

# LOS ANTIMARITAINIANOS DE LA *RIVE DROITE* Miguel Ayuso

## 1. Introducción

Aunque la fecha que aquí nos convoca es 1934, esto es, la primera versión de lo que dos años después aparecerá ya como la propuesta por Jacques Maritain de un *humanismo integral* (1), pongámonos por un momento más de veinte años después. Un amplio debate siguió a la publicación, en 1966, de *Le paysan de la Garonne* (2). Algunos de quienes habían recibido impulso (o al menos así lo habían creído) de la obra sostenida por el pensador francés, sobre todo a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, se sintieron desmentidos y, consiguientemente, decepcionados. El maestro de cuyo aliento habían tomado las premisas, vacilaba en cambio frente a las consecuencias. Otros, críticos de antes, creyeron llegada una inflexión que conducía a rectificar precisamente las premisas. Ambos –parece– se confundían. No había inconsecuencia ni menos aún cambio de principios. Era el sistema maritainiano: ¿Equivocado en sus principios? ¿Incoherente en algún punto? ¿Fallido a fin de cuentas? Probablemente las tres cosas.

Curioso destino el del «campesino» del Garona de que se disfrazó el filósofo parisino. Había adoptado –lo explica con su habitual penetración Jean Madiran– todas las providencias para escapar a la inquisición progresista: «Detesta la

---

(1) Cfr. Jean MARITAIN, *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid, Signo, 1935. Se trata de las conferencias pronunciadas en el verano de 1934 en la Universidad Internacional de Verano de Santander y que el año siguiente de su publicación castellana, retocadas y con añadidos, dieron lugar al *Humanisme integral*.

(2) Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, París, Desclée, 1966.

derecha, la reacción, el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo. Anatematiza el integrismo como “la peor ofensa a la Verdad divina y a la inteligencia humana”. Y no son concesiones hechas de boca para fuera al conformismo reinante, sino que es sincero y está convencido de todo ello, lo cree con un gran arsenal de razones ardientes y motivos imperiosos» (3). Y sin embargo de nada le sirvió en tal ocasión. En lo substancial fue rechazado como un «subproducto» del mismo «rumiante» por él estigmatizado, esto es, del despreciado integrismo. Y por las mismas razones. Hasta se le recordó su paso por la *Acción Francesa* y llegó a comparársele con Maurras (4).

Y, sin embargo, ese libro no inauguraba una nueva etapa. De existir, además, habría quedado solamente incoada, toda vez que el libro donde hubiera podido sondearse la permanencia de esos cambios es póstumo, dado que su autor falleció la víspera de corregir las pruebas (lo que obliga a mayores cautelas en lo que hace a su interpretación), y además en todo caso contradictorio en su signo con el anterior. Se trata de *Approaches sans entraves* (5) y en él se hallan afirmaciones de apariencia herética –dejémoslo ahí– como las relativas a la restauración universal y la apocatástasis del demonio.

Pero lo que vamos a presentar aquí es una panorámica de las críticas dirigidas a Maritain, principalmente a su pen-

(3) Jean MADIRAN, *Gilson. Chroniques philosophiques*, Saint-Brieuc, Difralivre, 1992, pág. 121. Las palabras entrecomilladas son de Maritain y se encuentran en la pág. 235 de *La paysan de la Garonne*. El juicio invierte (conscientemente) el de San Pío X (los modernistas son «los peores enemigos de la Iglesia») en *Pascendi*, 2.

(4) Las críticas severas del dominico François Biot, o del que fue considerado durante mucho tiempo el «papa» de la información religiosa, en *Le Monde*, claro está, Henri Fesquet, vieron la luz en el número de 15 de diciembre de 1966 de *Témoignage chrétien*. El mismo Jean Guitton se sumó al coro. Puede verse el análisis de Jean Madiran, a las páginas 117 y sigs. de su libro citado, en el capítulo que lleva por título «Le système de l'assassinat intellectuel», publicado originalmente en el número de abril de 1967 de la revista *Itinéraires*.

(5) Jacques MARITAIN, *Approaches sans entraves*, París, Fayard, 1973. Puede verse el duro comentario del dominico Roger-Thomas CALMEL, «Extravagances maritainiennes», *Itinéraires* (París), núm. 181 (1974), págs. 190 y sigs.

samiento político y, en particular, al expresado en el *Humanismo integral*, aunque sin dejar de completarla con algunas otras referencias, procedentes precisamente del campo con el que sin fundamento se le quiso asimilar tras *Le paysan de la Garonne*. Con particular atención a las provenientes del predio hispano. Constituyen –pese al escaso reconocimiento de que han gozado– un grupo de autores de no escaso valor. Como quiera que buena parte de las críticas son coincidentes, vamos a intentar agruparlas temáticamente, presentándolas –cuando sea posible– en las propias palabras de los respectivos autores.

## 2. El ideólogo Maritain

Un primer reproche, mayor para un filósofo orgulloso de serlo, es el que ha incluido a Maritain en el gremio de los ideólogos.

Lo hallamos radicalizado en la pluma del profesor del Instituto Católico de París, y destacado economista, Louis Salleron. Quien, en 1936, recién publicado el *Humanismo integral*, publicó una extensa recensión crítica en la que apuntaba contaminaciones marxistas en su autor (6). Pero que sólo más adelante, comentando ahora *Le paysan de la Garonne*, llegó a negarle incluso la cualidad de tomista, merced al irrealismo que exhibe cuando habla de las cosas (no de las filosofías) (7). Entre tanto, apenas dos años antes,

---

(6) Louis SALLERON, «Après l'Humanisme intégral? M. Jacques Maritain, marxiste chrétien», *L'Ordre Français* (París), núm. 176 (1973), págs. 11-24. Reproduce, con título nuevo, el comentario publicado en la *Revue Hebdomadaire* (París) de 22 de agosto de 1936. Incisivo y precoz análisis, pues, el de Salleron.

(7) Louis SALLERON, «Maritain et Maritain», *Itinéraires* (París), núm. 112 (1967), pág. 42: «No rechazo el tomismo de Maritain en nombre de *mi* tomismo, ni siquiera en nombre *del* tomismo: lo rechazo en nombre de *su* tomismo. Ignoro lo que es el tomismo, pero si lo refiero a Maritain es una filosofía del *Ser*. Ahora bien, la filosofía *aplicada* de Maritain es una filosofía del *Devenir* – en el plano social, quiero decir. Por otra parte, siempre según Maritain, el tomismo es una filosofía del *realismo*. Pero, ¿qué entiende por esto? Si realismo significa que las cosas existen con independencia de nuestro pensamiento, nadie duda de que Maritain sea rea-

dejaba este juicio sintético: «Amo en él al ahijado de León Bloy, al cristiano generoso que, tras su conversión, no ha querido sino irradiar su fe, restaurar la filosofía tomista, dar a todos sus certezas. Amo su maravillosa inteligencia, su evidente bondad espiritual, ciertos aspectos de candor que revelan su desprendimiento interior. Amo también al escritor, cuando escribe sin notas ni referencias, a vuelapluma. No amo en él o detesto en él la caña (incluso de “oro” o “pensante”), el hombre de raíces poco profundas, el partisano, más pronto a condenar a su país que a compadecer sus sufrimientos en la ocupación y la liberación, el “racista” (porque su filosemitismo toca el racismo). No amo en él y detesto en él a quien, el primero, más responsable que nadie a causa de su inmensa influencia, contribuyó a insinuar el marxismo a la conciencia católica. No amo al autor del “humanismo integral” y “del régimen temporal y la libertad”, de los que procede la descomposición acelerada del catolicismo francés, europeo y mundial. En pocas palabras, me atrae el hombre cristiano y me repele el pensador demócrata-cristiano» (8).

El antes citado Madiran, de modo más matizado, y al hilo de una bien interesante comparación de Maritain con Gilson, escribe: «Todos estos tomistas, incluido Maritain, exasperaban a Gilson porque eran más (o menos) ideólogos que filósofos. Sus doctrinas no eran falsas. Gilson encontraba insoportable su manera de hablar [...]. Preferimos a Gilson. Si hubiera que resumir la diferencia fundamental que nos hace preferir el uno al otro, me remitiría a la distinción que creo es de Schopenhauer, que Gilson tomó por su cuenta: “El filósofo habla de las cosas, mientras que el profesor de filosofía habla de filosofía”. Gilson fue a la vez profesor y filósofo, buen profesor y buen filósofo, lo que le separa de Maritain, excelente profesor a ratos y demasiado

---

lista. Queda por saber lo que son. Cuando se trata de la sociedad, la interferencia de la libertad deja espacio a la realidad social. El realismo puede convertirse prácticamente en idealismo cuando el pensamiento impone su visión a la realidad social».

(8) Louis SALLERON, «Qu'en pense Maritain?», *La Nation Française* (París), 21 de julio de 1965.

a menudo mal filósofo. Maritain ha hablado casi siempre bien de las filosofías, de las que son tomistas y de las que no lo son: pero cuando ha hablado de las cosas en sí mismas, lo ha hecho con tal irrealismo que Salleron, poco escolástico pero que tiene con frecuencia el sentido de lo real, le niega la condición de tomista. Rechazo exagerado pero significativo» (9). Y aún: «Le he encontrado [a Gilson] muy diferente de Maritain, incluso cuando decían lo mismo. Maritain es finalmente un ideólogo, incluso cuando critica a las ideologías. Gilson no tiene ideología, no tiene (a veces) sino prejuicios, ilusiones, como todos nosotros, aunque no las mismas. Eso es todo» (10).

