

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

Jacques Maritain

TRES REFORMADORES
LUTERO · DESCARTES · ROUSSEAU

Edición de Juan Manuel Forte

BIBLIOTECA NUEVA

XXI grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGLIA, 24B, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF

www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA

www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA

www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA

www.bibliotecanueva.es

ÍNDICE

Cubierta: Disegraf Soluciones Gráficas, S. L.

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2011

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-247-5

Depósito Legal: M-43.962-2011

Impreso en Top Printer Plus, S. L. L.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

INTRODUCCIÓN	11
1. Laureles y conjuras	13
2. El camino de Damasco y la <i>philosophia perennis</i> .	29
3. Modernos y reformadores	35
BIBLIOGRAFÍA	51
Obras de Maritain.....	53
Obras sobre Maritain	57
CRONOLOGÍA	59

TRES REFORMADORES

I. LUTERO O EL ADVENIMIENTO DEL YO	91
1. Objeto del autor	93
2. Un drama espiritual	95
3. El individuo y la persona	105
4. Inteligencia y voluntad	119
5. El principio de la inmanencia	135
II. DESCARTES O LA ENCARNACIÓN DEL ÁNGEL	141
1. La revelación cartesiana	143
2. El ángel y la razón	145
3. Continuación y fin	169

III. ROUSSEAU, JUAN JACOBO O EL SANTO DE LA NATURALEZA .	177
1. El santo	179
2. La soledad y la ciudad	205
2.1. La naturaleza	212
2.2. La libertad	214
2.3. La igualdad	215
2.4. El problema político	217
2.5. El contrato social	218
2.6. La voluntad general	219
2.7. La ley	220
2.8. El pueblo soberano	221
2.9. El legislador	223
3. El cristianismo corrompido	225
NOTAS	249

INTRODUCCIÓN

1. LAURELES Y CONJURAS

Si Julien Green (remedando una obra de Léon Bloy) apodó a Maritain el «caballero del absoluto», el propio pensador francés ensayó también definiciones de sí mismo. Se presenta, por ejemplo, como un «mendigo del cielo disfrazado de hombre del siglo» (en su *Cuaderno de notas*). Y en el libro más importante de su última etapa se autorretrata como un «campesino de la Garona», un título algo peculiar. El *paysan de la Garonne* es un juego de palabras de Maritain a propósito del célebre «villano del Danubio» de Antonio de Guevara, recreado a su vez por una fábula de La Fontaine. La metáfora evoca a aquel hombre rústico que sin adornos ni retóricas proclama «alto y claro» lo que piensa, sin importarle su humilde apariencia, sin temer a la sofisticada y poderosa audiencia que tiene ante sí, determinado a remar sin dejarse arrastrar por la corriente y las opiniones imperantes. Y si, para continuar con la analogía, el villano de Antonio de Guevara denunciaba heroicamente ante el Senado de Marco Aurelio los crímenes que los romanos perpetraban en tierras germánicas (trasunto de los excesos imperialistas de su tiempo), Maritain, en los años 20, habló primero en defensa de una cristiandad católica que se sentía acosada desde todos los frentes por los modernistas; después, en los años 30, en nombre de un humanismo cristiano decidido a liberarse del tradicionalismo y del catolicismo ultramontano; y, finalmen-

te, en sus últimos años, contra ciertos excesos interpretativos del Concilio Vaticano II.

En todo caso, el Maritain posconciliar de los años 60 solo tenía de villano del Danubio el no andarse por las ramas, el decir las cosas sin tapujos. No había en él nada de rusticidad, ni su vida se había caracterizado nunca por la simplicidad campestre. El círculo de sus amistades fue siempre ilustre: en su adolescencia había sido íntimo amigo de Ernesto Psichari (nieto de Renan), y más tarde tendrá una estrecha relación con Léon Bloy. Por las reuniones de los círculos tomistas de Meudon¹, fundados por los Maritain en 1922, pasaron nombres tan célebres como Gabriel Marcel, François Mauriac, Étienne Gilson, Jean Cocteau, Julien Green, Marc Chagall, Réginald Garrigou-Lagrange o Emmanuel Mounier. Los círculos tomistas ofrecen una idea aproximada de la aureola en torno al nombre de Maritain: en ellos llegaron a concurrir cerca de 300 personas, originando numerosas conversiones al catolicismo entre intelectuales de cierto renombre. Por lo demás, a la altura de los años 60, Maritain era ya un autor con más de 50 libros traducidos a multitud de idiomas, entre otros muchos, precisamente este que ofrecemos aquí, *Tres reformadores*, que Giovanni Battista Montini (futuro Pablo VI) había vertido al italiano. En 1943, la revista estadounidense *The Thomist* le había tributado un voluminoso homenaje, honores que se reiteraron en Brasil por la revista *A Ordem* (1946),

¹ La asociación de estudios tomistas de Meudon, orientados fundamentalmente a la formación de cristianos laicos, adoptó como divisa *O Sapientia* (una de las antífonas de Adviento) y su objetivo expreso fue la renovación de los estudios tomistas en el ámbito de la inteligencia moderna (cfr. J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain: les mendiants du ciel: biographies croisées*, París, Stock, 1995, págs. 222 y sigs., y también G. de Thieulloy, *Le Chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, París, Gallimard, págs. 79 y sigs.).

y en Francia, por la *Revue Thomiste* (1948). Este último volumen, prologado por Gilson, será poco después traducido al español: *Jacques Maritain. Su obra filosófica* (1950). Profesor en la Universidad de Toronto, en Princeton y Columbia, la relevancia social y política de Maritain tampoco fue desdeñable. Protagonista en la ascensión y desventuras de la *Action Française* de Maurras; católico destacado en la resistencia contra el nazismo, fue nombrado por De Gaulle Embajador de Francia en el Vaticano (1944), cargo que ejerció durante tres años; además, pronunció el discurso de apertura de la delegación francesa en la Segunda Conferencia General de la Unesco (desempeñando un papel relevante en la fundamentación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948). Ya octogenario, en junio de 1961, recibe el Grand Prix de Littérature de la Academia Francesa y en noviembre de 1963 se le otorga el Grand Prix National des Lettres. Será también nombrado Comandante de la Legión de Honor y Caballero Comandante de la Orden de San Gregorio el Grande, honores a los que se podría añadir la Medalla de la Resistencia Francesa (en 1947) y la Gran Cruz de la Orden de Pío IX, conferida por Pío XII también en 1947². Por último, su influencia ideológica, aunque difusa e imprecisa, fue evidente en el ideario de los partidos políticos democristianos³ europeos tras la Segunda Guerra Mundial.

² En 1958 se crea un Centro Jacques Maritain en la Universidad de Notre-Dame (Indiana) y, cuatro años más tarde, el Círculo de Estudios Jacques y Raïssa Maritain, en Kolbsheim (Francia). Después de su muerte se inicia una cuidada edición de sus obras completas (14 vols. de unas 1.200 páginas cada uno) y se funda, en 1974, el Instituto Internacional Jacques Maritain, con sede en Roma (y con asociaciones nacionales y colaboradoras en diversos países).

³ A pesar de que, como algunos han señalado, Maritain fuera contrario a que los partidos se etiquetasen de cristianos (algo que solo podía hacer daño al cristianismo), planteando más bien la necesidad de la presencia

Con todo, Maritain no solo cosechó un amplio reconocimiento a sus méritos intelectuales y cívicos a lo largo de su vida, su obra también concitó voces polémicas a su alrededor, al menos a partir de los años 30. *Humanismo integral* (1936), tal vez su libro de mayor repercusión y más celebrado, fue también el principal destinatario de las críticas que recibiría el filósofo desde la derecha francesa y el catolicismo reaccionario. Se trata de un texto, quizás el más importante de su producción, que en realidad era el resultado de un cambio que empezó a esbozarse un poco antes, en *Religion et Culture* (1930), donde comienza a abordarse el proyecto de ese humanismo integral.

