

INTEGRALES Y PROGRESISTAS EN EL DEBATE SOBRE LA COLABORACIÓN DE LOS CATÓLICOS CON ACCIÓN FRANCESA

Estanislao Cantero

1. Una crítica de Gilson

En lo referente a las conclusiones del orden político, a lo que defendía Maurras y a lo que se oponía, pese a las carencias y a los graves errores de su pensamiento, que ya habían sido bien expuestos por Descoqs (1), pudo verificarse y se verificó, una importante *aproximación* con parte de algunos eminentes tomistas del primer tercio del siglo XX, antes de la condena de Pío XI, como ocurrió con Maritain (1892-1973) (2).

Además de los sacerdotes ya mencionados en otro capítulo, iban hacia Maurras incluso las simpatías del jesuita Pierre Rousselot (1878-1915) (3) o del sacerdote suizo

(1) Pedro DESCOQS, S.J. (1877-1946), *A travers l'Oeuvre de M. Ch. Maurras*, (1911), 3ª ed., París, Gabriel Beauchesne, 1913. En opinión de Giocanti, el libro de Descoqs, «sigue siendo la mejor síntesis católica consagrada a él» [a Maurras], Stéphane GIOCANTI, *Charles Maurras. Le chaos et l'ordre*, (2006), trad. esp., *Charles Maurras. El caos y el orden*, presentación de Jaume Vallcorba, Barcelona, Acantilado, 2010, pág. 306.

(2) Yves FLOUCAT, *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigent, de la contre-révolution à la démocratie*, París, Pierre Tequi, 1999, págs. 105-120.

(3) Así se lo indicaba en 1910 el jesuita Auguste Valensin a Blondel (Michael SUTTON, *Nationalism, Positivism and Catholicism. The Politics of Charles Maurras and French Catholics. 1890-1914* (1982), trad. francesa, *Charles Maurras et les catholiques français, 1890-1914. Nationalisme et Positivisme*, París, Beauchesne, 1994, pág. 236.

Charles Journet (1891-1975), futuro cardenal, en los años veinte (4), pues a su entender, Maurras «criticó magistralmente los dogmas de la política rousseauiana, panteísta, evolucionista, laicista; y encontró buena parte de las tesis que el catolicismo considera esenciales» (5). Por ello, lo raro es la extrañeza de Gilson (1884-1978), porque Thomas Pègues (1866-1936), al que alude sin mencionarlo («un maestro en teología perteneciente a la orden de Santo Domingo, intérprete altamente cualificado de la teología tomista y que gozaba en la Iglesia de una autoridad doctrinal indiscutida»), sostuviera que el mejor régimen político defendido por Maurras era el que defendía Santo Tomás (6).

La interpretación de Gilson era bien distinta. En efecto, años después de la inicial polémica anterior a la Gran Guerra, cuando ya había sido prohibida la colaboración por Pío XI (7) y levantada la sanción por Pío XII (8), la descalificación y el reproche a un tomismo que se aproximó a la doctrina política de la Acción Francesa, fueron expresados,

(4) Simpatía que se producía a consecuencia de que las conversiones de los jóvenes suizos al catolicismo estaban ligados al nacionalismo integral (Guillaume de THIEULLOY, *La théologie politique de Charles Journet*, París, Pierre Tequi, 2009, pág. 72). Journet alentó a Maritain para que publicara *Une opinión sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* (Y. FLOUCAT, *Pour une restauration*, pág.16).

(5) Charles JOURNET (en *Nova et vetera*, 1927, pág. 80), citado por Marie-Agnès CABANNE, «Le théologien Charles Journet face aux totalitarismes des années 30 et 40: son combat, ses réponses», en Philippe CHENAUX (dir.), *Charles Journet (1891-1975). Un théologien en son siècle*, Friburgo/París, Éditions Universitaires/Éditions Mame, (1992), 1994, págs. 15-28, cit. pág. 17.

(6) Étienne GILSON, *Le philosophe et la théologie* (1960), prólogo de Jean-François Courtine, París, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, pág. 54. Pègues consideraba que el régimen preferido por Santo Tomás era la monarquía temperada de la que, para Pègues, San Luis era el ejemplo: Thomas M. PÈGUES, O.P., «La théorie du pouvoir dans Saint Thomas», *Revue Thomiste*, (Toulouse), año 19, núm. 5 (1911), [págs. 591-616], págs. 611-616.

(7) Sobre este papa, Yves CHIRON, *Pie XI*, París, Perrin, 2004.

(8) Sobre este papa, Alden HATCH y Seamus WALSH, *Crown of Glory. The life of Pope Pius XII* (1957), trad. esp. *Corona de Gloria. Vida del Papa Pío XII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958; Andrea TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli, un uomo sul trono di Pietro*, Milán, Mondadori, 2007; Carlos ROS CARBALLAR, *Pío XII versus Hitler y Mussolini*, Monte Carmelo, 2014.

entre otros, por dos tomistas de renombre como Gilson (9) y Lubac (10).

El argumento de Gilson ha sido seguido, como argumento de autoridad, por otros autores, como el dominico André Laudouze (11) o Philippe Chenaux (12).

Para Gilson, «basta con abrir la *Suma teológica* en el lugar correcto para ver que no es cierto» que «“el mejor régimen político” defendido por Charles Maurras, era precisamente el mismo que había enseñado santo Tomás en su tratado sobre *El gobierno de los príncipes*» (13).

Sin embargo, si abrimos la *Suma teológica* en la respuesta del artículo 3 de la cuestión 103 de la primera parte se dice que «el mejor gobierno es aquel que se hace por uno solo» (14). Si la abrimos en la respuesta del artículo 1 de la cuestión 105 de la I-II, encontramos que la mejor constitución política, es la monárquica con participación aristocrática y democrática, el llamado «régimen mixto» (15). Si la abrimos en la respuesta del artículo 4 de la cuestión 95 de la I-II, leemos «hay un régimen que reúne todos los anteriores y que es el mejor» (16). Y si la abrimos en la solución tercera del artículo 2 de la cuestión 42 de la II-II, se indica la licitud, bajo condiciones, de la sedición contra el tirano (17).

(9) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, (1960), prólogo de Jean-François Courtine, París, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, págs. 183-184 y 53-54.

(10) H. DE LUBAC, «La grande famille des “thomistes”», en *Lettres de M. Étienne Gilson au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, París, Les Éditions du Cerf, 1986, págs. 183 y 184.

(11) André LAUDOUZE, *Dominicains français et Action Française, 1899-1940. Maurras au couvent*, París, Les Éditions Ouvrières, 1990, pág. 218.

(12) Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique, 1920-1930*, París, Les Éditions du Cerf, 1999, págs. 7, 31, 41.

(13) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, cit., pág. 54.

(14) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición bilingüe, tomo III (2^o), Madrid, BAC, 1959, pág. 735.

(15) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición bilingüe, tomo VI, Madrid, BAC, 1956, pág. 486.

(16) *Ibid.*, pág. 174.

(17) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición bilingüe, tomo VII, Madrid, BAC, 1959, pág. 1092.

No sabemos por qué razón Gilson, en ese lugar, parece no conceder ninguna atención al *De regimine principum*, también conocido como *De regno*, de Santo Tomás, sobre todo cuando con anterioridad, remitiendo a esta obra del Aquinate, había indicado que «la mejor forma de gobierno es la monarquía», sin ninguna concesión a la elección o a la democracia (18).

Sin embargo, lo que más lamentamos es que Gilson, en esa ocasión, se guardara para sí, los lugares correctos de la *Suma teológica*. Es cierto que se había ocupado de ellos en *Le thomisme* (edición de 1942), refiriéndose, entre otros textos, a los que acabo de mencionar, pero en una interpretación favorable a la democracia –quizá porque, según Lubac, era «un sólido republicano» (19)–, que implicaba una interpretación incorrecta del pensamiento del Aquinate como le objetó Madiran (1920-2013) (20).

En cualquier caso y dejando a salvo el reconocimiento por el Aquinate de diversas formas de gobierno correctas si procuran el bien común (21), en el *De regimine principum*, indicaba que «es más útil el gobierno de uno que el de muchos», que «mejor gobierna uno que muchos», que «el mejor régimen en la sociedad humana es el monárquico» (22). Eso no era obstáculo para añadir que el peor régimen corrupto era la tiranía (23), aunque la degeneración de la monarquía en tiranía era menos frecuente que la corrupción del régimen en que gobiernan muchos, por lo que «si el régimen monárquico, que es el mejor, tiene su mayor inconveniente en el peligro de la tiranía, pero ésta no suele ocurrir

(18) E. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (1925), trad. esp. de Nicolás González Ruiz, Madrid, Aguilar, s.f. (pero 1944), págs. 346-350 (las remisiones a *De regimine principum*, I, 4 y 5). No he podido consultar el original francés.

(19) Así le califica H. DE LUBAC en “La grande famille des “thomistes””, *op. cit.*, pág. 183.

(20) Jean-Louis LAGOR, *La philosophie politique de Saint Thomas d'Aquin*, París, Les Éditions Nouvelles, 1948, págs. 46-107.

(21) TOMÁS DE AQUINO, *El régimen político*, introducción, versión y comentarios de Victorino RODRÍGUEZ, O. P., Madrid, Fuerza Nueva Editorial, 1978, lib. I, cap. 2, págs. 28-32.

(22) TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, cit., lib. I, cap. 3, pág. 38.

(23) *Ibid.*, lib. I, cap. IV.

menos, sino más en el régimen de muchos, se sigue que es más conveniente en absoluto vivir bajo un rey que bajo un gobierno de muchos» (24).

En la edición de *Le thomisme* de 1948, sin llegar a decir que para Santo Tomás el mejor régimen es la democracia (25), Gilson se esfuerza en presentar el pensamiento del doctor común, como si existiera una antinomia entre la teoría, en la que el mejor régimen es la monarquía (26), y la realidad, pues *de facto*, con la monarquía, dice Gilson en su comentario, «son bien débiles las posibilidades de que un pueblo sea bien gobernado» (27). De este modo, Gilson parece que presenta el pensamiento de Santo Tomás como si fuera contradictorio. En efecto, por una parte, indica en su glosa que un pueblo tiene escasas probabilidades de ser bien gobernado por un rey, ya que éste necesita ser virtuoso y la virtud perfecta es rara, con lo que fácilmente degenerará en tirano (28). Por otra parte también indica correctamente que santo Tomás sostiene que de las degeneraciones tiránicas de los diversos regímenes, «la menos insostenible es la tiranía de uno sólo», que, a su vez, es menos frecuente que la tiranía democrática, «pues la historia enseña que los gobiernos colectivos conducen con más frecuencia y más rápidamente a la tan temible tiranía, que lo hacen los gobiernos de uno sólo» (29). La conclusión lógica, sería, pues, que con la democracia son aún más débiles las posibilidades de que un pueblo sea bien gobernado. Era lo que indicaba santo Tomás: «Si el régimen monárquico, que es el

(24) *Ibid.*, lib. I, cap. VI, 28, pág. 58.

(25) Al contrario, indica Gilson que santo Tomás «mantiene firmemente el principio de que el mejor régimen político es la monarquía» (E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5ª ed. revisada y aumentada, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, pág. 458).

(26) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 105, a.1, ad. 2; E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, cit., pág. 458.

(27) E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, cit., pág. 459.

(28) *Ibid.*, pág. 458.