No se trata de afirmaciones genéricas, que pudieran reputarse ideológicas, aunque de otra y opuesta ideología. Salleron y Madiran lo hacen ver a través de análisis pormenorizados de los libros de Maritain, principalmente del *Humanismo integral* y *El campesino del Garona*, que hemos elegido y seguido hasta ahora por ser representativos del pensamiento central de su autor y de su aparente (y falsa) rectificación. En concreto, en lo que se refiere al último, y en continuidad con los principios políticos y sociales expresados en el primero, toma Madiran la denuncia por nuestro autor de «la confusión y la unión [*coalescense*], admitidas desde hace dos siglos como naturales, entre los intereses de la religión y los de una clase social furiosamente apegada a sus privilegios». Y en nota a pie de página añade Maritain: «La fecha de la fundación de la revista *Ésprit* en Francia (1932) y, aproximadamente en la misma época, la del *Catholic Worker* en Estados Unidos, pueden ser miradas como las que señalan, al menos simbólicamente, el punto de ruptura que anunciaba el fin de esta confusión» (11). Pone de relieve a continuación el crítico, tras el pertinente examen que aquí ahorramos, las gravísimas consecuencias que para

---

(9) Jean MADIRAN, *Gilson*, cit., pág. 30. Estas páginas fueron escritas tras la muerte de Gilson y publicadas en la revista *Itinéraires*. Se dice que Gilson sigue en ese punto a Schopenhauer porque lo cita en la página 89 de su *Réalisme méthodique*.

(10) *Ibid.*, págs. 17-18.

(11) Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, cit., pág. 78.

la Iglesia se deducen de una consideración tan arbitraria, así como el desconocimiento despectivo que evidencia de la doctrina social cristiana contenida en las encíclicas pontificias desde hace cien años. Hasta el punto de concluir: «Se puede filosofar sobre los hechos históricos con una inspiración profundamente cristiana, con un alma verdaderamente orante, con principios de filosofía moral generalmente justos: pero si esos hechos son irreales, toda la especulación forjada a partir de ellos será formalmente verdadera y materialmente falsa» (12).

La matriz de esa ideologización maritainiana se encuentra en el racionalismo, que –a la vez– es la causa de su desviación política. Frederick D. Wilhelmsen, que dedicó su tesis doctoral en la Universidad de Madrid precisamente al racionalismo de Maritain, resume a grandes trazos la ideología (más bien conformista) de éste: «La sociedad será cada vez más pluralista; el Estado será religiosamente neutro o “laico”; el gobierno será parlamentario y democrático en el sentido en que la Revolución ha entendido siempre este término; el pueblo expresará su voluntad por medio de los partidos políticos; en el seno de este nuevo Occidente pluralista la minoría cristiana, purificada de su vinculación al Estado confesional, actuará a través de toda la sociedad como una santa levadura que la cristianice gradualmente desde abajo [...]. La unidad familiar será más bien una sociedad cooperativa y no la estructura autoritaria en que consistía en el pasado. Las mujeres tendrán los mismos derechos y responsabilidades que los hombres [...]. El proceso tecnológico del Occidente continuará a un creciente ritmo y, aparentemente, la pequeña propiedad seguirá desapareciendo como ha venido ocurriendo desde hace medio siglo» (13). Su preocupación por establecer la doctrina de un humanismo jurídicamente democrático en su versión política y su convicción de que la libertad es algo unívocamente realizado por un sistema par-

---

(12) Jean MADIRAN, *Gilson*, cit., pág. 146. Conclusión del desarrollo contenido a partir de la página 137.

(13) Frederick D. WILHELMSSEN, «La desviación política de Maritain», *Istmo. Revista del Centro de América* (Ciudad de Méjico), núm. 2 (1959), págs. 26 y sigs.

lamentario de partidos le impide –observa el profesor estadounidense– prestar la debida atención a la estructura social, con sus tradiciones y modos de vida populares, de esa especie de democracia que vislumbra como el nuevo hogar de los cristianos, y aun a la misma estructura orgánica de la historia (14).

Finalmente, de modo más comprensivo, a tono con su personalidad de ensayista elegante y más bien alusivo, aunque a veces no exento de mordiente, veamos la aproximación del profesor húngaro, exiliado en los Estados Unidos durante decenios, pero liberado del «americanismo», Thomas Molnar (15). Quien comienza observando que «aunque consideramos por lo general a Jacques Maritain (1882-1973) como un monolito filosófico, un sólido bloque de humanismo católico, fue en realidad un típico intelectual moderno que llevó la impronta de todas las ideologías

---

(14) *Ibid.*, pág. 27. Lo mismo puede decirse de la incapacidad de Maritain para abordar el problema de la técnica, curiosa, toda vez que en los libros que dedica a la filosofía del arte expone los principios que debieran haberle llevado a una solución, en particular el análisis de las relaciones entre arte y prudencia. Pero el texto de Wilhelmssen alcanza su mayor interés cuando se interna en los predios de la filosofía de la cultura, mostrando la ceguera de Maritain (en particular en su libro *El hombre y el Estado*, a juicio del crítico el más maduro sobre la inserción del hombre en la sociedad) ante la significación ontológica del Barroco y el sentido opuesto de la mentalidad calvinista. En otra publicación posterior, ocupándose de Maritain como paradigma de la democracia cristiana contemporánea, subraya cómo precisamente su racionalismo desconoce el carácter sacramental de las instituciones humanas. Cfr. Federico D. WILHELMSSEN, *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, Publicaciones de la Delegación Nacional del Requeté, 1964, págs. 149 y sigs. Leopoldo Eulogio Palacios, en el excelente libro que luego hemos de seguir de cerca, *El mito de la Nueva Cristiandad*, libro II, capítulo II, en relación con otro asunto como el de la «filosofía moral adecuada» de Maritain, nota también que «la verdadera significación de la intenciona de Maritain guarda íntimas afinidades con el racionalismo, pues asigna a la ética [...] un campo de acción exorbitante que en realidad no le compete, y agranda las fronteras del orden filosófico más allá de los límites tolerables».

(15) Sobre el pensamiento de este autor puede verse mi reconstrucción «La hegemonía liberal», *Verbo* (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 841 y sigs., así como el obituario que le dediqué, «In memoriam Thomas Molnar», *Verbo* (Madrid), núm. 487-488 (2010), págs. 551 y sigs. Basta leer las páginas que dedica al *Humanismo integral* maritainiano en su *Christian humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1978, para alejar la idea de una crítica gruesa a su respecto.

dominantes durante la centuria» (16). A partir de ahí, y aunque el crítico muestra su alejamiento del género biográfico psicoanalítico, «producto estéril de la cultura moderna», entiende que deben sopesarse en el caso de Maritain algunos factores íntimos que determinaron su personalidad filosófico-religiosa: Bergson, su mujer Raissa, Maurras y el dominico padre Clérissac. El resultado, que podría haber sido «una confusión duradera o una síntesis vivida», a la postre dio en una «filosofía católica, pero no simplemente en su versión ortodoxa, sino como tomismo suavemente impelido hacia simpatías izquierdistas». «Las dos mentalidades expuestas fueron cauce para originar una doble trayectoria extraordinaria. Una fue el tomismo como tal, de nuevo redivivo a partir del pontificado de León XIII. La otra fue una mezcla de corrientes izquierdistas, según la moda iniciada a fines del siglo XIX, no con Marx, sino con los criterios ideológicos del jacobinismo, del populismo ruso, de la democracia católica de Marc Sangnier y el personalismo cristiano de Emmanuel Mounier». Su «conversión» posterior a la democracia convergente –casi fundida– con la Iglesia, según el canon «americanista», lo elevó a la condición oficiosa de «padre del Concilio», y el jesuita estadounidense John Courtney Murray fue a tales efectos su «portavoz». Y, sin embargo, entre mil tentaciones procedentes en el fondo de su bergsonismo cristianizado [no tan distinto en su origen y en su fondo del de Teilhard de Chardin, de quien en cambio andando el tiempo se distanciaría (17)], la fe católica y la disciplina tomista salvaron al consumado equilibrista de muchas simas, aunque no de todas, víctima casi siempre de su no negada, además de obvia, propensión izquierdizante.

---

(16) Thomas MOLNAR, «Jacques Maritain, protean figure of the century», *Modern Age* (Wilmington), núm. 40/3 (1998), págs. 281 y sigs. Los entrecomillados posteriores pertenecen a este texto. Hay una versión castellana publicada en *Verbo* (Madrid), núm. 373-374 (1999), págs. 253 y sigs.

(17) Se pueden ver las páginas de la última sección («Teilhard et le teilhardisme») del capítulo V de *Le paysan de la Garonne*. La acusación que le dirige de haber favorecido una «apostasía inmanente» y el calificativo de su posición intelectual como gnosis y «teología-ficción», siguiendo en esto a Gilson, no son ciertamente menudas. Cfr. Rafael GAMBRA, «Maritain y Teilhard de Chardin», *Verbo* (Madrid), núm. 78-79 (1969), págs. 781 y sigs.

### 3. Maritain, traidor o enemigo

No me refiero a juicios del estilo de los que Serrano Súñer vertió en el discurso pronunciado en Bilbao el domingo 19 de junio de 1938 y referido ampliamente por la prensa del 21 siguiente (18). Curioso destino el del diputado demócrata-cristiano llamado a ser el líder subsidiario y sobrevenido de un efímero fascismo, que habría de derivar a no mucho tardar (en él antes que en otros muchos) hacia un suave liberalismo. Entre ambos momentos esas frases de guerra reflejan más un *pathos* que otra cosa y no presentan particular interés. Vamos en cambio a recoger las razones de quienes criticaron la evolución de Maritain.

Traidor, en primer lugar, a Maurras. Tras la aparición de *Le paysan de la Garonne*, Eugenio Vegas Latapie, el introductor del maurrasianismo (*ad modum recipientis*) entre nosotros, recorrió su biografía esquematizándola en tres etapas y subrayando los cambios (19). Así, a la primera, la del bautizado protestante en 1882 y devenido socialista ateo, sigue la conversión en 1906 y, con ella, el descubrimiento de la filosofía cristiana (singularmente la de Santo Tomás de Aquino) y el abandono (progresivo a partir de 1910) consiguiente de las ideas democráticas y socialistas. A la vera de Maurras desarrolla una segunda etapa que se ve trastornada en agosto de 1926 por la intervención del Cardenal Andrieu, de Burdeos, que llevaría cuatro meses después a la condena romana. Entre ambas fechas, en octubre de ese año, Maritain da a las prensas una defensa de Maurras: *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*. Primera toma de posición seguida, pronto, de una segunda, *Primaute du spirituel*, que completa su autor en mayo de 1927, publi-

(18) Véase por ejemplo la edición del ABC de Sevilla de 21 de junio de 1938, páginas 8 y siguientes, y la insistencia en atribuirle la condición de judío converso, cierta respecto de su mujer, pero no de él. Con la intención de sugerir, cuando no afirmar expresamente, dudas sobre la sinceridad de su conversión, y de denostar –en el fondo– su «marranismo».

