

studi

Cinco claves para comprender a Jacques Maritain

JUAN MANUEL BURGOS*

Sommario: 1. Introducción. 2. La conversión: a) El itinerario espiritual; b) Filosofía y fe. 3. El tomismo: a) El encuentro con Sto. Tomás; b) Un tomismo sereno. 4. El problema de la modernidad. 5. De la Action Française a Humanismo Integral: a) Maritain y la Action Française; b) La condena de la Santa Sede y la crisis de la Action Française; c) El mensaje de Humanismo integral. 6. Los años del post-concilio. 7. Epílogo.



1. Introducción

Ya en vida, Jacques Maritain logró suscitar un gran interés por su pensamiento y por su obra. Hoy, 20 años después de su muerte, ese interés no parece disminuir. Al contrario, continúan publicándose sus obras y el número de estudios críticos sobre su pensamiento ha aumentado considerablemente, sobre todo en Italia¹. Por estos motivos se ha podido hablar de una “Maritain-Renaissance” a la que, sin duda, está contribuyendo de manera importante la edición de las *Oeuvres complètes* en XV volúmenes. Esta gran obra, iniciada en 1982, está cercana a ser completada².

Este “renacimiento” de los estudios maritainianos no se ha presentado, sin embargo, completamente exento de debates y polémicas, tanto a nivel científico como periodístico³. Algunas de ellas son constructivas y creadoras, pero otras pare-

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant’Apollinare 49, 00186 Roma

¹ G. Galeazzi señala que el número de publicaciones sobre Maritain en Italia ha pasado de menos de 30 antes de 1973, a más de 70 en estos momentos. Cfr. G. GALEAZZI, *L’interesse per Jacques Maritain in Italia. Contributi ad una bibliografia della critica*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 194 (1993), p. 40.

² La edición de las Obras completas comprende la obra conjunta de Jacques y Raïssa Maritain. Está promovida por el Cercle d’Etudes Jacques et Raïssa Maritain y elaborada por Éditions Universitaires Fribourg (Suisse) y Éditions Saint Paul (Paris). Por el momento han aparecido 13 volúmenes de los 15 previstos. Faltan los correspondientes a las obras de Raïssa.

³ Se puede mencionar por ejemplo el debate originado a raíz de un artículo de Franco Cardini sobre *Humanismo integral* en *Il Giornale* con fecha 2.VIII.92, o los comentarios suscitados por una intervención de V. Possenti en *Avvenire*, 24.XI.93.

cen tropezar y enredarse en cuestiones interpretativas y exegéticas de modo que, más que contribuir a un discernimiento de los elementos de la síntesis maritainiana capaces de superar el paso del tiempo, producen el efecto de una polvareda que enturbia el ambiente e impide un acceso sereno a su pensamiento.

Consideramos que, en algunos casos, la causa de este último tipo de polémicas es una insuficiente atención a la compleja y larga evolución sufrida por el pensamiento de este autor. Da la impresión, en efecto, de que a veces no se da la relevancia adecuada a las diversas influencias a las que se vio sometido, a los cambios de contexto cultural o al carácter progresivo de su pensamiento. Esto favorece lógicamente la aparición de malentendidos o valoraciones no suficientemente matizadas sobre los diversos aspectos de su pensamiento.

El presente estudio pretende colaborar en la “Maritain Renaissance” precisamente en este punto; es decir, pretende proporcionar algunas claves fundamentales que permitan orientarse en el interior de la larga y rica evolución de su obra. Se intenta, en otras palabras, diseñar un cuadro hermenéutico de referencia desde el que sea más fácil un acceso claro y no problemático a la riqueza y multiplicidad de reflexión que se encuentra en sus escritos.

Dada la enorme extensión de la obra de Maritain no es posible pretender una explicación exhaustiva de su camino intelectual en un artículo de estas características; por eso nos hemos limitado a señalar algunos puntos que nos han parecido de particular relieve. Al escogerlos hemos intentado de todos modos que reflejen en la medida de lo posible una buena parte del cuadro cultural e histórico en el que se ha desarrollado la obra de Maritain. Los puntos seleccionados con estos criterios son los siguientes: 1) la conversión; 2) el tomismo; 3) el problema de la modernidad; 4) de la *Action française* a *Humanismo integral*; 5) los años del post-concilio. Hemos optado por un orden cronológico para facilitar el seguimiento de la evolución del pensamiento de Maritain, pero sin renunciar en cada caso a una valoración general del argumento.

2. La conversión

a) El itinerario espiritual

Jacques Maritain nace en 1882 en una familia liberal-protestante de fuerte tradición republicana⁴. La influencia de su madre, Geneviève Favre, será fundamental en su formación. «Los Favre —relata Raïssa Maritain— se cuentan en el siglo XIX entre las más representativas de las grandes familias intelectuales y políticas de la Francia liberal y republicana (...). Dominaban en las tradiciones familiares de Jacques el amor idealista al pueblo, el espíritu republicano, y los combates políticos por la libertad»⁵.

Esa misma formación y su carácter apasionado lograrán que —a pesar de pertenecer a una familia acomodada— se sienta atraído desde muy joven por el idealismo

⁴ Cfr. J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid 1987, pp. 43-45.

⁵ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, Paris 1949, pp. 59-60.

socialista —entonces muy vivo— de transformación radical de la sociedad. Así, el *Carnet de notes*, su esbozo autobiográfico realizado con fragmentos de diarios y redactado en Princeton a los 72 años, se abre con estas palabras: «Yo seré socialista y viviré para la revolución»⁶.

A ese socialismo ingenuo, al que Maritain no renunciará nunca en lo que tiene de más valioso, se unirá rápidamente una fuerte crisis existencial ligada a su temprana vocación filosófica y a su deseo inmenso e insatisfecho de verdad. El problema fundamental que le embarga es la incapacidad de lograr puntos de referencia absolutos, de acceder y conocer una verdad segura y, al mismo tiempo, no sólo teórica sino con capacidad de llenar la vida. En definitiva, el deseo y la incapacidad de encontrar una verdad absoluta y salvadora⁷.

Un primer punto de referencia en esa dura situación lo constituye el encuentro en la Sorbona, en el año 1900, con Raïssa Oumançoff, hebrea rusa emigrada, su futura mujer. Desde su encuentro su unión será muy estrecha en todos los ámbitos, comenzando por el de la búsqueda de la verdad. Ella misma será quien, en *Las grandes amistades*, describa con belleza y dramaticidad su búsqueda conjunta.

«Nuestra compenetración perfecta, nuestra felicidad, toda la dulzura del mundo, todo el arte de los hombres no nos podía conducir a admitir sin razón —en cualquier sentido que se entienda esta expresión— la miseria, la infelicidad, la malicia de los hombres. O era posible la justificación del mundo y en ese caso no podía darse sin un conocimiento que llevase a la verdad, o bien la vida no valía un instante de atención más»⁸.

La educación recibida en la Sorbona no hará más que agravar el problema, puesto que en ese principio de siglo se encontraba inmersa en un ambiente cultural fuertemente positivista y científicista⁹. Tal ambiente conducía de manera casi directa al relativismo y al escepticismo intelectual. «Los jóvenes salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero sin confianza en las ideas si no era como instrumentos de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo»¹⁰.

La pareja se pasará entonces por todos los terrenos especulativos y por todos los maestros (desde Lévy-Bruhl a Durkheim) llegando a encontrar consuelo momentáneo en Espinosa y Nietzsche. «Lo que nos acercaba a Nietzsche —recuerda

⁶ J. MARITAIN, *Carnet de notes*, Oeuvres complètes, vol. XII, p. 136 (todas las obras de J. Maritain se citan por las obras completas. La traducción del francés es nuestra). Se trata de una carta escrita en la adolescencia a Jean Baton, el marido de la cocinera de la casa Maritain, socialista.

⁷ Rastreando su *Carnet de notes* se pueden encontrar textos muy significativos a este respecto que muestran la gravedad de la crisis. P. ej., en 1902 escribe: «Et puis, le vide toujours, l'ignorance. La vérité objective fuyant comme la beauté objective. Le doute. Le doute vrai, même sur le doute. La raison tournant sur elle-même. Moulin à café qui tourne à vide», *ibi dem*, p. 144.

⁸ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., p. 87. La pareja llegará a plantearse hasta la posibilidad del suicidio si no era posible lograr un punto de referencia absoluto.

⁹ Sobre la situación cultural de la Sorbona en aquella época cfr. A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1985², pp. 33 ss. y R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., cap. III: “La Sorbonne”.

¹⁰ R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., pp. 79-80.

