La diversidad de ciudades procede de la diversidad de fines o de maneras diferentes de tender a un mismo fin. Por el hecho de escoger fines diferentes o maneras diferentes de ir a un mismo fin los

hombres constituyen vidas comunes diversas, y en consecuencia, ciudades diversas.»

Y esta idea de la *analogía*, que Santo Tomás y Aristóteles aplicaron, como dice el mismo Maritain, «a propósito de los diversos regímenes políticos», el autor del humanismo integral la aplica a propósito «no ya de regímenes políticos, sino de tipos de cultura o de civilización cristiana» (7).

Fijémonos bien que Maritain en esto no toma del Doctor Angélico más que una *forma* escolástica para aplicarla él a su modo, y en un campo distinto al campo exclusivamente político en que la aplica el Santo Doctor en el párrafo citado.

Pero si la aplicación de la *analogía* en el campo exclusivamente político en que lo hace Santo Tomás no ofrece especiales dificultades, en el campo ético-religioso en que la emplea Maritain ofrece, por el contrario, graves inconvenientes.

La idea de analogía implica la idea de *relatividad*. Decimos, por ejemplo, con Santo Tomás y Aristóteles que puede haber diversos regímenes políticos según las circunstancias raciales, psicológicas, históricas y geográficas de cada pueblo (entendiendo, desde luego, esta diversidad política dentro de la unidad moral). Es decir, sentamos el principio de que no hay un régimen político absoluto para todos los pueblos, sino que el régimen político es *relativo* a las condiciones raciales, históricas y geográficas de cada pueblo y de cada nacionalidad. En dos palabras, sentamos el principio del *relativismo político*.

Pero ¿puede sentarse en la misma forma un relativismo moral, un relativismo ético-religioso?

En este campo ético-religioso hay que caminar con gran cuidado, porque es peligroso caer en el relativismo moral absoluto de aquellas escuelas (escuela histórica, escuela positiva) que sostienen que no hay principios absolutos de moral, porque ésta es esencialmente relativa; que la moral no es *una*, sino varía y distinta para cada pueblo y para cada época histórica.

Al aplicar la idea de *analogía*, es decir, de *relatividad*, en el campo ético-religioso hay que saber establecer la distinción *precisa* entre lo *esencial absoluto* y lo *accidental relativo*, entre lo *inmutable* y lo *mutable*.

(7) *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, por JACQUES MARITAIN. Ediciones Fides, Buenos Aires, 1936, pág. 110.

Por no hacer esta distinción precisa Maritain llega a sostener que el carácter ético-religioso de lo *temporal* es un carácter *accidental y relativo*, que si estuvo bien en la cristiandad medieval ahora es innecesario e inadaptable a la nueva cristiandad, la cual se especifica por un carácter *laico* de lo *temporal*. A este carácter laico de lo temporal la Hispanidad opone un carácter social del orden político.

Las notas específicas que da Maritain a su régimen temporal cristiano nos descubren las formas de concretarse ese su laicismo de lo temporal, que se confunde muchas veces con el laicismo liberal. Al señalarlas en sus consecuencias resaltan, por contrapartida, las notas específicas del carácter social de la concepción política cristiana de la Hispanidad.

La primera de las notas características del orden maritaniano es el *pluralismo*, en oposición a la tendencia medieval hacia la *unidad*.

Este *pluralismo* a veces lo pone Maritain dentro de sus términos justos, como cuando lo aplica a la economía y al Estado y habla de un Estado *pluralista*, es decir, *descentralizado* (nada nuevo por cierto), en que la familia, los gremios, municipios y demás asociaciones naturales conservan su autonomía y su función social y económica independiente (8). Es decir, un Estado *organicista* y no individualista ni comunista totalitario.

Pero cuando este *pluralismo* lo aplica Maritain «en el campo de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal», donde encuentra «su aplicación más significativa», se confunde con el *individualismo*. Y voy a decir por qué. Maritain entiende el pluralismo en este caso como la ruptura de la *unidad religiosa*, como la aceptación bajo un mismo régimen temporal de la diversidad de religiones. Pero puede haber tantas religiones como individuos y tantas morales como religiones. La ruptura de la unidad religiosa nos lleva a la ruptura de la unidad moral, nos lleva al individualismo religioso y al individualismo moral; es decir, a la anarquía ético-religiosa.

Considérese el peligro y el absurdo que significa presentar la anarquía moral y religiosa como «ideal histórico de una nueva cristiandad». Puede aceptarse la ruptura de la unidad religiosa

(8) LA TOUR DE PIN auspicia incluso una especie de autonomía geográfica regional en Francia.

como un *hecho*. Pero este hecho funesto no puede ser elevado a la altura de un ideal cristiano.

Desde luego, frente a la ruptura de la unidad religiosa es necesario admitir la libertad de conciencia. No se puede resucitar la Inquisición contra los herejes y no cristianos. Pero en ninguna forma debe admitirse como ideal cristiano la *libertad de cultos*, es decir, el derecho de exteriorizar y de propagar públicamente cualquier religión.

Hay que distinguir, pues, entre el *hecho histórico* y el *ideal histórico*, entre *libertad de cultos o de culto externo* y *libertad de conciencia o de culto interno*.

La libertad de cultos puede aceptarse como un *hecho* histórico, pero no proponerse como un *ideal* histórico cristiano. La libertad de conciencia sí puede aceptarse como *ideal* histórico para un régimen temporal cristiano.