(19) Eugenio VEGAS LATAPIE, «En torno a la significación de Jacques Maritain», *Verbo* (Madrid), núm. 78-79 (1969), págs. 705 y sigs.

cándose en julio siguiente, y bien pronto de otra tercera, a fines de ese mismo año, en el libro colectivo *Pourquoi Rome a parlé*. En catorce meses –anota Vegas– «el filósofo Maritain mantuvo tres posiciones diversas para juzgar una misma cuestión» (20). Y la tomada a la postre resultó infundada, como se evidenció no mucho tiempo después. Pues el levantamiento de la condena en 1939, por Pío XII, cosa que se suele ocultar con frecuencia (21), desmintió su tajante protesta: «La Iglesia no retrocederá. Es una ilusión mortal imaginarse que absolverá más tarde lo que condena hoy. Se está, pues, comprometido y se comprometen cada día más en un conflicto sin salida» (22). Maritain se separa de la Acción Francesa y se inicia ahí una tercera etapa.

Pero Eugenio Vegas no se limita a criticar la versatilidad de Maritain, sino que muy agudamente añade respecto de éste otra consideración que invierte un juicio generalmente establecido en relación con la condena de la Acción Francesa: «Frente a las tesis defensivas de ese movimiento de que su condena se basaba en consideraciones políticas, Roma siempre afirmó que se debía a razones religiosas y morales. Por tanto, la separación de Maritain no exigía el abandono de sus tesis hasta la fecha sobre el orden público cristiano, la Revolución, la democracia, etc., expuestas en sus obras *Théonas*, *Trois réformateurs (Luther, Descartes, Rousseau)* y *Antimodeme*. En este último libro, publicado en 1922, sostiene que los principios espirituales con los que hemos de enfrentarnos son el inmanentista y el trascendentalista, y para la verdadera doctrina se remite al *Syllabus* y a la *Pascendi*. En estos documentos –precisa– se advierte de la gravedad de

---

(20) *Ibid.*, pág. 708. Otra reconstrucción, inteligente, y favorable en cambio a Maritain, es la de Philippe BÉNÉTON, «Jacques Maritain et l'Action Française», *Revue Française de Science Politique* (París), núm. 23/6 (1973), págs. 1202 y sigs.

(21) Ejemplo significativo lo hallamos en la edición de los *Documentos políticos de doctrina pontificia* de la BAC (Madrid, Editorial Católica, 1958, pág. 518 y sigs.), preparada por José Luis Gutiérrez García, donde se omite el dato, que no es verosímil desconociera el (por otra parte competente) recopilador demócrata-cristiano.

(22) Estas lapidarias y a la postre falsas palabras fueron escritas en su contribución a *Pourquoi Rome a parlé*, titulada «El sentido de la condena».

la proscripción de Dios de la vida social, lo cual es contrario a la Naturaleza. Asombra comprobar que al combatir al neomodernismo en 1966 con *Le paysan de la Garonne*, ni siquiera mencione esas encíclicas, de terrible actualidad. Y es que, separado de sus amigos de Acción Francesa, ocuparon su lugar otros del movimiento *Le Sillon*, condenado por San Pío X en 1910; los cuales le hicieron revivir las ideas republicanas, democráticas y socialistas anteriores a su conversión. La evolución radical de su posición ideológica se percibe claramente en sus libros *Religion et culture* y *Du régime temporel et de la liberté*, publicado en 1933. Tres años más tarde publica *Humanisme integral*, que el P. Ives Congar ha calificado de carta de una “cristiandad post-constantiniana” [...]. Maritain plantea en este libro, como primer principio, la necesidad de evitar que se confunda el cristianismo, religión revelada, y la civilización cristiana “conjunto de formaciones culturales, políticas y económicas, características para una determinada edad de la Historia y cuyo espíritu típico es debido principalmente a los elementos sociales que tienen en ese conjunto un papel rector y preponderante”. Repudiando tácitamente cuanto había escrito hasta los cuarenta y cuatro años de edad sobre la Revolución, la francmasonería, la confesionalidad del Estado, etc., acomete con arrogancia la misión de definir un nuevo orden social que titula “nueva cristiandad” que tendrá como signo distintivo su aspecto “comunitario y personalista”. Muy calurosa acogida tuvo este libro en los medios progresistas y demócratas cristianos de Francia y de otros países. Ha sido inmensa la influencia que ha ejercido Maritain en el clero joven con su retórica pseudo-tomista y pseudo-cristiana [...]» (23). Sobre el asunto, central, habremos de volver más adelante.

Ligada a la condición de traidor aparece pronto la de enemigo. La ocasión –es sabido– será la guerra de España. Excluidos exabruptos como los de Serrano Súñer u otros jerarcas del incipiente régimen franquista, hemos de considerar en cambio las razones que una buena parte de los críticos de Maritain han hecho valer a propósito de su posición

---

(23) Eugenio VEGAS LATAPIE, *loc. cit.*, págs. 709-710.

no sólo «exquisita» (24) sino aun decidida y militante contraria al bando nacional.

Tomemos, en primer lugar, la defensa del dominico fray Ignacio Menéndez Reigada del carácter de guerra santa, en el sentido propio del término según la teología, la filosofía y la historia (25), que originó una polémica en que intervino el filósofo francés. Las palabras de Pío XI, en 1936, a las que se suman el año siguiente las que incluye en *Divini Redemptoris*, o las de la Carta colectiva parecen no inmutarle. ¿No había abandonado Maritain la Acción Francesa por obediencia al Papa? Quizá, como se ha observado agudamente (26), la mejor escuela de obediencia era para Maritain precisamente la Acción Francesa, de modo que una vez abandonada la voz del Papa ya no le dice nada.

Pero de algún modo una parte importante de sus adver-

---

(24) La expresión es de Vicente Marrero, en su «Los “exquisitos” y la guerra de España», en el monográfico dedicado al cincuentenario de 1936, por mí dirigido, de la revista *Iglesia-Mundo* (Madrid), núm. 323-324 (1986).

(25) Ignacio GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., «La guerra nacional española ante la moral y el derecho», *La Ciencia Tomista* (Salamanca), tomo LVI/1 y 2 (1937), págs. 40 y sigs. y 177 y sigs., del que hay también edición separada. Por su parte, Maritain usa un artículo suyo anterior de la *Nouvelle Revue Française*, que antepone como prólogo al libro de Alfredo MENDIZÁBAL, *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936*, París, Declée, 1937. Lleva el prólogo fecha de 1 de julio de 1937 y, publicada con esa fecha la Carta colectiva del Episcopado Español, añade un postfácio disintiendo de la misma que, obviamente, no figura en la primera stampa. Finalmente, el padre González Menéndez-Reigada replica a Maritain en «Acerca de la “guerra santa”. Contestación a M. Jacques Maritain», *La Ciencia Tomista* (Salamanca), tomo LVI/ (1937), págs. 356 y sigs. Otros dominicos de mérito como Carro o Beltrán de Heredia también intervinieron contra el francés. Puede verse la síntesis de Victorino RODRÍGUEZ, O. P., «La guerra de liberación 1936-1939 valorada por los teólogos de entonces», *Iglesia-Mundo* (Madrid), núm. 323-324 (1986), págs. 48 y sigs. Es de señalar que el ilustre dominico francés Réginald Garrigou-Lagrange se distanció de su amigo Maritain adoptando la posición de sus hermanos de orden. La relación entre ambos, que se había repuesto del disgusto de la Acción Francesa, decididamente no superó —una vez más— la discrepancia en torno a la guerra de España. Cfr. Jacques MARITAIN, *Cuaderno de notas*, Bilbao, Desclée, 1967, págs. 192-194.

(26) Cfr. FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, «Maurras, Maritain, Mounier... A propósito de dos libros», *Verbo* (Madrid), núm. 126-17 (1974), págs. 888 y sigs.

sarios anteriores se ayuntan en su oposición a Maritain en este asunto. Y otros muchos se alejan de él por esa causa. No se hace preciso, pues, continuar con más ejemplos. Baste, para concluir, por su ejemplaridad, el del brasileño Gustavo Corção, seguidor de Maritain en esa época, también en su actitud ante la guerra de España, y quien tiempo después se distanciará de él precisamente –entre otras cosas– a partir de la comprensión de la injusticia y el error a este respecto (27). Interesante fenómeno el que, a través de la comprobación de los juicios históricos (o prácticos) equivocados (por causa, otra vez, de la ideología) de Maritain, hayan encontrado algunos de sus seguidores el camino más seguro para desligarse de posiciones teóricas erradas.

#### 4. La debilidad fundamental

Y por ahí debemos seguir aún algunos pasos, antes de concentrarnos en el campo más discutido de su obra, el del pensamiento político. Estamos fuera, pues, de la discusión estrictamente técnica en el interior del tomismo, donde las polémicas de Escuela no sólo son frecuentes sino también feroces (28). Y nos hallamos, en

---

(27) Dedicado al asunto nada menos que todo un libro, de más de cuatrocientas páginas, donde traza su autobiografía intelectual y examina los hechos de la historia externa que pesaron en ella. Cfr. *O século do nada*, Río de Janeiro, Record, 1973. Aunque en su anterior, *Dois amores, duas cidades*, Río de Janeiro, Agir, 1967, se apunte el cambio. Lo explica el propio Corção en su artículo «Cristianismo e humanismo», *O Globo* (Río de Janeiro), 17 de enero de 1976. En cambio, el otro gran punto de referencia del tradicionalismo brasileño, de matriz hispánica frente a la francesa de Corção, el profesor paulista José Pedro Galvão de Sousa, no parece haber padecido tales extravíos, sino que se mantuvo siempre dentro de la sana doctrina contraria a la democracia cristiana.

(28) Cfr. Jean MADIRAN, *Gilson*, cit., donde a las páginas 20 y siguientes ofrece el elenco de las discrepancias de este autor con Maritain, al que no duda en calificar «uno de los más profundos intérpretes de Santo Tomás», si bien –acota maliciosamente el cronista– no uno de los más exactos. También podemos ubicar aquí la polémica sostenida con el eximio dominico Santiago Ramírez, en la que terció –a favor de su amigo Maritain– (el luego cardenal) Charles Journet. El padre Ramírez publicó

cambio, en el seno de la caracterización general de las filosofías.