Raïssa— era su pasión desesperada por aquella verdad cuya muerte se desvivía por proclamar; la potencia con que barría los prejuicios de la mediocridad instalada en el vacío, arrancando todas las máscaras y desvelando lo trágico de la vida. (...) [Pero] las alegrías que Espinosa y Nietzsche nos había dispensado durante un momento nos dejaban más vacíos y desesperados»¹¹.

En esta situación, el encuentro con Bergson será una verdadera revelación. Así lo explica Raïssa en *Las grandes amistades*: «Alguien que yo conozco bien ha escrito mucho más tarde que “el hombre es un animal que se nutre de trascendentales”. Con términos diferentes, Bergson nos aseguraba que tal alimento estaba a nuestro alcance; que éramos capaces de conocer verdaderamente lo real, que por medio de la intuición alcanzamos lo absoluto. Y nosotros traducíamos que podíamos conocer verdaderamente, absolutamente, conocer lo que es. Poco nos importaba entonces que eso sucediera a través de la intuición que trasciende los conceptos o por medio de la inteligencia que los forma; lo importante, lo esencial, era el resultado posible: alcanzar lo absoluto»¹². Maritain se adherirá con entusiasmo al pensamiento de Bergson y será considerado rápidamente un ferviente bergsoniano que «paseaba por las aulas la llama revolucionaria de un socialismo ardiente y de la filosofía de la intuición»¹³.

De todos modos, la influencia definitiva que marcará el futuro de esta joven pareja vendrá del encuentro con Léon Bloy, una figura atípica y fuertemente original de cristiano-asceta-literato. Será él quien, fundamentalmente con su testimonio de vida radical y coherente, proporcione a esos dos jóvenes intelectuales la prueba de la existencia de una verdad real y absoluta que puede llenar la vida; será él quién les introduzca y les guíe hacia el catolicismo.

El proceso será lento y doloroso. No era fácil, en efecto, salir de una crisis intelectual tan fuerte. Y tampoco era nada sencillo acercarse al catolicismo para una judía o para un republicano protestante con fuertes prejuicios anticatólicos, cuyas respectivas familias, además, se mantenían firmemente ancladas en sus propias creencias. De todos modos el camino será recorrido paso a paso, a medida que la luz de la fe se vaya haciendo más poderosa y penetrante, y el deseo de entrar en la Iglesia más vivo.

Un texto de 1906 nos describe la situación interior de Jacques pocos meses antes del Bautismo: «La razón pide el bautismo, porque es necesario que la vida tenga su centro en la fe, y porque pedir el bautismo es la señal de que se quiere vivir así. Lo que sucederá después es asunto de Dios. Pero por el momento no sé si creo»¹⁴. Finalmente, poco tiempo después, el 11 de junio del mismo año, llega el bautismo de la joven pareja, con Léon Bloy como padrino¹⁵. Y con el bautismo la luz, la seguridad absoluta, la comprensión, el final de la búsqueda del filósofo Maritain. El mundo y el hombre se comprenden radicalmente en Cristo y ésta es la respuesta definitiva y última a la sed de conocimiento del hombre.

¹¹ *Ibidem*, pp. 82-83.

¹² *Ibidem*, pp. 94-95.

¹³ *Ibidem*, pp. 105-106.

¹⁴ J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., p. 159.

¹⁵ J. Maritain fue bautizado bajo condición porque había recibido este sacramento previamente de un pastor protestante (cfr. *Carnet de notes*, pp. 157-58).

b) Filosofía y fe

Alcanzada la fe cristiana a Maritain se le planteará el problema de dar una respuesta a sus inquietudes filosóficas. ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la fe cristiana? ¿Cómo actuar en el terreno de la filosofía desde su nueva perspectiva? La respuesta a estas preguntas no llegará de modo inmediato. Maritain necesitará en primer lugar un largo periodo vital de asentamiento porque la conversión se había producido de un modo muy radical ante la necesidad de dejar atrás buena parte de su mundo vital, familiar y cultural¹⁶. Y en esa rotura con el pasado Jacques había llegado a renunciar a la filosofía al considerarla incompatible con la fe. Sólo poco a poco, a medida que vaya profundizando en el conocimiento del catolicismo y la supuesta incompatibilidad se vaya disipando, irá retornando al trabajo filosófico abandonado por unos estudios de biología en Heidelberg¹⁷.

Pero esa vuelta será claramente una vuelta *en* la fe. Porque si algo ha quedado radicalmente grabado en su alma es que es el cristianismo quien explica radicalmente el mundo, quien salva y radica vitalmente en lo absoluto. Filosofar fuera de la fe sería para él un contrasentido y una traición. Una traición al propio recorrido existencial que había encontrado la estabilidad en la Iglesia, y un contrasentido para la inteligencia que también allí había recibido la explicación última de la realidad. Esta es, por tanto, la primera clave para comprender a Maritain. Este, antes que filósofo es cristiano, porque el cristianismo es quien le ha dado una respuesta racional y última a su deseo de un saber absoluto¹⁸.

Este planteamiento tendrá para él — más allá de su formulación teórica más o menos lograda— una importancia vital. Como Von Balthasar ha recordado «todos los grandes pensadores han presentado la filosofía como el conocimiento último de la fundación última del mundo, con una función que va más allá del mero pensamiento teórico y solicita a la persona completa. Filosofía significa literalmente amor de la sabiduría. Por esta razón contiene un elemento ético y un elemento de decisión ya que no es posible para la persona humana volverse con radicalidad hacia el objeto total, hacia el Absoluto, sin una decisión». Ahora bien, para un pensador cristiano, ese *eros* filosófico, ese amor y decisión radical por la verdad «no puede ser claramente separado de la otra decisión total que es solicitada recurrentemente a través de todo el evangelio: la decisión por Dios que, en concreto, significa la decisión por Cristo y por su Iglesia»¹⁹.

¹⁶ Por lo que respecta a la familia, Maritain relata en una nota del 3.III.1907 la entrevista en la que comunica su bautismo a su madre: «c'est une catastrophe pour elle. Trahison de tous ses espoirs, et de son rêve de me voir continuer Jules Favre», *Carnet de notes*, cit., p. 174. Para Raïssa los problemas familiares serán inicialmente parecidos. Y por lo que respecta a sus amigos, Maritain señala en una nota del 26.IV.1909: «Suzanne Marx vient voir Raïssa. Jean et Suzanne sont, parmi nos amis d'avant le baptême, à peu près les *seuls* à venir nous voir. Nous croyons qu'ils ont pour la foi une sympathie secrète», *ibidem*, p. 191.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 165 ss.

¹⁸ En este sentido ha señalado S. Mosso que «non si potrebbe capire il pensiero di Maritain se non si coglie la decisività e il significato di questa sua esperienza di conversione alla fede cattolica», *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain*, Massimo, Milano 1979, p. 19.

¹⁹ H. U. von BALTHASAR, *On the tasks of Catholic philosophy in our time*, «Communio», 20 (1993), p. 152.

Esta es también la actitud que adoptará Maritain en la elaboración de toda su obra²⁰. Aunque nunca quiso llamarse teólogo porque consideraba que lo que él realizaba era obra de filosofía no por eso intentó una separación estricta entre su razón y su fe. Al contrario, procuró que su labor intelectual y humana se alimentara en modo profundo de la vida cristiana y de los contenidos doctrinales revelados.

3. El tomismo

a) El encuentro con Sto. Tomás

La conversión condujo a Maritain lejos de la filosofía no sólo por la presunta incompatibilidad entre filosofía y fe, sino porque Jacques y Raïssa preferirán dedicarse en primer lugar a la tarea de reforzar, profundizar y madurar su reciente fe. No deja de ser impresionante el fervor que rezuman los apuntes de la época de Heidelberg: años de oración, de primeros pasos en la vida interior, de lectura y asimilación de la espiritualidad cristiana a través de sus grandes autores²¹, etc.

Evidentemente, todo este proceso no se podía producir para un filósofo como Maritain sin un profundo replanteamiento de sus categorías intelectuales. Este tendrá lugar inicialmente sólo en un nivel meramente intuitivo, tanto porque en esos años se estaba dedicando a estudios de biología, como porque no poseía un instrumental filosófico poderoso y compatible con su nueva visión de la vida²². Para superar esa situación será necesario esperar a su encuentro con el tomismo.

Maritain llegará al tomismo a través del P. Clérissac, dominico, su director espiritual y el de Raïssa, quien recomendará a ambos la lectura de la *Summa theologiae*²³. Primero la leerá Raïssa y discutirá su contenido con Jacques. Después Maritain la abordará directamente. Se trata de un momento crucial en su vida que será vivido como un segundo encuentro consigo mismo, ahora en el nivel de la vocación humana. «Experimenté entonces —afirmará más tarde— como una iluminación de la razón. Mi vocación filosófica me era restituida en plenitud»²⁴.