La Hispanidad tiene precisamente como base de su unidad cultural la unidad religiosa, defendida históricamente por España en Europa y en América. La unidad religiosa de Europa sucumbió con el Imperio español. Pero España pudo conservar esa unidad religiosa dentro de sus propias fronteras étnicas y políticas, y nace de allí la fuerza espiritual y política más poderosa dentro del ámbito cristiano, capaz de salvar la crisis de la historia moderna que la ruptura de dicha unidad religiosa produjo inevitablemente. El ideal histórico cristiano de la Hispanidad no es otro que el restablecimiento de esa unidad religiosa perdida en el mundo, y que sólo conservan las naciones y pueblos hispánicos.

* * *

La segunda nota característica que da Maritain a su régimen temporal es lo que él llama «la concepción cristiana del Estado laico» o «la autonomía de lo temporal a título de fin intermedio», con lo cual quiere decir que el Estado tiene un fin en sí, un fin arreligioso, exclusivamente temporal y que no es un medio para conseguir fines religiosos; que su función no es una función *ministerial* o *instrumental*, como lo fué muchas veces en la Edad Media, en que el aparato institucional del Estado era empleado «para conseguir el bien espiritual de los hombres y la unidad espiritual (religiosa del cuerpo social mismo)».

En cierto modo, y desde un punto de vista abstractamente teórico, es verdadera la afirmación de Maritain de que el Estado tiene un fin propio independiente de los fines religiosos y que, por tanto, puede afirmarse también que su función no es una función ministerial o instrumental con respecto a lo religioso (9). Pero esta afirmación es una verdad *relativa*, y su relatividad resulta desde el punto de vista de las realidades históricas.

En efecto, en la práctica se confunde este fin propio del Estado que es el bien común temporal con los fines religiosos, o mejor dicho, hay fines religiosos que el Estado debe perseguir no como tales, sino como fines políticos, pues el bien común temporal, por su carácter *ético*, depende en gran parte de lo religioso. La *unidad religiosa*, por ejemplo, es un bien indiscutible para los pueblos, es una base formidable para la paz y unidad nacionales, un elemento básico de la nacionalidad. Debe, pues, ser perseguida por el Estado como un fin político. Es el caso de la Inquisición española. Con ella perseguía la Reina Isabel la *unidad religiosa* de su pueblo como un fin político y económico, y en esta forma ayudaba también a la Religión, extirpando las herejías. El fin político era un fin religioso, y viceversa un fin religioso se había convertido en fin político; es decir, en fin del Estado.

Por otra parte, hay casos en que el Estado debe cumplir una función instrumental con respecto a lo religioso. Ni el mismo Maritain se atreve a condenar a la Edad Media por este carácter de *ministerialidad* del Estado. «No es mi intención —declara— condenar este régimen en principio. Hasta cierto punto una ciudad terrenal capaz de dar la muerte por crimen de herejía mostraba una mayor preocupación por el bien de las almas y una idea más elevada de la nobleza de la comunidad humana, centrada así en la verdad, que un Estado que no sabe castigar más que los crímenes contra los cuerpos» (10).

La razón de ser de la Hispanidad es precisamente esa subordinación de la política a fines éticos y religiosos. España ha sido una nación misionera, y a ello deben su existencia las nacionalidades hispanoamericanas. Si España no hubiera empleado y orientado su

(9) MEINVILLE, en su *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, señala que esta autonomía de lo temporal a título de fin intermedio siempre fué defendida por la filosofía católica, sin sacar las consecuencias que de ella saca MARITAIN.

(10) MARITAIN. ob. cit., pág. 125.

fuerza política en y hacia la cristianización de América, los pueblos aborígenes no hubieran podido incorporarse a la civilización cristiana y no se habría producido el rápido mestizaje étnico y cultural que ha dado origen a nuestras nacionalidades.

La postura de la Hispanidad en este punto, que Maritain puede considerar atrasada, medievalista y opuesta a la modernidad, tiene, por tanto, su justificación histórica. Y no se diga que el caso de la conquista de América es todavía un caso de la cristiandad medieval que no puede darse bajo el cielo histórico de la nueva cristiandad. ¿Quién puede atreverse a afirmar que la Historia no reserva a la nueva cristiandad casos similares? ¿No es acaso un hecho la existencia en el mundo del comunismo, cuya fuerza herética y atea amenaza acabar con el cristianismo? ¿Y quién nos dice que no sea necesario otro Lepanto en que los pueblos y naciones cristianas levanten sus ejércitos contra el comunismo al servicio de una nueva Cruzada?

Pero además es necesario dejar sentado con toda claridad que el bien común temporal fin del Estado no es tal si no se ordena al fin de la cristiandad, por lo cual no puede hablarse de oposición ni de autonomía entre uno y otro fin. La Hispanidad ha refrendado esta doctrina históricamente, siendo su más alto exponente Felipe II, que no vaciló en sacrificar a España en una política que sólo perseguía el alto fin de salvación de la cristiandad.

Si comparamos esta política de Felipe II con la de Richelieu, fomentando el protestantismo en Alemania para favorecer los intereses de Francia, tendremos una clara visión histórica del valor ético de dos posturas opuestas y contradictorias. Richelieu representa la autonomía del fin del Estado frente a los fines espirituales y religiosos de la cristiandad. Se puede decir que esa política de Richelieu ayudaba a realizar el fin propio del Estado francés, o sea el bien común temporal del pueblo de Francia, pero impedía la realización del fin religioso de la cristiandad. Desde el punto de vista hispánico ese bien común temporal del pueblo de Francia debió ser sacrificado al interés superior del fin religioso de la comunidad cristiana de naciones.