Osvaldo Lira, notable sacerdote chileno de la Congregación de los Sagrados Corazones, que durante los años treinta (después incluso de las vicisitudes de la Acción Francesa) aún parecía simpatizar con Maritain, y ahí están sus artículos en la revista *Estudios* para demostrarlo (29), aparece no mucho tiempo después –¿de nuevo la disyuntiva imposible de mitigar de la guerra de España?– separado y crítico severo del mismo. Así, en 1947, le vemos efectuando un balance que no por objetivo deja de ser ya netamente condenatorio. De un lado, subraya en su éxito las dotes de escritor, el calor expositivo y la sintonización con las preocu-

---

en el *Bulletin Thomiste* de abril de 1935 (págs. 423-432) una recensión crítica del libro de Maritain *De la philosophie chrétienne*, de 1933. Maritain le respondió en el número de julio de ese año (págs. 533-535) y con su libro *Science et sagesse*, de 1935, que a su vez Ramírez criticó en un amplio artículo de *Divus Thomas* (págs. 87 y sigs.) del año siguiente. El origen de la discusión se debió a la negación por Maritain del valor científico, en el actual estado de naturaleza caída, de la ética natural o filosófica, pretendiendo subalterarla esencialmente a la teología. El padre Ramírez, por su parte, frente a lo que consideró fideísmo (teologismo en todo caso), defendió la moral filosófica, científica y autónoma. Leopoldo Eulogio Palacios, en su libro *El mito de la Nueva Cristiandad*, publicado originalmente en 1951, en los dos primeros capítulos de la parte segunda acota agudamente la discrepancia entre Maritain y el padre Ramírez, favorablemente a éste pero sin dejar de anotar algún matiz. Sobre el fondo más general de la polémica sobre la filosofía cristiana y sus tres posturas (afirmativa una de una filosofía cristiana netamente diferenciada, negadora otra del calificativo mientras mantiene el sustantivo y rechazadora radical la última), puede verse el sencillo y luminoso artículo de Rafael GAMBRA, «La filosofía católica en el siglo XX», *Verbo* (Madrid), núm. 83 (1970), págs. 178 y sigs. Frente al posición tradicional, esto es, la primera, Maritain se adscribió a la segunda, que rechazando una *filosofía cristiana* admitía en cambio una *filosofía de cristianos*. Se roza ya, pues, el contenido de la discusión central que vamos a afrontar en lo que sigue.

(29) Véase, por ejemplo, «La incorporación de la historia a la filosofía escolástica», *Estudios* (Santiago de Chile), núm. 35 (1935). E incluso durante la guerra española se refiere favorablemente al *Humanismo integral*, cfr. «Jacques Maritain y la nueva Cristiandad», *Estudios* (Santiago de Chile), núm. 52 (1937), pues ve en él al «encargado de incorporar a aquellos desilusionados del antropocentrismo a la síntesis tomista y reconciliarlo así con la dogmática del Catolicismo». Benevolencia ajena a la realidad, que más bien acreditó un signo opuesto.

paciones de la época. Pero, de otro, encuentra que «la gran falla de Maritain no consiste en haberse desviado del tomismo, sino [...] en haberlo considerado prácticamente como un organismo biológico llegado a la plenitud de su crecimiento» (30). Lo que produce sus consecuencias en el terreno político al que en seguida vamos a desembocar: «De manera que, cuando, descendiendo al terreno político, advertimos los errores perniciosos en que se viene debatiendo el filósofo francés con una buena fe digna de mejor causa, no podríamos hablar, a este propósito, de inconsecuencia. Lo que le pasa es, sencillamente, que no pertenece a la estirpe augusta de los metafísicos. En Maritain se advierten regustos de racionalismo. La confesión que hace, intentando corregir ciertos puntos de doctrina, absolutamente irreprochables, del P. Gardeil de que no se puede dar conocimiento sin intencionalidad, constituye todo un síntoma; lo mismo que la primacía constante que concede, en el campo de la estética, a la virtud artística sobre la inspiración poética, sin tomar en cuenta que la labor determinante realizada por el accidente sobre la sustancia le da, respecto de esta

---

(30) Osvaldo LIRA, SS. CC., «Reducción de Maritain», *Alférez* (Madrid), núm. 2 (1947). Y lo ejemplifica así a continuación: «En efecto, si comparamos las páginas de nuestro filósofo con las de aquel gran español de Alcalá de Henares proclamado por él como la expresión más auténtica de la filosofía del Doctor Angélico, descubriremos que Maritain no avanza un paso sobre Juan de Santo Tomás. Hay en él esa novedad en la exposición que ya anotamos como una de las causas de sus éxitos, pero no esa audacia en la interpretación, ese plantear y resolver problemas nuevos en que tanto brillaron las mentes geniales de un Cano, un Vitoria o un Báñez, por cuyo motivo sus innovaciones nunca salen del plano de lo accidental, de la precisión de algún detalle, de recordar alguna verdad secundaria que en el afán de la búsqueda hubiese quedado olvidada... Por ejemplo (porque convienen las pruebas al canto cuando se trata de rectificar y reducir a límites verdaderos las reputaciones consagradas): sus disquisiciones sobre el conocimiento experimental son lamentables; cuando trata del misterio de la poesía, lo que hace es eludir el problema y reemplazar su enfoque frontal y solución con digresiones sobre el amor o la magia en el momento de la creación poética, sin llegar ni de lejos a centrarlo, como debiera haberlo hecho, en la proyección externa del yo íntimo, de la individualidad inefable del poeta. En cuanto a su actitud acerca del objeto de la filosofía moral, la competencia magistral del P. Ramírez ha señalado y establecido, en definitiva su incompatibilidad con las líneas directrices del pensamiento de Santo Tomás».

última, una superioridad puramente relativa. La intuición del ser por parte de Maritain es acertada, sí, pero poco penetrante. Su vigor intelectual no ha sido suficiente para permitirle adentrarse en el primero de los trascendentales con la profundidad que exigía una empresa tan vasta y de consecuencias tan definitivas para la humanidad moderna como la de conseguirle al Doctor Angélico carta de ciudadanía en la cultura del siglo XX. Se requería, además de aquellas cualidades que hemos lealmente señalado al iniciar las presentes reflexiones, una inteligencia capaz de conciliar la claridad de la intuición metafísica con la seguridad invencible proporcionada por la verdadera experiencia del ser» (31).

De donde se avista la conclusión: hay que reducir a Maritain «a sus verdaderas proporciones, y concluir de una vez por todas con el mito de un Maritain creador en filosofía». «Se trata, en resumen, de un expositor ameno, dotado de cierta profundidad, poseedor de una cultura bastante extensa (en la cual se notan, sin embargo, lagunas considerables), y, en fin, con cierta afición a eludir la solución de algunos problemas a cuyo planteamiento se vio, tal vez, forzado por la naturaleza de un ambiente al cual no quiso permanecer extraño. El camino de la salvación no nos lo va a señalar un espíritu que declara a la democracia liberal la expresión del verdadero derecho natural y que se revuelve, incómodo, contra lo que en la vida de una nación significa reconocimiento explícito y público de la soberanía divina y del influjo de la Providencia sobre la marcha de los pueblos hacia su destino histórico definitivo. Nuestras miradas deben, sin rencor, pero sin pena, alejarse para siempre de un hombre que, ante la crisis más dolorosa por que han atravesado los valores espirituales de la humanidad, permaneció completamente ciego, tratando, además, con una buena fe muy vecina de la más absoluta inconsciencia, de comunicar su propia ceguera a hermanos suyos cristianos destinados por Dios a integrar aquellos valores en la realidad política de los pueblos» (32).

Y es que, como aclara y explicita en otro texto posterior

---

(31) *Ibid.*

(32) *Ibid.*

en dos años (33), «siempre hemos estado plenamente convencidos de que la única manera legítima y eficaz de arrebatarse a Maritain ese prestigio extraordinario de que, para desgracia de los sectores católicos, goza hoy en el plano de las realidades políticas, era el reducirlo a sus verdaderas proporciones en el campo de la filosofía propiamente dicha. Porque si nos contentamos tan sólo con combatirle por lo que ha dicho o dejado de decir acerca de las relaciones de la Iglesia con la sociedad civil o por sus opiniones acerca de la “Nueva Cristiandad”, nuestros esfuerzos habrán de ser infructuosos. La raíz siempre viva de su prestigio filosófico haría reverdecer una y otra vez el ramaje solamente podado de su prestigio político. Los hechos han venido a darnos la razón» (34). A la hora de aquilatar los reproches formulados al escritor francés en este orden cita expresamente los trabajos del padre Ramírez, «figura señera», y se ocupa a continuación de los del sacerdote argentino Julio Meinvielle. Lo que nos conduce suavemente hacia los pródromos de su pensamiento político a partir de la afirmación personalista.

## 5. El error personalista y la primacía del bien común

El *Humanismo integral* no es un libro cualquiera en la producción de Maritain. Es posible, de un lado, que haya

---

(33) Entre tanto, en los números 174 y 175 (julio y agosto de 1947) de la revista *Estudios* (Santiago de Chile), págs. 12 y sigs. y 41 y sigs., publica en la misma dirección del antes citado sendos artículos rubricados «Pensamiento y medida de Jacques Maritain» y «Proporción de Jacques Maritain». Que fueron contestados por Jaime Castillo Velasco en *Política y Espíritu* (Santiago de Chile), núm. 29 (1948), págs. 191 y sigs. Al que a su vez replicó el padre Osvaldo Lira, de nuevo en *Estudios* «En torno a Maritain y la filosofía escolástica», núm. 181-182 (1948), págs. 11 y sigs. Volviendo a la carga Castillo con «El maestro y el aprendiz. Un caso de idealismo tomistizante», *Política y Espíritu* (Santiago de Chile), núm. 32 (1948), págs. 76 y sigs. A partir de ahí, y a lo largo de 1949, en relación con la aparición en la Argentina de las obras de don Julio Meinvielle a que vamos a referirnos inmediatamente, obras que el padre Lira elogia, tanto Jaime Castillo como el jesuita Julio Giménez prosiguieron una polémica en defensa de Maritain contra sus detractores, monseñor Arturo Luis Pérez y el propio Meinvielle.