Atrás quedaba, durante los años 20, lo que podríamos caracterizar como su etapa más polémica y combativa, con obras como *Théomas*, *Antimoderne* o *Tres reformadores*, inspiradas todas ellas en un rechazo frontal de la cultura moderna. En todo caso, a la altura de los años 30 el pensamiento de Maritain arriba al definitivo abandono del catolicismo tradicionalista y ultramontano. Podríamos decir, forzando un poco los términos, que el problema del modernismo poco a poco se irá transformando en el problema de la modernidad. *Humanismo integral* significaba claramente dar carpetazo a las nostalgias del modelo teocrático de la cristiandad medieval y su visión antropológica. Significaba además una rehabilitación matizada del humanismo nacido en el Renacimiento y la Reforma, la asunción de una esencial autonomía entre Iglesia y Estado, así como la aceptación del pluralismo inherente a las sociedades modernas. Fue sin duda este *aggiornamento* y esta relativa apertura (madurada en *Humanismo integral*) la razón de los éxitos cosechados por Maritain pero también la causa de las primeras críticas que su obra recabó en el pensamiento católico y, muy en

de cristianos en la política (cfr. J. R. Calo y D. Barcala, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Madrid, Cincel, 1988, págs. 185-190).

particular, en la España de finales de los años 30 y hasta los años 50, donde se propagó una auténtica ofensiva contra el pensador francés.

El detonante de la evolución de Maritain en los últimos años de la década de los 20, que lo conducirá, diez años después, a las tesis de *Humanismo integral*, tuvo mucho que ver con su traumática desvinculación a Action Française a partir de la condena papal de la agrupación francesa. Recuérdese a este propósito que Maurras, un declarado agnóstico, lideraba este movimiento monárquico, nacionalista y antiliberal pero exento de fundamentos cristianos. Con todo, era natural que su grupo, y el propio Maurras así lo propició, atrajera a un buen número de católicos que simpatizaban con un proyecto declaradamente reaccionario y que tenía en gran estima el catolicismo por su eficacia para fortalecer el orden social y la estabilidad política. El propio director espiritual de Maritain, el padre Clérissac, fue un ferviente simpatizante de Action Française. A partir de este contexto, es fácil entender las afinidades entre Maritain y el movimiento de Maurras. Desde 1920, el pensador tomista asumió la tribuna filosófica de la *Revue universelle*⁴, una publicación quincenal estrechamente vinculada al movimiento. Sin embargo, ya en 1914 el Santo Oficio había introducido varias obras de Charles Maurras en el Índice (sin hacerlo público). En diciembre de 1926, Pío XI publica la condena oficial de Maurras, vetando asimismo la participación de los católicos en su movimiento, un duro golpe para muchos católicos franceses

⁴ La revista se pone en marcha gracias a una herencia que Pierre Villard (muerto en el frente en 1918) deja a Maritain y Maurras con el fin de salvaguardar el patrimonio intelectual y moral de Francia (cfr. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, ed. cit., págs. 215-217). Sobre la relación y la ruptura con Maurras, cfr. Thieulloy, *Le Chevalier de l'absolu*, ed. cit., págs. 112-142 y, en español, J. M. Burgos, *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, Madrid, Fundación E. Monnier, 2006, págs. 55-61.

y desde luego para Maritain, quien a pesar de todo no dudó sobre qué partido tomar. No solo acató la decisión de la Santa Sede, sino que fue comisionado para coordinar una obra conjunta encargada de razonar y justificar la decisión del Vaticano: *Clairvoyance de Rome*. Esta obra, que salió a la luz en 1929, contiene un prólogo escrito por Maritain además de un capítulo, el más importante del libro, titulado «Le sens de la condamnation». A partir de este momento Maritain irá reencontrándose con posiciones políticas anteriores a su vinculación con Action Française, esto es, con posiciones más relacionadas con su primera juventud: su catolicismo se hibrida con un cierto republicanismo y democraticismo esencialmente laico y, en esta misma dirección de apertura republicana, se modulan sus posiciones en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y entre el cristianismo católico y la modernidad. Buen indicio de ello es que, para 1936, el teórico católico Louis Salleron podía preguntarse aquello de «Maritain, marxiste chrétien?».

De manera que las críticas a Maritain no se hicieron esperar, siendo particularmente virulentas en el caso español, donde se combinaron con las polémicas concretas nacidas del seno de la Guerra Civil. Aunque el asunto sea lateral al contenido de este libro, merece ser recordado aunque solo sea por su carácter peculiar y por el papel que *Tres reformadores* desempeñó en todo ello.

Como Antonio Aróstegui recordaba en un célebre libro⁵, se daba la circunstancia de que en España hubo un gran interés por Maritain antes de la Guerra Civil. De hecho, el núcleo de *Humanismo integral* (que aparecerá en francés en 1936) había sido expuesto ya dos años antes en una serie de seis conferencias en Santander (publicadas al año siguiente en España bajo el título *Problemas espi-*

⁵ A. Aróstegui, *Una conjura española contra Maritain*, Granada, Seu, 1952, págs. 21-22.

rituales y temporales de una nueva cristiandad). Pero esta buena sintonía cambia drásticamente con el estallido de la Guerra Civil: las simpatías de Maritain por las democracias occidentales, su asunción de que las sociedades contemporáneas se articulan a través de un laicismo irreversible, su denuncia del fascismo y del antisemitismo, su firma del Manifiesto de Protesta de Escritores Cristianos contra los bombardeos de Guernica y, en especial, su crítica a los intentos del bando nacional de pretender santificar su guerra decidieron su suerte por lo que respecta a la recepción que había de brindarle el régimen franquista. Basta echar un vistazo a la difusión de Maritain en lengua española para intuir cierta anomalía. Ya antes de acabar los años 40, se habían editado en Buenos Aires más de 20 obras de Maritain; en España, dos.

Por lo demás, durante la Guerra Civil española las polémicas doctrinales pasaban rápidamente a formar parte del arsenal propagandístico. El artículo de Maritain «De la guerre Sainte», publicado en la *Nouvelle Revue Française* (el 1 de julio de 1937), fue parcialmente traducido al español y publicado en un pequeño folleto por el bando republicano. El fascículo, del que existen varios ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, es en realidad un comentario de algunas frases entresacadas del artículo de Maritain. El título del folleto en español no permite ningún género de dudas sobre su intención: *Los rebeldes españoles no hacen «una guerra santa»*. En la primera página podemos leer la siguiente consigna: «Formidable alegato del gran escritor francés Jacques Maritain contra la pretendida “guerra santa” de los militares españoles sublevados en contra del Gobierno legítimo de la República.» Pocos meses después, Maritain incluiría la parte central de aquel artículo francés (con algunos añadidos) como prefacio al libro de Alfredo Mendizábal *Aux origines d'une tragédie*. Allí Maritain apoyaba sin ambages las poco fructíferas propuestas de pacificación y negociación promo-

vidas por el profesor Mendizábal para acabar con la guerra. El filósofo francés, quien, para decirlo todo, tampoco ahorra críticas al bando republicano, no entraba en la cuestión de la legitimidad moral del alzamiento militar, esto es, la cuestión de si se trataba o no de una «guerra justa», pero en todo caso negaba categóricamente que pudiera hablarse de una «guerra santa», como pretendían religiosos como el dominico Ignacio González Menéndez-Reigada (citado explícitamente en el texto de Maritain). La tesis básica del prefacio era que solo en culturas construidas en torno a la religión y lo sagrado, esto es, solo en sociedades teocráticas (el antiguo pueblo hebreo, la cristiandad y el islamismo medieval), podía tener algún sentido hablar de guerra santa, un sentido perdido para siempre en civilizaciones esencialmente profanas, en las que, como las contemporáneas y occidentales, lo «temporal está netamente diferenciado de lo espiritual»⁶.