La innata y poderosa vocación filosófica de Maritain, que había dado tantos bandazos en sus primeros años y que había sido sacrificada posteriormente en aras de un bien mayor, encontraba finalmente un punto definitivo de anclaje, un punto donde

²⁰ Pensamos que precisamente en este sentido Italo Mancini considera que Maritain es ante todo un “fenómeno intraeclesial”. Cfr. I. MANCINI, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 11-15.

²¹ Cfr. J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., cap II: “Vieux souvenirs d’après le baptême”, pp. 165 ss.

²² Un ejemplo de este proceso intelectual es el replanteamiento de la verdad de la filosofía bergsoniana al estimar que su teoría de la intuición resulta difícilmente compatible con la transmisión a través de la historia de las verdades cristianas. Cfr. A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, cit., pp. 39 ss. y S. MOSSO, *Fede, storia e morale*, cit., pp. 19-20.

²³ Sobre la importancia en la vida de la joven pareja del padre Clérissac, vid. *Carnet de notes*, cit., pp. 188, 197 ss., 207 ss. y R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., “Le Père Humbert Clérissac”, pp. 228-237.

²⁴ J. MARITAIN, *Le philosophe dans la cité*, Oeuvres complètes, vol. XI, pp. 27-28.

descansar y desde donde construir: el tomismo. «El intelecto encuentra su patria»²⁵, afirmará sintéticamente para indicar la relevancia de ese encuentro.

Desde ese momento, la identificación con el tomismo será un rasgo esencial, definitivo y permanente de toda su obra filosófica²⁶. Así lo señala Juan Pablo II: «La “iluminación de la razón” suscitó en el joven Maritain una adhesión tan profunda al pensamiento de Sto. Tomás que, por un movimiento espontáneo de su espíritu, llegó a ser uno de los principales artífices de aquel “renacimiento tomista” que el Magisterio de la Iglesia, con León XIII, había deseado y promovido como respuesta a las principales necesidades de la cultura moderna, y como vía para superar el divorcio “contro natura” entre razón y fe (*Aeterni Patris* 1879). A esta vocación, que le llevó a sufrir dificultades, incomprensiones y enfrentamientos, permaneció fiel hasta la muerte»²⁷.

Fidelidad al tomismo por tanto. Pero, cabe preguntarse, ¿fue esa fidelidad siempre igual, o tuvo matices y tonalidades diversas a lo largo del tiempo? Pensamos que cabe hablar con bastante evidencia de dos momentos o de dos posturas distintas en relación con el tomismo. En primer lugar encontramos su actitud de los primeros años, los que siguen directamente a la lectura de la *Summa*. Esta época estará caracterizada por un tomismo que desde el punto de vista psicológico quizá se puede denominar como un “tomismo de convertido”. La explicación de esa actitud es relativamente sencilla. Maritain encuentra en la *Summa* una explicación científica, profunda y técnica de aquello que cree, junto con una formulación filosófica elaborada que pone fin a muchas de sus dudas especulativas e intelectuales. De ahí su sensación de iluminación de la inteligencia. Si además unimos a ello la explícita recomendación de la filosofía tomista que tantos Pontífices han realizado (con la particular cercanía temporal de la *Aeterni Patris*) encontramos delineados todos los factores que componen lo que podríamos denominar su “conversión intelectual”. Esta implicará por un lado una liberación de la inteligencia; e, inseparablemente, una estrechísima identificación entre tomismo y verdad que le llevará a afirmaciones tajantes²⁸ y, probablemente, a una infravaloración de los matices y de los aspectos positivos de los otros sistemas de pensamiento²⁹.

A pesar de que esa actitud podría haberle cerrado caminos, Maritain comenzará a ser conocido gracias a su inteligente “explotación” de la riqueza encerrada en el sistema tomista. Este, a su vez, resultará beneficiado pues entrará así en una nueva

²⁵ J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., p. 207.

²⁶ Además de Sto. Tomás, Maritain leerá con profundidad y recibirá influencias de los Comentaristas, de Cayetano y, sobre todo, de Juan de Sto. Tomás.

²⁷ JUAN PABLO II, Carta al “Convegno promosso nel centenario della nascita di Jacques Maritain”, 5-VIII-1982, en *Jacques Maritain oggi* (a cura di V. POSSENTI), Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 18 (la traducción al castellano es nuestra).

²⁸ A esta época pertenecen frases del estilo de «*vae mihi, si non thomistizavero!*» (J. MARITAIN, *Antimoderne*, Oeuvres complètes, vol. II, p. 928) y está en la base de la dura polémica contra las tesis de su antiguo maestro Bergson. Vid. también los “Statuts des cercles d’études thomistes”, en *Carnet de notes*, cit., pp. 408-418.

²⁹ El mismo Maritain de *Antimoderne*, cit., p. 928, sentirá ya la necesidad de justificar el tono inicial de alguno de los artículos recogidos (los más antiguos) indicando que su tono oratorio y rotundo proviene del “ardor del neófito”.

fase, que le conducirá al mundo civil —más allá de los restringidos ambientes eclesiásticos— de la mano de un brillante filósofo laico.

b) Un tomismo sereno

Con el paso del tiempo esta primera época será reemplazada por un tomismo más reposado y sereno³⁰. Las razones de esta evolución son, a nuestro parecer, múltiples. En primer lugar un remansamiento de los ánimos, una maduración personal que le llevará a una exposición y proposición más tranquila y tersa de sus opiniones. A este aspecto, importante, se añade además la innata apertura de Maritain hacia autores e ideas que le hará ver la existencia de elementos filosóficos positivos fuera del tomismo. Esto implicará a su vez la necesidad de abrir el tomismo hacia temas no cultivados anteriormente por esta corriente de pensamiento y, en esa misma línea, a hacer fructificar intuiciones presentes en Sto. Tomás pero que él no desarrolló explícitamente. A la larga, todo este cúmulo de circunstancias le conducirán a plantearse de manera expresa un complejo problema: la relación entre tomismo e historia, entre tomismo y cultura, entre tomismo y evolución del pensamiento.

A este reto Maritain responderá a nivel teórico distinguiendo entre tomismo esencial y tomismo histórico; es decir, distinguiendo entre las raíces inmutables del tomismo que, en su opinión, trascienden la cultura, y su formulación concreta y particular que debe ser continuamente enriquecida, aumentada y completada.

Pero Maritain dio a esta cuestión una respuesta sobre todo temática, es decir, intentó contribuir realmente al proceso —si se permite la expresión— de “inculturación” del tomismo. Y consiguió llevarle de hecho más allá de donde nunca antes había llegado: a la estética, a la política, a la educación, a la filosofía de la historia, etc. Será precisamente aquí donde se producirán las controversias con otros tomistas en la medida en que éstos juzguen que tales desarrollos no responden fielmente al pensamiento del Aquinate³¹.

Tales controversias todavía reverdecen en ocasiones y una resolución definitiva es muy difícil, por no decir imposible³². Nos parece de todos modos que pueden

³⁰ Este cambio es evidente en cuanto a los contenidos. Y por lo que respecta a la actitud personal se puede entrever en frases en las que un Maritain anciano comenta sus posturas juveniles: «À cette époque —dice refiriéndose a una nota de 1908— je m’imaginai que la tâche essentielle de la philosophie était de réfuter l’erreur. J’ai fait du chemin depuis, j’ai compris que la réfutation n’est qu’une besogne secondaire, et le plus souvent vaine et inutile (et qui a tellement nui au thomisme). Il ne faut pas réfuter, mais “éclairer” et aller l’avant», *Carnet de notes*, cit., pp. 184-185; y, más adelante, refiriéndose a un apunte del 12.II.1910: «De l’impatience je ne me suis jamais guéri. (...) Quant aux autres, ils m’importaient à cette époque beaucoup moins que les idées. Furieux pour lequel n’existait que le monde du vrai et du faux. J’ai mis du temps à découvrir les hommes», *ibidem*, p. 202.

³¹ Vid. como ejemplo reciente de esta postura la interpretación (en nuestra opinión insuficientemente elaborada) de A. McIntyre sobre Maritain en A. MCINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992, cap. II y en particular pp. 109 ss.

³² Una interpretación interesante de la posición de Maritain desde el punto de vista del tomismo trascendental se encuentra en G.A. MACCOOL, *From unity to pluralism. The internal evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York 1992, en particular pp. 114-160.

darse dos indicaciones que faciliten la comprensión de sus orígenes y características. En algunas ocasiones las críticas efectuadas a Maritain se hacen desde una postura que se podría denominar “exegética”, es decir, que busca principalmente la interpretación histórica y literal de Sto. Tomás. Sin embargo, lo que él tiene delante e intenta resolver es un problema real contemporáneo, no planteado en esos términos por Sto. Tomás³³. De ahí la dificultad de llegar a una solución de la disputa.