(34) Osvaldo LIRA, SS. CC., «La actitud política de Maritain», *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 7 (1949), págs. 185 y sigs.

libros posteriores en que lo esencial de su pensamiento político esté más desarrollado, así como que una cierta continuidad –pese a todo– lo abraza de otro con su producción anterior. Tampoco ésta, como hemos visto, ha estado exenta de contestaciones y polémicas. Pero el *Humanismo integral*, libro de algún modo programático, que no hurta los fundamentos doctrinales de las tomas de posición prácticas, por el texto y por el contexto, marca una inflexión.

La raíz más entrañada de los errores políticos de Maritain –así lo han advertido los más conspicuos de sus oponentes– se halla en su concepto errado de la esencia de la persona humana, lo que le lleva a la infundada oposición entre individuo y persona. Y es que Maritain confunde dos cosas muy distintas, como son la individualidad considerada en sí misma y la individualidad material, esto es, la individualidad –el individuo– y la individuación (35). La individualidad arranca de la materia en el hombre o en las demás criaturas animales, mientras que en las criaturas puramente espirituales que son los ángeles arraiga en la forma, en el sentido de que es la propia forma (o la propia esencia angélica) la que, en virtud de su misma perfección o determinación específica, se hace incomunicable, constituyendo por el hecho mismo un individuo (36). A partir de ahí, entiende Maritain la individualidad como el polo material del hombre, lo que hace de éste una parte del universo, sometida al determinismo del mundo físico; mientras que la personalidad es el polo espiritual, lo que le distingue de los seres irracionales y le otorga frente a todo el universo una totalidad subsistente e independiente. Distinción que, observa Leopoldo Eulogio Palacios en su prosa elegante y esencial, «más que a Tomás de Aquino [...] me traslada allende las orillas del Rhin, hasta el rincón germano donde se fraguó aquella doctrina de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant distingue al hombre como naturaleza y al hombre como persona» (37).

---

(35) Julio MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948, capítulo 1.

(36) Cfr. Osvaldo LIRA, «La actitud política de Maritain», *loc. cit.*, págs. 186-187, donde sintetiza y hace propia la crítica de Meinvielle.

(37) Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la Nueva Cristiandad*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, Rialp, pág. 120. Repasa cómo la distinción es ajena a la filo-

Pero esa construcción tiene consecuencias en el orden político. Palacios ha observado que ya en *Trois réformateurs* (III, 9) se encuentran formalmente las tres afirmaciones que constituyen el lema del personalismo: «El individuo, para el Estado; el Estado, para la persona; la persona, para Dios» (38). Ha de producirse, pues, la emancipación total de la persona de cualquier regulación dimanante de la potestad política. Y ello bajo el manto de la filosofía de Santo Tomás. Lo que ha sido discutido fieramente por la mayor parte de sus contradictores, pues si para Maritain la persona (en cuanto tal) se opone de suyo a que pueda ser considerada como parte en una u otra forma, para el Aquinate la persona asume necesariamente la condición de parte desde el momento en que tiende a alcanzar el supremo bien común que es Dios. Ninguna persona humana, aunque se lo apropie todo y de Él goce totalmente, puede apropiárselo –escribe Meinvielle– en forma tal que diga «este Bien es mío y sólo mío y nadie puede poseerle sino yo», porque no es el Bien quien se adapta a la medida de la persona humana, sino que la persona humana se adapta y conmesura a la medida sin medida de este Bien inconmensurable. De ahí que se llame común (39).

La primacía del bien común surge, pues, como siguiente objeto de discusión (40). Pues Maritain y sus seguidores

---

sofía de Aristóteles y Santo Tomás, así como a la teología cristiana, donde los misterios de la Trinidad y la Encarnación obligan a una especulación muy refinada que no favorece a los partidarios de la distinción entre individuo y persona.

(38) *Ibid.*, págs. 109-110.

(39) Julio MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, cit., pág. 89.

(40) El dominico canadiense Louis LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas. Individu et État*, París-Otawa, Sirey-Lévrier, 1939 (edición castellana, Pamplona, Eunsa, 2001), al exponer el pensamiento político de Santo Tomás hubo de dejar en evidencia las posiciones personalistas. Lo mismo, con una intención ya resueltamente polémica, aunque Maritain siga sin ser señalado directamente, se aprecia en la obra del filósofo flamenco que enseñaba en Canadá Charles DE KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personalistes. Le principe de l'ordre nouveau*, Quebec-Montreal, Université Laval-Fides, 1943 (edición castellana, Madrid, Cultura Hispánica, 1952). El también dominico canadiense I. Th. Eschmann terció en la disputa y publicó en *The Modern Schoolman* (San Luis), vol. XXII/4 (1945), págs. 183 y sigs., un artículo titulado «In defen-

personalistas la niegan u obvian, mientras que sus adversarios levantan bandera de su profesión. Para éstos, la doctrina tomista del bien común de la sociedad política constituye la clave de todo el pensamiento político del Santo. Según una síntesis autorizada, un bien es común o particular, en primer lugar, según que sea participable por muchos o por uno solo (así, por ejemplo, la verdad científica es de suyo un bien común, ilimitadamente apropiable, mientras un alimento tiene razón de bien particular, por cuanto es apropiable por uno sólo). El bien común, a continuación, es un término análogo, que admite diversos significados: puede hablarse de bien común temporal o sobrenatural, bien común nacional o internacional, bien común de la universidad, del sindicato, de la empresa, etc. El bien común sobrenatural, en tercer término, es Dios mismo, en cuanto es fin de todo el universo creado, y se distingue del bien común de

---

ce of Jacques Maritain». Al que Koninck replicó con un contundente «In defence of Saint Thomas», *Laval Philosophique et Théologique* (Quebec), vol. I/2 (1945), págs. 8 y sigs. El propio Maritain se vio obligado a hacer una incursión con *La personne et le bien commun*, París, Declée, 1947, publicado por vez primera en las páginas de un número de la *Revue Thomiste* del año anterior. En 1945, por su parte, Julio Meinvielle daba a las prensas en Buenos Aires por los tipos de Nuestro Tiempo su *De Lammenais a Maritain*, seguido en 1948 del ya citado *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*. Garrigou-Lagrange discutió la asociación de Maritain con Lamennais y Marc Sangnier, dando lugar a un intercambio epistolar con Meinvielle, *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1947, e incluso *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., con el texto de las mismas*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948. Leopoldo Eulogio Palacios, que ya ha hecho acto de presencia en estas líneas, resumía muy acertadamente la requisitoria de su amigo De Koninck, así como los intercambios posteriores, en su artículo «La primacía absoluta del bien común», *Arbor* (Madrid), núm. 55-56 (1950), págs. 345 y sigs., y al año siguiente difundía su excelente *El mito de la nueva Cristiandad*. Palacios, hombre de gran finura, comenzó a interesarse por Maritain de joven, como muestra la reseña favorable que hizo en *Cruz y Raya* (Madrid), núm. 37 (1936), págs. 103 y sigs. Juicio que en lo sustancial se mantiene, aunque comiencen a despuntar las objeciones, en el prólogo que puso a la edición castellana de *Trois réformateurs* (Madrid, Epesa, 1948). Como él mismo reconoció en su artículo «Maritain», *ABC* (Madrid), 28 de mayo de 1974, tras los aplausos y críticas que recibió su prólogo, decidió estudiar más profundamente el asunto, y de ahí vino el cambio diametral consumado con *El mito de la Nueva Cristiandad*, tras la reseña para *Arbor* de la posición de Koninck.

la sociedad política (o bien común inmanente o temporal), que incluye en sí todos aquellos elementos o bienes que, por naturaleza, son participables a todos los miembros del cuerpo social (la unidad, la verdad, el orden, la justicia, la seguridad y la paz); que incluye asimismo, subordinadamente, todos aquellos bienes que, siendo particulares por su naturaleza, son medios indispensables para la obtención de la verdad, la justicia, la paz, etc. (así por ejemplo los bienes económicos tienen de suyo razón de bienes particulares, pero en cuanto el dinamismo económico es indispensable para el buen ordenamiento de la sociedad, son incluidos a título de medios y la autoridad política debe, en consecuencia, asumir ciertas funciones en materia económica). Al implicar el bien común político los bienes más excelentes del hombre, o sea, aquéllos que son más indispensables para el logro de su felicidad, se sigue –en cuarto lugar– que el bien común tiene una primacía natural sobre los bienes particulares y que éstos le estarán, por lo tanto, subordinados (*S. th.*, I, 60, 5). En esto radica la primacía del bien común sobre el bien particular, presupuesto fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad, negado por el liberalismo: ya Aristóteles calificaba al bien común de «más divino» y Santo Tomás emplea la misma expresión *divinius* para subrayar su excelencia y afirma que ha de procurársele del mejor modo posible (*Contra impugnantes*, 26). Todo el esfuerzo de la autoridad política se define, consecuentemente, en la línea de la procuración del bien común, que constituye su razón de ser (*S. th.*, II-II, 58, 7, 2) (41).

---

(41) La síntesis anterior es de Carlos A. SACHERI, «Santo Tomás y el orden social», *Verbo* (Madrid), núm. 131-132 (1975), págs. 18 y sigs. Sacheri, discípulo de Meinvielle y de De Koninck, aunque no sólo, pertenece a una generación siguiente, que pudo vivir las consecuencias a que habían de conducir las premisas erróneas que impugnaron. En su caso, lo rubricó además con su sangre. Cfr. Héctor H. HERNÁNDEZ, *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*, Buenos Aires, Vórtice, 2007. El debate no está en modo alguno cerrado y recientemente Sylvain Luquet le dedicaba su capítulo «Rehabilitar el bien común», en el volumen de Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política: cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 275 y sigs. El autor critica severamente la posición de Maritain.