Pero Maritain iba mucho más allá: no solo criticaba la ilegítima santificación de la guerra, sino que recordaba también las legítimas «aspiraciones de un pueblo a una vida social y política en mayor conformidad con la dignidad de las personas humanas», así como la voluntad de estos mismos hombres «de salir de un injusto estado de miseria y sus esperanzas de alcanzar las libertades que les hagan más hospitalaria la ciudad temporal», todo ello en jaque «por los prejuicios y reflejos de clase de parte de estamentos privilegiados llenos de desprecio por él [el pueblo español], despreocupados por la justicia social, y que confunden sus ventajas materiales con todo lo que pueda haber de santo»⁷.

Así las cosas, el propio Menéndez-Reigada no tardaría en responder a Maritain con otro artículo en el que reiteraba, con el apoyo de las altas esferas del clero español, la santidad

⁶ J. Maritain, «Preface», *Aux origenes d'une tragédie*, París, De Brouwer, 1937, págs. 36-38.

⁷ *Ibid.*, págs. 12-13.

de la sublevación y de la guerra nacional; en verdad, «la más santa que registra la historia». Menéndez-Reigada recordaba allí que el fin primordial del Frente Popular, del bolchevismo, del marxismo y de todos sus aliados no era otra cosa que la guerra a Dios y la destrucción de la cristiandad, por lo que la guerra que libraba el Bando Nacional bien podía tenerse por santa y más que santa. De manera que la posición neutral y pacificadora de Maritain, que pretendía denunciar los excesos de ambos bandos, se le antojaba al dominico español un pacto con Belial, una mezcla insufrible y blasfema, la prostitución de la cristiandad histórica a manos del «monstruo materialista». Este apareamiento *contra natura* no podía producir nada bueno, sino un engendro a modo de «Cristo, no en la cruz, sino adornado con la hoz y el martillo, o con el triángulo y el mandil»⁸.

Que al año siguiente Serrano Suñer designara a Maritain como un bilioso enemigo «más poderoso que el ejército, más poderoso que el socialismo y el comunismo»⁹ estaba en perfecta consonancia con este estado de cosas: al fin y al cabo, no eran ya los consabidos socialistas o bolcheviques, sino nada menos que un católico tomista el que se atrevía a poner en cuestión la legitimidad moral y doctrinal de la «cruzada».

La animadversión que ciertos sectores españoles profesaron a Maritain durante los primeros años del franquismo

⁸ I. González Menéndez-Reigada, *Acerca de la «guerra santa»*, Comercial Salmantina, Salamanca, 1937, pág. 25. El folleto es en realidad una reproducción del artículo publicado en *La ciencia Tomista* (núm. 56 de 1937), al que se añaden los testimonios de la positiva acogida que tuvo el artículo a propósito de la santificación de la guerra. Entre estos testimonios destacan los del cardenal y arzobispo de Toledo Isidro Gomá y José María Gil Robles.

⁹ Maritain, en una entrevista para la revista americana *Commonwealth*, respondió con bastante sentido del humor a las extravagantes acusaciones («judo», «francmasón», «comunista») de Serrano Suñer (cf. Thieulloy, *Le Chevalier de l'absolu*, ed. cit., pág. 218).

es algo más que sabido y ha sido narrada en numerosas ocasiones¹⁰. Ciertamente los motivos de la inquina católico-franquista no se restringían a la crítica de Maritain a las pretensiones santificadoras de la cruzada nacional. Ya en 1937, el propio Menéndez-Reigada hacía referencia no solo al Maritain crítico con los que pretendían legitimar la santidad de su guerra en Cristo, sino al Maritain del humanismo integral, al pensador que proponía un catolicismo personalista, con plena independencia entre Iglesia y Estado, sensible a las injusticias y miserias sociales y, en fin, abierto al diálogo con las emergentes fuerzas sociales y políticas del mundo moderno. De ahí la imagen del pacto entre Cristo y Belial.

Es bien sabido también que Maritain tuvo diversos detractores fuera de España. En la misma Francia *La Revue Universelle* y *La Revue Hebdomadaire* le dedicaron sendas críticas en 1936 y más tarde, en 1939, Marcel de Corte en Bélgica y Paul Claudel en Francia criticaron su neotomismo aperturista. En tierras canadienses, De Konnick (profesor de Ciencias Naturales de la Universidad de Laval) había elaborado una crítica cifrada en oponer la primacía del «bien común» (verdadera doctrina de santo Tomás y de la Iglesia) frente al personalismo maritainiano, el cual implicaba una interpretación abusiva de santo Tomás y un uso más que problemático de la categoría de analogía¹¹. La dualidad

¹⁰ Maritain escribió tres artículos sobre la Guerra Civil. A este respecto puede verse B. Doering, «Jacques Maritain and the Spanish Civil War», *The Review of Politics*, núm. 44 (1982), págs. 489-522. En torno a Maritain y su polémica con autores españoles durante la guerra española es muy completa la información ofrecida en G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, vol. I, Madrid, Rialp, 1993, págs. 87 y sigs.

¹¹ Su obra principal en este sentido fue *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, publicada en 1943. La obra se tradujo al español a instancias seguramente de Leopoldo Eulogio Palacios, quien escribe una «Nota preliminar» al texto (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952).

entre individuo (dependiente del todo y orientado al bien común social y político) y persona (relativamente autónoma y orientada directamente a Dios), operada por Maritain, le parecía a De Konnick poco compatible con santo Tomás, y asimismo la interpretación analógica de la personalidad (respecto a Dios y los ángeles) que el filósofo francés había defendido. Según este último, en cuanto individuo, el hombre está subordinado a la comunidad; en cuanto persona, es la comunidad la que se debe subordinar al hombre. De Konnick replicaba que, al menos según santo Tomás, el hombre no podía entenderse más que como una parte subordinada al todo natural (el Universo), social (la comunidad, el Estado) o trascendente (la Iglesia). En cualquier caso, la crítica de De Konnick tenía un formato marcadamente doctrinal y académico. Se trataba básicamente de desmontar una falsa interpretación (personalista) de los escritos de santo Tomás, sin mencionar expresamente a Maritain, aunque era evidente que él era el blanco de una crítica que apuntaba a las consecuencias prácticas de ese concepto de persona «ordenada directamente a Dios», antesala de lo que parecía ser un proyecto de «individualismo católico» que hacía superflua la mediación institucional de la Iglesia y el Estado en lo que al negocio de la salvación se refiere.

