

UN LIBRO ARGENTINO SOBRE MARITAIN

I

En el terreno estricto de la política, Maritain dirige toda su máquina guerrera contra los que desean eternizar el ideal histórico del sacro imperio, esto es, de la subordinación ministerial del Estado a los fines de la Iglesia. No es extraño: el sacro imperio, siquiera sea como ideal o imagen lírica que orienta y mueve una civilización, no tiene más que un valor medieval a los ojos de Maritain. ¿Por qué motivo? El sacro imperio es una concepción cristiana sacra de lo temporal, y no cristiana profana, como la que hoy propugna el pensador francés. Al valorar como exclusivo de la Edad Media el ideal del sacro imperio (que él llama "el mito de la fuerza al servicio de Dios"), desprecia a los que le han mirado como un ideal absoluto para la cristiandad, y a los que han intentado mantenerlo o rehabilitarlo durante la Edad Moderna o en la época contemporánea. A los españoles nos interesa especialmente esta postura, porque se opone al reconocimiento de la grandeza católica de nuestro Imperio. Felipe II es, para el insigne francés, "la réplica artificial y atormentada de San Luis", como dice en *Réligion et Culture*, o, lo que es igual, un hombre extemporáneo, que quiere todavía, en plena Edad Moderna, seguir un anacrónico impulso de cruzado. Esta simpática manera de ver las cosas parece haber sido también la causa de la actitud de Maritain durante la guerra civil española, y su obstinación en negar *a priori* la posibilidad actual de una cruzada.

Un libro reciente y de tono grave aparecido en la República Argentina viene ahora a calificar esta postura del filósofo francés en el terreno de la política. Su título: *De Lamennais a Maritain*, por Julio Meinvielle (1). Fué célebre en 1937 la polémica de este sabio sacerdote argentino con el autor francés cuando ardía la guerra en España. Por donde se puede pre-

(1) Julio Meinvielle, *De Lamennais a Maritain*. Buenos Aires, 1946.

sumir el gran interés que debe despertar este libro en nuestra Patria, viniendo de quien tiene ganados tantos méritos para con ella.

El libro de Meinvielle es “una colección de estudios que, si bien guardan la unidad del tema, no tienen la conexión orgánica necesaria para que puedan considerarse como capítulos de un libro”. La unidad del tema a que el autor parece referirse es la que se deja sospechar claramente con sólo mirar el título: *De Lamènnais a Maritain*. Se trata de una denuncia de liberalismo pronunciada contra el filósofo francés contemporáneo.

Entre las páginas de Meinvielle que, debido a su confesada dispersión, tienen algo de *selva selvaggia*, podría una mente sistemática trazar dos caminos conducentes al mismo fin: uno, la *impugnación de la tesis maritainiana*, según la cual el ideal de la concordia del sacerdocio y el imperio, tal como se entendió en la Edad Media, no es valadero ya para los católicos de nuestro tiempo; y otro, la confirmación de esta repulsa al exponer el nuevo ideal histórico que hoy nos propone Maritain, hecha mediante nutridas comparaciones con otros movimientos ya reprobados por la Iglesia.

De la lectura del libro de Meinvielle se desprende, en primer lugar, que el ideal llamado por Maritain, no sin expresión tendenciosa, “el mito de la fuerza al servicio de Dios”, ideal que, según el pensador francés, es hoy inservible, y que relega a los siglos de la civilización cristiana sacra medieval, es, sencillamente, la tesis de los deberes del Estado para con la Iglesia. Para entenderlo cumplidamente, conviene hacer algunas consideraciones referentes a las relaciones entre ambas potestades.