(29) *Ibid.*, págs. 456 y 457.

mejor, tiene su mayor inconveniente en el peligro de la tiranía, pero ésta no suele ocurrir menos, sino más en el régimen de muchos, se sigue que en absoluto es más conveniente vivir bajo un rey que bajo un gobierno de muchos» (30).

Además, Gilson indica que la monarquía a la que se refería Santo Tomás, nada tiene que ver con las monarquías posteriores, es decir con la que se estableció en Francia y con la que, en su tiempo, la *Action française* pretendía establecer, aunque no las mencionara. En efecto, según Gilson, la monarquía temperada o régimen mixto, «no se parece en nada a las monarquías absolutas y fundadas en el derecho de sangre, que a veces han apelado a la autoridad de Santo Tomás de Aquino» y la monarquía por la que mostraba preferencia «es diferente de la que después se ha designado con ese nombre» (31).

De ese modo, aunque no se les nombrara, quedaban descalificados aquellos autores tomistas que sostenían la compatibilidad de la monarquía predicada por Maurras con la doctrina de Santo Tomás. De hecho, en una nota de la edición de 1942, decía que la interpretación del dominico Garrigou-Lagrange sobre los males de la elección, «son los de un lector de Charles Maurras que contradice literamente a Santo Tomás: *ad populum pertinet electio principum*» (32).

Se refiere Gilson con la frase latina de Santo Tomás que reproduce, a la respuesta al artículo 1 de la cuestión 105 de la I-II. Pero ahí Santo Tomás no se refiere a la elección del monarca, rey o autoridad suprema, sino a los magistrados inferiores respecto a los cuales predica la elección; de ese modo se verifica la parte democrática del régimen mixto. Me parece que esta interpretación queda avalada por el comentario con el que Santo Tomás ilustra esa respuesta. En efecto, el pueblo de Israel se regía por Moisés y sus sucesores, establecidos por la ley divina, lo que equivalía a una especie de

(30) TOMÁS DE AQUINO, *El régimen político*, introducción, versión y comentarios de Victorino RODRÍGUEZ, O. P., cit., lib. I, cap. 6, núm. 28, pág. 58.

(31) E. GILSON, *Le thomisme*, ed. 1948, págs. 457 y 458.

(32) E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 4ª ed. revisada y aumentada, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942, pág. 452, nota 2.

monarquía, mientras que el pueblo elegía a setenta y dos ancianos, esta era la parte aristocrática, y eran elegidos de entre el pueblo por el pueblo y esto era la parte democrática (33).

Hay que decir que en la edición de 1948, esa observación a Garrigou-Lagrange (1877-1964) fue suprimida, no sabemos si por respeto hacia el dominico o porque Madiran la había criticado con profundidad (34). En cualquier caso, si la monarquía a la que se refería Santo Tomás era diferente a la que después se ha designado con ese nombre, ¡qué decir de la democracia!

Gilson, al evocar sus recuerdos de aquellos años parece realizar un severo juicio de intenciones que más bien parece la expresión de prejuicios democráticos. En efecto, para el filósofo parisino «el corazón del problema», de cómo se había llegado a ese «error» sobre el pensamiento de Santo Tomás, «sería saber los conductos secretos por los que la filosofía tomista les parecía que suministraba una justificación teológica a la doctrina política de Maurras». La pregunta de Gilson es meramente retórica; él mismo se encarga de responderla: «El interés que tenían en decirlo era visible. Santo Tomás es el doctor común de la Iglesia, por lo que demostrar que su doctrina política era la de Charles Maurras venía a probar que el pensamiento político de Maurras era el mismo de la Iglesia, tras lo cual, *todos* los católicos franceses, sin excepción, deberían aprobar en conciencia la política monárquica de la Acción Francesa. ¡Qué magnífica cosecha en perspectiva!» (35).

Tal interpretación supone atribuir a Pègues y a los laicos católicos que compartían su error (36), la tergiversación consciente del pensamiento de Santo Tomás para favorecer una opción política concreta. Al margen de que hubiera habido o no «justificación», esa no fue nunca *teológica*, sino filosófica y prescindiendo, también, de que por ser doctor común de la Iglesia el pensamiento político de Santo Tomás

(33) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición bilingüe, tomo VI, Madrid, BAC, 1956, pág. 486.

(34) J. L. LAGOR, *La philosophie politique...*, cit., págs. 73-85.

(35) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, pág. 54.

(36) *Ibid.*

—sobre la *forma* de gobierno— no es doctrina de la Iglesia, lo que invalida su argumento, quienes pensamos que la interpretación de Gilson sobre el pensamiento político de Santo Tomás sobre esta específica cuestión es incorrecta ¿debemos pensar, también, a un designio oculto para favorecer la adhesión a la democracia? ¿Que una vez *sentado* que el pensamiento político de Santo Tomás no es favorable a la monarquía defendida por Maurras, por ser doctor común de la Iglesia, *todos* los católicos deberían haber renunciado a la opción monárquica y hacerse demócratas?

La opinión de que el régimen preferido por Santo Tomás era la monarquía y, dentro de este género, la especie de la monarquía temperada, parece que era la opinión más común entre los dominicos, pese al juicio de Schwalm (37), que es el que, tres décadas más tarde, parece haber seguido Gilson.

Por otra parte, Gilson no era el más adecuado para juzgar sobre el pensamiento de Maurras, pues según su propia confesión, lo desconocía. Al pasar revista a aquellos años, Gilson indicaba, respecto a ese «tomismo» que en política se colocaba al lado de Maurras, que no había tenido tiempo ni medios para analizarlo (38). Como quiera que en aquellos años ya tenía un cierto conocimiento de Santo Tomás, ha de ser el otro término de la ecuación el que ignoraba.

Además, las simpatías de Gilson estaban con el *Sillon* (39) de Marc Sangnier (1873-1950) y sintió su condena como si le hubiera caído un rayo. Vale la pena detenernos en su explicación: «Nunca había visto a Marc Sangnier, ni asistido a una sola reunión del *Sillon*, aun hoy no he leído un solo artículo suyo. No pertenecía al *Sillon* ni a ningún otro grupo político,

(37) «Si [Santo Tomás] contempla un monarca como uno de los elementos necesarios de la perfecta constitución, es un monarca electivo, rodeado de consejeros y de agentes elegidos y, procedente, como todos ellos, del sufragio universal. La élite gobernante y el jefe supremo son de origen y de factura democráticos», Marie Benedictus SCHWALM (1860-1908), «Démocratie», *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Letouzey et Ané, 1904, tomo IV (col. 271-321), col. 283.

(38) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, cit., pág. 55.

(39) Sobre este grupo, Jean DE FABRÈGUES, *Le Sillon de Marc Sangnier. Un tournant majeur du mouvement social catholique*, París, Librairie Académique Perrin, 1964; Hugues PETIT, *L'Église, le Sillon et l'Action Française*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1998.

pero éramos muchos los que nos sentíamos unidos de corazón a Marc Sangnier y solidarios con él y con sus combates. Tan sólo sabíamos, lo que era suficiente para nosotros, que frente a un catolicismo todavía ligado políticamente al Antiguo Régimen, Sangnier quería, en Francia, dar derecho de ciudadanía a un catolicismo social, dirigido hacia el pueblo y sinceramente republicano [...]. La mayoría éramos hijos de la pequeña burguesía cristiana y republicana, solamente sabíamos que en algún lugar había un republicano cristiano que luchaba por nosotros. La condena de su movimiento fue, para muchos de nosotros, como si nos hubiera caído un rayo. ¿Todavía era posible una actitud política para un católico francés que no fuera la de los monárquicos o la de los “conservadores”? Si había alguna, no se veía donde estaba» (40).

Su animadversión hacia *Action française* y su simpatía hacia el *Sillon*, eran igualmente irracionales: no se basaban en el análisis intelectual sino en la pasión o, al menos, en el sentimiento. Según su propia confesión, también desconocía realmente lo que era el *Sillon* y no se preocupó, o no tuvo tiempo para ello, en averiguar si ese «catolicismo social sinceramente republicano» (41) era posible sin detrimento de la religión católica.

Ese tomismo criticado por Gilson, era un tomismo profesado por autores muy ligados a las enseñanzas del *Syllabus* (42) y de la *Pascendi*, defensores del Estado cristiano y contrarios al modernismo. A este tomismo se trató de desacreditarlo y aún hoy se continúa desacreditando con el pretexto de sus afinidades con *Action française*, con el argumento de que ésta fue condenada, como si esta condena hubiera recaído sobre las conclusiones relativas al orden político. Así, surgió una corriente, formada por diversos afluentes, a veces contrarios entre sí, que descalificaba aquel tomismo por integrista. Y que si insiste en la condena de *L'Action française*, casi siempre silencia el levantamiento de la condena desde 1939 y, desde luego, nunca

(40) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, cit., pág. 52.

(41) *Ibid.*

(42) Este catálogo de errores moderno fue promulgado en 1863 por el Papa Pío IX. Sobre este Papa, Roberto DE MATTEI, *Pío IX*, Casale Monferrato, Piemonte, 2000; Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Pío IX, pastor universal*, Valencia, Edicep, 2000.

la explica, sobre todo en relación a la cuestión de la doctrina política. Corriente, al mismo tiempo, según el afluente de que se trate, más o menos crítica con la autoridad del Papa por otras condenas de autores «modernos» y muy comprensiva con ellos, a pesar de que algunos de sus libros, como algunos de Maurras, acabarían en el *Indice*. Muestra suficientemente elocuente es la comprensión hacia Laberthonnière (43) por parte de Lubac (44) y de Gilson (45).

También la crítica de Gilson a ese tomismo próximo a Acción Francesa puede entenderse mejor si se tiene en cuenta que, para el filósofo, de modo similar a Blondel (1861-1949) y a los curas demócratas, la actividad política para la restauración de un orden católico desde arriba, no sólo no era posible, sino tampoco deseable, pues el intento sería contraproducente (46). Y también en Gilson, como en Lubac, se produjo el rechazo, por incompreensión, del tradicionalismo político (47).

(43) Sobre este singular sacerdote, *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, presentación de Paul BEILLEVERT, París, Beauchesne, 1972.

Lucien Laberthonnière (1860-1932), oratoriano, antitomista furibundo y pertinaz, modernista y parcialmente blondeliano, partidario de una «nueva apologética» católica en la que el acto de fe se reducía a puro subjetivismo y los motivos de credulidad eran anulados. Frente a una Iglesia «autoritaria» defendía la libertad espiritual del católico. Todas sus obras fueron puestas en el *Indice* así como la revista que dirigía, los *Annales de philosophie chrétienne*. Desde junio de 1913 se le prohibió enseñar y publicar de por vida, a lo que se sometió.

(44) Aunque no aprueba el antitomismo visceral de Laberthonnière, Lubac entendía que «tenía abundantes excusas», Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1992), trad. esp. *Memoria en torno a mis escritos*, 2ª ed. revisada y aumentada, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, págs. 26-27.

(45) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, cit., págs. 51 y 55.

(46) Para entonces ya había publicado Maritain su *Du régime temporel et de la liberté* (París, Desclée de Brouwer, 1933), y aunque en filosofía discreparon y su tomismo no era el mismo, bien pudiera ser que en el campo social y político, en el que también discreparon, Gilson hubiera leído y asimilado parte del nuevo pensamiento de Maritain. Maritain escribía que «pertenecer a la sabiduría católica perfeccionar la civilización no imponiendo desde arriba soluciones porque son católicas, sino mostrando desde abajo que son conformes a la sana razón y al bien común» (*op. cit.*, pág. 86).