Consciente del peso que las coyunturas de la época tienen en el desenvolvimiento de los principios, al examinar Palacios si la persona tiene derechos anteriores a los del Estado, se introduce en la aplicación político-religiosa del error personalista: «El problema de los derechos de la persona no puede resolverse en el terreno de la persona misma, sino en el campo del bien común. El problema de la persona, su aspiración a permanecer inmune de las pretensiones totalitarias del Estado moderno, su deseo de hacerse respetar contra las exigencias del bien común meramente político, no pueden fundarse en ella misma, en su entidad de persona, sino en su finalidad, que es el bien común trascendente. La concepción comunitaria y personalista debe resolverse así en una concepción puramente comunitaria: sometiendo el bien común temporal no a la persona, sino al bien común espiritual. Sólo así se podrá dar a la política lo que es de la política y a la religión lo que es de la religión; y tanto las cosas del César como las cosas de Dios quedarán encuadradas en un solo principio de validez absoluta: el principio de la primacía del bien común» (42).

## 6. El mito de la Nueva Cristiandad

El error personalista produce también, pues, efectos demolidores en su aplicación político-religiosa. Según Maritain —explica Rafael Gamba— «se ha operado una especie de evolución dialéctica (dentro de una teología y de una Iglesia *en marcha*) desde el antiguo Estado confesional a lo que él llama nuevo Estado *laico-cristiano*, que propugna como más adecuado al verdadero cristianismo, o a un cristianismo evolucionado». Este Estado reunirá en sí las virtudes de la antigua Cristiandad *sacralizada* y las del moderno Estado *laico*, sin los inconvenientes de uno y otro: «Será, en esencia, la laicización del Estado, pero acompañada de una supuesta vivificación interna por el cristianismo individual de sus miembros. Supone ello el abandono por parte de la Iglesia de cuantas

---

(42) Leopoldo Eulogio PALACIOS, «La primacía absoluta del bien común», *loc. cit.*, pág. 376.

estructuras políticas y comunitarias forjó la influencia civilizadora del cristianismo en veinte siglos de Cristiandad. Supone también que el Estado laico no será ya algo admisible sólo *en hipótesis* (como un hecho que no puede evitarse), sino también *en tesis*, es decir, como algo teóricamente superior (para una visión cristiana) al Estado confesional y a la antigua Cristiandad» (43).

Nótese, para empezar, que esa construcción, en sus relaciones con el entronque y la inspiración en el pasado institucional de la Cristiandad, peca de impiedad. Rafael Gamba, en otro papel, lo ha ilustrado perfectamente (44). Parte de reconocer que, en cierto sentido, podría haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad, y que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de variadas configuraciones, hasta el punto de que sería más correcto hablar de aquélla como *una* civilización cristiana, en vez de *la* civilización cristiana. Pero añade una segunda batería de argumentos que militan en dirección opuesta. En primer lugar, la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, y a salvo lo que pueda suceder en el curso futuro de la historia, hemos de reservar el determinante *la* para la única civilización que real y verdaderamente existió con signo cristiano. Pero, incluso, en tercer lugar, puede afirmarse más, ya que «una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos “comunitarios” (referentes al prójimo) es el de “honrar padre y madre”. Una “Nueva Cristiandad” al estilo de Maritain, Mounier u otros,

---

(43) Cfr. Rafael GAMBRA, «La filosofía católica en el siglo XX», *loc. cit.*, págs. 181-182. La distinción tesis-hipótesis, urdida por el jesuita padre Curci, de la *Civiltà Cattolica*, termina desequilibrándose a favor de la hipótesis. Debiera ser sustituido por principios de filosofía social y ejercicio de la prudencia política. Que no es, ni mucho menos, lo mismo. Puede verse la aguda explicación de José Antonio ULLATE, «El problema de la *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), núm. 527-528 (2014), págs. 531 y sigs.

(44) Rafael GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Madrid, IEP, 1976, pág. 45 y sigs.

habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad y sus miembros, y nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la *pietas* debida a la patria y a la tradición».

El asunto central, en todo caso, es el de la ubicación de Maritain en el seno de la corriente heterodoxa (desde el ángulo católico) del liberalismo. Ya hemos visto antes apuntado, a través de una pertinente cita de Palacios, cómo Maritain se ve obligado –por la misma evolución homogénea de su pensamiento– a asignar a la persona la más completa autonomía respecto de un bien común sobrenatural que es el mismo Dios. De donde, negada a Dios la razón de bien común, estaría de sobra no sólo el carácter parcialmente sacralizado del Estado cristiano, sino la misma Iglesia (45). En efecto, escribe a este respecto el padre Osvaldo Lira, destilando a Meinvielle: «Bajo semejante ángulo de visión [el de la autonomía de la persona], toda sociedad, ya civil, ya sobrenatural, [...] acabará por constituir para la personalidad humana una coacción insoportable. De aquí proviene que la *civitas* maritainiana ideal no tenga, en realidad, autoridad, sino que todos los negocios hayan de resolverse por libre convención de los ciudadanos. De aquí proviene también que el mayor bien común de la *civitas* venga a ser para Maritain el ejercicio de la ya citada autonomía, y que, a trueque de conseguirla, deban convivir en absoluta igualdad de condiciones, judíos, católicos, herejes, mahometanos, etc. En verdad que en tales condiciones no es muy grande la distancia que separa a Maritain de Rousseau y de Kant. Ni tampoco la que lo separa de Lamennais, el excomulgado director de *L'Avenir*, o del Marc Sangnier de *Le Sillon*. Y es urgente no olvidarlo [...], porque la táctica a que están recurriendo Maritain y sus secuaces consiste en acentuar más de la cuenta los errores del sacerdote apóstata para hacer creer que media un abismo entre su liberalismo y la posición de los que suspiran por la nueva cristiandad» (46).

(45) Cfr. Rafael GAMBRA, «La filosofía católica en el siglo XX», *loc. cit.*, pág. 183.

(46) Osvaldo LIRA, «La actitud política de Maritain», *loc. cit.*, pág. 188.

Meinvielle, en este sentido, y no dejándose atrapar por la celada, expresa con contundencia su juicio, en el que abraza al error personalista con sus consecuencias político-religiosas: «Tenemos el firme convencimiento de que la famosa distinción entre individuo y persona, que podía parecer una tesis, si no verdadera, al menos inocente, manejada por Maritain como base última explicativa de todo orden moral y de toda la historia, de tal suerte lo subvierte todo, que, *con terminología tomista y cristiana*, nos da una concepción anticristiana de la vida. Más aún, y lo decimos muy en serio, que *la ciudad maritainiana de la persona humana coincide, en la realidad concreta y existencial, con la ciudad secular de la impiedad*. Medimos todo el alcance de nuestra afirmación y desafiamos muy formalmente a cuantos la consideren falta o exagerada a que así lo demuestren» (47).

El profesor Leopoldo Eulogio Palacios, en un medido y elogioso comentario del primer libro de Meinvielle, sin dejar de rechazar rotundamente las tesis de Maritain, observó en cambio que una línea más justa de combate, más que en identificarlo con Lamennais, debía centrarse en el examen de la posibilidad de una posición intermedia (que es lo que Maritain protesta afirmar) 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

---

(47) Julio MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, cit., pág. 14.

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» (48).

El sacerdote argentino, en el prefacio de su segundo libro, haciéndose cargo de la observación del profesor español, subraya precisamente que «la posición de Lamennais y la de Marc Sangnier, como la de todo el liberalismo católico, que en expresión del *Syllabus* se presenta como una conciliación de la Iglesia con la civilización moderna, son ya esta vía media» (49). Y añade, al aproximarse al final de su largo alegato: « [...] Es necesario, si se quiere refutar eficazmente mi argumento, señalar la *diferencia esencial* entre las doctrinas de Lamennais-Marc Sangnier y las de Maritain. Mi libro sólo se puede destruir demostrando que Lamennais-Marc Sangnier fueron condenados por otras enseñanzas que no están contenidas en Maritain» (50).

No quedó convencido Palacios, me parece que no tanto por la sustancia como por el método. Y prefirió seguir tomando en serio las razones esgrimidas por Maritain tras el escudo de la analogía. Si sus acusadores dicen que habla en tesis y sus defensores alegan que lo hace en hipótesis no es fácil llegar a entenderse. Para salir del atolladero –explica Palacios– ha intentado poner los medios: mostrando primero que (para Maritain) la nueva cristiandad es un ideal de perfección absoluta, que comprende las perfecciones de la

---

(48) Leopoldo Eulogio PALACIOS, «Un libro argentino sobre Maritain», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 27-28 (1946), pág. 164. La nota se extiende entre las páginas 150 y 164.

(49) Julio MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, cit., pág. 8.

(50) *Ibid.*, págs. 320-321. Años después, tras la publicación de *Le paysan de la Garonne*, insistió Meinvielle en los juicios de veinte años atrás. Véase su opúsculo *Presencia en la hora actual*, Buenos Aires, Cruz y Fierro, 1967, que contiene tres conferencias, la segunda sobre el libro de Maritain. Se observa en la misma la influencia del artículo de Jean Madiran en *Itinéraires* al que antes hemos hecho referencia.

Edad Media y de la Moderna, sin que pueda considerarse como una hipótesis más de valor circunstancial y transitorio; indicando después que (siempre para nuestro autor) entre la cristiandad medieval y la nueva cristiandad existe progreso, al incorporarse el humanismo florecido al ideal de una nueva época cristiana más perfecta que la anterior; y haciendo ver, finalmente, que la concepción personalista de la vida pública, basada en la distinción entre individuo y persona, de que blasona el humanismo integral, no es la doctrina clásica de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual (51).

Da la impresión, pues, de que la discordancia entre Meinvielle y Palacios no era tal. Las diferencias de estilo entre ambos, en cambio, saltan a la vista. Y no porque Palacios no dominase el tecnicismo de la Escuela –al punto de ser muy estimado por una de sus cimas en el siglo de que se trata, el padre Santiago Ramírez, O. P.–, sino por su modo de exponer escueto y elegante, frente a lo abigarrado de los libros de Meinvielle.