Delicada materia, ésta de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En realidad, sólo puede resolverse al arrimo de dos principios inmutables: el referente a la *independencia*, y el relativo a la *unión* de ambas potestades. Por lo que hace al primer punto, la Iglesia, dice León XIII en su encíclica *Inmortale Dei*, aunque consta de hombres, no de otro modo que la sociedad civil, es sobrenatural y espiritual por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para lograrlo. Es, por tanto, diversa de la comunidad política, completa en su género y jurídicamente perfecta. “Esta absoluta y perfectísima autoridad —dice la En-

cíclica mencionada—, que impugnan hace largo tiempo los filósofos lisonjeros del poder secular, la Iglesia no ha cesado nunca de reivindicarla para sí, ni de ejercerla públicamente. Por ella los Apóstoles batallaron en primer término, y por esta causa, a los príncipes de la Sinagoga, que les prohibían diseminar la doctrina evangélica, respondían constantemente: “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”. Esta misma autoridad cuidaron de afianzar acertadamente los Santos Padres, con peso y claridad de razones por demás convincentes, y los Romanos Pontífices, con invicta constancia de ánimo, la vindicaron siempre contra sus enemigos.” Y León XIII insiste especialmente en la independencia de ambos poderes: “Las dos potestades —dice— son supremas cada una en su género; contiéndense distintamente dentro de términos definidos, conforme a la naturaleza de cada cual y a su causa próxima, de la que resulta como una doble esfera de acción, donde se circunscriben sus peculiares derechos y sendas atribuciones.”

Pero no menos esencial es el otro principio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado: el referente a la unión entre ambas potestades. Este punto constituye una doctrina inmutable de Derecho público eclesiástico, la cual es reconocida por el mismo Maritain en su célebre obra *Primauté du spirituel*: “Ha podido presentarse —dice Maritain— bajo aspectos diferentes, pero en lo esencial no ha cambiado en el curso de los siglos. Lo que en la Edad Media se llamaba doctrina de las dos espadas —al menos en el sentido de San Bernardo y de Santo Tomás de Aquino, como en el de los documentos pontificios—, se identifica esencialmente con lo que se llama, desde Belarmino y Suárez, la doctrina del poder indirecto —al menos si se entiende ésta sin disminución—. A quien mira con suficiente atención, detrás de las peripecias históricas, la sustancia de las cosas, una sola y única enseñanza es dispensada por Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* y por León XIII en la encíclica *Immortale Dei*; y para tener una idea completa del poder indirecto es necesario tener al mismo tiempo presente estos dos grandes documentos” (2).

(2) Citado por Meinvielle, *op. cit.*, pág. 91. Téngase en cuenta que *Primauté du spirituel* no es una obra de la última época de Maritain.

Según esta doctrina de Derecho público eclesiástico, la potestad indirecta de la Iglesia sobre todo lo temporal es un derecho, al que corresponde en el Estado su correspondiente deber, de suerte que, como decía ya Santo Tomás de Aquino (3), la potestad secular se sujeta a la espiritual como el cuerpo al alma. “Este modo de concebir y expresar -- dice Meinvielle-- ha recibido la sanción de la autoridad de León XIII en las encíclicas *Inmortale Dei* y *Libertas*, cuando dice: “Es, pues, necesario que haya entre las dos potestades cierta trabazón ordenada; *trabazón íntima*, que no sin razón se compara a la del alma con el cuerpo en el hombre” (4).

Este modo de concebir las relaciones de la Iglesia y del Estado, no sólo relativo a la independencia que deben gozar las dos sociedades perfectas en su respectiva esfera de acción, sino también referente a su estrecha unión, enseña que ni la Iglesia debe ser separada del Estado, ni el Estado de la Iglesia, sino, por el contrario, *utraque societas amico foedere conjungenda*. Este ideal, que también se ha llamado en los documentos pontificios “la concordia del sacerdocio y el imperio”, es la norma de la Iglesia, realizada en los momentos más florecientes de la civilización cristiana, y que sirve de norte a la mente católica, sobre todo en los países adictos a la Iglesia. Es, en suma, la tesis de ésta, la proposición que enuncia el fin que ha de conseguirse, el principio práctico que, sean cuales fueren sus aplicaciones, debe encaminar y dirigir las aspiraciones del cristiano en el mundo.