Mucho más directo y brusco en sus críticas hallamos a Julio Meinville, quien dos años después de De Konnick inicia sus ataques desde Argentina. Meinville, en su *De Lamennais a Maritain*, denuncia dos errores principales en Maritain: primero, la exclusión de la influencia sobrenatural en la vida social, a través de la laicización del Estado y la marginación

Otro profesor de Canadá, Eschmann, intervino escribiendo un artículo en defensa de las propuestas de Maritain: I. Th. Eschmann, «In Defense of Jacques Maritain», *The Modern Schoolman*, 22/4 (1945), págs. 183-208. También en otros países, como Chile, se avivó la polémica en contra y en defensa de Maritain durante la década de los 40.

de la Iglesia respecto a la vida social¹²; en segundo lugar, carnalización del mensaje evangélico, asumiendo, al modo judío, liberal, comunista y masónico, un programa soteriológico y profano: libertad, igualdad, fraternidad, progreso. Para Meinville, «la nueva cristiandad» propuesta por Maritain se revelaba profundamente anticristiana, una nueva encarnación de la conjura judeomasónica que «ha resuelto eliminar de la tierra al cristianismo auténtico que solo vive en la Iglesia Católica»¹⁴. De ahí también que Meinville denunciara el éxito espurio de las doctrinas de Maritain: «Por esto, todo el favor de la prensa en apoyo de los grupos de “nuevos cristianos” que están con la Revolución. Por esto, el auge inaudito que ha tomado en el mundo la “nueva cristiandad” de Maritain»¹⁵. Tres años más tarde, en otro libro dirigido también expresamente contra Maritain, Meinville reitera que este ofrece una «concepción anticristiana de la vida» y que «la ciudad maritainiana de la Persona Humana coincide, en la realidad concreta y existencial, con la ciudad secular de la impiedad»¹⁶. En fin, sobre el tono del libro, baste recordar el último capítulo, en el que se señala: «La ciudad del Anticristo será una ciudad personalista y totalitaria»¹⁷, donde aunarán sus esfuerzos «liberales, socialistas y comunistas; y en su erección también se alinean los maritainistas»¹⁸.

Pero, incluso en este desapacible contexto de los años 40, Maritain pareció volver a tener seguidores en España. En 1948 se traduce y edita el libro que presentamos aquí

¹² J. Meinville, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1945, págs. 365-367.

¹³ *Ibid.*, págs. 367 y sigs.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 371.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ J. Meinville, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948, pág. 14.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 374.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 376.

Tres reformadores, con un prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios. En este último no se escatiman los adjetivos laudatorios hacia el autor de *Humanismo integral*, al que se menciona como «el gran filósofo cristiano». Palacios defiende al filósofo francés ante ciertos críticos españoles que, «a causa de una disconformidad con nuestro autor en el terreno político, le acusan de no ser fiel a sí mismo en sus últimas obras y haber cambiado de actitud»¹⁹. Contra estas críticas, recuerda: «precisar y perfeccionar no es contradecir», que «Maritain no ha cambiado nada su postura»²⁰ en sus últimos libros y, en fin: «pocos filósofos tan fieles a sí mismos como Jacques Maritain»²¹. Por último, «se invita al lector a despreciar los estribillos de moda con que se disfraza a Maritain según el gusto de cada uno, y a trabajar sobre los textos mismos de uno de los filósofos más profundos y más incomprendidos que ha tenido la cristiandad»²².

Sin embargo, esta buena sintonía con Maritain duraría poco. Tres años después, seguramente bajo la influencia de Koninck²³ y Meinville²⁴, el propio Palacios publica un libro

¹⁹ L. E. Palacios, Prólogo a J. Maritain, *Tres reformadores*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1948, pág. 13.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, págs. 10-11.

²² *Ibid.*, pág. 17.

²³ Parece evidente que este cambio tuvo relación con sus estancias como profesor (entre 1949 y 1951) en la Universidad Laval (de Quebec), invitado por el ya mencionado Charles de Koninck. Ya hemos señalado que la traducción *De la primacía del bien común contra los personalistas* de De Koninck aparece con una breve «Nota preliminar» del propio Palacios, en la que se agradece a De Koninck «su poderosa dialéctica», que ha librado a «los más inteligentes» del error asociado al personalismo. Para resumir, frente a los personalistas, el libro de De Koninck dice «verdades como puños» (L. E. Palacios, «Nota preliminar» a Ch. de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952, págs. 7-8).

²⁴ Palacios había escrito en 1946 una amplia reseña sobre el libro de Julio Meinville (*De Lamennais a Maritain*) en la que advertía del carácter

(*El mito de la nueva cristiandad*) contra el filósofo francés Maritain es presentado ahora como un autor en franca evolución, desde el antimodernismo del período de entreguerras hacia «la aceptación de las preocupaciones modernas, humanistas, naturalistas, democráticas, liberales, personalistas»²⁵. En la senda, como hemos dicho, De Koninck y Meinville, Palacios condena el humanismo y el personalismo de Maritain como concesiones inaceptables a los modernistas, incompatibles con la esencia del cristianismo y el catolicismo. Los polemistas contra la Reforma protestante y el individualismo (Berlarmino, Bossuet, Moehler o Balmes) y los polemistas contra la Revolución francesa y el ateísmo (Joseph de Maistre, Bonald, Donoso o el primer Lamennais) compartieron un rasgo común: la voluntad de mantenerse libres de todo contagio «moderno», sin «pasteleos» entre el bien y el mal ni entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Maritain, en cambio, dice irónicamente Palacios, «ha tenido la gentil pretensión de mediar entre ambas»²⁶. El personalista francés resulta así ser el representante de un humanismo católico sumido en las medias tintas, indeciso, «cobarde por naturaleza, oscuro por vocación, confuso por procedimiento»; una corriente en tierra de nadie que, queriendo agradar a todos, está destinada a ser pasto de sus enemigos.

La historia de la recepción del pensamiento de Maritain en la España de los primeros años 50 fue retratada en el

externo de la crítica de Meinville y en el que anunciaba la preparación de un libro donde se desmontarían las argumentaciones de Maritain desde la lógica interna de su doctrina, más bien que desde las coincidencias externas con otras doctrinas condenadas por la Iglesia (como habría hecho Meinville). Cfr. L. E. Palacios, «Un libro argentino sobre Maritain», en *Revista de Estudios Políticos*, núms. 27-28 (1946), págs. 150-164.

²⁵ L. E. Palacios, *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951, pág. 39.

²⁶ *Ibid.*, pág. 17.

ya mencionado libro de Antonio Aróstegui (*Una conjura española contra Maritain*, 1952). Aróstegui denuncia en él una suerte de confabulación contra el filósofo francés basada en el «improperio», la «acusación de heterodoxia» y el «falseamiento de la doctrina maritainiana». De todos los conjurados mencionados por Aróstegui, no cabe duda de que la crítica más seria partió de Leopoldo Eulogio Palacios, cuyo libro además tuvo tres reediciones. El texto de Palacios, aunque no exento de irónica condescendencia, parece mantenerse al margen de la estrategia del improperio. De hecho, todavía en el prólogo a la tercera edición, Palacios habla de una «personalidad ingente», y adjetiva el humanismo de Maritain como «doctrina eminente». De ahí evidentemente la importancia de su propia crítica: «El humanismo católico de Maritain es, acaso, el más importante acontecimiento doctrinal producido en el mundo cristiano desde el advenimiento del liberalismo católico del pasado siglo». La fórmula ofrecida por Palacios para describir la esencia del humanismo integral de Maritain sirve al menos para retratar al catolicismo ultramontano, todavía imbuido de nostalgias teocráticas: «Es la doctrina que trata de hacer la síntesis de lo humano y de lo divino negándose a reconocer que lo humano es instrumento de lo divino [...]. Es aquella unión de lo profano y lo sagrado, en la que lo profano se niega a servir de instrumento a lo sagrado»²⁷.

El resto de nombres que formaron la pretendida conjura denunciada por Aróstegui eran netamente de menor envergadura académica e intelectual que Palacios. Entre ellos estaban nombres ya olvidados y algunos más ilustres: el teniente vicario de la Armada Juan Pablo López, que publica *El mito de Maritain* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1951); el famoso jesuita José María Díez Alegría (que acabó, como es

²⁷ L. E. Palacios, «Prólogo» a la 3.ª ed., en *El mito de la nueva cristiandad*, Buenos Aires, Dicio, 1980, pág. 11.

bien sabido, haciendo teología de la liberación en el Pozo del Tío Raimundo), y que escribió un artículo titulado *Una palabra sobre Maritain* [*La hora*, núm. 18 (1949)]. Si Juan Pablo López y Díez Alegría hicieron sus críticas por libre, la intervención de Palacios produjo una secuela de seguidores entre los que cabe destacar al más tarde célebre Florentino Pérez Embid, Vicente Marrero Suárez o José Luis Vázquez Rodero.