En su concepción política Maritain parece ignorar la existencia no sólo de este fin religioso de la cristiandad, sino la existencia del fin superior de la Humanidad, al cual está supeditado inmediatamente el fin temporal de cada Estado. Por eso su tesis de la *autonomía de lo temporal* implica una insubordinación del fin temporal

del Estado nacional contra ese fin de la Humanidad y una limitación e inintegración del orden moral.

Maritain parece ignorar que entre el fin temporal del Estado y el fin último religioso existen otros fines; parece ignorar, en una palabra, la grandiosidad del edificio moral cristiano, y por eso su concepción de la nueva cristiandad no es total, no es integral, rompe la armonía del edificio moral cristiano y empequeñece sus dimensiones.

El edificio moral cristiano está formado por diversos órdenes o planos morales superpuestos, cada uno de los cuales tiene menor comprensión y extensión que el inmediato superior, a cuyos fines se subordinan sus propios fines.

Estos planos u órdenes morales corresponden a las diferentes sociedades o agrupaciones que forman los hombres entre sí y las demás criaturas con ellos.

La primera agrupación o sociedad es el Universo (sociedad impropia), que le componen todas las criaturas y cuyo autor es Dios. El fin del Universo es la gloria extrínseca de Dios en la combinación armónica, cuyo resultado es el orden perfectísimo que resplandece en la fábrica del mundo. El Universo está regido por la ley eterna que es el dictamen de la eterna sabiduría, que ordena todas las criaturas a su fin.

La segunda sociedad es la Humanidad, que se encuentra dentro del Universo, formada por todos los hombres bajo la autoridad de Dios. El fin de la Humanidad es el perfeccionamiento individual de los hombres mediante la gloria extrínseca de Dios. Está regida por la ley natural, que es la participación de la ley eterna en la criatura racional, o sea la ley eterna en cuanto es naturalmente conocida por el hombre.

Dentro de la Humanidad se encuentran otras dos sociedades: la Iglesia y el Estado o sociedad civil, siendo la primera de un orden superior a la segunda por su extensión y por sus fines. El fin de la Iglesia es la salvación de las almas y el fin del Estado es el bien común temporal.

El Estado o sociedad civil es un conjunto de familias que por los mismos medios aspiran a idéntico fin. Dentro del Estado puede considerarse otra sociedad antes de llegar al individuo, a saber: la sociedad familiar.

Dentro del edificio moral cristiano el Estado y su fin están, pues, inmediatamente subordinados al fin de la Humanidad, que

consiste, como dije atrás, en el perfeccionamiento de los individuos mediante la gloria extrínseca de Dios. Y esta subordinación inmediata la rompe Maritain con su principio de autonomía del Estado y de su fin temporal.

En el fin de la Humanidad, para ser exactos, hay que distinguir un doble carácter. En efecto, el perfeccionamiento de los individuos, fin temporal de la Humanidad, se cumple con la gloria extrínseca de Dios, lo que implica el cumplimiento de un fin religioso. Además está íntimamente ligado a lo religioso, pues el perfeccionamiento del individuo es el perfeccionamiento de su naturaleza humana, la cual es «imagen y semejanza de Dios», de modo que su perfeccionamiento integral sólo puede encontrarse acercándose a Dios.

El fin temporal de la Humanidad, con su carácter ético-religioso, completa el orden moral del Estado. En la concepción maritainiana este orden ético estatal queda truncado, pues en ella es ignorado este fin de la Humanidad.

Por esta ignorancia el ideal maritainiano de una nueva cristianidad resulta limitado a un ideal histórico nacional, al que falta para su integridad moral el complemento del orden cristiano internacional, del orden cristiano de la comunidad de naciones, o sea la Humanidad.

Es precisamente en el orden internacional donde el ideal histórico cristiano se eleva y se cristianiza más, o mejor dicho, se hace católico, universal.

Y esta limitación maritainiana del ideal histórico cristiano es una limitación y desintegración del edificio moral cristiano, socavado en sus cimientos al sentar con la autonomía de los fines políticos nacionales la insubordinación y autonomía de los egoísmos nacionales.

La piedra de toque de toda concepción política es el orden internacional, pues es allí donde surgen las mayores dificultades morales, y el Estado autónomo de Maritain, con su fin propio independiente, desconoce —como antes expuse— ese orden internacional, y resulta así un Estado inmoral y egoísta, que no subordina su bien común al bien común de la Humanidad.

Esta integración del bien común cristiano de la Humanidad en el orden cristiano nacional es una realización histórica de España, y fué España por esto la fundadora del Derecho internacional.

Y precisamente el protestantismo, que al rebelarse contra la autoridad papal rompió ese orden cristiano internacional, trajo como consecuencia los nacionalismos religiosos *teocráticos*. Lutero afirmó y propagó la Teocracia en los principios alemanes de su época, y en Inglaterra aún subsiste la Teocracia anglicana con su Rey Pontífice. Por otra parte, Francia ha representado siempre dentro del catolicismo la tendencia peligrosa al nacionalismo religioso, y en varias ocasiones históricas, con Francisco I, Napoleón y Luis XIV, ha peligrado convertirse en Estado teocrático.

Maritain pretende huir de toda concepción teocrática, y, sin embargo, en su concepción de una nueva cristiandad, obedeciendo inconscientemente a esa peligrosa tendencia del catolicismo francés, ha sentado la misma negación protestante de la comunidad cristiana de naciones y de sus fines temporal y religioso, negación que es base y origen de los nacionalismos religiosos y de la Teocracia.