La Edad Moderna, después de la Reforma y el liberalismo inspirador de la Revolución francesa, ha planteado un gravísimo problema en la aplicación de este principio, de esta tesis referente al poder indirecto de la Iglesia en las cosas temporales. La diversidad de creencias ha puesto en duro trance el reconocimiento de la Iglesia como potestad espiritual, y de los deberes del Estado respecto de ella.

Y aquí viene lo importante para nuestro tema. Ante esta situación del mundo moderno creada por la división religiosa y el naturalismo liberal, algunos católicos, a partir del pasado

(3) II-II, q. 60, a. 6, ad 3.

(4) *Op. cit.*, pág. 108.

siglo, han adoptado un gesto de componenda y pasteleo; han pensado en la conveniencia de rechazar el alcance práctico del ideal de la concordia del sacerdocio y del imperio, útil en la cristiandad medieval, cuando la división religiosa era mínima, pero no ahora, en que es grandísima. Fué el problema que le movió a Lamennais a la fundación de su periódico liberal *L'Avenir*, en que le rodearon Montelambert y Lacordaire. El pensamiento de Lamennais, en un principio útil a la causa del catolicismo francés, fué desviándose y perdiendo razón y equilibrio, hasta ser condenado por Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos*.

El error central del movimiento llamado "liberalismo católico" ha consistido en pretender que la Iglesia no tiene derecho a exigir del Estado otra cosa que no sea libertad, y que todos los cultos deben gozar por sí de igualdad de derechos en la república. La Iglesia debe vivir separada del Estado y colocada en el derecho común de otras asociaciones humanas: *La Iglesia libre en el Estado libre*.

En el libro de Meinvielle encontramos una página que enumera las peripecias de estas teorías de liberalismo católico, en cuyo vórtice habría venido a caer en nuestros días Jacobo Maritain. "Ahogadas en su cuna por la *Mirari vos* de Gregorio XVI —dice— resucitadas luego con el movimiento democrático católico de 1848, encontraron en Mons. Dupanloup, obispo de Orleans, y el conde de Montalembert, sus brillantes apologistas, pero fueron vencidos por la elocuencia apostólica del nuevo San Hilario, el gran Cardenal Pie, obispo de Poitiers, quien en las *Instrucciones sinodales sobre los principales errores del tiempo presente*, de los años 1857, 1858, 1862 y 1863, suscitó el gran movimiento de la Fe Católica que se pronunció solemnemente contra los errores del liberalismo católico, en las *Alocuciones* del Pontífice Pío IX, en su encíclica *Quanta cura*, promulgada juntamente con el *Syllabus*, y, por fin, en el gran Concilio Vaticano.

Pero como el liberalismo no es otra cosa que el intento de conformar la vida social católica a las máximas del siglo, en contra del precepto del Apóstol, que dice: *Nolite conformari huic saeculo*, no queráis conformaros con este siglo (*Rom. XII, 2*), estando triunfante el siglo, había de reaparecer. Y en el Pontificado de León XIII, interpretando aviesamente sus sabias directivas político-sociales, pulularon una infinidad de laicos y

clérigos que se propusieron *salvar* a la Santa Iglesia con la *democracia, salida del Evangelio*; intento que tuvo su expresión típica en el movimiento de los demócratas cristianos de los abates Naudet, Lemire y Dabry y del *Sillon*, hasta que fueron aventados por el ardor apostólico de Pío X" (5).

Un conocido efugio del catolicismo liberal consiste en decir que acepta toda la doctrina de la Iglesia en lo referente a las relaciones de ella con el Estado, pero sólo *en tesis*, mas no *en hipótesis*. Nadie ignora que en el vocabulario político-religioso moderno se ha extendido mucho el uso de la distinción entre tesis e hipótesis. La tesis es la verdad definitiva, la hipótesis, la verdad circunstancial, el supuesto de la transigencia para la evitación de un mal mayor. Pues bien; los llamados católicos liberales niegan valor práctico y efectivo a la tesis, y consideran como *única* regla de acción la hipótesis, es decir, desalojan del terreno práctico la tesis tradicional y definitiva de la Iglesia, mandándola al cielo de lo especulativo, desde donde no puede hacerles daño. El liberalismo católico niega, por consiguiente, valor práctico a la doctrina tradicional de la Iglesia en lo que respecta a sus relaciones con el Estado.