(47) Florian MICHEL, *Étienne Gilson, una biographie intellectuelle et politique*, París, Vrin, 2018 en la que se indican las afinidades demócrata cristianas de Gilson y su colaboración con el *Mouvement républicain populaire* (MRP), con el que fue senador en 1947.

En efecto, la clave de su crítica, formulada en 1960 en *Le philosophe et la théologie*, a la que ya me referí páginas atrás, quizá se encuentre en sus artículos publicados en *Sept* (48) e, inmediatamente, recogidos en un libro publicado en 1935, titulado *Pour un ordre catholique*. Aquí había dicho, sin mencionar a Acción Francesa, pero apuntando de modo clarísimo hacia ella: «una dictadura de derecha», «instalada con la complicidad de los católicos», en lugar de la victoria de la Iglesia, produciría «uno de los peligros más graves y más duraderos que podrían amenazarla», porque la religión sólo penetraría «en los hábitos externos» (49). En su opinión, ese catolicismo institucional era una tentación peligrosa (50), y manifestaba su creencia en que «la Iglesia no gana los corazones por las instituciones, sino las instituciones por los corazones» (51).

A su juicio, los católicos, «nunca resolverán un problema religioso resolviendo un problema político» (52). Ahí estaba «el viejo equívoco, tan profundamente enraizado en la conciencia francesa por obra de lo que se llama tradicionalistas. Para ellos el catolicismo es necesario porque sin él, Francia no podrá existir. De que Francia no pueda existir sin el Catolicismo estoy convencido, pero no es por eso que el Catolicismo es necesario [...]. Es por haberlo rebajado a ese nivel por lo que nos hemos contentado con la vida ralentizada que llevamos. Al pensar así, los tradicionalistas han perdido su catolicismo, para ellos y para Francia; han puesto en peligro hasta la vida católica al habituar a los franceses a esperar de cualquier restauración política, la instauración

(48) Coutrot, correctamente, al estudiar *Sept*, indicaba que «el nuevo semanario responde a las aspiraciones de los católicos franceses que no aceptan para la Iglesia ningún compromiso con las fuerzas políticas conservadoras»: Aline COUTROT, *Un courant de la pensée catholique. L'hebdomadaire «Sept» (mars 1934-août 1937)*, prólogo de René Rémond, París, Les Éditions du Cerf, 1961, pág. 18. Sin duda, Gilson estaba en la derecha del pensamiento expresado en la revista.

(49) Étienne GILSON, *Pour un ordre catholique*, prólogo de Eugène Primard, París, Desclée de Brouwer, s.f. (pero 1935), pág. 63.

(50) *Ibid.*, pág. 64.

(51) *Ibid.*, pág. 65.

(52) *Ibid.*

de un orden católico en su país» (53); y, sentenciaba: de ese modo no se conseguiría restaurar una religión, «ni se ganaría un átomo de vida católica» (54).

Lo que Gilson entiende por tradicionalismo nunca dijo que el catolicismo fuera necesario, *únicamente*, porque sin él Francia dejará de existir, como claramente le achacaba Gilson. En esta cuestión el filósofo no fue lógico. El mismo reproche, se le podría haber hecho a él, pues en la misma obra, había escrito que el cristianismo es el «único defensor eficaz de todos los valores esenciales sobre los que una sociedad verdaderamente humana puede fundarse» (55). ¿Hemos de pensar que es por esa defensa por lo que el cristianismo es necesario para Gilson?

Además, si había un problema religioso, también había un problema político y éste si podría resolverse con un remedio político, siendo lícito pensarlo así. De prosperar el cambio de régimen –la monarquía y no una dictadura como decía Gilson–, ese nuevo régimen no haría automáticamente católicos a los franceses que no lo fueran, pero sería más fácil que se convirtieran, pues el nuevo régimen, en lugar de perseguir a la Iglesia e intentar la erradicación de la religión católica, favorecería la libertad de la Iglesia y la acción religiosa de los católicos, con lo que la religión no penetraría únicamente «en los hábitos externos».

La tesis de Gilson supone olvidar que las buenas leyes hacen mejores a los hombres, como decía Santo Tomás (56). Desprecia el amparo que proporcionan, especialmente respecto a los más débiles, para vivir conforme a la virtud y para evitar abandonos y apostasías. Olvida el carácter educativo y ejemplar de la ley. Y, sobre todo, implica que un gobierno más acorde con la doctrina católica no está más capacitado para el logro del bien común, que uno enemigo de la Iglesia. Como para desear volver a los tiempos de Diocleciano.

(53) *Ibid.*, pág. 105.

(54) *Ibid.*, pág. 106.

(55) *Ibid.*, pág. 43.

(56) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 92, a. 1, edición bilingüe, tomo VI, Madrid, BAC, 1956, págs. 71-74.

La tesis de Gilson implicaba, además, echar sobre los hombros de los católicos la piedra de Sísifo u obligarles a tejer la tela de Penélope. ¿Qué entendía Gilson por orden católico? «Llamo “orden social católico” –escribía–, al conjunto de organizaciones sociales indispensables para el ejercicio de nuestra vida cristiana en un Estado que no es cristiano» (57). En su opinión, el objetivo para conseguirlo era «cristianizar progresivamente y con persuasión» (58). De ese modo, con esa concepción del orden social católico, el Estado católico quedaba desechado como orden político católico.

Gilson dejaba fuera de toda consideración la posibilidad de la conquista de las instituciones. Pero, de ese modo, no comprendió que mientras el régimen no cambiara, toda acción parcial para mejorar, mantener o crear obras u organizaciones sociales católicas, podía, en cualquier momento ser destruida, prohibida o incautada por el régimen político con aplicar la legislación conveniente para ello. Esa era la situación de Francia con la Tercera República: se estaba ante una permanente labor de reconstrucción parcial que, el gobierno, también, constante y periódicamente, destruía desde el poder. El artículo de Maurras, «Pour les cloches de Suresnes» (59), indicaba que esa era la política que la III República aplicaba a los católicos, los cuales, sin apuntar a la causa, permanentemente paliaban temporalmente los mismos efectos, una y otra vez, volviendo a construir lo que periódicamente la República deshacía.

Gilson planteaba mal el problema y, por tanto, su solución sólo era correcta parcialmente. Gilson indicaba la causa del mal que padecía Francia: la III República «se fundó en la exclusión, no sólo del Cristianismo, sino de toda religión», y «Francia se muere por haber querido constituirse en un Estado laico, no sólo extraño, sino hostil a todo ideal

(57) E. GILSON, *Pour un ordre catholique*, cit., pág. 13.

(58) *Ibid.*, pág. 14.

(59) C. MAURRAS, *L'Action française* (París), núm. 25 (1908), pág. 1, col. 1 y 2. Recogido en *La politique religieuse*, en *La démocratie religieuse*, págs. 377-380 (se indica erróneamente que se publicó en el número de 11 de agosto de 1908, cuando lo fue en el del 14 de abril de ese año).

religioso» (60). Para evitar la defunción, el mismo Gilson había escrito: «La dificultad para que el ideal cristiano penetre en la sociedad» «estaría muy atenuada por la voluntad del Estado de armonizarse con el fin sobrenatural del hombre, permitiendo esperar, en principio, el allanamiento rápido de los más graves obstáculos» (61). Reconocía, pues, la importancia del cambio político institucional, pero sólo deseaba aplicar un remedio paliativo y no curativo. Con todo, la diferencia con Maritain, y su invención de una «nueva cristiandad», era importante. En lugar de crear instituciones y obras católicas, Maritain proponía cristianizar la sociedad existente; en lugar del «orden católico» de Gilson, la «actividad católica» de Maritain, que fue la línea que *Sept* terminó por elegir (62).

El drama de aquellos años consistió en el enfrentamiento de dos posturas de reconstrucción católica, consideradas antagónicas y excluyentes en lugar de haber sido complementarias (63). Pero no pudieron serlo porque la posición más tradicional consideraba modernista o cuando menos «sospechosa» a la corriente «social» y «progresista», y ésta rechazó y condenó, por reaccionaria e inmovilista, a la que llamó intransigente, tradicionalista o integrista. No estaban de acuerdo en lo que había que reconstruir. A los «progresistas» las enseñanzas de León XIII (64), especialmente en las encíclicas, *Diuturnum illud* (29 de junio de 1881), sobre la autoridad política, *Inmortale Dei* (1 de noviembre de 1885), sobre la constitución cristiana del Estado y *Libertas praestantissimum* (20 de junio de 1888), sobre el liberalismo, les quedaban muy lejos.

(60) E. GILSON, *Pour un ordre catholique*, cit., pág. 40.

(61) *Ibid.*, pág. 11.

(62) A. COUTROT, *Un courant de la pensée catholique*, cit., págs. 97-99.

(63) Años más tarde, en 1967, escribirá Gilson: «Es inevitable que los católicos estén divididos sobre los problemas políticos temporales, pero esas divisiones son superficiales y sin importancia real comparado con el acuerdo profundo, íntimo, que une a los miembros de una misma Iglesia»: E. GILSON, «Lettre-préface pour “Itinéraires”», *Itinéraires*, (París), núm. X (1992), págs. 173-174.

(64) Sobre este papa, Santiago CASAS, *León XIII, un papado entre modernidad y tradición*, Pamplona, EUNSA, 2014.

2. Una crítica de Lubac

La incomprensión de Lubac (1896-1991) hacia Maurras contrasta con su benevolencia hacia Proudhon (1809-1865). Y su comprensión de Proudhon puede ser parangonada con la de Descoqs hacia Maurras. ¿Por qué Proudhon sí y Maurras no? Estaba por medio la cuestión del tradicionalismo, del que eran enemigos buena parte de los jesuitas de la «escuela» salida de Fourvière, a la que pertenecía el futuro cardenal. Tradicionalismo que Lubac considera encarnado, casi exclusivamente por Bonald (1754-1840), Maistre (1753-1821) y Lamennais (1782-1854).

Mediaba, también, la cuestión del neotomismo de principios del siglo XX, corriente de pensamiento teológico y filosófico muy ligada al Papa y considerada casi «oficial». Corriente a la que se oponía Lubac.

Para Lubac todos los comentaristas de Santo Tomás que le precedieron y que no coinciden con las interpretaciones que hacía, fueron considerados por Lubac deformadores del pensamiento de Santo Tomás, e incluso el Aquinate no habría sido todo lo fiel que debiera a los antiguos Padres de la Iglesia, pues ya en Santo Tomás se encuentra comprometida la doctrina (65).

De hecho Lubac combatía la tradición tomista que en su opinión se había impuesto desde Cayetano, especialmente respecto a la *naturalaleza pura*, la *potencia obediencial* y el *extrinsecismo*, especialmente visible en su crítica al «deseo natural de ver a Dios» (66). Lo que no debería haber sido ser más que

(65) Henri DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1992), trad. esp. *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid, Encuentro, 2000, pág. 51.

(66) Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques* (1946), edición y prólogo de Michel Sales, S.J., Mesnil-sur-l'Estrée, Lethielleux, 2010. Sumamente defendida y también ampliamente criticada. Entre estas últimas, las del cardenal José SIRI (1906-1989), *Getsemani. Riflessioni sul movimento teológico contemporáneo* (1980), trad. esp., *Getsemani. Reflexiones sobre el movimiento teológico contemporáneo*, Ávila, CETE, 1981, págs. 57-71; Victorino RODRÍGUEZ, O.P. (1926-1997), que critica tanto la interpretación de Cayetano como la de Lubac, *El conocimiento analógico de Dios*, Madrid, Speiro, 1995, págs. 167-197; Juan Luis LORDA, *La gracia de Dios*, Madrid, Palabra, 2004, que presenta una síntesis de la cuestión y, aunque indica que es un debate sin concluir, se inclina hacia la posición de Lubac (págs. 331-357).

una cuestión de debate entre escuelas (67) alcanzó con Lubac y con la senda por él abierta, la dimensión de una nueva doctrina que enlazaría con las Padres de la Iglesia después de cuatro siglos de enseñanza errónea y forzada de la teología (68).