La Hispanidad sostiene, pues, la subordinación de los *fines temporales* del Estado no sólo a los fines religiosos de la cristiandad universal, sino también al fin temporal de la Humanidad, que es el que establece las limitaciones del orden internacional. Esto implica, por tanto, la condenación de todo nacionalismo y de todo imperialismo, y contradice la tesis maritainiana de la *autonomía absoluta de lo temporal*, por cuanto el fin temporal de la Humanidad, como hemos señalado, tiene carácter ético-religioso.

Pero esta insubordinación del fin temporal del Estado contra los fines espirituales y religiosos lleva a una contraposición más grave e importante entre la concepción política maritainiana y la concepción cristiana integral de la Hispanidad, y es la que se refiere al fundamento religioso de la unidad ética que exige el orden político, fundamento religioso que es negado por Maritain.

El Estado *laico* de Maritain, tal como él lo concibe y lo expone, es en ese sentido de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal un Estado *liberal*. Su laicismo es el laicismo liberal, pese a que Maritain hace afirmaciones en contrario. En efecto, el carácter esencial del laicismo liberal es la separación entre la Iglesia y el Estado, y ésta se basa en la libertad de cultos, puesto que un Estado que hace profesión de fe católica y que implanta la religión católica como religión oficial, no es un Estado separado de la Iglesia, sino que indefectiblemente está unido a ella; de modo que sin libertad de cultos no puede haber separación entre la Igle-

sia y el Estado, y desde luego aquella libertad implica siempre esta separación.

Maritain, al afirmar la libertad de cultos, afirma la separación entre la Iglesia y el Estado, es decir, el *laicismo liberal*.

Y la separación entre la Iglesia y el Estado implica a su vez la negación del carácter ético-religioso del Estado y de su política, con lo cual es imposible que lleguen a realizar el bien común temporal, puesto que este bien común temporal es un fin esencialmente *moral*.

Así lo comprende el mismo Maritain cuando después de aceptar la ruptura de la unidad religiosa pretende encontrar la *unidad del cuerpo social* en lo que él llama *la unidad de amistad*. «La simple unidad de amistad de que hablamos —dice— no basta, sin embargo, para dar una forma a este cuerpo social, para darle esta especificación *ética*, sin la cual la ciudad terrenal no puede poseer un bien común verdaderamente humano, o mejor dicho, para existir como unidad de amistad ella misma presupone esta forma y esta especificación *ética*. Si esta forma es cristiana habrá prevalecido entonces la concepción cristiana según el modo profano y pluralista de que hablamos» (11).

Maritain encuentra, pues, que su *pluralismo profano* (económico-político) necesita de una *unidad ética*. El problema estaría resuelto con la unidad religiosa, pero esta solución es ya inaceptable para Maritain, que llevó su pluralismo al campo espiritual y aceptó la ruptura de la unidad *religiosa*. Un Estado católico no separado de la Iglesia podría dar la *unidad ética* que busca Maritain, pero eso sería caer en la unidad religiosa que él ha repudiado. ¿Cómo hace entonces Maritain para conseguir con un Estado amoral y en medio de la anarquía religiosa la *unidad ética* que necesita para que se realice el bien común por medio de su concepción cristiana?

Esto es lo que él mismo se pregunta, y se contesta: «Pero ¿cómo se habrá conseguido esto? Se habrá conseguido esto porque los *portadores* de esta concepción cristiana habrán tenido bastante *energía espiritual*, bastante fuerza y prudencia política para demostrar prácticamente a los hombres capaces de comprenderlo que una concepción tal corresponde a la razón sana y al bien común, y asimismo —porque el número de hombres capaces de compren-

(11) MARITAIN, *ob. cit.*, págs. 147 y 148.

der es muy reducido— para dirigir a los demás con autoridad, para conquistar y conservar el poder político en un Estado que nos podemos imaginar dotado de una estructura política orgánicamente constituida» (12).

Es decir, que Maritain pretende salvar la *amoralidad* de su Estado laico y de su pluralismo religioso con la *moralidad unificadora* de una *élite* de gobernantes y dirigentes cristianos.

Pero lo más curioso es que Maritain, palpando la dificultad de que en una sociedad en que impera la libertad de cultos lleguen precisamente los cristianos y no otros al gobierno, nos dice que los cristianos deben tener «bastante fuerza y prudencia política» para demostrar a los hombres capaces la bondad de la concepción cristiana. Y no sólo esto, sino que como los hombres capaces de comprenderlo así son muy pocos, los dirigentes cristianos deben tener también *bastante fuerza y prudencia política* para *dirigir a los demás con autoridad, para conquistar y conservar el poder político*.

Poca o casi ninguna diferencia existe entre lo que aquí expresa Maritain y el pensamiento de Mussolini: «Declaro que quiero gobernar con el más grande consentimiento de los ciudadanos y del pueblo. Mas esperando que ese consentimiento se forme, se alimente y se tonifique, yo guardo a mi disposición el máximo de fuerza posible. Porque puede suceder por acaso que la fuerza haga recuperar el consentimiento, y porque en todo caso ya existe la fuerza si el consentimiento falta.» Inconscientemente Maritain llega a la dictadura para conseguir la *unidad ética* en la realización de su orden cristiano.

Esta conclusión es perfectamente lógica partiendo de la aceptación de la ruptura de la unidad religiosa. Pero demuestra que esta ruptura puede aceptarse como un hecho, pero no proponerse como base ideal de un orden cristiano.