Uno de los abuelos del actual resurgir del tomismo, Mateo Liberatore, pincela magistralmente la fisonomía de estos liberales en un sabroso texto de su obra *La Iglesia y el Estado*: "Estos—dice el autor italiano—rehuyen la discusión en el terreno abstracto de los razonamientos; pero viniendo al concreto de los hechos, reputan más prudente y más útil a la Iglesia misma su total separación del Estado. Recuerdan los agravios sufridos por ella durante la esclavitud en que los príncipes de los pasados tiempos se esforzaban en tenerla so color de protección; y la aconsejan que renuncie por sí misma al infausto consorcio, y reduciéndose a solas sus fuerzas morales, no reclame ni espere auxilio alguno del poder civil, ni pretenda ejercer ninguna influencia en ningún ramo del poder político. En cuanto a las libertades llamadas modernas, dicen que la Iglesia puede y debe aceptarlas sin recelo, puesto que ellas no pueden menos de producirle ventajas, no habiendo nada tan conforme a la naturaleza del hombre como el gozar de plena libertad política y re-

(5) *Op. cit.*, pág. 329.

ligiosa, venciendo todo yugo de servidumbre y de restricción. Dicen que, de todos modos, ésta es la tendencia universal de la sociedad moderna, y el contradecirla es una loca determinación que no puede producir otro resultado que el de enajenar cada vez más los ánimos a la Religión, con daño irreparable, no sólo de la sociedad civil, sino también de la misma Iglesia. Así se explican esos valerosos apologistas, los cuales, con una sencillez que enamora, se consideran como los únicos que ven claro, los verdaderos conocedores del mundo, los prudentes por excelencia, los legítimos defensores de los intereses católicos, y se lanzan de una manera feroz contra cualesquiera que les contradigan, sin omitir por eso el obligado panegírico de la caridad y la moderación" (6).

Este efugio inaceptable consistente en relegar la tesis tradicional de la Iglesia al orden especulativo negándole eficacia práctica para el presente es denunciado acertadísimo por Reginaldo Garrigou-Lagrange en su conocida obra *De Revelatione*: "En verdad, la tesis no puede considerarse como un ideal meramente especulativo y que debe ser abandonado en la práctica, porque esta tesis enuncia el mismo fin que ha de conseguirse, es a saber, que la verdadera religión ha de ser abrazada por los hombres no sólo individualmente [como quiere el liberalismo, para el que la religión es sólo un asunto privado], sino también socialmente. Para la consecución de este fin se han de considerar las circunstancias; por tanto, en algún caso o sea *per accidens*, dicta la prudencia que algún mal se haya de tolerar para evitar un mal mayor. Pero abandonar la tesis como algo puramente ideal, que sólo debe observarse en las escuelas de Teología, sería apartarse del mismo fin que se ha de conseguir. Sería esto caer en el oportunismo y apartarse más y más del amor de Dios y de las almas; además, la tesis que enuncia una gravísima obligación se consideraría como una palabra vacía y como si fuese nada.

De este modo, por el abuso de esta distinción entre tesis e hipótesis, como si la tesis fuera meramente especulativa y la hipótesis la única regla práctica, se destruiría poco a poco la acción católica social; ya muchos católicos parecen ignorar las

(6) Citado por Meinvielle, *op. cit.*, pág. 113.

obligaciones de la sociedad para con Dios, y consideran como algo legítimo la neutralidad del Estado, la neutralidad de la escuela, la completa libertad de conciencia. Por este camino la sociedad se convierte radicalmente en irreligiosa y atea" (7).