La peculiaridad del caso español condujo a que durante la década de los 40 y los 50, en la España católica se difundiera «la imagen de un Maritain sin rigor intelectual, falsa copia del mensaje cristiano, cobarde, confucionista, herético y ateo. Las escasas voces que se alzaron para reivindicarlo como pensador y como católico fueron silenciadas, como fue silenciada la misma voz de Maritain. No se permitió en España la publicación de sus libros»²⁸. La obra de Aróstegui si no para otra cosa, sirvió al menos para que el gobernador civil de Granada, que prohibió la venta del libro, diera a saber quién era un tal Jaques Maritain. Lo cierto es que también en los años 50, Carlos Santamaría (la solapa de su libro lo presenta como un «cuajado valor intelectual del catolicismo español»), denunció públicamente el vituperio que se hacía del nombre de Maritain²⁹ y reivindicó los análisis del filósofo personalista, dirigidos esencialmente contra los «totalitarismos marxistas y racistas»³⁰, análisis que, según Santamaría, «han arrojado mucha y genuina luz sobre el problema del Bien Común y han abierto amplios horizontes hacia lo

que pudiéramos llamar una política personalista cristiana»³¹. El ambiente intelectual franquista propició que la difusión normalizada del pensamiento de Maritain en España solo se reiniciara lentamente, de la mano de autores como Gregorio Peces Barba³², a partir de los años 70, justamente cuando su influencia había perdido fuelle en el resto del mundo y en la Iglesia.

Si nos hemos permitido esta digresión, es porque nos sitúa ante el problema de las relaciones entre modernidad, política y algunas formas del catolicismo contemporáneo (ultramontano, aperturista). Ahora, en cambio, se nos impone volver al Maritain de los años 20 y a la Francia de entreguerras en la que maduró el pensador antimoderno y autor de *Tres reformadores*.

2. EL CAMINO DE DAMASCO Y LA *PHILOSOPHIA PERENNIS*

El Maritain de la década de los 20 del pasado siglo, que es el directamente relacionado con *Tres reformadores*, era todavía un cristiano católico en estado de reacción, casi de indignación, pura voluntad de resistencia numantina frente al oleaje de los tiempos modernistas, liberales y materialistas. De acuerdo con el relato que el matrimonio Maritain nos ha legado de su vida, en sus tiempos de estudiantes en la Sorbona, Jaques y Raïssa se habían sentido deslumbrados y desorientados por los logros de la investigación científica,

²⁸ Así lo describe el propio Aróstegui más de treinta años después de escribir *Una conjura española contra Maritain*. A. Aróstegui, «Prólogo», J. R. Calo y D. Barcala, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Madrid, Cincel, 1988, pág. 11.

²⁹ C. Santamaría, *Jacques Maritain y la Polémica del Bien Común*, Madrid, A. C. N. de P., 1956, pág. 5.

³⁰ *Ibíd.*, págs. 9-10.

³¹ *Ibíd.*, pág. 30.

³² Sobre la recepción de Maritain en España, puede consultarse un resumen en la primera parte del artículo de C. Díaz, «La recepción del personalismo en España», *Ars Brevis*, núm. 12 (2006), págs. 195-217. Sobre las críticas a Maritain desde el personalismo «progresista» y, en particular, a partir de la doctrina de Mounier, cfr. J. R. Calo y D. Barcala, *El pensamiento de Jacques Maritain*, ed. cit., págs. 196-225.

particularmente en el ámbito de las ciencias naturales. Es posible que la previa licenciatura del propio Maritain en Filosofía lo hiciera más proclive al sentimiento de vacío y angustia que parece afectar a algunos tras el contacto prolongado con el racionalismo científico³³. Sea como fue, la pareja, de la mano del poeta y ensayista Charles Péguy, empieza a frecuentar las clases de Henri Bergson, quien, según decir del propio Maritain, depuró sus espíritus de las supersticiones científicas de que la Sorbona los había imbuido.

Solo un par de años después, en torno a 1904, el mismo año en que Jacques y Raïssa contraen matrimonio, inician ambos su particular camino de Damasco (poco después Maritain recibirá el bautismo en la fe católica), cuyo punto de partida fue al parecer la lectura de *La femme pauvre* de Léon Bloy³⁴. El huracán y exaltado novelista francés había dedicado muchas páginas de este libro y otros a retratar la desolación de un mundo sin Dios y de personas desamparadas moviéndose en una atmósfera de penurias y miserias. Por lo demás, Bloy era un experto en lanzar dardos envenenados contra la vida de una masa aburguesada revolcada en su propia inanidad, inmune al más mínimo sentido espiritual de la existencia. En cuanto a Maritain, su conversión propiamente puede hablarse si recordamos que su infancia y primera juventud estuvo ambientada en una familia acomodada de origen protestante, liberal, republicana y esencialmente laica. El propio Maritain nos recuerda

³³ Según Raïssa, en aquellos tiempos solo el amor intelectual de Spinoza y el extremismo y la pasión desesperada de Nietzsche ofrecieron algún consuelo a los Maritain (R. Maritain, *Las grandes amistades*, vol. I [Recuerdos], trad. de S. Cunchillos, Manterola I, págs. 70-71).

³⁴ *Ibíd.*, pág. 74. Del libro de Bloy hay una reciente traducción española de C. Cámara: *La mujer pobre*, Málaga, Alfama, 2008. Sobre el influjo de Léon Bloy en Maritain y en otras conversiones al catolicismo, cfr. Thieulloy, *Le Chevalier de l'absolu*, ed. cit., pág. 84.

que su primer acto de pequeña rebeldía en aquel ambiente liberal y burgués fue hacerse socialista, al menos en el sentido de tomar conciencia de la iniquidad e injusticia social que asolaba el mundo. Pero este socialismo fue solamente un producto espontáneo del inconformismo juvenil: no era Marx, sino santo Tomás, el puerto de llegada hacia donde Maritain se dirigía.

El hecho de que un católico abrazara el tomismo en los primeros años del siglo xx no era algo particularmente novedoso. En agosto de 1879, León XIII había publicado su Encíclica *Aeterni Patris*, una Encíclica cuyo subtítulo anunciaba el deseo de «restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino», formalizando así un impulso que provenía sobre todo de Italia, con nombres como Tommaso Zigliara, Gaetano Sanseverino y Matteo Liberatore. León XIII partía de la idea de que la acerbidad de los tiempos estaba en estrecha relación con la divulgación y popularización de ciertas «dañadas sentencias que ya hace tiempo salen de las escuelas filosóficas acerca de las cosas divinas y humanas»³⁵. Pero sería un error, continuaba la Encíclica papal, refugiarse en un fideísmo antifilosófico o renunciar a una teología racional. El fármaco para estos venenos filosóficos y teológicos que pervertían el entendimiento residía, según aclaraba la *Aeterni Patris*, en la propia razón y filosofía que, cuando bien entendidas, no son sino las mejores aliadas naturales de la fe cristiana. La Encíclica misma se hacía eco del intento de muchos filósofos recientes por «restablecer la doctrina esclarecida de Tomás de Aquino y restituírle su antiguo y debido honor»³⁶. Partiendo del *factum* de que es una injuria pensar que la filosofía tomista y