La Hispanidad acepta como un hecho la ruptura de la unidad religiosa fuera de sus fronteras étnicas y políticas. Dentro de sus fronteras la Hispanidad no admite que la construcción política no se asiente sobre la unidad religiosa. Por otra parte, la Hispanidad trata de reconstruir esa unidad religiosa del mundo, porque con-

(12) MARITAIN, ob. cit., pág. 148.

sidera que sin ella no puede existir una auténtica unidad ética, base necesaria de todo orden cristiano.

* * *

El tercer rasgo característico del régimen temporal cristiano de Maritain es lo que él llama «una insistencia en la extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos», es decir, «la realización de la libertad», pero no la libertad liberal de elección, «sino únicamente y ante todo la libertad de autonomía de las personas, que se identifica con su perfección espiritual». Se trata, pues, de una *libertad espiritual*.

Pero aquí vuelve a errar Maritain al no hacer distinciones precisas. Vuelve a confundir la libertad de cultos con la libertad de conciencia, convirtiendo la libertad *personal* en libertad *social*, la *libertad espiritual* en una libertad en cierto modo *física*, que no tiene nada que ver con la *extraterritorialidad de la persona*.

En efecto, Maritain, que comienza sentando el hermoso principio cristiano de la libertad espiritual, al particularizar después y concretar convierte esta libertad espiritual en libertad de cultos. Pero la libertad de cultos es la libertad de *culto externo*, mientras que la libertad de conciencia es la de *culto interno*. La libertad de cultos es, pues, más que todo una libertad física de actos externos y no una libertad espiritual, y más que una libertad de la persona humana, más que una libertad individual, es una libertad social, propia de la comunidad o sociedad religiosa; es decir, de la Iglesia.

Grave error es, pues, considerar la libertad de cultos como una realización de la *libertad espiritual de la persona humana*, como una forma de conseguir la «extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos».

La oposición entre una y otra resalta totalmente, pues la libertad de cultos es *física* y no espiritual, *social* y no personal, *temporal* por física y *política* por social.

Como dije atrás, es la libertad de conciencia y no la libertad de cultos la que puede ser aceptada como ideal histórico cristiano. Y la libertad de conciencia realiza perfectamente esa libertad espiritual y extraterritorialidad de la persona que pretende Maritain.

A los herejes se les puede dar esa libertad espiritual o de con-

ciencia, abandonando toda coacción contra ellos, con lo cual lo que se hace es aceptar la libertad del espíritu como un hecho natural, confesar la impotencia de la fuerza material para sujetar al espíritu y reconocer la independencia de éste, su *extraterritorialidad* en el sentido verdadero y no —como la usa Maritain— «respecto a los medios temporales y políticos». Es decir, pues, que se tolera el error *subjetivo* porque se es impotente frente al sujeto, porque el Estado con sus medios temporales y políticos no puede alcanzar el fuero interno de la persona humana donde el error se aloja.

Pero el error *objetivo* no puede ser tolerado. Cuando el error abandona el fuero interno del individuo y se traduce en *actos externos*, en culto o en propaganda, en *actos sociales*, entonces se coloca al alcance de los medios políticos y temporales del Estado y es deber de éste perseguirlo.

El error no tiene derechos ni en el campo *interno* o *conciencia* del individuo ni en el campo externo de los actos públicos o sociales. Mas en aquél se tolera porque es imposible controlar ese campo, pero en éste no puede tolerarse de ninguna manera, y toda tolerancia es inmoral.

Esta es la doctrina y éste y no otro debe ser el ideal histórico de toda cristiandad, el ideal político cristiano.

Ahora bien, el hecho histórico, el hecho político puede ser completamente distinto y contrario a la doctrina y al ideal cristianos, pero esto no autoriza a Maritain a aceptar el hecho histórico como *ideal*, adaptando el ideal al hecho en vez de buscar la forma en que el *hecho* se adapte al *ideal*.

El procedimiento de Maritain aquí es el mismo que el del falso profeta Mahoma cuando, ordenándole a la montaña que se acercase a él y la montaña permanecía en su sitio, decidió: «Como la montaña no viene a mí yo iré a la montaña.» Como los hechos históricos —decide Maritain— no se adaptan al ideal cristiano hay que adaptar el ideal cristiano a los hechos históricos.

Pero Cristo, Hijo de Dios y no falso profeta, sabía que las montañas tienen que acercarse a El, como sabe la Iglesia de Cristo y sabemos los cristianos que la Humanidad y su historia tienen que acercarse a Cristo y al ideal cristiano para que se cumpla la profecía de San Juan en el Apocalipsis: «El reino de este mundo ha venido a ser reino de Nuestro Señor y de su Cristo» (Apocalipsis, cap. XI, v. 15).

La Hispanidad afirma los derechos inalienables de la persona humana frente al Estado y su libertad espiritual, pero no acepta que tales derechos puedan llevarse, dentro del orden integralmente católico que propugna, al extremo de convertirlos en sostenedores de cultos paganos o heréticos. Al admitir la libertad de cultos como un hecho histórico explicable fuera de sus fronteras étnicas y políticas, pero no dentro de ellas, la Hispanidad aspira a modificar las condiciones espirituales y políticas del mundo que hacen posible ese hecho.

* * *

El cuarto rasgo característico de la nueva cristiandad marítima es «una paridad esencial entre el dirigente y el dirigido». «Quiere decir —explica Maritain— que una paridad esencial en la condición común de hombres dedicados al trabajo llegará a formar la base de las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales, lo mismo se trate de la autoridad política que de otras clases de autoridad social» (13).