Hoy Maritain, pródigo en recursos ingeniosos, idea una nueva distinción para sustituir lo que antes era la tesis y la hipótesis. Veamos primero cómo vitupera, en su obra *Du régime temporel et de la liberté*, esta usual distinción del vocabulario político-religioso: "En la afirmación de la "tesis" --dice-- se da campo libre a la más elemental univocidad, mientras que con la "hipótesis" toma el desquite una completa equivocidad. La tesis se hace tanto más majestuosa cuanto una secreta conciencia de su ineficacia, y un secreto deseo de que siempre quede teórica la substraer a la prueba de la existencia. La hipótesis es tanto más abandonada a todas las facilidades del oportunismo y del liberalismo cuanto el estado nuevo del mundo, del que no se tiene sino una conciencia empírica parece más alejado de una situación intemporal confundida con el pasado como pasado. Por debajo de un firmamento estrellado especulativo, la acción es dejada así, en el orden propiamente práctico, casi sin principios."

Y a esta distinción de la tesis y de la hipótesis opone Maritain otra de su invención, en la que la tesis es sustituida por la que él llama "un ideal histórico concreto", y la hipótesis por lo que él llama "las condiciones de realización efectiva" de este ideal práctico. He aquí sus palabras: "A esta noción mal entendida de la tesis y de la hipótesis creemos que es necesario oponer otra concepción, en la que no existe una "tesis" instalada en un mundo separado de la existencia, sino lo que hemos llamado un *ideal histórico concreto*, o práctico, una imagen que encarna, para un cielo histórico dado, y bajo una forma esencialmente apropiada a éste, las verdades suprahistóricas, que entonces se distinguirán, no de una "hipótesis" entregada al oportunismo, sino de las *condiciones de realización efectiva* de este ideal práctico. Es éste un ideal realizable, más o menos difícilmente, quizá con extremas dificultades, pero hay una diferencia de naturaleza entre la dificultad y la imposibilidad. De hecho encontrará obstáculos, se realizará más o menos mal, el

(7) Citado por Meinvielle, *op. cit.*, pág. 94.

resultado obtenido podrá ser débil, si se quiere, nulo: lo esencial consiste en que hay allí un objetivo apto para ser *querido* plena e íntegramente, y para arrastrar eficazmente las energías humanas, que tenderán hacia él de una manera tanto más viva cuanto la voluntad se lo propondrá en su integridad" (8).

Este ideal histórico concreto, imagen o "mito" (en el sentido que emplea esta palabra Jorge Sorel, y que a Maritain le agrada), encarna las verdades suprahistóricas del cristianismo adecuándolas a un ciclo histórico dado, por ejemplo, adecuando las verdades suprahistóricas del cristianismo al ciclo histórico de la cristiandad medieval o al ciclo histórico de la cristiandad futura (pues para Maritain el cristianismo es uno, pero las cristiandades o civilizaciones cristianas pueden ser muchas). En la Edad Media este ideal histórico fué "la fuerza al servicio de Dios"; en la Nueva Cristiandad deber ser "la realización de la libertad". Las verdades suprahistóricas del cristianismo son, según Maritain, conceptos analógicos con analogía de proporcionalidad propia, que se realizan de manera esencialmente diversa en cada ideal histórico concreto. Estos ideales históricos concretos vienen a jugar el papel de analogados respecto de la verdad suprahistórica del cristianismo, que es la *ratio analogica* que se realiza en ellos.

Visto el estado de la cuestión, ha llegado el momento de resolverla definitivamente. ¿Es el ideal de la concordia del sacerdocio y el imperio un ideal histórico concreto que sólo sirva para la Edad Media? O, dicho con otras palabras: ¿Es un ideal que sólo tiene ya en nuestro tiempo valor especulativo y ha perdido todo valor práctico?

Parece que, después de todas nuestras explicaciones, si se contestase afirmativamente, se negaría valor práctico a la doctrina tradicional de la Iglesia en lo que respecta a sus relaciones con el Estado, y el ideal histórico concreto de "la fuerza al servicio de Dios", que no es otro que la doctrina práctica de la concordia del sacerdocio y del imperio, pasaría a la categoría de ideal muerto e irrealizable: cayéndose entonces en el error del "liberalismo católico", el cual sólo acepta la unión de la Iglesia y el

(8) *Du régime temporel et de la liberté*, págs. 129-130.