A la postre, en los años setenta, muertos ya Maritain y Meinvielle, cuando se habían puesto por obra las tesis del primero, hasta el punto de haber vacilado frente a sus conclusiones, todavía escribió Palacios un artículo lapidario en la tercera página del diario madrileño ABC: «En esta obra [*El mito de la nueva cristiandad*] intenté mostrar, con argumentos que el tiempo ha confirmado, que el humanismo teocéntrico de Maritain es una síntesis de lo profano y lo cristiano superpuestos artificialmente, mixtura que no resulta aceptable como ideal posible de civilización. No se puede enarbolar como enseña de progreso la secularización de la vida y la autonomía del hombre, nacida del humanismo moderno, y conservar al mismo tiempo la primacía de lo espiritual y la sujeción cristiana a la vocación de Dios [...]. Y hoy me invade el estupor cuando veo [...] unas tesis fragilísimas sobre las relaciones del Estado y la Iglesia o de la política y la religión, sacadas de libros como *Humanismo integral*, *Los derechos del hombre* y *Cristianismo y democracia* [...]. Entiéndaseme bien: la doctrina maritainiana es fragilísima

(51) Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, cit., págs. 147-148.

desde el punto de vista católico, no desde el punto de vista liberal. Y ambos puntos de vista llevan posiciones que no se pueden liar entre sí por un compromiso inestable, y ese compromiso es el lío posconciliar [...]. Los teólogos católicos habían conseguido, tras una labor de siglos, plasmar las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico en una doctrina bastante sólida, difícil y exigente. Maritain consiguió en pocos años urdir otra teoría brillantísima, pero muy diferente de la anterior. La postura tradicional se basa en los derechos de Dios al culto de la religión verdadera, que es única. La postura de Maritain se basa en los derechos del hombre a elegir la religión más conforme con la dignidad de la persona humana. Ambas doctrinas se mueven en perspectivas diferentes, son en cierto modo antagónicas, y ni los mismos padres conciliares las han podido conciliar. Hoy vemos que, gracias al apoyo oficial, una doctrina que no fue en su origen más que un brillante ensayo político-religioso ha logrado desbancar la labor de muchos siglos de teología» (52).

## 7. La política «conciliar»

Se ha visto en la obra de Jacques Maritain una de las fuentes doctrinales del II Concilio Vaticano y de los pontificados que le sucedieron, el de Pablo VI y Juan Pablo II, aquél declarado discípulo del ideólogo francés y éste declarado seguidor del personalismo. No se trata tanto de la influencia en la letra de los documentos magisteriales (que en ocasiones también se advierte) cuanto de una inspiración difusa en la intención de quienes le imprimieron el sesgo cuyos frutos hoy están a la vista. En realidad, la influencia de Maritain es anterior, sobre el mismo Pío XII, quien contra sus convicciones más íntimas cedió a la cultura de matriz protestante, esto es, intrínsecamente moderna, marcada por el «americanismo» triunfante tras el fin de la Segunda Guerra Mundial (53).

(52) Leopoldo Eulogio PALACIOS, «Maritain», *loc. cit.*

(53) Cfr. el cuaderno central del número 511-512 (2013), págs. 103 y sigs., sobre «Catolicismo y americanismo», con textos de Danilo Castellano,

En primer lugar, es cierto que Pío XII quería todavía la *res publica christiana* (54), es decir, un ordenamiento jurídico fundado sobre el derecho natural clásico y respetuoso del mismo. Lo prueba el caso italiano, con los intentos desesperados de lograr una Constitución católica. Pero no lo es menos que, tras su derrota, se replegó a una estrategia menos ambiciosa y a la poste desastrosa: la ilusión de condicionar la política a través del partido único de los católicos, la Democracia Cristiana, sostenido como si fuese *el* partido católico, que «educó» a los católicos gradualmente al relativismo liberal (55). La acción política de la Santa Sede, pues, se adelantó al abandono doctrinal de la política católica (56). Transformación a la que contribuyeron de manera determinante la mayoría de los intelectuales católicos, que se sintieron llamados a «justificar» con argumentos (o pseudo-argumentos) las situaciones de hecho o incluso a adelantarse a las mismas.

Piénsese, para el primero de los casos, «en la contribu-

---

Miguel Ayuso y John Rao. El americanismo, condenado por León XIII, sostiene la compatibilidad del catolicismo con la religión civil americana, basada en la laicidad inclusiva. Su traslación fuera de los Estados Unidos se efectuó con el nombre de «pluralismo». No debe olvidarse que si Pío XII cedió en la práctica a la democracia cristiana de matriz maritainiana, animó a Antonio Messineo, S. J., en 1956 para que atacara a Maritain desde las páginas de la *Civiltà Cattolica*. Véase una versión francesa de los textos del jesuita italiano, tanto los de los años cincuenta sobre el «humanismo integral» y «la Nueva Cristiandad», como los complementarios de 1960 relativos al progresismo, junto con la réplica del luego cardenal Journet, *Analyse du progressisme*, París, Nouvelles de Chrétienté, 1960. Una monografía muy interesante sobre las dificultades de Maritain con el Vaticano de Pío XII, hasta el punto de rondarle una condena, es la de Piero DORIA, *La condanna della «dottrina Maritain»*, Roma, Aracne, 2008.

(54) La LI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica se dedicó a «La *res publica christiana* como problema político». Pueden verse las actas, con una orientación netamente anti-maritainiana, en el número 527-528 (2014) de *Verbo*, con trabajos de José Antonio Ullate, Bernard Dumont, Giovanni Turco, Javier Barrycoa, Miguel Ayuso, John Rao y Danilo Castellano.

(55) Cfr. Danilo CASTELLANO, *De christiana republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, *passim*, pero particularmente la extensa introducción y el capítulo 1.

(56) Puede verse mi *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008, págs. 28 y sigs.

ción de aquellos intelectuales que en Italia se empeñaron en justificar la operación Sturzo de 1919, la operación Montini/Pacelli de 1946-1948, o bien, en sentido opuesto, a los que intentaron, sobre todo después de 1929, inducir a los católicos a “leer” el fascismo como retorno a la Edad Media». Y, en cuanto al segundo, en Maritain, que «acompañó la evolución de la cultura católica hasta hacer del americanismo una de las mejores realizaciones políticas del cristianismo» (57). En este sentido, ha escrito el profesor Danilo Castellano, una de las cabezas más destacadas de filosofía política clásica y crítico, en consecuencia, de Maritain: «Figura compleja de pensador, que a algunos –Michele Federico Sciacca, por ejemplo– más que filósofo parecía periodista, Maritain fue quien favoreció el paso de la cristiandad contemporánea de lo antimoderno a la modernidad. Su influencia ha sido notable no sólo en Francia y en Europa (particularmente en los países de cultura y tradición católica), sino también en los de Hispanoamérica. Maritain, pues, ha sido (con seguridad de hecho) el instrumento de la cultura política de origen protestante para el “paso” de la cultura política católica a la democracia moderna. Con notable empeño, casi con celo apostólico, y respondiendo a una operación delineada más allá del océano para contribuir a la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial así como para “devolver” Francia a las fuerzas laicistas, Maritain se prodigó para demostrar lo imposible, esto es, que la democracia moderna es evangélica (en el sentido que es de origen cristiano), que es el único régimen político legítimo, que ha sido un error combatirla, que debe buscarse con todas las fuerzas ya que es el bien humano» (58). Es significativo, pues, que el francés, «años después de su experiencia

---

(57) Cfr. Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en el volumen citado *Iglesia y Política: cambiar de paradigma*, pág. 237.

(58) Danilo CASTELLANO, «De la democracia y de la democracia cristiana», *Fuego y Raya* (Córdoba), núm. 6 (2013). Esta «revista semestral hispanoamericana de historia y política» ha dedicado el dossier central de sus números 6, 7 y 8 a la democracia cristiana en Hispanoamérica, con algunas consideraciones sobre los casos italiano, francés y español, así como con una introducción teórica. A esta última pertenece el párrafo citado del profesor Danilo Castellano.

americana y tras las polémicas suscitadas por sus obras, y que le hicieron temer una condena por parte de la Iglesia Católica, fuese elegido –parece que por voluntad de Pablo VI– para la entrega del mensaje del Vaticano II a los intelectuales, haciendo icástico el cambio de la cristiandad no sólo a nivel político, sino también filosófico, ético, teológico y hasta eclesial» (59).

Y es que la estrella de Maritain se afianzó en los años del Concilio y gracias al pontificado de Pablo VI. Serían muchas las pruebas que podrían ofrecerse de algo que ha venido a constituir un tópico al que, por lo mismo, se ha eximido de prueba. Al humanismo integral maritianiano, primeramente, se conecta el humanismo cristiano (calificado de integral y solidario) surgido del Vaticano II (60). Así, a continuación, aparece la identificación del mensaje evangélico con la democracia, pues se enseña que «la forma democrática de gobierno está intrínsecamente vinculada a valores éticos estables» (61). Tampoco es ajena a nuestro autor, en tercer lugar, la apertura al discurso de los derechos humanos por parte de la Iglesia (62). Finalmente, es sabida la dependen-

(59) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», *loc. cit.*, pág. 239.

(60) Véase, por ejemplo, el reciente *Compendio de doctrina social de la Iglesia* (§ 6, 7 y 19), donde se encuentra la dignidad de la persona humana como eje vertebrador de la nueva doctrina de la Iglesia. Juan Fernando Segovia, lo anota muy oportunamente en su capítulo «La reforma conciliar en materia política: el comienzo de un comienzo», dentro del libro ya citado *Iglesia y Política: cambiar de paradigma*, págs. 17 y sigs. El escritor brasileño Gustavo Corção, seguidor de Maritain durante muchos años, como ya hemos dicho terminó separándose de él y criticando con gran agudeza un humanismo que más que antropocéntrico sería «antropoexcntrico». Véase *Dois amores, duas cidades*, cit., pág. 154.

(61) La cita es del documento de la Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (§35). Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «Examen crítico de “A la busca de una ética universal”», *Verbo* (Madrid), núm. 493-494 (2011), págs. 191 y sigs.

(62) Si bien es cierto que Maritain sostuvo la tesis absurda de la imposibilidad de llegar a individuar un mínimo común denominador para los derechos humanos, debiendo renunciarse a su fundamentación teórica y conformándose por tanto con un acuerdo práctico. Cfr. Jacques MARITAIN, «Introduction», en *Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme. Textes réunis par l'UNESCO*, París, Sagittaire, 1949. Esto es, reducidos a una suerte de «principios de acción comunes». También, del mismo autor,

cia del jesuita estadounidense John Courtney Murray, que tanto peso tuvo en la declaración *Dignitatis humanae*, respecto de Maritain (63).