«Durante el primer tercio del siglo [XX], escribía Lubac, hubo un cierto tomismo mezclado de *Action française*, que podía alardear de grandes nombres, que seducía a muchos intelectuales y se infiltraba en células “integristas”. La sonora voz de Leon Daudet le reclutaba neófitos entre un público amplio. La de Charles Mauras, más grave, cantaba un himno a la “blanca luz” que, gracias al gran cardenal Mercier, irradiaba, de nuevo, Santo Tomás y su maestro de Estagira, nos revelaba el secreto de las cosas, nos volvía a enseñar las jerarquías directoras, nos recordaba las verdades que permiten ir directos al fondo de lo real».

«Este género de tomismo, continuaba Lubac, que resonó en la Iglesia [...] después de haber reivindicado fuertemente, durante algún tiempo, el monopolio de la inteligencia, al mismo tiempo que el de la ortodoxia, se sabe cómo debía derrumbarse» (69). En su opinión se trataba de «tomistas tan adulterados como intransigentes» (70).

(67) Sobre la diferentes interpretaciones entre los tomistas sobre distintos aspectos de la obra de Santo Tomás, Géry PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomistes*, París, Les Éditions du Cerf, 2007, que en absoluto agota la materia.

(68) En opinión de Gaboriau y de McInerny, Lubac ni leyó bien a Santo Tomás ni a Cayetano: Florent GABORIAU (1921-2002), *Thomas d'Aquin en dialogue*, París, FAC, 1993, págs. 42-46, 61-70 y *passim*. Ralph MCINERNY (1929-2010), *Preambula Fidei. Thomism and the God of the philosophers*, Washington, The Catholic University of America Press, 2006, págs.67-90.

(69) Henri DE LUBAC, «La grande famille des “thomistes”», *op. cit.*, págs. 183-184. En otro lugar refiere que Laberthonnière «tenía abundantes excusas: la injusta guerra de exterminio que le habían hecho sus implacables adversarios en nombre de un “tomismo” maurrasiano [...]»: H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1992), trad. esp. *Memoria en torno a mis escritos*, 2ª ed. revisada y aumentada, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, págs. 26-27.

(70) H. DE LUBAC, en *Lettres de M. Étienne Gilson au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, cit., pág. 27. Anteriormente había denunciado «ciertas formas poco teológicas de insistencia sobre el principio de autoridad en la Iglesia» y que habían tolerado «la sacrílega oposición establecida por escritores de fuera entre cristianismo y catolicismo», H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), trad. esp., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, Encuentro, 1988, pág. 223.

Neotomismo al que se consideraba que, en alguno de sus más importantes representantes, había recibido influencias perniciosas. Así ocurrió con Garrigou-Lagrange, del que se dijo que no interpretaba correctamente a Santo Tomás por la influencia de Wolf (1679-1754) del que extrajo la metafísica, según afirmó Chenu, continuó Gilson (71) y corroboró Lubac, añadiendo que eso era así aunque Garrigou-Lagrange jamás hubiera leído a Wolf (72). Así, en muchas mentalidades cuajó la idea que los modernos pretendían imponer: ellos eran los auténticos interpretes de Santo Tomás y sobre todo,

Y pocos años después se refería a los «hombres de Iglesia, muy poco preocupados del Evangelio, (que) se dejan seducir» por el positivismo maurrasiano, y que esas alianzas conducen a que «la fe que antes era adhesión viva al Misterio de Cristo, termine por no ser otra cosa que una atadura a una fórmula de orden social, falsa y apartada de su fin», H. DE LUBAC, *Œuvres complètes*, II, *Le drame de l'humanisme athée* (1944), París, Cerf, 2010, págs. 276-277.

Esa parece haber sido también la opinión de Prévotat. Con anterioridad a su gran libro argumentó que Maurras utilizó a Santo Tomás desnaturalizando su doctrina, pero no probó que la doctrina del neo tomismo de los teólogos fuera la de Maurras y sus jóvenes discípulos. Pese a ello concluía que «la crisis de la Acción Francesa tuvo el efecto de manifestar la fractura entre dos tipos de teología tomista: una, que fiel a la inspiración de Santo Tomás, mantenía, por encima de cualquier otra razón, la primacía intangible de la fe y empujaba a la obediencia al papa. La otra, neo-tomista, religión de la salvación prioritaria de la patria, que rechazaba, con el mismo impulso, las “nubes democráticas” y la obediencia al papa, porque las órdenes “políticas” no tienen razón de ser. Así el neo-tomismo, simpatizante con la ideología maurrasiana, favoreció una separación/confusión de planos que condujo a un inevitable dualismo» (Jacques PRÉVOTAT, «L'historien face à la théologie: le cas du néo-thomisme de l'Action française», en Jean-Dominique DURAND, *Histoire et théologie*, Beauchesne, 1994, págs. 101-122, cit. pág. 122).

Años más tarde al referirse al neotomismo de la Acción Francesa, vuelve a argumentar sobre la interpretación de Maurras sobre Santo Tomás, pero no aparece por ningún lado la doctrina profesada por los teólogos o religiosos que apoyaron a la Acción Francesa, pues no basta para ello remontarse a la interpretación de Cayetano sobre el orden natural y el orden sobrenatural y decir que era la seguida por ese neotomismo (Jacques PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation, 1899-1939*, prólogo de René Rémond, Fayard, 2001, págs. 441-448).

(71) Sobre la cuestión, F. GABORIAU, *Thomas d'Aquin en dialogue*, cit., págs. 99 y 158-159.

(72) Henri DE LUBAC y Étienne GILSON, *Lettres de monsieur Etienne Gilson au père de Lubac et commentées par celui-ci*, París, Les Éditions du Cerf, 1986, pág. 183 en relación a la nota 4, págs. 197-198.

de la Tradición de la Iglesia que, durante cuatro siglos se había perdido y desviado.

Lubac indicaba en su obra sobre Proudhon, que había que «intentar precisar la parte positiva de su pensamiento» (73). No hizo otra cosa Descoqs con las ideas políticas de Maurras (74). Proudhon perdió la fe en su juventud, «pero fue un buscador de la verdad», decía Lubac (75). Lo mismo predicaba Descoqs de Maurras (76).

Proudhon fue mucho más anticristiano y blasfemo que Maurras, no sólo en la frecuencia de sus escritos sino en la intensidad de sus apóstrofes. Toda su obra fue incluida en el *Índice* (77). Lubac no le disculpa, faltaría más, como tampoco disculpó Descoqs a Maurras. Pero Lubac, en alguna ocasión tiende a minimizar su importancia: «Si a veces su tono llega a la blasfemia, no es más que en raras ocasiones» (78). Y comprende que, por la errónea apreciación de la realidad y de la doctrina de la Iglesia, fueran pronunciadas: «De ahí esas invectivas, esas blasfemias, que se explican aunque sin excusarlas» (79). Descoqs no dijo tal cosa de las blasfemias de Maurras (80).

Aunque Lubac no exonera de culpa a Proudhon, sin embargo entiende que su diatriba estaba en parte ocasionada por el mal ejemplo de la sociedad que conoció, en la que los políticos y los poderosos se aprovechaban de la religión, pretendiendo hacer de ella un instrumento de utilidad social (81). Para Lubac, otra parte del malentendido

(73) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme* (1945), presentación de Jean-Yves Calvez, S.J., París, Les Éditions du Cerf, 2011, pág. 210.

(74) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 70-73, 376-377.

(75) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 309.

(76) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 289, 325, 381.

(77) *Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglotus Vaticanis, 1948, pág. 381.

(78) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 85.

(79) *Ibid.*, pág. 208.

(80) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 78-81, 90, 94-95.

(81) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., págs. 92-94.

de Proudhon procedía de haber creído que la doctrina de la Iglesia estaba representada por la escuela tradicionalista, «sistema deplorable», que consiguió que su autodenominación de «escuela católica» fuera aceptada por muchos (82). «Atacaba, en realidad, en la doctrina de la Iglesia, a las teorías de la escuela tradicionalista: Bonald, Maistre, Lamennais, y se refiere continuamente al diccionario teológico de Bergier, un teólogo francés precursor de esa escuela» (83). Descoqs decía que el anticristianismo de Maurras procedía de haber creído que los representantes genuinos del cristianismo eran los románticos, el deísmo o Renan, pero sobre todo, el protestantismo. Y añadía que eso era lo que combatía (84).

Para Lubac, la «crítica al ascetismo cristiano» de Proudhon se debe a que «lo ha comprendido mal» (85). No decía otra cosa Descoqs de la crítica de Maurras al cristianismo (86).

Ante lo que Proudhon creyó que era la doctrina de la Iglesia, que en realidad, sólo lo era del pretradicionalista Bergier, «se entiende que se rebelara». Aunque si lo hubiera leído mejor, se habría dado cuenta de que no lo interpretaba correctamente (87). Si cambiáramos «doctrina de la Iglesia» por «cristianismo» y «pretradicionalista Bergier» por «protestante Lutero», estaríamos ante algo muy parecido a lo que Descoqs decía de Maurras (88).

Lubac dice de Proudhon que «hay que recordar algunas de sus páginas escritas a la gloria de la Iglesia y de su obra histórica» [pues] «le parece sublime en el pasado» (89). Lo mismo decía Descoqs de Maurras, sólo que en éste se incluía el presente de la Iglesia y de Francia (90).

(82) *Ibid.*, pág. 273.

(83) *Ibid.*, pág. 319.

(84) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 82-84 y *passim*.

(85) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 55.

(86) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 77 y *passim*.

(87) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 275.

(88) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 87-90.

(89) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 102.

(90) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., pág. 97.

A pesar de la confusión de Proudhon sobre la verdadera doctrina de la Iglesia, dice Lubac, «el cristianismo y la Iglesia católica en muchos lugares son objeto de su respeto y de su admiración. Si a veces emplea contra ellos palabras de una violencia extrema, sin embargo, con frecuencia habla en términos que podrían suscribir los más puros católicos» (91). No otra cosa dijo Descoqs de Maurras respecto a la Iglesia (92).

Lubac que, ciertamente, no esconde ninguna de las animosidades de Proudhon, recuerda que éste decía que «para restaurar la religión hay que condenar a la Iglesia» (93). Bien diferente de lo que Descoqs indica de Maurras: que enaltecía a la Iglesia, la admiraba, la consideraba la única garantía de la civilización, quería favorecerla y la defendía tal como ella se entiende (94).

Dice Lubac que Proudhon, «en sus últimos años se acercó mucho a posiciones “conservadoras”. Es cierto en la política general. Pero es cierto, sobre todo, en relación a la política religiosa. [...] No hay ahí más que un sano realismo, acentuado por la experiencia, suficiente para explicarlo» (95). Muy parecido a lo que Descoqs dijo de Maurras, aunque en éste, el acercamiento fue mucho más temprano y profundo. Pero lo que para Lubac es en Proudhon realismo aceptable, en Maurras es execrable positivismo.