Estado en el terreno especulativo, como tesis ya irrealizable, y aboga en la práctica por su separación.

Pues bien; Maritain no vacila en contestar afirmativamente. El ideal de servicio del Estado a la Iglesia no vale ya para el ciclo histórico en que entramos. "Si nos fuera permitido —dice Maritain— emplear de una manera paradójica el lenguaje de la metafísica en el vocabulario de la filosofía de la historia diríamos que este ideal o esta imagen prospectiva, ha sido verdaderamente una esencia durante el medievo, es decir, un complejo inteligible capaz de existencia y exigiendo la existencia, pero que al presente, y con relación a la existencia concreta y fechada de la Edad histórica en que entramos, no puede ser sino un ente de razón concebido *ad instar entis* y sin capacidad de existir" (9).

Maritain insiste mucho en esta idea, según la cual el ideal de reconstruir una cristiandad por el estilo del sacro imperio es totalmente nocivo e inservible fuera de los límites de la Edad Media; por lo que fué extemporánea también la tentativa de Felipe II. Es decir, que la unión de la Iglesia y el Estado, y el servicio social de éste a la santa causa de la religión es un ideal ya muerto, que tuvo un día aptitud para existir y ser realizado, pero que es hoy incompatible con toda realización concreta y debe ser desechado y relegado al cielo histórico de la Edad Media, pues es inadecuado para mover, siquiera sea como ideal, los esfuerzos y aspiraciones de los católicos de nuestro tiempo.

Meinvielle no ha vacilado en calificar de "gravísima" esta postura de Maritain. "La tentativa de Maritain —afirma el sabio teólogo argentino— encierra el error sustancial del liberalismo teológico, es a saber, de que la doctrina de la Iglesia que hemos expuesto y que es conocida aun en documentos pontificios como la *Inmortale Dei* de León XIII, con el nombre de *concordia del sacerdocio y el imperio*, es una doctrina puramente especulativa, y que no es capaz de ser propuesta como fin a la voluntad del cristiano. Pero éste es un error gravísimo, error teológico, que contradice todas las enseñanzas de la Iglesia. ¿De manera que entonces la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y

(9) *Humanisme integral*, pág. 223.

la *Immortale Dei* de León XIII, y las enseñanzas de los teólogos sobre la subordinación del Estado a la Iglesia y las doctrinas de los canonistas sobre el derecho público eclesiástico son de realización no difícil, sino *imposible*, y no proponen un *objetivo* apto para ser querido plena e íntegramente y no presentan un fin capaz de arrastrar eficazmente las energías humanas?" (10).

La repulsa de Maritain como liberal parece confirmarse cuando se examina el ideal de la nueva cristiandad con que sustituye el ideal del sacro imperio: "el ideal histórico de la realización de la libertad", opuesto por el francés a lo que él llama "el ideal de la fuerza al servicio de Dios". Meinvielle insiste mucho a lo largo de todo su libro en que Maritain es el autor que admite todos los errores liberales: la creencia en el progreso inevitable, los derechos del hombre proclamados en la Revolución francesa, la libertad, igualdad y fraternidad de los revolucionarios, el sufragio universal, la nivelación de clases, la democracia como *único* sistema político admisible para el cristiano.

Según Meinvielle, Maritain continúa la obra de Lamennais y de otros movimientos puestos ya en entredicho, como las corrientes de *Le Sillon*, porque no respeta de un modo práctico los divinos derechos de la Iglesia. La nueva cristiandad que él concibe parece colocar a la Iglesia en el derecho común, puesto que propugna igualarla con otras familias religiosas, y alega en favor de este trato el hecho de que la sociedad política ha diferenciado más perfectamente su esfera propia, y agrupa de hecho en su bien común temporal a hombres que pertenecen a familias religiosas diferentes, por lo cual, como dice en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* "se ha hecho necesario que, sobre el plano temporal, los principios de igualdad de derechos se apliquen a estas diferentes familias". Esta es la célebre concepción pluralista de Maritain, la cual aseguraría "la base de la igualdad de derechos de las diversas familias religiosas institucionalmente reconocidas". Esta concepción, según Meinvielle, desestima el derecho propio de la Iglesia, de origen positivo divino, y la coloca en la misma línea que las demás comunidades, como si el

(10) *Op. cit.*, pág. 93.