Esta paridad no vendría a significar —según Maritain— una *democracia rousseauiana*, una *democracia liberal*; pero «por otra parte, sin embargo, uno de los valores contenidos en esa palabra tan equivocada de *democracia* se salvaría efectivamente por este sistema; pienso en un sentido más bien afectivo o moral de esta palabra, que se referiría a la dignidad de persona, de la cual la multitud hubiera adquirido conciencia de sí misma, lo que no quiere decir que posea o merezca verdaderamente esta dignidad, pero que por lo menos se sentiría llamada a poseerla o merecerla; esta conciencia cívica excluiría, por consiguiente, la dominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre una masa del pueblo considerada como menor, e implicaría, en el plano de la vida social misma, el respeto de la persona humana en los individuos que componen esta masa» (14).

Y esta elevación y dignificación democrática de la multitud se realizaría porque «la jerarquía de las funciones no estaría ligada ya a categorías hereditarias, determinadas como antaño por la sangre (lo que por lo demás, en principio, era una solución sana) o como hoy día por el dinero (lo que constituye una solución malsa-

(13) MARITAIN, ob. cit., pág. 164.

(14) MARITAIN, ob. cit., pág. 166.

na), sino que tendría que formarse una verdadera aristocracia del trabajo (en toda la amplitud y la variedad cualitativa de esta palabra), a la que un régimen temporal cristiano habría de enseñar (y esto sin duda no sería muy fácil todavía) el respeto a la persona humana en la multitud».

Según esto una *aristocracia del trabajo* vendría a sustituir a toda otra aristocracia, tanto en el orden político como en el orden económico.

Se puede hablar de una *democracia del trabajo*, es decir, de una democracia *económica* y no *política*, en el sentido de una dignificación del trabajo y de su elevación al nivel del capital, lo que daría al pueblo trabajador sus verdaderos derechos, o sea los derechos económicos, y su verdadera independencia, que es la *independencia económica*. Pero no se puede hablar de una *aristocracia del trabajo* ni en el sentido económico, porque sería colocar a los trabajadores por encima de los capitalistas, ni en el sentido *político* (¿dictadura del proletariado?), porque la política es una función social completamente distinta de la función económica del trabajo.

El trabajador y el político son dos tipos sociales funcionalmente distintos, y es absurdo pretender que el trabajador gobierne, que el pueblo gobierne, cuando lo natural y lógico es que cada uno cumpla con su función respectiva: que el trabajador trabaje, el pueblo pueble y que el político gobierne.

En el epílogo de su *Concepción católica de la economía*, Meinvielle hace una síntesis precisa de las diversas funciones sociales, que Maritain no ha sabido distinguir.

Meinvielle distingue en el hombre cuatro formalidades esenciales, a las que corresponden otras tantas funciones:

«A la formalidad de cosa responde la función económica de ejecución: trabajo-obrero.

A la formalidad de animal responde la función económica de dirección: capital-burguesía.

A la formalidad de hombre responde la función política: aristocracia-nobleza.

A la formalidad de Dios responde la función religiosa: sacerdocio» (15).

(15) *Concepción católica de la economía*, por JULIO MEINVIELLE. Buenos Aires, Cursos de Cultura católica, 1936.

Concretándome a la función política y a la económica para establecer su distinción y disipar la confusión de Maritain, copio lo que dice Meinvielle: «La función política, que es lo que funda la existencia de la aristocracia o nobleza, tiene como fin propio hacer virtuosa la convivencia humana. El ser humano debe vivir en sociedad para lograr su perfección humana. Pero esta sociedad debe ser humana, por cuanto el vínculo de unión debe ser propio del hombre. Este vínculo de unión es la virtud. Y su realización es la función propia de aquella clase social que en una u otra forma tiene en sus manos la función política. La cual no puede ser sino aristocrática, esto es, gobierno de los virtuosos en la acepción etimológica, ya que sólo quien posee la virtud puede hacerla imperar. La aristocracia no define en qué consiste la virtud. Esto es atribución del poder sacerdotal. La aristocracia lleva a la realización práctica el estado de virtud, cuyo conocimiento ha aprendido de los labios sacerdotales.

De aquí que sea esencial a la aristocracia su subordinación al sacerdocio, como es esencial a la política su subordinación a la Teología.

Por debajo del orden aristocrático se encuentran las clases inferiores, burguesía y artesanado, dedicados a la función económica de preparar las cosas necesarias para la subsistencia material del hombre. La burguesía interviene en las operaciones financieras y mercantiles y en la dirección de las industrias; el artesanado, en la ejecución de los diferentes menesteres de la vida. Uno dirige, el otro ejecuta. Uno aporta el capital y el otro su trabajo. Pero uno y otro viven asociados en espíritu de mutua colaboración dentro del ámbito económico» (16).

De todo esto se deduce que en el orden político no puede haber una «paridad esencial en la condición común de hombres dedicados al trabajo», puesto que el trabajo y la política son funciones completamente distintas y que es necesario, por tanto, reconocer en el orden político una jerarquía completamente distinta a la jerarquía del trabajo. En el orden político no puede pretenderse que exista una aristocracia del trabajo —como quiere Maritain—, en sustitución de la aristocracia de la sangre y de la aristocracia del dinero.

La aristocracia del trabajo es tan mala en el orden político

(16) MEINVIELLE, ob. cit., págs. 230 y 231.

como la aristocracia del dinero, porque ambas nacen de un orden completamente distinto al orden político, a saber: el orden económico.

En el orden político es preciso, pues, admitir una aristocracia de sangre. De hecho la selección natural hace que exista esa aristocracia de sangre aun dentro de las más recalcitrantes democracias, y la aristocracia del dinero tiende a convertirse, por la herencia y lazos familiares, en aristocracia de sangre.