Por otra parte, nos parece claro que no se debe dudar de la adhesión esencial de Maritain al tomismo a lo largo de toda su obra. Este en ningún momento puso en duda globalmente la validez de la estructura tomista; se limitó a enriquecerla y completarla. Y es precisamente esta fidelidad a Sto. Tomás la que le granjeó otro grupo de críticas; la de aquellos que pretendían una renovación no sólo en cuanto a contenidos, sino más radical y profunda. Esta es, por ejemplo, la postura de Mounier.

Su distinción entre el gran Maritain (innovador) y el pequeño Maritain (demasiado ligado a algunos elementos de la tradición) significa precisamente esto a nivel filosófico. Y, en este mismo sentido, Aróstegui nos lo presenta como «un hombre que quiso ser a la vez moderno y medieval, todo cabeza y todo corazón». Añadiendo más adelante que «se advierte en la obra de Maritain cómo el vuelo de sus aspiraciones emocionales se recorta lastrado por la disciplina del sistema. Su proyección utópica al futuro es frenada anacrónica e irresistiblemente por el tirón de un pasado que se llama Tomás de Aquino»³⁴.

Sacar conclusiones de las afirmaciones anteriores no es sencillo, pero quizás no sería arriesgado —independientemente de que se comparta su posición— señalar la coherencia global de la postura de Maritain; un tomista que, fiel a sus propios principios, no podía quedarse *sólo* en Sto. Tomás, debía medirse constructivamente con el mundo contemporáneo al igual que lo hizo hace siete siglos el Aquinate. Al mismo tiempo, es claro que Maritain es grande gracias a Sto. Tomás y que, sin este instrumento, al menos el Maritain que hemos conocido no habría existido. Sin embargo, también probablemente es correcto afirmar que es precisamente esa fidelidad al tomismo la que le puede haber impedido alcanzar en algunas áreas cotas mayores³⁵.

³³ Es el caso, p. ej., de la crítica de M. Lorenzini sobre la teoría maritainiana del conocimiento por inclinación no-conceptual. Maritain tenía delante este problema, ¿cómo dar cuenta del conocimiento estético (y de otros tipos) en clave tomista, teniendo presente que Sto. Tomás no responde explícitamente a esta cuestión? Su teoría del conocimiento por inclinación no conceptual es precisamente el intento de contestar a esta pregunta desarrollando una tesis nueva. Lorenzini critica esta propuesta señalando que, a su parecer, es incompatible con la doctrina clásica (tomista) sobre el concepto. Esto puede ser quizá correcto, pero así se vuelve al punto de partida. Cfr. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 200-208. En relación a la propuesta maritainiana, vid. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Oeuvres complètes, vol. X, en particular los cap. III y IV y *De la connaissance par connaturalité*, Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 980-1001.

³⁴ A. ARÓSTEGUI, *Introducción* a J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., p. 13.

³⁵ A modo de ejemplo se puede señalar cómo la famosa distinción individuo-persona, un punto poco claro de su antropología, procede por un lado de la teoría tomista de la indivi-

4. El problema de la modernidad

Al poco tiempo de reanudar su tarea filosófica desde la nueva perspectiva cristiana y con el instrumento del tomismo, Maritain se verá enfrentado con el problema de la modernidad. El núcleo de la cuestión aparecerá rápidamente a partir de los resultados de su primera obra importante, *La philosophie bergsonienne*³⁶. Esta obra es el fruto del primer trabajo que Maritain había considerado necesario realizar: repensar el bergsonismo desde su nueva posición filosófica. El detonante que dio origen al trabajo fue la duda sobre la compatibilidad de la epistemología bergsoniana (de corte anti-intelectualista) con la exposición y transmisión que hace el cristianismo de sus verdades³⁷. Desde este punto inicial Maritain procedió poco a poco a una revisión global del esquema de Bergson³⁸.

Fue precisamente esa labor de ahondamiento la que le llevó a advertir con claridad que Bergson no era una figura aislada, sino que se encontraba en el extremo de una cadena muy larga de pensamiento: la filosofía moderna. Esto conllevaba que, si bien era posible dar una valoración de los puntos más relevantes de su filosofía considerándola aisladamente, un juicio último era impensable sin una previa toma de postura sobre esa corriente en la que tenía su origen³⁹.

De este modo, Maritain pasó a tener enfrente no ya la cuestión de Bergson — parcialmente resuelta en *La philosophie bergsonienne* — sino todo el problema de la modernidad. ¿Qué juicio general merecía ese pensamiento que se había alejado progresivamente de Sto. Tomás? A esta pregunta se ligaba indisolublemente otra, inevi-

duación y, por otro, del tentativo de Maritain de conciliar a nivel de filosofía social dos tesis aparentemente contrapuestas de Sto. Tomás: «Persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum», *Summa Theologiae, II-II*, q. 61, a. 1 y «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua», *ibidem, I-II*, q. 21, a. 4, ad 3. Para todo este tema vid. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Oeuvres complètes, vol. IX, y para la discusión específica de los textos tomistas en particular las pp. 214 ss. de esa misma obra. Maritain hablará del hombre en cuanto individuo para justificar la primera afirmación y para explicar la segunda del hombre en cuanto persona. En realidad, consideramos que una resolución más profunda del problema requiere una reelaboración honda de algunas claves antropológicas tomistas en la línea de la antropología del don y de la comunión realizada por K. Wojtyła. Para un breve síntesis de esta posición vid. K. WOJTYŁA, *Il disegno di Dio sulla famiglia*, «Il nuovo Areopago», 7 (1988), en particular pp. 5-13.

³⁶ Cfr. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne. Études critiques* (1913), Oeuvres complètes, vol. I, pp. 5-612.

³⁷ Al mismo tiempo ese trabajo constituía una primera prueba de la potencia y penetración de su nuevo instrumental filosófico.

³⁸ Un análisis detallado de los primeros estudios de Maritain sobre Bergson, con amplias referencias bibliográficas, se encuentra en la obra ya citada de A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, «Tomismo e bergsonismo», pp. 61-136.

³⁹ «Al di là, dunque, delle particolari affermazioni relative alle varie tematiche bergsoniane, ci sono due punti emersi dalla critica maritainiana a Bergson che importa sottolineare: 1. L'affermazione della necessità di porre in discussione, storicamente e speculativamente, i postulati della filosofia moderna per verificarne la criticità e il grado e il modo di problematizzazione originari; 2. Il convincimento che il sistema di riferimento di tale verifica debba essere la verità filosofica quale si è trovata formalizzata nella sintesi storicamente data dal tomismo, che più adeguatamente ha espresso lo stato della filosofia nella coscienza cristiana» (A. PAVAN, *ibidem*, p. 130).

table para un tomista, ¿por qué, si el pensamiento de Sto. Tomás era tan iluminante y coherente, no había sido capaz de dominar el desarrollo intelectual posterior? ¿qué había fallado?⁴⁰.

Intentar una respuesta exhaustiva y sería requería volver hacia atrás hasta el punto donde se produjo esa fisura, es decir, hasta Descartes. Y una vez bien determinado el punto inicial afrontar una paciente reconstrucción histórica en la que los problemas que no se resolvieron en cada una de la épocas y los errores que se cometieron se hicieran presentes. Maritain abordó con coraje esta tarea que se tradujo en un buen número de estudios de filosofía de la historia. Pero no podemos detenernos ahora en el detalle de esa empresa; debemos ir directamente a la conclusión global alcanzada para adquirir así otra clave fundamental de interpretación de su pensamiento⁴¹.

Maritain valorará globalmente la modernidad como una realidad esencialmente negativa pero que contiene en su estructura elementos positivos. Efectúa, por tanto, lo que se podría denominar un *juicio de ambigüedad*⁴²; es decir, un juicio que no propone una calificación unívoca de ese periodo al estimar que posee cualidades contrastantes, aunque con predominio de las negativas. Y este juicio puede resumirse indicado que las categorías de pensamiento de la modernidad son una *forma* negativa que contiene algunos elementos *materiales* aprovechables⁴³.

Tal será el cuadro en el que Maritain se mueva durante toda su tarea filosófica, pero también aquí, al igual que en el tomismo, existe una evolución. Al principio, su postura será más radicalmente negativa, como lo confirma el título de obras como *Antimoderne*. Gradualmente, con el paso del tiempo, la valoración se irá haciendo más matizada y serena, aumentando así su capacidad de acoger elementos de esos sistemas⁴⁴. Esta apertura, de todos modos, nunca llegará hasta el punto de modificar su valoración radicalmente negativa de la modernidad fundada en el abandono por parte de esta corriente de pensamiento del tomismo y del cristianismo.