Estado no tuviera respecto de la Iglesia católica deberes diferentes de los que tiene respecto de las sectas.

El libro de Meinvielle contiene acusaciones gravísimas contra Maritain. Ya el título de la obra, *De Lamennais a Maritain*, constituye una horrible denuncia, pues pone a Maritain en la misma línea que Lamennais, autor condenado por sus errores liberales, y que murió sin retractarse. Y a lo largo de sus páginas la continua comparación de párrafos del fundador de *L'Avenir* con otros del filósofo de Meudon no parecen tener otra finalidad que hacer ver, sin decirlo, que si Maritain no es un autor condenado es, a lo menos, condenable. No otra finalidad parece tener tampoco la nutrida comparación que hace el autor entre las novísimas posturas de Maritain en el terreno político y social y los errores, también reprobados, de *Le Sillon*.

II

¿Qué pensar de esta actitud de Meinvielle? El autor argentino, ocupándose de la "nueva cristiandad", pone en Maritain el marbete de un error muy conocido: liberalismo, esto es, doctrina que propugna la separación de la Iglesia y el Estado. Este es el sentido de su libro, ya explícito en el título: *De Lamennais a Maritain*.

Meinvielle y yo coincidimos en lo esencial frente a la postura política de Maritain. Hay, sin embargo, una posible objeción que Meinvielle descuida, y que le harán en seguida Maritain y sus partidarios para defenderse. Maritain no ha propugnado en parte alguna la separación de la Iglesia y el Estado; antes bien, ha distinguido su doctrina con todo celo de la concepción liberal.

Es cierto que Meinvielle se apercibe contra esta réplica de Maritain y sus partidarios a la denuncia de liberalismo. "Maritain —dice— reacciona indignado contra la insinuación de este agravio. En respuesta, hecha pública, al canónigo Luis Arturo Pérez, de Santiago de Chile, escribe: "Monseñor Luis Arturo Pérez me denuncia como partidario de la igualdad de los cultos y de las religiones, del indiferentismo religioso, de la separación de la Iglesia y del Estado, y de las tesis del liberalismo

teológico en cuanto a las relaciones de la Iglesia y el Estado. Me molesta tener que decir que esas aseveraciones son sencillamente falsas. He pasado mi vida combatiendo los errores del liberalismo teológico. La tesis de la igualdad de las religiones y de los cultos es, a mis ojos, un error absurdo. He condenado constantemente el separatismo de la Edad Moderna, el principio de la separación de la teología y de la filosofía, el principio de la separación de la Iglesia y del Estado, el principio de la neutralidad del Estado. Las soluciones que entiendo reclama el nuevo período en que entramos están en las perspectivas de la "tolerancia civil", admitidas por las Encíclicas pontificias, como ha repetido Monseñor Pérez por sí mismo. Suponen que ha terminado la era del liberalismo, y asimismo la era del clericalismo de Estado."

Ahora bien; Meinvielle, que tiene la nobleza de reproducir estas palabras, que Maritain de buena gana vomitaría también contra él, no convence al lector con su respuesta: "Pero no basta indignarse —dice Meinvielle—; no basta tampoco decir: "Yo he defendido tal cosa, yo he sostenido tal otra", si luego se elabora una ciudad en la cual no se aplica como corresponde aquello que se ha defendido. Maritain ha defendido magníficamente, quizá con exceso *sentimental* de celo, los divinos derechos de la Iglesia en contra de los graves errores de *L'Action Française*. Pero desde su *Du régime temporel* se ha forjado una concepción de la ciudad cristiana en la que estos derechos son gravemente disminuídos, si no desconocidos" (9).