Lo que puede considerarse como un carácter nuevo para el régimen político de una nueva cristiandad es la permeabilidad o penetrabilidad de esa aristocracia de sangre, de manera que no sea una aristocracia cerrada, sino que admita en su seno a los valores de la inteligencia, enriqueciéndose con ellos y completándose así con una aristocracia de la *inteligencia*.

Ese sentido democrático que pretende darle Maritain a su concepción política cristiana en su afán de adaptar los principios cristianos a las realidades de la historia moderna, es perfectamente falso y equivocado no sólo en el orden de los principios, sino también en el orden de esas realidades.

Tal «paridad entre el dirigente y el dirigido» y tal «aristocracia del trabajo» son una utopía peligrosa; tan peligrosa y falsa como la *dictadura del proletariado* del comunismo, porque se opone a realidades sociales tan profundas como son la desigualdad humana y el instinto familiar.

El intento maritainiano de salvar como un valor político cristiano la concepción democrática moderna del pueblo-masa, del pueblo-multitud, concepción que atenta contra la dignidad esencial de la persona humana, es un intento fallido por la contradicción que implica la pretensión de Maritain de que la multitud como tal adquiera conciencia de la dignidad de persona.

En este sentido la Hispanidad no acepta que la democracia moderna encierre un valor político cristiano positivo, y encuentra su propio sentido democrático en la conciencia individual de la dignidad de persona, que se opone a la nacionalización de la sociedad y de la política, al racionalismo fundamental de esa democracia moderna. «Para los pueblos hispanoamericanos, como para el pueblo español, toda relación social, toda relación humana es una relación vital individualizada, una relación con la persona, con el individuo. Ese ente abstracto inventado por la democracia y llamado por ella *ciudadano*, con deberes y derechos propios e inde-

pendientes de su condición humana de persona real y viviente, no encaja en la concepción simple y vital que de la sociedad tiene el hombre hispanamericano» (17).

Este individualismo o personalismo hispánico hace fracasar la mecánica democrática, basada en el sufragio universal, en la que desaparece la dignidad de la persona al convertirse el individuo en una unidad exactamente igual a las otras unidades que entran en el balance comercial de los votos. De donde resulta que este individualismo salva la dignidad de la persona en el pueblo no por la igualdad niveladora, sino por donde realmente puede salvarse: por la desigualdad individualizadora.

¿Y esto implica una negación de la socialidad? El individualismo hispánico no se opone a la integración del individuo en unidades colectivas superiores y universales. Por el contrario, encierra valores sociales positivos. «Las más implacables y desmesuradas vindicaciones de las ofensas contra el honor representadas en nuestra literatura —escribe Menéndez Pidal— nacen de mirarse el individuo como depositario y a la vez como responsable de valores esenciales en la vida colectiva; el honor individual es una parte en la estructura moral de la comunidad entera, y las tragedias que inspira representan un vivo punto de tangencia entre el individualismo y la conciencia de solidaridad social» (18).

La democracia hispánica no se basa en que la multitud, como quiere Maritain, tenga conciencia de la dignidad de persona y en el respeto a la persona humana en la multitud. La democracia hispánica se basa en que el individuo, la persona, se sienta depositario y responsable de esos valores esenciales de la vida colectiva, de la colectividad. Esto es lo importante, no la participación directa de las clases populares en las funciones propias de la aristocracia o clase política.

Según esto la persona humana no sólo es salvada en su dignidad, sino que es investida de una singular jerarquía social; es hecha partícipe de algo más importante que el gobierno de la sociedad: de la dignidad de esa sociedad, dignidad social que es integrada en la dignidad personal, y el individuo adquiere así la

(17) JULIO YCAZA TIGERINO, «Sociología de la política hispanoamericana», página 23.

(18) RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, tomo I: «España prehistórica». Espasa-Calpe, Madrid, 1947.

conciencia de esa dignidad social. De modo que en vez de ser la persona asumida por la sociedad (como ocurre en el socialismo totalitario) es ésta la asumida por la persona individual.

La personalidad individual viene a ser así completada y armonizada al adquirir en sí misma una propia y auténtica dimensión social.

La relación entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y pueblo, no necesita ser falseada por esa artificial y utópica *paridad* que busca Maritain en «la condición común de hombres dedicados al trabajo». Si hemos de buscar una «paridad esencial» entre dirigentes y dirigidos para explicar el sentido democrático de la Hispanidad, esa paridad se encuentra en la condición común de depositarios y responsables de los valores esenciales de la colectividad, condición superior a la de dirigente o gobernante, por cuanto el gobernante, como tal, sólo es depositario y responsable de valores no esenciales o menos esenciales. La superioridad del gobernante en la jerarquía social le viene de que suma esta responsabilidad a la otra, esta condición a aquélla. Pero separadas ambas responsabilidades o condiciones, la primera es superior a la última.

Nace de ahí lo que Menéndez Pidal llama sentido de penetración de las minorías dirigentes con las mayorías que no toleran un autoritarismo absoluto de parte de aquéllas.

Y esos valores esenciales colectivos de que es depositario y responsable el individuo, como el honor, señalado por Menéndez Pidal, son valores ético-religiosos. De donde resulta una vez más la base religiosa que tiene la construcción política de la Hispanidad y la fundamental ligazón que ella sostiene entre lo temporal y lo espiritual en la construcción de una nueva cristiandad.

* * *

La quinta y última nota característica de la nueva cristiandad maritainiana consiste en el carácter *profano* de la *obra común* a realizar, en contraposición al carácter *sagrado* que tenía en el medievo.