Esta última afirmación nos introduce en un punto que quizá no se subraya bastante al considerar la interpretación maritainiana de la modernidad y que, sin

⁴⁰ Una reciente respuesta a ese problema se encuentra en el cap. IV de A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, cit., “Las fatales consecuencias de la tradición derrotada”. MacIntyre considera el plan institucional de estudios de la época como una de las causas importantes de la insuficiente asimilación del tomismo.

⁴¹ Las claves esenciales de la interpretación maritainiana de la modernidad se pueden encontrar en J. MARITAIN, *Trois réformateurs* (1925), *Oeuvres complètes*, vol. III.

⁴² Cfr. la segunda parte de A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, cit., “Il problema della filosofia moderna”, y en particular las pp. 219-238.

⁴³ Coherentemente con este tipo de planteamiento Maritain propondrá más adelante en su filosofía de la historia leyes que pretenden conceptualizar de algún modo el hecho de que en la evolución histórica nunca existe el progreso o la decadencia absoluta. Cfr. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, *Oeuvres complètes*, vol. X, pp. 603-761. Cfr. también J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., pp. 126 ss.

⁴⁴ Buena parte del esfuerzo de Pavan, o.c., se centra en mostrar que no existe una ruptura radical, aunque sí una evolución, entre el Maritain de *Antimoderne* y el de las obras posteriores; y que, aunque con diferencia de acentos, en esas primeras obras se pueden encontrar ya los elementos que desarrollará más adelante. En nuestra opinión su exposición resulta convincente y la misma impresión se tiene de la lectura de los textos maritainianos. En la misma línea se sitúa S. MOSSO, *Fede, storia e morale*, cit., pp. 37 ss.

embargo, es esencial. Como ya se ha afirmado, Maritain nunca pretendió después de la conversión analizar la realidad como un filósofo “puro”, es decir, sin acudir de un modo o de otro al cristianismo. Y esto lo aplicó también a su valoración de la modernidad. Este modo de pensamiento, en cuanto que implicaba un cambio de costumbres y de mentalidades con respecto a la cristiandad medieval, y un cambio que afectaba estructuralmente a la visión del hombre y de la sociedad, no podía ser estudiado independientemente del cristianismo.

Al analizar la modernidad desde esta perspectiva Maritain tuvo que plantearse una cuestión difícil: el hecho de que la modernidad había surgido de una civilización cristiana. Y esto implicaba responder a la siguiente pregunta: ¿Si el cristianismo comprende la verdad esencial sobre el hombre, cómo es posible que de una civilización cristiana surja una respuesta a los problemas del hombre contraria y diversa a sus principios? La respuesta no podía ser otra que la de que tal movimiento, en sus raíces más profundas, debía necesariamente estar causado por una pobreza temporal de la cultura, de la civilización y de la vida cristiana; por una infidelidad del cristianismo a su propia vocación y a su propia fuerza⁴⁵.

La toma de conciencia de este hecho es la que le llevará a darse cuenta de que la respuesta definitiva a la modernidad no podría provenir exclusivamente de especulaciones teóricas o de propuestas sociales o políticas. Si la modernidad era, en su raíz más honda, una crisis del cristianismo, una enfermedad cristiana, la renovación no podía provenir más que de una nueva vitalidad del cristianismo, de una nueva cristiandad⁴⁶. Y este cambio sólo podría ser llevada a término por una nueva floración de santos.

«Una renovación social vitalmente cristiana será obra de santidad o no será; pero de una santidad vuelta hacia lo temporal, hacia lo secular, hacia lo profano. ¿Es que no ha conocido el mundo jefes de pueblos santos? Pues si una nueva cristiandad surge en la historia será el resultado de esta santidad»⁴⁷.

Pero este planteamiento nos lleva ya al Maritain político.

5. De la *Action Française* a *Humanismo Integral*

La visión política de Maritain ha sido ya muy estudiada y no es nuestro objetivo tratarla en estas páginas; lo que se pretende es algo más reducido y preciso: determinar el cuadro general previo a ese pensamiento, de tal modo que pueda ser comprendido en sus justos términos. Eso significa, en concreto, comprender de dónde surge y cuál es la propuesta de su obra más conocida: *Humanismo integral*. Como veremos más adelante, Maritain llegó a esta obra de modo complejo y tortuoso, pero el libro

⁴⁵ Este es el hilo de Ariadna de *Trois réformateurs* donde Maritain intenta mostrar cómo los “descubrimientos” y “reformas” de Descartes, Lutero y Rousseau no son esencialmente más que la propuesta en clave secular o parcial, de una verdad cristiana que había sido descuidada o abandonada en el terreno de la praxis. El volumen constituye prácticamente el momento de paso entre su consideración más negativa de la modernidad y la mayor apertura posterior.

⁴⁶ Esta es la temática fundamental de *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (1936), Oeuvres complètes, vol. VI.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 430.

constituye en sí mismo un punto de llegada definitivo de su pensamiento político; ahí se encuentran las claves fundamentales y estables sobre las que alzará el resto de su construcción de filosofía política⁴⁸. Por tanto, entender el origen y el mensaje de *Humanismo integral* significa ponerse en condiciones de comprender la estructura profunda de toda la obra política maritainiana. Esto es lo que intentaremos hacer a continuación.

Dada la complejidad de la historia que lleva a *Humanismo integral* procederemos en tres pasos: a) Maritain y la *Action Française*; b) la condena de la Santa Sede y la crisis de la *Action Française*; c) el mensaje de *Humanismo integral*.

a) Maritain y la *Action Française*

Maritain dio sus primeros pasos en la filosofía política y en la acción política en el ámbito de un movimiento denominado *Action Française*⁴⁹. Este movimiento no tenía raíces católicas, era fuertemente nacionalista, monárquico y antimoderno, defensor del orden y la estabilidad social, y estaba dirigido por un no-creyente, Charles Maurras. A pesar de este planteamiento global Maurras fomentaba el diálogo y la apertura hacia los católicos para aumentar su fuerza y porque consideraba positiva la religión como elemento de orden y estabilidad social.

¿Cómo es posible, puede ser la pregunta que surja espontáneamente, que el Maritain antitotalitario y defensor de la democracia se encontrase asociado en sus comienzos a un movimiento de esas características? La respuesta es compleja y está muy ligada a específicas circunstancias históricas y personales⁵⁰. En primer lugar conviene tener presente que este movimiento recogía en esa época abundantes simpatías del mundo católico⁵¹; entre ellas se contaba la del propio director espiritual de Maritain, el Padre Clérissac, que era, según Raïssa, ferviente admirador de Maurras⁵²

⁴⁸ Esta culminará, después de la experiencia democrática en América, con *L'homme et l'état* (título original, *Man and the State*, 1951), *Oeuvres complètes*, vol. IX. Para algunos autores, como I. Mancini, ésta es la obra política más importante de Maritain. Cfr. I. MANCINI, *Come leggere Maritain*, cit., p. 30.

⁴⁹ «L'*Action Française* — sorta nel 1898 ma affermatasi soprattutto a partire dal 1908, anno in cui cominciò ad uscire l'omonimo quotidiano — rappresentò in un certo senso il catalizzatore di tutte le forze legittimiste, tradizionaliste, conservatrici, sia di estrazione monarchica e liberale, sia di matrice cattolica. Larga fu la sua influenza in taluni ambienti intellettuali, fra i militari, nello stesso clero. Anche se non è agevole ricostruirne l'ideologia — spesso oscillante, confusa, contraddittoria — appare subito evidente il suo carattere di "reazione" al mondo moderno e ad alcuni tipici suoi valori: il ritorno al passato viene contrapposto al mito del progresso; la monarchia alla repubblica; la patria al cosmopolitismo; una "democrazia organica" basata su una rigida distinzione di ruoli sociali ad una "democrazia individualistica"; l'autorità alla libertà», (G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, p. 36).

⁵⁰ Para comprender bien toda esta cuestión resulta particularmente iluminador el apartado "Responsabilités" del libro de Raïssa, *Les grandes amitiés*, cit., pp. 394-406.

⁵¹ Según los datos de A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Flammarion, Paris 1965², de los 17 Cardenales y Arzobispos con que contaba Francia en esos momentos, 11 eran favorables a *Action Française*.

⁵² Cfr. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., p. 398.

y que les orientaba y animaba en esa dirección⁵³. A estos aspectos hay que sumar otros muchos: la indudable atracción ideológica que el movimiento inducía en Maritain, quien se encontraba en ese momento en la etapa “dura” antimoderna; su propia ingenuidad política que no le permitía valorar con claridad las repercusiones políticas de sus acciones⁵⁴, lo que estaba causado a su vez porque ni él ni Raïssa en esa época tenían conocimiento ni estaban particularmente interesados en la política; el legado de un joven, Pierre Villard, que cedió su dinero a partes iguales a Maurras y a Maritain y trajo como consecuencia un proyecto cultural común, la “Revue universelle”⁵⁵; etc.