Del pensamiento de Proudhon, a pesar de todas sus flaquezas y errores, dice Lubac que pueden obtenerse buenos frutos: «Proudhon es un maestro cuyo pensamiento puede ser ampliamente utilizado en la búsqueda de soluciones a los problemas planteados por el mundo moderno. En el plano metafísico y religioso entraña numerosas reservas. Pero en plano social y económico abre caminos por los que poder transitar. Puede, en concreto, ayudarnos a superar el marxismo» (96). Lo mismo que Descoqs decía de Maurras

(91) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 319.

(92) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., pág. 99.

(93) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 85.

(94) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 96-110, 201.

(95) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 306.

(96) *Ibid.*, pág. 317.

con sólo añadir el plano político al social y económico y cambiar marxismo por liberalismo (97).

Naturalmente que con todas las salvedades necesarias, las hechas por Lubac a Proudhon y las de Descoqs a Maurras, ¿por qué, pues, Proudhon sí y Maurras no? Una de las claves está en el tradicionalismo. Tanto Maurras como Descoqs representaban para Lubac la herencia del tradicionalismo de Bonald y de Maistre. Y no sólo la herencia, sino la encarnación, casi un siglo después, de aquel tradicionalismo. Por eso eran inadmisibles las doctrinas políticas de Maurras, el suaricismo de Descoqs y el (neo) tomismo que se aproximó a la labor política de Acción Francesa.

Lubac, al menos en su juventud, era republicano, además, estaba algo influido por Blondel (98), y si no era moder-nista, al menos era progresista, sostuvo a Maritain en su oposición a los nacionales en la Guerra Civil española, fue contrario al régimen legal de Vichy, apoyando intelectualmente a la Resistencia y uno de los artífices de *Témoignage chrétien*. Todo lo contrario de lo que había sido Maurras. La comprensión hacia éste resultó imposible.

Además nunca pareció comprender el aspecto positivo del tradicionalismo de Maistre y de Bonald, después de que la religión católica casi hubiera desaparecido de Francia, con una Iglesia en la que casi no había sacerdotes –en 1805 quedaban unos seiscientos por debajo de 40 años en los territorios francés y belga (99), y en 1814, había en Francia

(97) P. DESCOQS, S.J., *À travers l'Œuvre de M. Ch. Maurras*, cit., págs. 73, 376-377.

(98) François-Xavier NGUYEN TIEN DUNG, *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme. Henri de Lubac face à l'humanisme athée*, París, Desclée de Brouwer, 2010, págs. 369-375. Michel SALES, S.J., «Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique»; Michael SUTTON, «Henri de Lubac et Maurice Blondel. Le mystère de l'Église en face de la politique», y Marie-Jeanne COUGTANE, «Les convergences des deux penseurs», todo en *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*, París, Cerf, 1999, págs. 15-53, 55-59 y 61-68. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)* (1998), París, Desclée de Brouwer, 2006, págs. 176-178.

(99) Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, pág. 14, nota 1.

3.345 parroquias sin sacerdote (100)– y en una nación en la que los principios de la Revolución, que fue la causante de aqué erial, necesitaban ser rebatidos. Si Maistre y Bonald no eligieron el mejor camino y cometieron errores, no por ello ha de reprochárseles haber puesto de relieve que la religión católica y la Iglesia, eran imprescindibles para el buen orden social, para regenerar a Francia.

La comprensión hacia Proudhon, el querer aflorar la parte positiva de su pensamiento, se echa de menos en Lubac respecto a Maistre y Bonald: «En la idea que Proudhon, frecuentemente, parece haberse hecho de la religión, ¿no reconocemos la idea de la mayor parte de los tradicionalistas y de los contrarrevolucionarios de la generación que precedió a la suya, en los que la religión aparece como una fuerza de cohesión y de conservación social?» (101).

¿Hubiera sido mejor silenciar ese aspecto benéfico y derivado directamente de su doctrina? La utilidad social de la religión es un hecho, una realidad, y reconocerlo y exponerlo no supone, necesariamente, prescindir de la verdad de la religión ni tergiversarla, como tampoco reducir la religión a mera utilidad social. Tanto Maistre como Bonald fueron católicos y no relativizaron la verdad de la religión católica (102). Si la religión socorría a la sociedad política, ésta, a su vez, auxiliaba a la Iglesia. Era retornar a la alianza del Altar y del Trono, que no era lo mismo que el sistema establecido por la Restauración. No se trataba de subordinar un poder al otro, ni en Bonald ni en el ultramontano Maistre, sino de una colaboración entre el Estado y la Iglesia respetando sus respectivas esferas de competencia. Los frutos sociales benéficos para la sociedad, hasta el punto de hacer imprescindible la religión católica para el buen orden social, es doctrina católica y fueron, amplia y constantemente, indicados por León XIII en sus encíclicas, desde la primera a la última:

(100) Jacques MARTEAUX, *L'Église de France devant la Révolution marxiste*, tomo I, París, La Table Ronde, 1958, pág. 44.

(101) H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, cit., pág. 198

(102) Estanislao CANTERO, *Auguste Comte, revolucionario a su pesar. El control social contra la libertad y el derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2016, págs. 115-126.

«La conservación y respeto de la Iglesia son condiciones indispensables de la prosperidad pública» (*Inscrutabili Dei*, 21 de abril de 1878).

La Iglesia «enseña las doctrinas y los preceptos que garantizan la salvación y la tranquilidad de la sociedad» (*Quod Apostolici muneris*, 28 de diciembre de 1878).

«La severidad de las leyes resultará infructuosa mientras los hombres no actúen movidos por el estímulo del deber y por la saludable influencia del temor de Dios. Esto puede conseguirlo como nadie la religión» (*Diuturnum illud*, 29 de junio de 1881).

«Si se quita la religión, por fuerza han de vacilar también la firmeza de aquellos principios que son el principal sostén del bienestar público y reciben su mayor vigor de la religión» (*Cum multa*, 8 de diciembre de 1882).

«Los preceptos cristianos son los más aptos para la conservación del orden y para el bien de la sociedad política» (*Nobilissima Gallorum gens*, 8 de febrero de 1884).

«Sin la religión es imposible un Estado bien ordenado» (*Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885).

«La ruina de las instituciones y de la moral cristianas trae consigo la destrucción de los fundamentos básicos de la sociedad humana» (*Sapientiae christianae*, 10 de enero de 1890).

«Sólo la religión puede crear el vínculo social»; «La religión católica por el hecho de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo, posee una eficacia superior a la de cualquier otra religión para ordenar con acierto la vida social y la vida individual de acuerdo con las normas de la recta razón» (*Au milieu des sollicitudes*, 16 de febrero de 1892).

«En el loco intento de emanciparse de Dios, la sociedad civil rechazó lo sobrenatural y la revelación divina, sustrayéndose así a la vivificante eficiencia del cristianismo, es decir, a la más sólida garantía del orden, al más poderoso vínculo de fraternidad, a la fuente inagotable de las virtudes individuales y públicas» (*Annum ingressi*, 19 de marzo de 1902) (103).

(103) *Doctrina Pontificia. Documentos políticos*, edición preparada por José Luis Gutiérrez García y estudio introductorio y sumario de tesis por Alberto Martín Artajo, Madrid, BAC, 1958, págs. 52, 65, 123, 145, 208, 266, 300-301 y 359.

3. La liberación de la hipoteca maurrasiana

Se vio con toda claridad tras la condena de Acción Francesa, que los «modernos» actuaron como si aquella condena afectara, también, a la doctrina política defendida por ese tomismo que, como vimos, tanto escandalizaba a Lubac o a Gilson y que, mucho después, todavía escandalizaría a Laudouze (1928-1992).

No hace mucho, Thieulloy escribía que la condena de la Acción Francesa «permitió liberar el pensamiento del ángel de la Escuela de la hipoteca maurrasiana que gravitaba sobre ella», de modo que, desde ese momento, «los tomistas podrían aprobar todas las opiniones políticas» (104).

«La liberación de la hipoteca maurrasiana», escribe Keck, «la liberación de una hipoteca política, liberaba todo tipo de energías», que «iban a emplearse en la definición de una nueva espiritualidad [...] y en un apostolado renovado» (105). De forma más rotunda lo habían expresado Chenaux y los dominicos Leprieur y Laudouze.

En opinión de Leprieur, la condena de la Acción Francesa «levanta, en Francia, la hipoteca de una enfeudación de la Iglesia a un partido político, a una forma singular de gobierno. A partir de ahí, se observa, en los dominicos franceses, un florecimiento de iniciativas muy significativas» (106).

Laudouze observaba que la condena de Acción Francesa fue comprendida por algunos «como una especie de distanciamiento [...] respecto a cierta concepción del tomismo». «Liberados del peso del catolicismo maurrasiano de los Pègues y sus fanáticos –continúa el dominico–, autén-

(104) Guillaume DE THIEULLOY, *Le chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, Mesnil-sur-l'Estrée, 2005, pág. 142.

(105) Thierry KECK, *Jeunesse de l'Église (1936-1955). Aux sources de la crise progressiste en France*, prólogo de Étienne Fouilloux, París, Éditions Karthala, 2004, págs. 44 y 24.

(106) François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Plon/Cerf, 1989, pág. 21. Al margen de que Acción Francesa no era un partido político y de que la República es una forma tan singular de gobierno como la Monarquía, algunas de esas iniciativas fueron tan significativas que dieron lugar al cierre de *Sept*, a la puesta en el índice de un libro de Chenu y a la remoción de sus cargos de buen número de dominicos franceses.

ticos tomistas se hicieron entonces los promotores de una apertura al mundo y a las investigaciones históricas» (107).

Chenaux expresaba una idea similar: tras la condena de Acción Francesa, «los jóvenes padres del Saulchoir [...] se unieron al esfuerzo intelectual de un Jacques Maritain o de un Étienne Gilson para liberar el pensamiento del Aquinate, después de 1926, de toda hipoteca reaccionaria y maurrasiana» (108). Así, no sólo se liquidó lo que supuestamente había de maurrasiano, sino también todo lo que se quisiera meter en el cajón de sastre de lo reaccionario.

De ese modo, se falsificaba ese tomismo, al que se acusaba de estar contaminado por las ideas de los dirigentes de Acción Francesa, como si compartiera los errores del pensamiento maurrasiano.

Fouilloux también ha mostrado su simpatía por ese efecto indirecto de la condena, pues «permitió a la reflexión filosófica y teológica escapar, parcialmente y con el apoyo temporal de un papa, del dominio del sistema romano fundado en un tomismo anclado en su antimodernismo» (109).

Para este historiador, la condena «alcanza duramente a aquellos tomistas, romanos o no, que ligaron su suerte, para lo mejor y para lo peor, a la del movimiento maurrasiano. Contribuye, además, a liberar de trabas, respecto a Roma, a algunas de las víctimas de la intransigencia antimodernista que no habían cesado de denunciar, desde principios del siglo, una alianza de hecho que juzgaban contra natura, ni de alertar a las autoridades eclesiásticas, sin mucho éxito, sobre su nocividad. Por primera vez, desde 1907 o 1910, pueden levantar la cabeza y felicitarse porque al fin han sido escuchados. Y la sorpresa de ver que se les unen los tomistas que no se contentan con una sumisión indiferente, sino que justifican la severidad pontificia. La fractura decisiva que acaba

(107) André LAUDOUEZ, *Dominicains français et Action Française, 1899-1940. Maurras au couvent*, París, Les Éditions Ouvrières, 1990, pág. 223.