³⁵ J. Maritain, *El Doctor angélico*, trad. de M. Guirao y E. Pironio, Buenos Aires, De Brouwer, 1942, pág. 164. Cito la Encíclica por la traducción que se ofrece en la versión española de *El Doctor angélico*.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 183.

escolástica pudiera haber sido un lastre o un obstáculo para el desarrollo de las ciencias, se asumía igualmente la perfecta compatibilidad entre la primera y las recientes conclusiones de ciencias como la física. Así que, tras alabar las virtudes de actualidad, robustez e invencibilidad de la doctrina del aquinate, la encíclica exhortaba a adoptar el tomismo para combatir «la pestilencia de los errores y perversas opiniones» que circulaban en el ámbito de la sociedad civil y la familia, buscando también, frente a la licencia modernista, un genuino sentido tomista de «la libertad» y, en fin, restituyendo a la filosofía su papel como «ciencia reguladora» de todas las artes y saberes humanos. Por todo ello, León XIII exhortaba a propagar todo lo posible «la áurea ciencia de Santo Tomás» y a que se empleara para «la confutación de los errores que infestan el mundo»³⁷. Veinte años más tarde, en una carta Encíclica de 1899 (*Depuis le jour*) dirigida al clero francés, León XIII reiteraba que santo Tomás era el único muro posible contra el subjetivismo moderno, claramente identificable con la filosofía kantiana³⁸.

Las buenas obras que prometía la *Aeternis Patri* no se hicieron esperar. Al año siguiente, el propio León XIII ordenó en un *Motu Proprio* (*Placere Nobis*) una nueva edición monumental de las obras completas de santo Tomás y, en el mismo año de 1880 (en el Breve *Cum hoc sic*), proclamó a santo Tomás patrono universal de las Escuelas Católicas. Recordemos a este propósito que poco después otros papas seguirán insistiendo en la importancia y liderazgo de santo Tomás para la doctrina católica. Así, Pío X recordará que el tomismo es el fundamento inexcusable de las ciencias (en su *Motu Proprio Doctoris Angelici*, de 1914), y el 27 de julio de ese mismo 1914 avalará la publicación de las XXIV tesis

³⁷ *Ibíd.*, pág. 184.

³⁸ *Ibíd.*, pág. 187.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 121.

de santo Tomás, a la postre, piedra angular de la formación impartida en los seminarios y escuelas católicas. Por su parte, Benedicto XV promulgará en 1917 un nuevo código de Derecho canónico que sanciona el deber de enseñar la filosofía racional y la teología ateniéndose escrupulosamente al método, la doctrina y los principios de santo Tomás⁴⁰. En el plano institucional, el esfuerzo neotomista iniciado por León XIII se tradujo en la creación de seminarios y centros de estudio en diversos puntos de Europa (Roma, Milán, Friburgo, Le Salchoir), entre los que destacan la fundación del Institut Supérieur de Philosophie, por el filósofo y Cardenal Désiré Joseph Mercier, y el Institut Catholique de París que, aunque fundado algunos años antes de la *Aeterni Patri*, se sumará a la corriente neotomista y ofrecerá a Maritain una plaza como profesor en 1914⁴¹.

Si nos hemos extendido un poco en recordar los orígenes dogmáticos e históricos del neotomismo, ello se justifica por la relevancia que el propio Maritain concede a esta cuestión y porque, solo considerando este contexto, puede entenderse su polémica antimoderna. *El Doctor angélico*, libro de 1929, incluye de hecho el texto completo de la *Aeternis Patri* junto con otros documentos papales que señalan el carácter especial del tomismo en el conjunto de la doctrina católica.

⁴⁰ Maritain menciona el Código de Benedicto XV de 1917; en concreto cita y comenta *Cann.* 1366, § 2 (*ibíd.*, pág. 126). El actual Código Canónico (promulgado por Juan Pablo II en 1983) ha suavizado los términos y la importancia de santo Tomás en la formación teológica de los clérigos: «Ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a santo Tomás...» (*Cann.* 252, § 3).

⁴¹ Una relación de las figuras más destacadas del neotomismo de principios de siglo puede encontrarse en E. Coreth, W. M. Neidl y G. Pfligersdorffer, *Filosofía cristiana de los siglos XIX y XX*, vol. II, trad. E. Rodríguez Navarro, Madrid, Encuentro, 1994, pág. 362 y sigs.

Maritain celebra explícitamente la pertinencia de las intervenciones papales y también las comenta extensamente. Según este, la relación de la Iglesia con la doctrina de santo Tomás puede describirse como la de una insistente y singular predilección, una adhesión intensa que, sin embargo, no aspira a convertir el tomismo en «artículo de fe». Incluso la recomendación de las XXIV tesis, que contendrían los ejes doctrinales de la filosofía de santo Tomás, no pueden tomarse como obligatorias, al menos, de manera directa. Ocurre más bien que, una vez asumido que el tomismo es el dispositivo filosófico y teológico más en consonancia con la doctrina de la Iglesia, se sigue de suyo que, si los profesores católicos «deben enseñar a Santo Tomás, deben también enseñar las veinticuatro tesis, síntesis fiel de Santo Tomás»⁴². En cualquier caso, la Iglesia no puede adoptar un sistema filosófico como dogma de fe, en la medida en que se trata de contenidos que quedan netamente «más acá» de la revelación divina. Pero sí es legítimo e incluso obligado que esta articule su propia vida intelectual y formativa en torno a un pensador cuya idoneidad y afinidad con la dogmática católica resulta tan significativa. Y, si «en los dominios de la ciencia el argumento de autoridad es el más débil de todos», la oficialidad del tomismo dentro de la Iglesia moderna tiene sin embargo un carácter básicamente «pedagógico y educacional»⁴⁴.

De acuerdo con Maritain, no se trata en ningún caso de reemplazar el trabajo filosófico, sino de prepararlo y estimularlo. Por ello mismo, el tomismo no debe entenderse como una doctrina ya construida y que eximiera del esfuerzo filosó-

⁴² Los documentos papales aparecen editados en un apéndice del libro. Todo el capítulo IV (titulado «El Doctor común») está dedicado a exponerlos y comentarlos (*El Doctor angélico*, págs. 107-145).

⁴³ *El Doctor angélico*, pág. 141.

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 109.

fico; ni se trata en ningún caso de «imponer por la violencia la adhesión a una filosofía, sino de invitar, por amor y misericordia, a buscar la verdad donde realmente se halla»⁴⁵.

3. MODERNOS Y REFORMADORES

Es obvio que la Iglesia, a caballo entre los siglos XIX y XX, había creído identificar en el tomismo una ciudadela defensiva ante los embates y desafíos del modernismo, el laicismo y el secularismo. Benedicto XV, por ejemplo, había señalado: «Los modernistas y demás enemigos de la fe católica a ningún otro doctor de la Iglesia temen tanto como a Santo Tomás»⁴⁶. En plena sintonía con este espíritu, acabamos de ver cómo el propio Maritain acudía a santo Tomás como la tabla de salvación frente a unos tiempos modernos semejantes a un huracán en mar abierto. Con el tomismo pretendió Maritain resistir al temporal, de la misma manera que le había permitido sanar de sus últimas heridas bergsonianas: el propio filósofo repitió por doquier que toda su visión de la modernidad se desplegó siempre desde las alturas de la catedral tomista. Santo Tomás representa una universalidad capaz de desbordar tanto el pasado como el momento actual. No se trataba de la nostalgia del pasado contra el presente, sino el poder de un saber inmortal, eterno, el antídoto contra los venenos del tiempo actual. Es esta línea de combate, de crítica defensiva y de afán de superación, la que explica la redacción de *Tres reformadores*.