¿Qué es posible deducir de todos estos hechos? La cuestión ha sido bastante debatida⁵⁶, pero parece que es posible deducir razonablemente al menos lo siguiente. Por un lado Maritain tenía fuertes simpatías hacia ese movimiento y esto no por razones meramente circunstanciales, sino porque su propia visión y el contexto cultural, social y político en el que se encontraba le orientaban en esa dirección. Al mismo tiempo, es un hecho que nunca perteneció a *Action Française* y que su colaboración común se redujo a participar en la “Revue universelle” que debía ser, con sus propias palabras, «por un lado una tribuna para las ideas de Action Française en el orden político y, por otro, una tribuna para el pensamiento cristiano y, en particular, para el pensamiento tomista en el orden filosófico»⁵⁷. Esto induce a pensar que, además de lo ya afirmado, detrás de este proyecto y por tanto de la aproximación más estrecha de Maritain a *Action Française*, se encontraba la habilidad política de Maurras que intentaba ligar a Maritain a su movimiento para aprovechar su prestigio.

En definitiva, de estos datos parece deducirse que la visión social y política (aunque no formulada filosóficamente) de Maritain en aquella época coincidía en buena medida con la de Maurras y *Action Française*, en la misma línea de un buen número de católicos contemporáneos suyos. La coincidencia sin embargo no era completa, y esto se puede deducir fundamentalmente del hecho de que Maritain nunca llegó a comprometerse expresamente ni con Maurras ni con su movimiento⁵⁸.

⁵³ Es difícil determinar el grado de influencia que el P. Clérissac tuvo en la aproximación a *Action Française*. Campanini considera que no pudo ser muy importante, entre otras cosas porque murió en 1914, mientras que la aproximación relevante de Maritain al partido de Maurras tuvo lugar después de la guerra (cfr. G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, cit., pp. 39 ss.). Sin embargo, Raïssa le concede una influencia notable basándose en el hecho de que tales recomendaciones —por inadvertencia del P. Clérissac— fueron hechas en el ámbito de la dirección espiritual, con lo que influyeron grandemente en el ánimo de unas personas recién convertidas. Cfr. R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., “La direction spirituelle”, pp. 406-411.

⁵⁴ Cfr. J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., p. 290.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, cap. IV: “Rencontre avec Pierre Villard”.

⁵⁶ Un estudio detallado del problema en el que se indican también las diferentes posiciones se puede encontrar en la obra ya citada de G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, pp. 35-59.

⁵⁷ J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., pp. 289-290. Se trata de una anotación del 9.I.1920.

⁵⁸ No puede olvidarse que Maritain había nacido en un medio liberal protestante y republicano por lo que, aunque el ambiente en el que se encontraba y las categorías culturales de que se servía le pudiesen orientar en la dirección de Maurras, no es arriesgado suponer que no

b) La condena de la Santa Sede y la crisis de la *Action Française*

Es en esas circunstancias, en diciembre de 1926, cuando tiene lugar una condena oficial de la Santa Sede en relación a la participación de católicos en el movimiento de Maurras. La decisión tuvo una enorme repercusión en Francia, supuso una crisis para *Action Française* y creó un grave problema de conciencia para los católicos que se habían adherido más o menos fervientemente a este movimiento⁵⁹. ¿Cuál fue en esas circunstancias complejas y graves⁶⁰ la actitud de Maritain? ¿Cómo reaccionó?

Ante todo hay que señalar que Maritain obedeció prontamente la decisión, hasta el punto de que, poco tiempo después, fue encargado por el mismo papa Pío XI⁶¹ de coordinar una obra conjunta que debía explicar y justificar la postura de la Santa Sede⁶². En realidad, la respuesta, en sus líneas esenciales, no era compleja. En el fondo, Maurras ni era cristiano, ni valoraba los principios cristianos por su contenido específico; lo que pretendía era instrumentalizar las fuerza católicas en su favor. La Iglesia hablaba precisamente para evitar ese peligro, que los católicos fueran instrumentalizados por un partido esencialmente neo-pagano y que, con el paso del tiempo, perdieran su identidad.

Ahora bien, era justamente esta explicación la que ponía a Maritain en una importante crisis espiritual, porque la decisión pontificia, censurando a *Action Française*, censuraba su propio cuadro cultural-ideológico forzándole si quería ser coherente a una revisión de sus posiciones intelectuales. En estas circunstancias Maritain optó de modo generoso por intentar adecuar y revisar su propia visión a la luz de esa decisión de la Iglesia. Esto trajo consigo dos importantes consecuencias.

En primer lugar la admisión de que se había equivocado en su valoración del movimiento de Maurras⁶³, lo que significa que en su pensamiento político ha existido un preciso momento de rotura. A diferencia de lo que hemos señalado en relación al tomismo y al problema de la modernidad, en este terreno no hay simple evolución sino un giro brusco⁶⁴. La aceptación de la condena de la Santa Sede hará variar sus planteamientos sociales y políticos.

debía de ser completamente congenial a su manera de pensar un partido monárquico que apuntaba en buena medida al pasado. En esta línea se encuentra el comentario de Raïssa sobre el Padre Clérissac: «Le Père Clérissac se moquait sans pitié de nos penchants démocratiques et des idées socialistes demeurées chères au cœur de Jacques. Tout cela était à ses yeux des restes du vieil homme qu'il fallait dépouiller», *Les grandes amitiés*, cit., p. 400.

⁵⁹ Vid. J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Oeuvres complètes, vol. III, "Une crise de l'esprit catholique", pp. 831-863.

⁶⁰ Para darse cuenta de la complejidad de la situación basta pensar que ya en el año 1914 (es decir, 12 años antes) el Santo Oficio había colocado en el Índice 6 obras de Charles Maurras, pero que la sentencia no se había hecho pública por deseo expreso de Pío X. Cfr. G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 720.

⁶¹ Cfr. J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., p. 320.

⁶² La obra en cuestión es *Clairvoyance de Rome* (1929), Oeuvres complètes, vol. III. Contribuyeron los PP. Bernadot, Doucoeur, Lajeunie, Lallement y Maquart. Maritain escribió el "Avant-Propos" y el cap. V: "Le sens de la condamnation".

⁶³ «Pour notre part, nous avons cru assez facilement remédiables les dangers de déviation signalés. Nous nous étions trompés», J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, cit., p. 843.

⁶⁴ De todos modos, para valorar justamente la entidad de ese cambio hay que tener en cuenta

La segunda consecuencia de su decisión es que para justificar a nivel público su rotura con Maurras y su aceptación de la condena de la Santa Sede, y para revisar su propia postura intelectual se verá obligado a ocuparse *filosóficamente* de un campo al que antes prácticamente no había prestado atención: el de la acción humana, de las realidades sociales y de la política⁶⁵. El Maritain político nace de la crisis de *Action Française*.

c) El mensaje de *Humanismo integral*

Maritain repensará su posición de manera gradual a través de un proceso que se puede seguir paso a paso en sus obras políticas de aquellos años. En *Une opinion sur Charles Maurras*⁶⁶, meses antes de la condena, todavía justifica la posibilidad para un católico de permanecer con Maurras; en *Primauté du spirituel* (1927) esa posibilidad ya es rechazada, pero se tematiza todavía la relación Iglesia-Estado en términos de la teoría del poder indirecto⁶⁷. Después vendrán otros estudios⁶⁸ hasta confluir en la magna empresa de *Humanisme intégral*.

¿Cuál es la propuesta de este libro y en qué difiere de las posiciones anteriormente mantenidas por Maritain? No es fácil resumir los datos esenciales de una obra tan densa, pero cabe señalar el punto esencial, la perspectiva que lo orienta todo: el rechazo del tradicionalismo católico a nivel político que conlleva una crítica matizada de la cristiandad medieval y de su visión antropológica⁶⁹. Maritain ha llegado a la conclusión de que ese modelo de sociedad está acabado, pertenece al pasado y saca coherentemente las consecuencias: ya no es proponible como proyecto social-político⁷⁰. Hay que abandonarlo y adoptar una perspectiva diversa, la de la aceptación y asimilación de los valores que, en este nivel, la modernidad ha conquistado y de los que vive el mundo presente. ¿Cuáles son estos valores? La rehabilitación de lo humano propia de la Reforma y del Renacimiento; la lícita petición de autonomía de lo profano respecto a lo sagrado que conlleva una mayor separación entre Iglesia y Estado; la emergencia de la pluralidad de la que hay que deducir consecuencias políticas; la toma de conciencia de que el nivel cristiano de una sociedad depende esen-

dos cosas: 1) hasta ese momento Maritain no había escrito nada de política. El cambio se da a nivel personal; no existen textos políticos de Maritain con tesis contrapuestas; 2) el cambio orienta a Maritain en el sentido de una vuelta a sus raíces políticas, ambientadas en un contexto liberal-republicano.