Meinvielle parece dar a entender que Maritain sólo puede defenderse de la denuncia de liberalismo acudiendo a las obras de su primera época, anteriores a *Réligion et Culture* y a *Du régime temporel et de la liberté*. Y esto no es verdad. Maritain puede defenderse de liberalismo acudiendo a obras posteriores y aun recientes, y a ellas alude clarísimamente cuando vindica su posición contra todos los separatismos modernos, el de la filosofía respecto de la teología, y el del Estado respecto de la Iglesia. Pero esta posición suya, aunque muy endeble, es pecu-

(11) *Op. cit.*, págs. 128-129. Véanse también las págs. 115 y 146, donde su respuesta tiene el mismo sentido.

liarísima. Y sólo después de haber sido descubierto el argumento en que se funda podrá ser atacada con éxito.

Maritain, al rechazar el ideal del sacro imperio como valedero para nuestros días, le sustituye por otro ideal con el que considera haber hallado una *vía media* entre el ideal medieval aludido y el ideal moderno liberal. Esto es sólo una aplicación de otra posición suya peculiarísima a la que acabo de aludir, y en la que no quiero entrar ahora. Baste decir por el momento que todo lo que no sea tener en cuenta este deseo de hallar una posición intermedia igualmente alejada del liberalismo y el clericalismo es olvidar dónde está el blanco decisivo al que deben dirigirse los ataques, y quitar eficacia a la polémica.

Abrimos una obra central de la última época de Maritain y copiamos lo que sigue: "El segundo rasgo característico del régimen temporal que estamos considerando se refiere a lo que podría llamarse una concepción cristiana del Estado profano o laico; consistiría en una afirmación de la autonomía de lo temporal a título de *fin intermedio*, conforme a las enseñanzas de León XIII, que declaran la supremacía —en su orden— de la autoridad del Estado [...] Reconocería desde luego la primacía de lo espiritual, pero lo temporal ya no estaría supeditado a ello a título de agente instrumental, como ocurría tantas veces en la Edad Media, sino a título de agente principal menos elevado; y el bien común terrenal no se consideraría ya como simple medio respecto de la vida eterna, sino que se consideraría como lo que es esencialmente en este respecto, como *fin intermedio* [...] Subordinación real y efectiva —esto es lo que contrasta con las concepciones modernas galicanas y liberales—, pero subordinación que ya en ningún caso reviste la forma de la simple ministerialidad —y esto es lo que contrasta con la concepción medieval—" (12).

Párrafos como éste en que Maritain distingue su posición frente a las concepciones modernas liberales abundan en las últimas obras del pensador francés, y pueden ser aducidos fácilmente por él o por sus partidarios contra el libro de Meinvielle.

(12) *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, págs. 152-153.

La impugnación de Maritain debe dirigirse, ante todo, contra la posibilidad de esta posición intermedia que contrasta por igual con las concepciones del liberalismo y las de la Edad Media. Haciendo ver que esta actitud es imposible, se hará ver también que implica la repulsión del ideal de la concordia del sacerdocio y el imperio como doctrina práctica valedera para nuestro tiempo, y que esto es caer *ya* en liberalismo. De esta suerte se llegaría a la misma afirmación que da toda su calidad y todo su empuje al libro de Meinvielle, tan henchido de espléndidas consideraciones y de sólidas advertencias a propósito de Maritain. Pero se llegaría por un camino más ancho y despejado, más abierto a todas las peculiares preocupaciones del filósofo francés, y que nos permitiría desmontar las piezas más íntimas de su sistema, haciendo ver así de dentro afuera la raíz de sus errores políticos, y no meramente las coincidencias que, como consecuencia, tiene su postura con otros movimientos condenados por la Iglesia. Este nuevo modo de presentar y resolver la doctrina de Maritain, que todavía no ha sido intentado por nadie, no anularía la afirmación de Meinvielle, sino que la permitiría brillar con mayor brillo, según se traslucirá en un estudio que espero publicar próximamente sobre la obra del pensador francés.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.



MUNDO HISPÁNICO