Pocos años antes de escribir *Tres reformadores*, había salido a la luz *Théonas* (1921), un diálogo en el que se abordaban diferentes materias, aunque el núcleo principal giraba en torno a la crítica de la idea de progreso. El progreso, en

⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 143.

⁴⁶ *El Doctor angélico*, pág. 126.

su sentido moderno, se presenta como una idea histórica y metafísica sin fundamento, de naturaleza aporética, y que en su dimensión práctico-política se plasma en la actividad revolucionaria, destructiva, negativa. Cabría tal vez una idea alternativa de progreso, pero solo si se apropiase de los logros del pasado adquiriendo, por consiguiente, una orientación conservadora y positiva. Solo en este sentido podría aplicarse la idea de progreso a la filosofía, que en todo caso debe mantenerse totalmente ajena a la voluntad obsesiva de originalidad, constituyéndose a partir de una tradición perenne e inagotable⁴⁷. Obviamente Maritain concibe el tomismo como un buen candidato en este sentido; una tradición que, para él, estaría definitivamente basada en la razón, no en la fe y, por consiguiente, estrictamente filosófica: la «filosofía tomista no toma sus principios de la fe religiosa ni de la autoridad de la Iglesia, ni se halla en ella su razón de ser»⁴⁸.

Por un lado, según Maritain, es impropio hablar de «neotomismo»; por otro lado, no se trata en ningún sentido de un regreso a la Edad Media, ni de asumir un orden filosófico ya dado y constituido, sino de comprometerse con el proyecto de una filosofía perenne y viva, que hay que construir y desarrollar⁴⁹. Nada extraño, pues, que en su prólogo a *Antimoderne*⁵⁰ Maritain refiera que su libro bien podría haberse llamado «ultramoderno», en relación precisamente

⁴⁷ *Théomas*, págs. 179-181.

⁴⁸ *El Doctor angélico*, pág. 107. Cabe señalar en este sentido la convergencia entre Gilson y Maritain en su afirmación de la existencia de una verdadera «filosofía cristiana» relacionada con la teología y la revelación y, al mismo tiempo, con un estatuto autónomo (cfr. Thieulloy, ob. cit. págs. 167-169).

⁴⁹ *El Doctor angélico*, pág. 17.

⁵⁰ *Antimoderne*, pág. 16.

con todos los frutos y rendimientos que la doctrina de santo Tomás reservaba para los tiempos futuros.

Antimoderne (1922) se retrotrae a las cuestiones planteadas por el cisma inaugurado por el Renacimiento y la Reforma, y culminado de alguna manera por Descartes. Es un cisma, el moderno, caracterizado por un impulso de destrucción y de desprecio hacia la tradición precedente. La voluntad de originalidad se impone a la voluntad de verdad, mereciendo un apelativo muy preciso: «barbarie intelectual»⁵¹. Maritain parte de una premisa esencial: la distinción del espíritu general que anima un todo epocal, por un lado, y los efectos y aspectos particulares que forman parte de ese todo, por el otro. Solo así es posible salvar la aparente contradicción entre los logros intelectuales y científicos particulares que, en el caso de la modernidad, pueden «manifestar un progreso a veces admirable», y el espíritu global que los orienta, que apunta a una creciente degeneración. Aceptar la degradación espiritual que supone la modernidad (y su revolución anticristiana) respecto al Medievo no implica negar el progreso material, técnico y científico en muchos ámbitos particulares⁵². Por otro lado, aunque ninguno de los grandes o pequeños filósofos modernos haya legado una doctrina perdurable y todos se demostrasen flor de un día, y aunque se opusieran unos a otros impelidos por la obsesión de novedad y originalidad, todos ellos tienen al menos algo en común, a saber, su desprecio hacia Dios y las cosas de Dios: «Descartes separa la filosofía de la teología, Spinoza niega la posibilidad de los milagros, Hobbes y Locke proclaman la independencia de la razón, Shaftesbury separa la moral de la religión, Anthony Collins se alza contra las profecías, Charles Blount contra los milagros, Tindal sostiene que todo lo que contiene el Evangelio es natural, Hume

⁵¹ *Antimoderne*, pág. 19.

⁵² *Ibid.*, págs. 20-21.

mantiene que el monoteísmo deriva de un politeísmo primitivo, Wolf niega a Dios el derecho a revelar las verdades del orden natural, Kant confunde la moral de Jesucristo con la ética natural...»⁵³. Con todo, conviene subrayarlo, Maritain acepta logros particulares en medio de un cuadro general esencialmente negativo: «Entiéndasenos bien. Nosotros no rechazamos todo lo que los filósofos modernos han podido decir, ni todo aquello que materialmente han aportado al pensamiento durante tres siglos, eso sería una pura locura, y una ofensa a todo lo que subsiste de divino en cada esfuerzo hacia la verdad [...]. Nosotros rechazamos el espíritu de la filosofía moderna, sus principios específicos, su orientación de conjunto, el término final al que propende»⁵⁴.

En este contexto de clara contraposición y rechazo del mundo moderno se ubica la línea interpretativa de *Tres reformadores* (1925), la obra que aquí se presenta. Se trata en este caso de explorar tres grandes contribuciones al espíritu de la modernidad: el individualismo anticatólico de Lutero, el racionalismo idealista cartesiano y el naturalismo político de Rousseau. Maritain aclara que, aunque sea claramente absurdo pensar en una dirección histórica lineal y bien definida, parece obvio también que existe una convergencia entre el Renacimiento, la Reforma protestante, la reforma cartesiana, la filosofía de las Luces, Rousseau y finalmente el «apocalipsis» moderno de la Revolución francesa»⁵⁵.

El título de la obra elude el objeto que los tres autores pretenden reformar, que no es otra cosa que la tradición cristiana en sus vertientes religiosa, filosófica y política. El propio Maritain advierte en el prefacio que no se trata en todo caso de un estudio histórico, ni de producir una historia del pensamiento o de la cultura, sino de desplegar una

⁵³ *Ibíd.*, págs. 89-90.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 100.

⁵⁵ *Tres reformadores*, III, §1.

filosofía de la historia que ilumine tres fenómenos históricos y culturales de la base de «la conciencia moderna». Siendo pues una filosofía de la historia la que domina el fondo del paisaje, no es extraño que el cuadro de Maritain presente igualmente muchas pinceladas de gran fuerza simbólica: «La celda donde Lutero discutió con el diablo, la chimenea junto a la cual Descartes tuvo su famoso sueño, el paraje del bosque de Vincennes donde Juan Jacobo empapó de llanto su chaleco al pie de una encina al descubrir la bondad del hombre natural, son los lugares en que nació el mundo moderno»⁵⁶.

Puesto que *Tres reformadores* no es primordialmente una reconstrucción histórica, sino un texto de filosofía de la historia, Maritain expone algunas de las tesis desde las que enjuiciará el material histórico. Así, a propósito de la íntima relación entre el luteranismo y el individualismo religioso, sale a la luz la confusión primigenia sobre la que se asienta el protestantismo y la modernidad, esto es, la no distinción entre individualidad y personalidad. El individuo (material) no puede ser más que un fragmento de materia, aquella parte prescindible de un todo, cuya diferencia con otros individuos es puramente cuantitativa, accidental o material. En cuanto que individuo, cualquier hombre no se diferencia en nada de una planta, un animal, un átomo. La persona, por el contrario, esconde una sustancia espiritual, completa en sí misma, dotada de dignidad *per se* y de libre albedrío, esto es, de la capacidad absoluta de elegir y elegirse, de crear nuevas series de sucesos que trascienden las determinaciones físicas y biológicas. La modernidad no ha hecho sino exaltar la individualidad «disfrazada bajo las apariencias de la personalidad», concediendo al individuo todos los derechos. Dicha exaltación se traduce *de facto* en

⁵⁶ *Ibíd.*

la aniquilación de la persona, en entregar a esta, desarmada y desprotegida, a todas las potencias e intereses que amenazan la vida del alma y que la someten al torbellino incesante de avideces, pasiones y excitaciones sin fin. Frente a la ciudad cristiana, antiindividualista y personalista, que funda el derecho natural y subordina al individuo al bien común y la política a la persona, la ciudad moderna espeta al hombre: «Eres un individuo libre, defiéndete, sálvate solo». Desde este punto de vista, es legítimo hablar de «una civilización homicida»⁵⁷.