(108) Philippe CHENAUX, «La seconde vague thomiste», en Pierre COLIN (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, París, Les Éditions du Cerf, 1997, (págs. 139-167), pág. 150.

(109) Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)* (1998), París, Desclée de Brouwer, París, 2006, pág. 67.

por dividir al tomismo en materia de teología política, no puede, finalmente, más que debilitar, también, su hegemonía intelectual. De modo inmediato, confiere a los *ralliés* del Segundo *Ralliement* una autoridad y un peso considerable en el interior de la Iglesia de Francia» (110).

Opiniones en las que se comparte un mismo fondo: la interpretación de la condena de la Accion francesa como condena de una corriente tomista y de una opción política, lo que en modo alguno ocurrió.

No han faltado tampoco interpretaciones como la de Jacques Julliard, en 1958, desde las páginas de *Esprit*, en las que indicaba que la alianza se hizo con una facción de católicos heterodoxos bajo el pontificado de San Pío X (111): los católicos de Acción Francesa constituían un particular catolicismo, el integrismo, que era una corriente heterodoxa que creció bajo el pontificado de Pío X, la cual trasladó al campo político su particular visión del gobierno de la Iglesia y de su función en la sociedad (112).

Sesenta años después de la condena, un hermano de orden, Laudouze, se refería a «la increíble aberración de los dominicos que se comprometieron “teológicamente”, de cerca o de lejos, al servicio de las ideas de *Action française*» (113). Juicio incomprensible para quien haya leído

(110) *Ibid.*, pág. 69.

(111) Sobre este papa, Jerónimo DAL-GAL, *San Pío X*, 2ª ed., Barcelona, Cristiandad, 1954. Yves CHIRON, *Saint Pie X*, Versailles, Publications du Courrier de Rome, 1999.

(112) «No es con el catolicismo, incondicionalmente, con el que Charles Maurras hizo alianza, sino con una determinada concepción del catolicismo, o con un estado histórico del catolicismo [...]. La alianza de *Acción francesa* con el catolicismo no podía ser otra cosa que la alianza con el integrismo [...], corriente del catolicismo que se acrecentó bajo el pontificado de Pío X. La política religiosa de Maurras fue aceptada por ciertos católicos porque trasponía en el campo propiamente político las ideas de ciertos medios católicos sobre el gobierno de la Iglesia y su papel en la sociedad. [Corriente] opuesta al modernismo, pero asentada en los mismos errores desde el punto de vista de la ortodoxia». Jacques JULLIARD, «La politique religieuse de Charles Maurras», *Esprit* (París), núm. 259 (1958), [págs. 359-384], págs. 378 y 379.

(113) A. LAUDOUEZ, *Dominicains français et Action Française*, cit., pág. 218.

Laudouze, para esclarecer de qué tomismo se trataba, acudió a un artículo de Étienne Gallois y a otro de Dalbiez publicado en 1928 en la

el Decreto de la Congregación del Santo Oficio, de 10 de julio de 1939, que suprimió la prohibición de la lectura del periódico *L'Action française*. Se había puesto en el *Index* «por lo que se escribía en dicho periódico, sobre todo en esa época, contra la Sede Apostólica y contra el Soberano Pontífice» (114). Ante el acto de sumisión de su Comité directivo, se levantó la prohibición, «sin emitir ningún juicio en lo que se refiere a las cosas puramente políticas ni a los fines perseguidos por el periódico en ese terreno», siempre que no fueran contrarias a la doctrina de la Iglesia (115).

De ahí el drama, ante el levantamiento de la condena, de algunos de los que, como el dominico Marie-Vincent Bernadot (1883-1941), fundador de *La vie intellectuelle* y de *Sept*, después de haber sido simpatizantes de Maurras, se sometieron, como era su obligación, a la Iglesia (116). No comprendieron la nueva decisión de Roma porque no habían comprendido la anterior, como tampoco la habían comprendido los católicos que no se sometieron a Roma. Así, el P. Bernadot escribía en su diario el 21 de marzo de 1939: «Se confirma que Pío XII, la semana que siguió a su elección, estuvo a punto de levantar las sanciones contra A. F. para hacer un gesto de misericordia. Diversas influencias han retrasado

Revue Thomiste. El primero, que lo calificaba de *pseudo-tomismo*, no demuestra que algunos errores de Maurras los sostuviera ese tomismo. Por otra parte, es Blondel el que argumenta, pues la doctrina de la inmanencia está bien presente, como muestra el ejemplo puesto por su autor respecto a la autoridad. Según Gallois, «no hay autoridad donde no hay sumisión activa, adhesión del ser entero». Étienne GALLOIS, «Empirisme organisateur et pseudo-thomisme», en AA.VV., *Un grand Débat Catholique et Français. Témoignages sur l'Action française*, París, Librairie Bloud & Gay, 1927, págs. 91-104, pág. 98. En cuanto a Dalbiez, el argumento aportado por Laudouze como concluyente, es que Maurras, al contrario que el tomismo, «no reconoce el alcance metafísico de la razón» (A. LAUDOZE, *op. cit.*, pág. 222). Lo cierto es que en su breve artículo, el profesor de filosofía, niega el supuesto tomismo de Maurras, pero para nada alude a un tomismo maurrasiano. R. DALBIEZ, «Sur le maurrassisme», *Revue Thomiste* (Toulouse), año 33, núm. 50 (1928), págs. 181-186.

(114) Congregación del Santo Oficio, Decreto de 10 de julio de 1939, en Jacques PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation, 1899-1939*, prólogo de René Rémond, Fayard, 2001, pág. 709.

(115) En J. PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française...*, cit., pág. 709.

(116) A. LAUDOZE, *Dominicains français et Action française*, cit., pág. 108.

este gesto. No habrá más que inclinarse prácticamente. Pero esto me plantea una cuestión terrible. ¿Me equivoqué cuando combatí a A. F. y cuando he comprometido mi vida, persuadido de que se trataba de una cuestión de doctrina? ¿Y qué confianza hay que tener en la Iglesia?» (117).

Incluso Maritain lo comprendió, todavía, en *Primacía de lo espiritual*: «Claro es que condenando los errores y las desviaciones que discierne en una doctrina o en un movimiento, la Iglesia no quiere condenar lo que allí puede haber de bueno. Todo lo que hay de justo y de fundado en las concepciones políticas que, empírica y parcialmente encontradas por Maurras, se ligan a José de Maistre, a Bonald, a Bossuet, a Santo Tomás de Aquino, queda intacto». «Para los espíritus que miran la ideología individualista como decididamente convicta de mentira –continuaba Maritain–, la religión del progreso necesario, y todos los mitos de Rousseau de los que el mundo ha creído vivir –mito de la Bondad natural, del Democratismo, de la Voluntad general y de la Ley expresión de la multitud, de la libertad de cada uno como superior a la verdad y a la justicia, del Estado como proveedor amoral del bienestar material, y como soberanía laica absoluta e ilimitada, de la Nación o de la Humanidad como encarnación de un Dios inmanente, etc.–, no podría tratarse de volver atrás, de conceder lo que sea a esas ideas falsas y esencialmente invalidadas» (118).

4. El progresismo con el pretexto de la condena

La condena de Acción Francesa fue el pretexto para que, en un periodo de veinte años, aparecieran un «tomismo» y un catolicismo que ya no eran antimodernistas, sino que serían, cuando menos, «progresistas» (119). Como mínimo

(117) Citado por A. LAUDOZE, *Dominicains français et Action française*, cit., pág. 161.

(118) Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel* (1927), trad. esp. *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982, pág. 90.

(119) Para Madiran, «los católicos de Acción Francesa eran los católicos del *Syllabus*»; tras la condena de Acción Francesa, «el partido eclesástico contrario, progresiva e irresistiblemente se apoderó de todo,

tenía que distanciarse del anterior. Buen ejemplo lo constituye la *Revue thomiste*, cuyo director desde 1936, el dominico Labourdette (1908-1990) y Maritain, «tenían la ambición de liberar la fidelidad tomista de cualquier forma de integrista político o religioso» (120).

En el terreno de la actividad política, contribuyó, aunque no fuera su única causa, a que la democracia cristiana se deslizara progresivamente, cada vez más, hacia la izquierda (121). En materia de teología política, la mayoría de los tomistas (franceses), ya fuera por convencimiento anterior o, sobre todo, por separarse y distanciarse del movimiento neomonárquico, se hicieron demócratas y, algunos, más tarde, marxistas.

Así, por una mala formación, por falta de reflexión o porque estuvieran tocados por el modernismo, el caso es que no supieron (o quizá no quisieron) ver lo que Pío XI condenó, y trasladaron la condena al modo de entender una sociedad católica. Fue como si al condenar los libros Maurras se hubiera condenado, también, lo que la misma Iglesia decía respecto a la Revolución, al liberalismo y al orden político.

Maritain que, como observó Corçao (1896-1978), necesitó quince años y el especial auxilio del Magisterio de la Iglesia –después de sostener tres opiniones diferentes en catorce meses (122)–, para darse cuenta de que vivía en un gremio

especialmente de la naciente Acción Católica»; «no fue sólo un cambio de política sobre lo temporal y de equipos dirigentes [...] se sustituía un tradicionalismo por un modernismo», más precisamente, «por un anti-tradicionalismo» (Jean MADIRAN, *Réclamation au Saint-Père*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1974, págs. 65, 66 y 71).

(120) Henry DONNEAUD, O.P., «Les cinquante premières années de la “Revue thomiste”», *Revue thomiste* (Toulouse), tomo XCIII (enero-marzo 1993), (págs. 5-25), pág. 24.

(121) Véase sobre el deslizamiento a la izquierda, Jacques MARTEAUX, *L'Église de France devant la Révolution marxiste*, tomo I, *Les voies insondables, 1936-1944*, tomo II, *Les catholiques dans la tourmente, 1944-1958*, París, La Table Ronde, 1958 y 1959.

(122) Jacques MARITAIN, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, París, Librairie Plon, 1926; *Primauté du spirituel* (1927), trad. esp. *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982; «Le sens de la condamnation», en *Pourquoi Rome a parlé*, París, Aux Éditions Spes, 1927, págs. 329-385.

que despreciaba al cristianismo (123), fue, sin duda, entre los seculares católicos, el máximo responsable intelectual de esa solución, aunque fue muy pronto superado.

Desde la condena de Maurras quedó atrás el Maritain de *Antimoderne* (1922) y de *Trois réformateurs* (1926). Casi al final de su vida, en 1966, cuando lamentaba que fuera innumerable el número de los profesores de teología que «ignoran o desprecian a Santo Tomás» (124) y repartía reproches a quienes, desde muy pronto, le habían superado con creces, mantenía todas sus posiciones y decía de lo que él llamaba «integrista»: «La peor ofensa a la Verdad divina y a la inteligencia humana» (125). Reproche que se volvería contra él, lanzado por quienes, muy «progresivamente», «reformísticamente» y «contestatariamente» le habían superado, como recordó con elegancia Madiran al indicar que en la crítica a *Le paysan de la Garonne*, no faltó el sambenito de ser Maurras redivivo, aplicado por Henri Fesquet (126).

Que el tomismo de los dominicos Montagne, Pègues o Garrigou-Lagrange (127), o el de los jesuitas, más o menos suarecianos, Descoqs, Tonquédec (1869-1962) o Brière (1877-1941), tuviera defectos y fuera criticado por otros, dentro de la misma orden a la que, respectivamente pertenecían, o fuera de ella, no muestra otra cosa que debates de escuela o interpretaciones pertenecientes al género de lo opinable, como la distinción entre individuo y persona de Garrigou-Lagrange, después sacralizada por Maritain. Ninguna de las obras de esos autores próximos a Acción Francesa

(123) Gustavo CORÇAO, *O século do nada*, 2ª ed., Rio de Janeiro/Sao Paulo, Distribuidora Record, s.f. (pero 1973), pág. 226.