⁶⁵ Esto es exactamente lo que afirma Raïssa: «C'est pour dissiper toute équivoque, comme pour se préciser à lui-même les données de la philosophie pratique, que Jacques Maritain, sortant des régions de la spéculation métaphysique, entreprit ses ouvrages de philosophie politique», R. MARITAIN, *Les grandes amitiés*, cit., p. 405.

⁶⁶ J. MARITAIN, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* (1926), Oeuvres complètes, vol. III.

⁶⁷ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, cit., cap. II: "La souveraineté spirituelle du Christ et de l'Eglise et le pouvoir indirect".

⁶⁸ P. ej., *Religion et culture* (1930), Oeuvres complètes, vol. IV y *Du régime temporel et de la liberté* (1933), Oeuvres complètes, vol. V.

⁶⁹ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, cit., pp. 306-313, 454-465.

⁷⁰ Esto no implica una mera valoración negativa de esa época, sino la constatación de que todo modelo de sociedad remite a un tiempo histórico determinado y no puede reproponerse de manera utópica cuando éste concluye.

cialmente de la actitud y de la calidad *personal* de los cristianos y no de una estructura institucional (aunque ésta sea importante); etc.

Todos estos elementos no pueden ser, sin embargo, aceptados de modo acrítico porque — advierte Maritain — esas conquistas no han sido indoloras; es más, han costado un precio demasiado alto. Y si puede decirse hasta cierto punto que la sociedad post-medieval ha redescubierto al hombre, tampoco es menos cierto que se ha olvidado de Dios. Se trata de un humanismo antropocéntrico⁷¹ que por eso mismo está destinado al fracaso. Lo que hay que hacer es asumir esas conquistas y completarlas con la dimensión que han perdido, la trascendente. Lo que hace falta, en otros términos, es un humanismo completo, integral, que no olvide lo humano, pero que se dé cuenta de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios.

«En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana — escribe Maritain —, la criatura no sería desconocida ni aniquilada en relación a Dios; pero tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada *en Dios*». El punto clave es que «la criatura sea verdaderamente respetada *en* su relación con Dios y *porque* lo tiene todo de él; humanismo, por tanto, pero humanismo teocéntrico, enraizado donde el hombre tiene sus raíces, humanismo integral, humanismo de la Encarnación»⁷².

Esta es la tesis central de *Humanisme intégral* y este será el marco cultural y antropológico desde el que Maritain construya en adelante su filosofía política. Ya en esta obra se desarrollan propuestas concretas que se desprenden de esta perspectiva desde la que se contempla la acción cristiana: la aceptación del pluralismo⁷³; la importancia esencial de la acción de los laicos en la transformación cristiana de la sociedad⁷⁴; la distinción entre valores cristianos comunes y posturas personales que serán necesariamente distintas⁷⁵; la autonomía relativa de lo temporal⁷⁶; etc. Estos elementos serán completados más adelante gracias a la experiencia americana y el descubrimiento de la democracia.

6. Los años del post-concilio

Se puede decir que los años del post-concilio giran para Maritain alrededor de una obra que alcanzó gran resonancia en esos momentos, *Le paysan de la Garonne*⁷⁷. En una época crítica, de gran confusión doctrinal y vital, Maritain, que se había retirado del debate público desde la muerte de Raïssa en 1960, escribió este libro para proponer con fortaleza y sinceridad lo que él consideraba que debían constituir los puntos centrales de toda reflexión cristiana en esa hora: fidelidad a la tradición y a la fe de la Iglesia; apertura al mundo pero sin confundirse con él; advertencia de que no

⁷¹ Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, cit., pp. 326-333.

⁷² *Ibidem*, pp. 375-376.

⁷³ Cfr. *ibidem*, pp. 475-490.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 482 ss.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 627 ss.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 490-492.

⁷⁷ J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (1966), Oeuvres complètes, vol. XII, pp. 663-1035.

todas las filosofías ni toda las teologías pueden ser acogidas por un cristiano; importancia del tomismo; etc.

La resonancia del libro se debió en primer lugar a la gran predicación intelectual de Maritain, pero las turbulencias y polémicas que trajo consigo estaban ligadas de manera particular a su contenido. Una de las corrientes eclesiales que existían en esos momentos y que se podría denominar “progresista”, recibió *Le paysan de la Garonne* como una renuncia y una traición a la causa de la renovación en el momento en que ésta más lo necesitaba. El ala contraria, que podríamos denominar “conservadora”, lo consideró por el contrario una retractación parcial de Maritain de algunas de sus posturas previas al darse cuenta de a dónde conducían. Ambas posturas tenían, sin embargo, un punto en común: consideraban que Maritain había cambiado con respecto a su postura previa. ¿Era esto cierto?

Para comprender bien los términos del problema resulta útil conocer cuál era la opinión que esas corrientes tenían de Maritain y qué esperaban de él. Y una manera concreta de determinarlo es estudiar la polémica que siguió a *Humanisme intégral*, pues ésta es la obra que sitúa a Maritain en un contexto ideológico preciso.

Sintéticamente se puede decir que *Humanisme intégral* fue acogido de tres modos⁷⁸. La corriente central la constituyeron grupos importantes de intelectuales católicos que aceptaron y asimilaron con profundidad las tesis allí contenidas. Esta línea es la que lleva a contemplar las ideas de Maritain presentes en muchos grupos políticos de inspiración cristiana⁷⁹; la que conduce a la declaración “*Dignitatis humanae*” en el Concilio Vaticano II, en la que es patente su influencia; a la formulación de los Derechos del Hombre, proclamada por la ONU en 1948; etc.

Frente a esta corriente se situó la progresista, que no pretendía sólo renovación, sino revolución, corte con el pasado. Para ella, Maritain era un intelectual tímido que no se atrevía a afrontar los problemas existentes con la necesaria crudeza y radicalidad. Era bien considerado por sus tesis renovadoras y, en ocasiones, venía usado como banderín de enganche por su gran prestigio, pero también se le criticaba y, desde luego, las tesis de este grupo iban mucho más allá de donde Maritain había ido o quería ir⁸⁰.

Por el contrario, la corriente conservadora consideró esencialmente que la innovación de *Humanisme intégral* había ido demasiado lejos y constituía en realidad una rendición a la modernidad y a la secularización⁸¹. Este grupo criticó a Maritain por considerar que el proyecto de la nueva cristiandad en lugar de favorecer el cristianis-

⁷⁸ Una visión general de las reacciones a *Humanismo integral*, en nuestra opinión bastante equilibrada, se encuentra en J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., cap. VII: “Reacciones ante la nueva cristiandad”.

⁷⁹ Tema aparte sería estudiar la fidelidad de esos grupos a las tesis maritainianas. Este, p. ej., contrariamente a lo que a veces se piensa, siempre fue contrario a la unidad política de los católicos en un partido. Sobre la particular acogida del proyecto maritainiano en Italia vid. P. SCOPPOLA, *La “nuova cristianità” perduta*, Studium, Roma 1985, en particular las pp. 11-21.

⁸⁰ Tal es el caso de las corrientes cato-comunistas que «veían en Maritain un simple espiritua- lista» (cfr. J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., p. 192).

⁸¹ Representante inteligente de esta corriente es L.E. PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid 1951.

mo lo que producía en realidad era un aumento de la secularización⁸². Por eso, considerarán esta obra como una rotura con el Maritain metafísico y gnoseológico, y a partir de ese momento será considerado un autor confuso cuando opine fuera de estos ámbitos⁸³. En el caso particular de España la polémica se vio complicada por la postura de Maritain ante la guerra civil española⁸⁴ y por su rechazo de la actitud política de Franco⁸⁵.

Son estas dos últimas corrientes las que reaccionarán de modo contrapuesto ante *Le Paysan de la Garonne*. La progresista verá desvanecidas sus ilusiones de llevar a Maritain y a su prestigio a su línea radical. Y desde luego, algunas críticas contenidas en el libro, como la realizada a Teilhard de Chardin, será mucho más de lo que puedan aceptar. La línea conservadora, por su parte, promocionará esa obra considerando que reencuentra al Maritain de la primera época, con el que había hecho tan buenas migas. ¿Había dado Maritain efectivamente un giro que justificase estos cambios de opinión? Esperamos, a la luz de todo lo dicho hasta el momento, mostrar que no.