Finalmente, hallamos la inspiración maritainiana en la propia práctica política de la Iglesia: «Se conoce el papel de Jacques Maritain ante Pablo VI y en el Concilio Vaticano II. Por la adopción de hecho de su “distinción de planos”, que conduce al conflicto entre pre-política (acción católica) y compromiso político, ha desempeñado un papel de “timonel” para que los católicos, franceses o no, adoptaran la adhesión práctica al orden existente, haciendo uso de una retórica que condujo a admitir unas llamadas “leyes” vectoriales de la historia que imponen el pluralismo y la neutralización del espacio público. Maritain influyó ampliamente sobre aquellos que habían de guiar a partir del Concilio Vaticano II la nueva política clerical, pasando en primer lugar “del anatema al diálogo” –por tomar de nuevo la expresión lanzada en la época por Roger Garaudy–, y luego a la inserción en un pluralismo de principio como “levadura en la masa”, cuya irreductible matriz es una contradicción teórica insostenible entre libertad religiosa –entendida en el sentido católico de libertad de profesar la religión verdadera– y catolicismo “privado”. Las incidencias políticas ya son conocidas puesto que se ha pasado progresivamente de la indiferencia de la Iglesia en materia política a la legitimación exclusiva del liberalismo y de la democracia como precio de una supervivencia de ganancia *a minima*, que ni siquiera son fundamentales. Sin embargo, hay que añadir, además de la moda más reciente pero hoy decadente de un cierto comunitarismo, una especie de postura de retirada contestataria, la “excristianización” apreciada por François-André Isambert, según la cual en 1980: “1. Las transforma-

---

*Man and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1951, capítulo IV. Cfr. Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la antifilosofía político-jurídica de la «modernidad»*, Madrid, Marcial Pons, 2004, capítulo 2.

(63) Véase el libro colectivo *We hold these truths and more: further catholic reflections on the American proposition*, Steubenville, Franciscan University of Steubenville, 1993. Se trata de una reflexión crítica sobre el famoso libro, publicado en 1960 por el jesuita estadounidense. De particular interés es el capítulo redactado por el filósofo Frederick D. Wilhelmsen.

ciones actuales de la Iglesia son el resultado de la acción de minorías ilustradas o al menos que se consideran como tales (teólogos, liturgistas, capellanes, laicos formados por los movimientos de Acción Católica). 2. Las masas populares han reaccionado negativamente, unas veces alejándose del clero y desertando del culto, otras adhiriéndose a formas antiguas de ritos y de creencia, e incluso adhiriéndose a un clero tradicionalista. 3. A su vez, las minorías ilustradas han condenado estas reacciones, y en particular la segunda, juzgándolas no cristianas e impidiendo al cristianismo de masas manifestarse en la forma que le conviene. Las masas no estarían descristianizadas, sino que habrían sido excristianizadas (o, como se dice, ‘excomulgadas’), es decir, rechazadas fuera del cristianismo”» (64).

Leopoldo Palacios lo describió ya con tonos sombríos, no limitados a la política extra-ecclesial sino también hacia el interior de la propia Iglesia, hace cuarenta años: «[...] A la muerte de Pío XII la estrella del humanismo teocéntrico emprendió una espectacular ascensión hacia los tejados del Vaticano y, entrando por una claraboya, vino a clavarse en el pecho de su patrón más encumbrado. A su atrayente resplandor acudieron de todo el mundo más de dos mil optimates, convocados allí con la curiosa consigna de modernizar la Iglesia. Arrebatado poco después el capitán por la común resaca de la muerte, le sucedió en el mando otro piloto, ya abiertamente maritainiano, cuyo ascendiente sobre la mayoría conciliar hizo triunfar una tras otra las tesis del filósofo [...]. Tuvo [Maritain] el apoyo poderoso y constante que le faltó a Platón cuando quiso reformar el estado siciliano con las normas emanadas de sus libros sobre la “República”. El ideal de la nueva cristiandad ha sido puesto en ejecución por Pablo VI, gobernante amigo que estaba en el pináculo de la más dilatada comunidad espiritual de Occidente. Dios ha permitido que se hiciera esta experiencia, que ha resultado,

---

(64) Véase el capítulo de Christophe Réveillard en el libro repetidamente citado *Iglesia y Política: cambiar de paradigma*, págs. 117 y sigs. La referencia bibliográfica que contiene es a François André ISAMBERT, «Le sociologue, le prêtre et le fidèle», en Henri MENDRAS (ed.), *La sagesse et le désordre. France 1980*, París, Gallimard, 1980, pág. 225.

¡ay!, triste experiencia. El fracaso está a la vista. Más de 20.000 sacerdotes han abandonado su ministerio. Otros van disfrazados de seglares. La tradicional misa latina ha sido babelizada y sometida después a podas e injertos de estilo protestante. Se cierran, faltos de alumnos, los seminarios. Yace descaecida la flor del ascetismo cristiano, decrece el sentido escatológico de la vida, y muchas veces la Iglesia no tiene ya más misión que la de ponerse a arreglar este mundo. Cosa nada extraña, pues la novedad del catolicismo posconciliar consiste en su voluntad de incorporar a la religión teocéntrica el caudal del humanismo secularizador adquirido por el hombre moderno, y esta incorporación pone tierra en las alas de la paloma divina. Y como suele suceder en estas cosas, el maestro es excedido siempre por sus epígonos indiscretos. Maritain denunció no pocas desviaciones en el camino de la verdad que nada tenían que ver con su obra. Además, en unión de otros sabios, hombres de letras y artistas, entre los que figuraba Salvador de Madariaga, pidió que se conservase la misa tradicional, el canto gregoriano y la polifonía sagrada, que sólo pueden ejecutarse en latín. Pero, aunque coincidían aquella vez los intereses de la tradición religiosa y los del arte, no fueron escuchados ni Maritain ni sus compañeros, que representaban la opinión de una gran parte de la cristiandad, y la deformación de la misa fue impuesta sin miramientos a todo el orbe, con una celeridad verdaderamente americana y con un despotismo verdaderamente asiático» (65).

## 9. La sombra de Pelagio

A estas alturas ya hemos visto cómo algunos de los admiradores de Maritain se tornaron sus impugnadores. Otras veces no fue tanto la adhesión como el respeto el que se trocó en discrepancia. Al padre Leonardo Castellani, jesuita argentino que se vio obligado a dejar la Compañía pero no

---

(65) Leopoldo Eulogio PALACIOS, «Maritain», *loc. cit.* Pero Juan Pablo II y Benedicto XVI, cada uno a su modo, no han dejado de perseverar en esa senda errada.

el sacerdocio ni menos aún la Iglesia, llama Maritain su «amigo» en una reedición castellana de *Arte y escolástica*. Y Castellani, orgulloso, se muestra en cambio oscilante, y hasta muy tarde, a su respecto. Se podrían colacionar juicios benévolos al lado de otros en que afirma no tener parte con él (66).

Quizá de los más severos sea el último, en que asocia a Maritain con Pelagio: «El pelagianismo negaba de un modo u otro la gracia; y es importante por ser el padre del naturalismo o modernismo actual. Pelagio, que era un espléndido inglés residente en Roma, una especie de Maritain de aquel tiempo (siglo IV), enseñó primero que la gracia de Dios, de que tanto habla San Pablo, era simplemente la naturaleza que Dios dio al hombre; y más tarde añadió que sí había una ayuda de Dios, pero no era necesaria sino solamente facilitante, “adjuvante”, ayuda; no para poder salvarnos sino para poderlo más fácil. Negando la gracia, negaba el pecado original y, lógicamente, también la Redención de Cristo, que se volvía superflua; aunque él nunca lo dijo así. Los errores de Pelagio reaparecen en Maritain. Fray Alberto García Vieyra, escribe al respecto: “El Humanismo Cristiano, que tiene sus orígenes en el humanismo integral de Jacques Maritain, (muestra) aversión a lo sobrenatural: no tolera más que una fe subjetivista, en el fuero interno, y tiene una concepción naturalista de las instituciones sociales y políticas. Tal concepción humanista o pluralista ha paralizado y corrompido todas las fuerzas reales del apostolado católico, llevándole a la pendiente de las concesiones, de la tolerancia, de los silencios cómplices”. Las notas distintivas de este humanismo son las siguientes: 1) Silencio frente al error y frente a la herejía. 2) Complejo anticlerical. 3) Actúa en política, pero todo su interés está en prescindir de la fe, y reducirse al plano de lo temporal. 4) Personalismo. Persona humana por activa y por pasiva: es la suprema razón de ser de todas las cosas; el Reino de Jesucristo en el mundo, con sus legítimas exigencias para el hombre, queda como una verdad

---

(66) Puede verse la fascinante biografía de Sebastián RANDLE, *Castellani (1899-1949)*, Buenos Aires, Vórtice, 2003. En particular la nota 16 del capítulo XVI, págs. 340-341.

poco menos que archivada, o por lo menos impracticable. El Humanismo incurre así en Pelagianismo, o por lo menos, no toma en cuenta la necesidad de la gracia para sanar la naturaleza humana y superar sus problemas. La persona humana se considera únicamente como sujeto de derecho y libertades absolutas, callando las exigencias de la fe y del orden sobrenatural. El Naturalismo actual es Pelagianismo radical y es la gran herejía moderna; y la última herejía (según creo) que será el nido del Anticristo; pues no se puede ir más allá en línea de herejía; pero toda ella deriva de la negación de la gracia; por tanto, la negación de lo sobrenatural; por tanto, el vaciamiento de todos los dogmas cristianos, que se convierten en simpáticos mitos, que naturalmente comienzan a rellenarse de la adoración nefanda del Hombre; que dijo San Pablo sería el pecado del Anticristo, “*la abominación de la desolación*”» (67).

---

(67) Leonardo CASTELLANI, *Domingueras prédicas II*, Mendoza, Jauja, 1998, págs. 156-157. Repárese, en todo caso, en que se trata de sermones, expuestos oralmente, y no revisados o corregidos por su autor para la publicación.