(124) Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne* (1966), trad. esp. *El campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, pág. 227.

(125) J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, cit., pág. 215.

(126) Jean MADIRAN (1920-2013), *Gilson. Chroniques philosophiques*, Saint-Brieuc, Diffralivre, 1992, págs. 121-122.

(127) En el prólogo al *Regimine principum*, escribía: «*Finis est primum in intentione et ultimum in executione*. Desde este punto de vista se comprende que en el orden de ejecución y no en el de la intención, se puede decir: *politique d'abord*: para que la vida social sea posible, es necesario que la ciudad o el país sean habitables y que los perturbadores sea expulsados o entren en razón», *Du gouvernement royal*, prólogo de Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, París, Gazette française, 1926.

fue puesta en el *Índice* (128), incluidas las que simpatizaron con Maurras. Otra cosa ocurrió con algún tomista «abierto» al mundo moderno, como Chenu (1895-1990), una de cuyas obras (129), terminó en el *Índice* en 1942 (130).

Esta aproximación y colaboración en la acción política, recriminada con aspereza por algunos, no les llevó a la misma crítica de quienes defendieron, de algún modo, en hora bien temprana, diez años después de la condena de *Action française*, la colaboración con los comunistas, como preconizaron, por ejemplo, el jesuita Fessard (1897-1978), que durante algún tiempo, tras la encíclica *Divini Redemptoris* y antes del decreto del Santo Oficio de 1 de julio de 1949, desde las páginas de *Études*, distinguía ente comunismo y comunistas, y si la colaboración con el primero estaba prohibida, en cambio, sostenía que era posible con los segundos, siempre que se guardaran ciertas prevenciones y que se actuara, no en solitario, sino en el seno de una organización o institución no comunista, que colaborase con los comunistas (131).

El personalista Mounier (1905-1950) (132) con su *Esprit*, que «nunca fue una revista católica» (133), desde la que Jean-Marie Domenach, después de criticar y rechazar lo que llama integrismo, así como la democracia cristiana –aunque

(128) «La organización terrorista más intolerante, más estúpida y más ignorante que quepa concebir», así se refería Gilson, para el año 1945, a la ya entonces desaparecida Sagrada Congregación del Índice, en carta a Jean Madiran de 9 de diciembre de 1968, Jean MADIRAN, «Pour saluer Gilson», *Itinéraires* (París), núm. X (1992), págs. 13-33, cit. pág. 32.

(129) Marie Dominique CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, (1937), con estudios de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière y Jean Pierre Jossua, París, Cerf, 1984.

(130) *Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglotus Vaticanis, 1948, pág. 91.

(131) Gaston FESSARD, «La main tendue...? Mais le dialogue est-il possible?», *Études* (París), tomo 231 (20 de mayo de 1937), (págs. 495-513), págs. 501 y 503-504.

(132) Jean-Marie DOMENACH (1922-1997), *Emmanuel Mounier*, París, Éditions du Seuil, 1972, en especial, págs. 143-159.

(133) Michel WINOCK, «*Esprit*». *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)* (1975), París, Éditions du Seuil, 1996, pág. 30. Mientras que «Maritain esperaba [de *Esprit*] una revista ante todo católica, Mounier y sus amigos publicaban una revista ante todo revolucionaria» (M. WINOCK, *op. cit.*, pág. 41); J. M. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, cit., pág. 61.

ésta le parece «incomparablemente más respetable» que aquél-, invitaría a los católicos al socialismo, diciendo de sí mismo: «somos socialistas» (134). O incluso, el también personalista Lacroix (1900-1986) (135), después de que Pío XI hubiera condenado el comunismo por ser «intrínsecamente perverso».

Muchos de los que, justamente, reprocharon a los católicos ligados a Acción Francesa haber desobedecido a Pío XI, no fueron ellos mismos obedientes al mismo Papa en otros asuntos, como en la cuestión de la Guerra Civil española, bien representados por Maritain con sus críticas a la España nacional. También, quienes elaboraron los *Cahiers du Témoignage chrétien*, todos ellos contrarios a Acción Francesa, respetuosos con la III República, contribuyeron a deslegitimar el régimen de Vichy, no menos legal que la República, y si, muy justamente, atendieron a la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937), en la que Pío XI condenó el nazismo, no prestaron la misma atención, como observó Calbrette (136), a la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), en la que, el mismo Papa, reiteró la condena del comunismo.

(134) J. M. DOMENACH, «Conscience politique et conscience religieuse», *Esprit* (París), núm. 259 (1958), (págs. 337-358), págs. 348 y 35-358.

(135) Jean Lacroix en su juventud había sido simpatizante de Acción Francesa y uno de los responsables del Círculo Joseph de Maistre (Jean ZAGANIARIS, *Spectres contre-révolutionnaires. Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre. XIXe-XXe siècles*, París, L'Harmattan, 2005, pág. 256). Kantiano y blondeliano (Bernard BOURGEOIS, «Jean Lacroix dans la philosophie française», en Emmanuel GABELLIERI y Paul MOREAU (dirs.), *Humanisme et philosophie citoyenne. Joseph Vialatoux et Jean Lacroix*, París, Lethielleux/Desclée de Brouwer, 2010, págs. 39-50), se definía como «congenitamente impermeable al tomismo» (cit. en Claude TROISFONTAINES, «Maurice Blondel, Joseph Vialatoux, Jean Lacroix: les limites du personalisme kantien», en E. GABELLIERI y P. MOREAU (dirs.), *Humanisme et philosophie citoyenne*, cit., (págs. 81-100), pág. 95). En 1933 se declaraba discípulo de Proudhon pidiendo a los católicos «que superen el antiteísmo polémico de Proudhon para quedarse con su principal afirmación: la dignidad humana y la fuente de la cultura están en el trabajo»; en 1935 defendía la asociación con los incrédulos que comparten los mismos valores (Bernard COMTE, «Jean Lacroix, penseur du politique» en E. GABELLIERI y P. MOREAU (dirs.), *Humanisme et philosophie citoyenne*, cit., págs. 205-227, cit. págs. 208 y 210).

(136) Jean CALBRETTE, *La crise actuelle du catholicisme français*, París, La Librairie Française, 1959, págs. 115-156, cit. pág. 119.

Maritain, en 1943, celebraba que gracias a la Resistencia por fin los hombres de la Revolución francesa y los hombres de la fe y de la esperanza cristiana se habían aproximado, dando lugar al fin de un malentendido que duraba siglo y medio (137).

Otro tanto se podría decir de muchos otros movimientos y revistas.

Citemos entre otros a *Jeune République*, partido fundado por Marc Sangnier en 1912 tras la disolución de *Le Sillon*, terminó formando parte de la coalición del Frente popular en 1936 (138).

El periódico *L'aube*, fundado en 1932 por Francisque Gay (1885-1963) que, según el testimonio de su hija, «toda su vida permaneció fiel a su ideal de reconciliar la Iglesia y la democracia» (139). Fue fundado con la intención de «romper la solidaridad política de los católicos con la derecha» (140). Su director buscaba la unión de los partidos demócratas cristianos, el Partido Demócrata Popular y la Joven República, con la intención de formar un partido de centro capaz de aliarse con los republicanos radicales y hacer frente a la extrema derecha y a la extrema izquierda (141).

El único propósito que consiguió fue aumentar el deslizamiento de numerosos católicos hacia posturas doctrinales más débiles y políticamente más complacientes con el socialismo. Así, se rechazaba el laicismo más extremoso «que hace de la irreligión una religión de Estado», pero se aceptó

(137) Cfr. Renée BÉDARIDA, «Dans la tourmente 1940-1944. Des droits de la personne aux droits de l'homme», en P. COLIN (dir.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989*, París, Beauchesne, 1989, págs. 199-212, pág. 212.

(138) Su importancia radicó en «haber anclado en la izquierda a una franja del electorado cristiano» (Jean Michel CADIOT, *Francisque Gay (1885-1963) et les démocrates d'inspiration chrétienne*, prólogo de Jean Lacouture, París, Salvador, 2006, pág. 76).

(139) Elisabeth TERRENOIRE, *Un combat d'avant-garde. Francisque Gay et «La vie catholique»*, prólogo de René Remond, París, Bloud&Gay-Cerf, 1976, pág. 8.

(140) Françoise MAYEUR, *L'aube. Étude d'un journal d'opinion, 1932-1940*, prólogo de René Remond, París, Armand Colin, 1966, pág. 37.

(141) *Ibid.*, pág. 63.

el laicismo como (supuesta) imparcialidad ante todas las religiones (142).

En el tema de la guerra de España, opuesta al alzamiento militar, rechazaba que pudiera ser considerada una cruzada y se mostraba más dispuesto a entender a los otros antes que a los católicos perseguidos. Todo ello dentro de la adhesión incondicional al régimen republicano. Siempre contrario a los planteamientos políticos de *Acción francesa*, sus directores Georges Bidault (1899-1983) y Francisque Gay, en mayo y en junio de 1939, se manifestaron opuestos a la reconciliación de Acción francesa con la Iglesia (143). Y desde el día en que Pío XII levantó la condena, Gay dejó de llevar la condecoración de comendador de la Orden de San Gregorio Magno que le había sido otorgada por la Santa Sede (144).

Como *Terre nouvelle*, la revista de quienes se pretendían católicos comunistas, cuyo emblema era una hoz y un martillo superpuestos a una cruz, fundada en mayo de 1935 y puesta en el *Índice* por Decreto del Santo Oficio de 8 de julio de 1936 (145) y en la que el protestante Paul Ricoeur (1913-2005) publicó sus primeros escritos.

Como *Sept*, revista de los dominicos, de efímera vida (marzo de 1934 a septiembre de 1937), opuesta a las directrices del Papa en la cuestión de la Guerra Civil española, causa de división interna en la Orden de Predicadores, por lo que fue cerrada (146) siguiendo las instrucciones del Vaticano por ese motivo y por su comprensión hacia el comunismo (147).

En lugar de aprender la lección y seguir las directrices romanas, poco después *Temps Présent*, ligada también a los

(142) *Ibid.*, pág. 39.

(143) *Ibid.*, págs. 160-161.

(144) E. TERRENOIRE, *Un combat d'avant-garde. Francisque Gay et «La vie catholique»*, cit., pág. 142. La misma noticia la da su nieto, Jean Michel CADOT, *Francisque Gay (1885-1963) et les démocrates d'inspiration chrétienne*, prólogo de Jean Lacouture, París, Salvador, 2006, pág. 308.

(145) *Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948, pág. 459.

(146) A. COUTROT, *Un courant de la pensée catholique*, cit., pág. 290.

(147) Magali DELLA SUDDA, «La supresion de l'hebdomadaire dominicain Sept. Immixtion du Vatican dans les affaires françaises (1936-1937)?», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (París), núm. 104 (4/2009), págs. 29-44.

dominicos, aunque dirigida por seculares, se presentó como sucesora de *Sept* (148). Fundada en 1937 por Stanislas Fumet (1896-1983), al año siguiente absorbió al semanario progresista *La vie catholique* que había sido fundada en 1924 por Francisque Gay (149).