Para justificar tal afirmación se debe ante todo intentar comprender este libro en el contexto de su época: la de una crisis tremenda de la Iglesia. No era momento para sutilezas difuminadas o posturas tibias. Era necesario salvar lo esencial. Y Maritain se aprestará a ello en *Le paysan de la Garonne* reafirmando con fuerza los principios básicos mantenidos a lo largo de su vida: la fe que se encuentra en la Tradición, en las Escrituras y en el Magisterio; el tomismo como filosofía perenne que expresa en

⁸² Cfr. también G. SIRI, *Getsemani*, Fraternalità della S. Vergine Maria, Roma 1987², pp. 87-93.

Siri estima que Maritain es partidario de una esencial autonomía y separación entre la vocación terrena del hombre y la vocación sobrenatural con la lógica consecuencia de vaciar la primera de contenido espiritual y religioso.

⁸³ Las tensiones alcanzarían incluso a las relaciones con el P. Garrigou-Lagrange, íntimo amigo suyo. Lo recoge una nota del 24.IX.1937 de su *Carnet de notes*, cit., p. 338: «Le Père Garrigou voudrait m'interdire de parler de philosophie de l'histoire, et de juger les événements, et d'agir sur les jeunes gens dans cet ordre de choses. (Il n'est pas seul à Rome à penser comme ça, je le sais fort bien, et à s'épouvanter du "Maritain politique"). Métaphysique seulement! Mais lui n'hésite pas à se prononcer en faveur de Franco et à approuver la guerre civile en Espagne».

⁸⁴ J. TUSELL y G. GARCÍA QUEIPO DE LLANO, *El catolicismo mundial y la guerra de España*, BAC, Madrid 1993, p. 105, estiman que «la posición de Maritain de ninguna manera puede asimilarse a la de una izquierda católica que se identificara sin más con la causa republicana; por el contrario, procuraba evitar escrupulosamente pronunciarse por uno de los bandos beligerantes. Sin embargo, la propia relevancia de Maritain en el mundo intelectual francés y el hecho de que éstos fueran los meses en los que abundaron los manifiestos en favor de los nacionalistas vascos, que él también suscribió, explica que para quienes, en todas las latitudes, se mostraban partidarios de una radical identificación con Franco, Maritain estuviera en el punto de mira de sus descalificaciones».

⁸⁵ Su postura sobre la guerra le grangearía epítetos del calibre de estas afirmaciones de Serrano Súñer: «Tenemos un enemigo más poderoso que el ejército rojo, más peligroso que el socialismo y el comunismo (...). Quiero denunciar aquí al judío y traidor Maritain y a una cierta prensa cuya lectura nos aterra en tanto que católicos. (...) Todos los esfuerzos de ese enemigo bilioso de la España nacional están dirigidos desde hace muchos años a imposibilitar a cualquier precio la victoria de Franco. Felizmente el gobierno está muy por encima de las posibilidades de Maritain», («La Gaceta del Norte», 24-6-1938); recogido en J.R. CALO - D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., pp. 180-181.

el mejor de los modos los contenidos de la fe; el rechazo esencial de la modernidad pero sin cerrazón terca a sus logros; etc.

Pero éste no es un Maritain cambiado, es el que puede encontrarse sin esfuerzo a través de la lectura de su extensa obra. Se trata, eso sí, de un Maritain esencial que recalca con tonos fuertes aspectos que considera especialmente relevantes y que quizá en otros momentos en que las aguas estaban más tranquilas podían haber sido dejados más en un segundo plano mientras se aplicaba el mayor esfuerzo a la labor innovadora⁸⁶. En definitiva, estimamos que en *Le paysan de la Garonne* Maritain se mantiene en fuerte coherencia con sus principios anteriores, aunque dentro de un cambio de acento forzado por las circunstancias.

7. Epílogo

Al comienzo de este trabajo nos habíamos propuesto ofrecer algunas claves del pensamiento maritainiano, buscando con ella tanto mostrar la evolución de su pensamiento como los puntos fijos a lo largo de los cuales éste discurre y se desarrolla. Para lograrlo hemos comenzado analizando los primeros años de la vida de Maritain, de donde ha surgido una primera conclusión perentoria. Maritain es ante todo un cristiano. Así se comprende él mismo y así procurará vivir todos los aspectos de su vida después del momento central de la conversión. Después, como filósofo Maritain fue fundamentalmente un tomista. Lo fue desde que encontró a Sto. Tomás en la lectura de la *Summa* y lo será hasta su muerte. Un tomista en diálogo, abierto, que rechaza las claves esenciales que forjan el mundo moderno pero no opone una clausura del espíritu porque conoce muy bien que la ambigüedad de la historia —según su propia teorización— conlleva siempre una mezcla de bien y de mal; la cizaña y el trigo están siempre mezclados.

El Maritain político, por su parte, aparece después de la crisis de *Action Française*, y se presenta, quizás, como más renovador. Esto se debe probablemente a que aquí todo el camino estaba casi por hacer. No existía a sus espaldas una fuerte tradición política con la que medirse. Serán precisamente sus posiciones políticas —aunque también las propuestas de renovación en otros campos— las que le harán mundialmente famoso y darán lugar a los más importantes debates en los que se vio envuelto. Maritain los afrontará siempre desde una posición coherente y central: la de un tomismo abierto. Algunos lo alabarán por renovador y lo criticarán por tomista, mientras que otro grupo intelectual mantendrá la posición contraria. Después, en los años del post-concilio, las posiciones se invertirán ante la llegada del Maritain esencial de *Le paysan de la Garonne*. Un Maritain que reafirma sus raíces con tonos fuertes, pero en esencial continuidad con su pasado.

Tales son, si nuestro análisis es correcto, cinco claves que permiten acercarse a la *summa* maritainiana desde una perspectiva que evite malentendidos y ahorre perplejidades. Cinco claves que delinear con cierta precisión y claridad el encuadra-

⁸⁶ Por otra parte, Maritain retomará brevemente en *Le paysan de la Garonne* multitud de temas elaborados durante su periplo intelectual: la originalidad del intelecto práctico en relación al especulativo; la distinción individuo-persona; la importancia de los laicos en la Iglesia; la necesidad de la liberación de la inteligencia; etc.

miento intelectual desde el que este pensador resulta accesible. Porque Maritain es una figura compleja, poliédrica, pero no enigmática, y menos aún veleidosa o cambiante. Tiene fundamentos firmes, mantenidos con tesón no exento de sufrimientos a lo largo de la vida. Son también cinco elementos que quizá pueden ayudar a discriminar aquellos aspectos de su obra que no resisten el paso del tiempo de aquellos otros que conservan todavía su capacidad de iluminación y de apertura de la inteligencia⁸⁷.

Por último, para concluir estas páginas, no podemos resistirnos a transcribir esta breve y hermosa autobiografía redactada en Princeton a la edad de 72 años que retrata muy bien muchos rasgos de su personalidad.

«¿Quién soy yo? ¿Un profesor? No lo creo: enseño por necesidad. ¿Un escritor? Tal vez. ¿Un filósofo? Lo espero. Pero también una especie de romántico de la justicia pronto a imaginarse, después de cada combate, que ella y la verdad triunfarán entre los hombres. Y también, quizás, una especie de zahorí con la cabeza pegada a la tierra para escuchar el ruido de las fuentes ocultas y de las germinaciones invisibles. Y también, y como todo cristiano, a pesar y en medio de miserias y fallos, y de todas las gracias traicionadas de las que tomo conciencia en la tarde de mi vida, un mendigo del cielo disfrazado en guisa de hombre del mundo, una especie de agente secreto del Rey de Reyes en los territorios del príncipe de este mundo, que decide arriesgarse como el gato de Kipling, que caminaba solo»⁸⁸.

* * *

Abstract: *L'attuale rinascita e sviluppo degli studi maritainiani viene a volte ostacolata da una insufficiente conoscenza e valutazione della lunga e complessa evoluzione del suo pensiero. L'articolo sviluppa cinque aspetti ritenuti particolarmente rilevanti per la comprensione di questo percorso e la cui conoscenza può aiutare a evitare sia malintesi che giudizi imprecisi. Tali aspetti sono: 1) la conversione; 2) il tomismo; 3) la modernità; 4) l'Umanesimo integrale e 5) gli anni del post-concilio. Lo studio di questi aspetti mette in evidenza un Maritain fortemente coerente con i suoi principi più profondi (il cristianesimo e il tomismo) ma allo stesso tempo in una complessa evoluzione imperniata sul dialogo e il confronto con la cultura moderna.*

⁸⁷ Como ya hemos señalado en el apartado III estimamos que en bastantes ocasiones éstos tienen su origen en un apego excesivo a formulaciones técnicas de la tradición tomista que hoy ya superadas.

⁸⁸ J. MARITAIN, *Carnet de notes*, cit., "Préface", p. 130.