«El principio dinámico de la vida común y de la obra común —explica Maritain— no correspondería a la idea medieval de un imperio de Dios que edificar aquí abajo, y menos todavía al mito de la clase, de la raza, de la nación o del Estado.» «Sería la idea —ni estoica ni kantiana, sino evangélica— de la dignidad de la per-

sona humana y de su vocación espiritual, y del amor fraternal que le es debido, y la obra de la ciudad terrenal sería la de realizar una vida común aquí abajo, un régimen temporal verdaderamente conforme a esta dignidad, a esta vocación y a este amor» (19).

Maritain se encuentra de nuevo frente a la insalvable dificultad de la falta de unidad ética y religiosa. El ha aceptado esta ruptura de la unidad moral y religiosa como un rasgo característico de la nueva cristiandad, pero al ir avanzando en su teoría se encuentra a cada paso con que la unidad ético-religiosa es no sólo un bien social, sino una necesidad social de la comunidad humana en la realización de sus fines espirituales y temporales.

Hice ver atrás cómo para lograr la unidad ética necesaria en la realización del bien común temporal tuvo que apelar a la dictadura, contradiciendo sus propias doctrinas democráticas.

Ahora, al tratar de la *obra común*, encuentra la misma necesidad de la unidad ética. Pero él ha negado la unidad religiosa. ¿Cómo lograr entonces la unidad ética en medio de la anarquía religiosa?

Para salvar esta dificultad, que antes pretendió obviar con la dictadura, Maritain parece establecer una distinción caprichosa y absurda. Para él la unidad ética en el obrar, es decir, la unidad ética *práctica*, es distinta e independiente de la unidad ética de principios; es decir, *teórica*, como si la norma de moralidad no fuera una norma para el obrar, una norma esencialmente práctica y no teórica.

Por otra parte, aunque su pensamiento no está claro, parece darle a la *obra común práctica* un significado de obra puramente *material*. Se trata, pues, para decirlo con sus propias palabras, de realizar una *obra común práctica*, que no exige un *mínimo común teórico*. Pero esto es completamente sofisticado. Es claro que para construir un ferrocarril —por ejemplo— no es necesario un *mínimo común teórico moral y religioso* entre los constructores, y que un ingeniero musulmán y un ingeniero católico pueden ambos cooperar y estar de acuerdo en dicha construcción. Sin embargo, ambos ingenieros necesitan un *mínimo común teórico sobre ingeniería*.

Ahora bien, la obra común a realizar en la sociedad no es una obra de ingeniería, ni de agricultura, ni de mecánica; no es una

(19) MARITAIN, ob. cit., pág. 168.

obra de *progreso material* exclusivamente, sino que sobre todo es una obra de *cultura y de política*, con un fin moral, que es el bien común; es, pues, una obra esencialmente *moral*, y como tal exige un *mínimo común teórico moral* y, por tanto, un *mínimo común teórico religioso*.

El propio Maritain cae en una vulgar petición de principio al sentar el principio de que una obra común práctica no exige un mínimo común teórico, ya que este principio es, desde luego, un *mínimo común teórico* que todos necesitan aceptar previamente para poder realizar la obra común práctica independiente de todo principio teórico, pues mal podrían realizar esta obra sin estar de acuerdo con aquel principio, a menos que se les obligara por la fuerza.

Para realizar la teoría de Maritain, o sea su ideal histórico de una nueva cristiandad, es necesario que todos o la mayoría estén de acuerdo con esa teoría, y él mismo ha sentado la necesidad del *consensus* político de la multitud, a menos que se acepte la dictadura, como él mismo la ha aceptado también en otra parte de su libro, y entonces y sólo en este caso no será necesario un mínimo común teórico.

De todo esto se deduce que la obra común social exige la unidad ética, y, por tanto, religiosa; que cuando esa unidad ético-religiosa se rompe, la única forma de realizar una obra común social es la dictadura, como lo demuestra la historia moderna, que ha desembocado en el totalitarismo y en el socialismo de Estado.

Para la Hispanidad la obra de ordenación social y política se basa en el *mínimo común teórico* de un conjunto de valores ético-religiosos de los cuales el individuo se siente depositario y responsable. Estos valores determinan el carácter social de esa construcción política y social, opuesto, por tanto, al carácter laico de la construcción maritaniana.

A través de la comparación con esta concepción maritaniana de la nueva cristiandad hemos visto las notas específicas de ese carácter *sacral* de la Hispanidad, que en síntesis son las siguientes: a), unidad religiosa (restablecimiento de las condiciones históricas que la hacen posible), como fundamento de la unidad ética del orden político; b), ligazón esencial entre lo espiritual y lo temporal y subordinación de los fines políticos a los fines ético-religiosos de la cristiandad y al bien común de la Humanidad; c), afirmación de los derechos y libertad espiritual de la persona humana

limitada por los derechos de la verdad religiosa de que es depositaria única la Iglesia católica (libertad de conciencia, pero no de cultos); d), sentido democrático, consistente en la paridad esencial entre dirigentes y dirigidos, basado en la condición común de depositarios y responsables de un conjunto de valores ético-religiosos esenciales en la vida colectiva.

De estas notas se deduce que el carácter *sacral* o ético-religioso invade todo el orden temporal, no sólo, por tanto, lo político propiamente, sino lo económico, lo jurídico y lo social. Así, las instituciones sociales como el matrimonio y la familia deben necesariamente estar investidos con tal carácter, lo cual no es difícil de comprender. Pero también las instituciones económicas y jurídicas, como la propiedad y el trabajo, deben estar informadas por él.

JULIO YCAZA TIGERINO