Y *La vie catholique illustrée* de Georges Hourdin (1899-1999) con su favor hacia el comunismo. Y la muy progresista *Informations catholiques internationales*, también de Hourdin. Y los católicos que colaboraron en la cortísima vida (noviembre 1935-diciembre de 1938) del semanario comunista *Vendredi* (150) de Jean Guéhenno (1890-1978), André

(148) *Sept* pretendía un círculo cuadrado: El triunfo de la fe católica en la sociedad, distanciándose de los partidos de derecha, pero sin constituir un partido político, permaneciendo por encima de todos los partidos y respetando la libertad de elección política de sus lectores. Distinguiendo en Léon Blum entre Jefe de Gobierno y jefe del socialismo, la colaboración que negaba a éste último se la concedía al primero, de tal modo que «si hay coincidencia entre ciertas iniciativas del Frente Popular y las reformas solicitadas por la escuela social católica, no hay ninguna razón para no darle lealmente nuestro apoyo» (A. COUTROT, *Un courrant de la pensée catholique*, cit., pág. 277).

(149) No confundir con la revista de Pierre Dabry dos décadas anterior y a la que ya se ha aludido. Veáse sobre el semanario de Gay, E. TERRENOIRE, *Un combat d'avant-garde. Francisque Gay et «La vie catholique»*, cit.; J. M. CADOT, *Francisque Gay (1885-1963) et les démocrates d'inspiration chrétienne*, cit., págs. 149-214.

(150) Cuenta Corção que el escándalo producido por la inclusión de un artículo de Maritain en su primer número (8 de noviembre de 1935) motivó que su autor diera explicaciones en el número siguiente (Gustavo CORÇAO, *O século do nada*, 2ª ed., Río de Janeiro, Distribuidora Record, s.f., pág. 246). Con ironía sangrante desde *Action française* se escribía: «Maritain no ha renegado de Santo Tomás pero lo adosa a André Gide. Es Santo Tomás en casa de Corydon». «Para este filósofo, el nacionalismo francés es un pecado. Pero el comunismo pertenece a las virtudes teológicas». «Gide et Maritain», *Action française* (París), 10 de noviembre de 1935, pág. 2, col. 6. Y tras las explicaciones de Maritain en el siguiente número de *Vendredi* (15 de noviembre de 1935), que había alegado que su participación era literaria sin significado político, y que su colaboración se debía al aprecio hacia escritores motivados por su preocupación por los valores humanos, desde la *Action française* se aludía irónicamente a los valores humanos y morales de Gide; el sarcasmo aparecía al indicar que Maritain, «el filósofo», «se había convertido en literato hasta el punto de no comprender la relación entre la literatura y las ideas y asociarse a escritores de extrema izquierda». «Maritain no es un novicio. Sabe muy bien que aportando su nombre a un periódico de extrema izquierda se arriesga a suministrar

Viollis (1870-1950) y André Chamson (1900-1983). Y *Jeunesse de l'Église*, del entonces dominico Maurice Montuclard (1904-1988), prohibida en 1953 y su fundador reducido al estado laical (151) o la *Union des chrétiens progressistes*. Y tantas y tantas otras actividades.

Cuarenta años después de la condena de Acción Francesa, la queja de Ousset (1914-1994) era reveladora del clima del catolicismo francés: «Esta acción común entre creyentes e incrédulos que parecía un dificultad insuperable cuando el incrédulo era el contrarrevolucionario Maurras, esa acción común, es presentada como normal y benéfica cuando el incrédulo es, prácticamente, revolucionario» (152).

Como advirtió poco después, comentando un artículo del teólogo Louis Bouyer (1913-2004), tras la condena de la *Action française*, «fueron propuestas a la preferencia de los cristianos otras fórmulas políticas. Jacques Maritain, Francisque Gay, Georges Bidault [...] Emmanuel Mounier y su revista *Esprit*, fueron sus principales campeones. Esta

discípulos a la extrema izquierda [...]; sigue la corriente que arrastra a *La Croix*, a *L'Aube*, a *Terre Nouvelle*, a *Sept*, a *Esprit*, etc. No se ha hecho jamás tanta política como hoy en los ambientes católicos que fingen no hacerla. Jamás se ha rebajado tanto lo espiritual al servicio de los partidos sedicentes avanzados» («Dilettantisme inattendue», *Action française* [París], 16 de noviembre de 1935, pág. 2. col. 6). En realidad el artículo de Maritain no era literario sino filosófico-político, «Humanisme et héroïsme», en el que, frente al humanismo comunista y al humanismo capitalista, postulaba un «humanismo integral» que pudiera establecer una nueva cristiandad profana y ya no sagrada, una comunidad fraternal, ya que las fuentes del humanismo occidental son cristianas, pues incluso el humanismo contemporáneo, aparentemente emancipado de toda trascendencia, en lo que queda de dignidad humana es herencia cristiana (*Vendredi*, semanario literario, político y satírico, núm. 1, 8 de noviembre de 1935, pág. 2, col. 1-6). En el mismo número se daba cuenta de la reunión de la *Association Internationale des écrivains pour la défense de la culture* presidida por André Gide (pág. 3, col. 1-6) y se publicaba un extracto del recién aparecido libro de Gide *Les nouvelles nourritures* (pág. 5, col. 1-6). La justificación de su colaboración en una breve carta de Maritain publicada bajo el epígrafe de *Previsions* (*Vendredi*, núm. 2, 15 de noviembre de 1935, pág. 10, col. 1).

(151) Thierry KECK, *Jeunesse de l'Église (1936-1955)*. *Aux sources de la crise progressiste en France*, prólogo de Étienne Fouilloux, París, Éditions Karthala, 2004.

(152) Jean OUSSET, «Pourquoi ils le détestent», *Itinéraires* (París), núm. 122 (1968), (págs. 60-65), pág. 62.

vez todos eran seculares considerados como católicos. Y entonces, ¿qué propusieron? En comparación con el increíble Maurras, ¿se les vio dedicarse más que él a proclamar el derecho natural cristiano y a difundir la doctrina social de la Iglesia? ¿Se les vio convertirse en apóstoles de la *Quas primas* y de la *Divini Redemptoris*? De ninguna manera». Así, la doctrina de la Iglesia «fue hábilmente vaciada por seculares católicos de toda vida social y política con el pretexto de “desacralización”» y, algo más tarde, esa doctrina fue «explícitamente contradicha por clérigos, por miembros de la Jerarquía y por numerosos movimientos católicos “autorizados” o eclesiásticamente patrocinados». El rechazo de la maurrasiana *politique d’abord* fue sustituida por «una *politique d’abord* revolucionaria» (153).

Desde una perspectiva política, «la condena hizo retroceder las ideas maurrasianas y con ellas la idea monárquica e, incluso, las ideas de derecha, tanto en el clero como en los fieles. Como la naturaleza tiene horror al vacío, los huecos fueron frecuentemente llenados por demócratas cristianos, lo que explica en parte el giro a la izquierda de una parte del clero y de los fieles» (154).

Esto no es óbice para que la condena de los libros de Maurras y la prohibición de la colaboración con Acción Francesa fuera fundada. Lo que ponen de manifiesto los hechos es que el *catholique d’abord* proclamado como contrapunto al lema de Maurras, nunca llegó a ser realidad en el plano político y social. Ocurrió que se abandonó o adulteró.

De ese modo, al no haber entendido las razones de la condena y su significado y alcance, extendiéndola más allá de lo mandado por Roma, se incurrió en otros graves errores que arrastraron a buena parte de los católicos franceses.

Ocurrió que, sobre todo después de la segunda guerra mundial, la mayoría de esa nueva intelectualidad católica francesa y del catolicismo francés pasó de los falsos dogmas

(153) André ROCHE (Jean OUSSET), «Los católicos y la política», *Verbo* (Madrid), núm. 95-96 (1971), (págs. 433-449), págs. 440, 441 y 446.

(154) Franck BOUSCAU, «L’aspect ecclésiastique de la condamnation de l’Action française», en *Un acte sans précédent. La levée de la condamnation de l’Action française*, Millau, Les Amis de Jehanne, 2011, (págs. 61-82), pág. 82.

de 1789 a los inmortales principios de 1789, «reconocidos ahora como valores cristianos y ya no anticristianos» (155). Pero es preciso preguntarse, ¿con «la apertura a la modernidad» de ese nuevo «tomismo», tan alabada por Laudouze, desde las aulas de Saulchoir, se consiguió una sociedad más cristiana? ¿De verdad creen que fueron más fieles a Santo Tomás que sus tan denostados predecesores? ¿No incurrieron en una infidelidad más perniciosa?

Esa «liberación» del tomismo de la «hipoteca maurrasiana» tan alabada por Gilson, Lubac, Sutton, Leprieur, Chenaux, Fouilloux, Laudouze, Prévotat, Keck, Thielloy y tantos otros que se han adherido a esa idea ¿se han preocupado por analizar sus resultados? ¿Ese tomismo tenía realmente esa hipoteca? El «progresismo religioso» que sustituyó a aquel denostado catolicismo integral ¿a dónde condujo?

La respuesta no ofrece duda, la descristianización ha sido galopante. Sin duda no fue la única causa, pero si fue una de sus causas. No sólo no se rescataron las instituciones, no sólo no se hizo más católica la sociedad civil, no sólo abandonaron la Iglesia y la práctica religiosa millones de franceses, sino que, además, buena parte de los que «permanecen» no comparten en su integridad las creencias de la Iglesia.

Incomprensiblemente algunos de esos analistas, como hemos visto, se sienten orgullosos del nuevo rumbo que no produjo ningún buen fruto. Pueden regodearse cuanto quieran con esa «liberación» que, en algunos, parece que sienten como propia, pueden alabar hasta la extenuación el nuevo camino emprendido, pero ello no impedirá ver, cuando se estudien con seriedad y sin pasión esos años (156), que

(155) François BÉDARIDA, «Le tournant des années 40. De la guerre à l'après-guerre», en P. COLIN (dir.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989*, París, Beauchesne, 1989, (págs. 213-221), pág. 220.

(156) No son sólo los clérigos los que, embarcados en una senda sin futuro, condujeron a sus órdenes religiosas –encabezados por los dominicos– a perder casi toda relevancia en la vida espiritual de sus conciudadanos. También los historiadores han aplaudido los cambios de rumbo. Así, Sutton que, alabando a Blondel, indica que «su rechazo de la alianza contra natura entre el positivismo y el cristianismo [...] indicaba la verdadera vía a seguir [...] y la acción que preconizaba se revelaría fecunda»

la liberación fue acompañada de un enfeudamiento real a una modernidad que nada quería saber –y sigue en ello– de la religión católica; que la nueva senda condujo, y aún lo hace, a un callejón sin salida que termina, humanamente, en la extinción. En ello han tenido gravísima responsabilidad las congregaciones y órdenes religiosas, como la de los dominicos y a lo que tanto han contribuido buen número de editoriales católicas con sus publicaciones. Y si al escribir estas páginas se ve un cierto renacimiento, aun pequeño en extensión pero fuerte en su expresión, no es debido a esa herencia sino a pesar de ella y contra ella.

(M. SUTTON, «Introduction historique», en M. BLONDEL, *Catholicisme social et monoforisme*, París, 1911; publicado posteriormente con el título de *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme. La Semaine sociale de Bordeaux 1910*, prólogo del Obispo auxiliar de Coire-Zurich, Mgr. Peter Henrici, Bruselas, Éditions Lessius, 2000, [págs. XIX-XLIV], págs. XLIII-XLIV).
¿Dónde encontrar esa fecundidad?