Por lo demás, cada uno de los tres reformadores es analizado desde una perspectiva diferente. En el caso de Lutero, el objetivo principal de Maritain se cifra en trazar una fisonomía, lo que inclina su examen hacia los argumentos *ad hominem*, con un balance ciertamente no muy positivo: «hombre violento», «orgullo indomable», «mediana inteligencia», «inquieta y turbado», «exaltado», «obstinado», etc. La narración culmina con una referencia a los últimos retratos de Lutero, que mostrarían «una bestialidad sorprendente». Esta serie de retratos ofrecida por Maritain culmina, siguiendo diversas fuentes y algunas observaciones de Denifle, rayando prácticamente la sátira: «Cólera, calumnia, odio y mentira, amor a la cerveza y al vino, obsesión por lo sucio y obsceno, todo lo acepta a grandes dosis en "espíritu" y en "verdad", en la vida, en la santidad evangélica y en el buen olor de la libertad cristiana»⁵⁸.

En cualquier caso, sería injusto dar a entender que el Lutero de Maritain se redujera a una crítica *ad personam*. La filosofía de la historia, como el propio autor había anunciado, impregna el fondo del lienzo, aunque el tránsito hacia las tesis dogmáticas de lo que supone Lutero para la historia de la religión (a saber, la irrupción del individualismo religioso

⁵⁷ *Ibid.*, I, §9.

⁵⁸ *Ibid.*, I, §5.

y teológico) se realice nuevamente por la vía preferentemente de la fisonomía: el dogma de la certeza de la salvación y la justificación por la fe resultan ser una traducción del ilimitado egocentrismo de Lutero⁵⁹.

Las herejías religiosas se habían caracterizado por sus errores doctrinales. Con Lutero, la herejía es una consecuencia de su vida y su historia: incontenible desbordamiento de la individualidad. Este egocentrismo se despoja en Lutero de su ropaje psicológico para adoptar vestes institucionales (la supresión de las mediaciones jerárquicas) y sobre todo metafísicas. La esencia de la Reforma es la ilusión radical de haber pretendido superar la autoridad de la Iglesia: liberar al hombre de la servidumbre romana y alzarlo a la vida interior, del espíritu. Ahora bien, en el lugar de la racionalidad católica y de la autoridad de la Iglesia, poco más se encuentra que un «impulso de angustia y de confianza hacia un no sé qué, salido de las profundidades del yo»⁶⁰.

La teología católica se ordena esencialmente hacia Dios, de ahí su carácter especulativo, y de ahí también su insistencia en la virtud de la caridad. La teología luterana se vuelve hacia la criatura, por lo que su principio esencial tiene que ver con la justificación y la certeza de la fe, lo que explica a su vez su antiintelectualismo y su animadversión a la filosofía (en ámbito teológico), así como su obsesión por el pecado y la caída.

Armado de su nominalismo occamista, Lutero fustiga con todos los recursos a su alcance la filosofía escolástica, sus figuras e instituciones. En realidad, odia toda filosofía con aspiraciones espirituales o metafísicas. Solo le interesa la filosofía como herramienta para utilizarla contra ella misma y para dinamitar las argumentaciones escolásticas. Desde este punto de vista, Lutero se muestra como un voluntarista

⁵⁹ *Ibid.*, I, §6.

⁶⁰ *Ibid.*, I, §18.

puro, privilegiando el intelecto práctico, orientado siempre a la acción, prototipo del hombre moderno que ha puesto en la actividad desbordada e imparable todo su esfuerzo, algo que permite entender también la paradoja protestante en referencia a las obras: aunque estas no aporten nada a la salvación (puesto que es imposible la unión con Dios mediante la caridad), las obras «son buenas, endiabladamente buenas para la vida presente»⁶¹. Así, de un lado, nos encontramos con la expulsión de las obras del ámbito espiritual, pero, del otro, con que la vida mundana y cotidiana nada es, excepto obras, obras que nada tienen que ver tampoco con Dios. De esta manera se echan «los cimientos de un desenfrenado naturalismo, que en poco más de dos siglos habrá llevado la ruina al pensamiento Occidental, antes de diluirse en el inmanentismo contemporáneo»⁶².

El capítulo sobre Descartes es el más breve de *Tres reformadores*. Maritain renuncia en este caso a la pintura fisonómica y su análisis transcurre por derroteros muy diferentes. El interés del pensador católico por Descartes queda reflejado en una serie de artículos sobre el filósofo francés que se publicarán en la década de los años 20, y que reunirá poco después en un volumen monográfico titulado *El sueño de Descartes*. En este trabajo que recoge múltiples cuestiones de la filosofía y la metafísica de Descartes, Maritain aclara que no le cabe ninguna duda sobre el sincero catolicismo de Descartes, si bien su concepción de la fe fue estática, satisfecha, y no «una fuerza creciente». En otras palabras, el apego de Descartes a las fórmulas de la fe no implicó preocupación alguna «por las verdades contenidas en ellas»⁶³. Su concepción de la religión tuvo mucho de «sentido del

⁶¹ *Ibíd.*, I, §14.

⁶² *Ibíd.*, I, §18.

⁶³ J. Maritain, *El sueño de Descartes y otros ensayos*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956, pág. 44.

orden y la autoridad en el mundo y en el Estado», y también de oposición al ateísmo y al libertinismo desde coordenadas que podrían relacionarse, más que con el catolicismo, con el platonismo y estoicismo de su tiempo⁶⁴.

La tesis básica defendida en *Tres reformadores* es muy simple: Descartes ha asumido una concepción del conocimiento que, en contraposición con Aristóteles y santo Tomás, parece más angélica que humana. Recuérdese que, frente al silogismo, Descartes piensa que el conocimiento certero reposa enteramente sobre la intuición (*intuitus*), operación de la mente que permite visualizar con absoluta certeza las ideas simples, claras y distintas (la deducción misma no es más que una intuición aplicada a las relaciones entre esos átomos de evidencia que son las ideas simples). Separando radicalmente el conocimiento del ámbito de los sentidos, el entendimiento humano se postula al margen de toda realidad empírica, temporal o histórica, excluyendo la dialéctica de los grados de certeza y aceptando como única tarea la edificación de una infalible telaraña geométrica y matemática a partir de su propia *vis cognoscens*.

Ahora bien, este era, según Maritain, la imagen que gran parte de la escolástica se había hecho del entendimiento angélico, el cual no saca «sus ideas de las cosas, antes las obtiene directamente de Dios, quien se las infunde al crearlo». Las tres características del conocimiento angélico se corresponden bastante bien con las posiciones de Descartes: «Intuitivo en cuanto a su modo, innato en cuanto a su origen, independiente de las cosas en cuanto a la naturaleza»⁶⁵. La propia concepción del juicio y del error en Descartes, dependiente del libre albedrío de la voluntad (todo juicio es un asentir o un negar una relación entre ideas), recuerda bastante a cómo los teólogos cristianos interpretaban el pecado de los

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 45.

⁶⁵ *Tres reformadores*, II, §4.

ángeles caídos, por más que el propio Descartes no se atreva a admitirlo⁶⁶.

Se explican después algunas de las consecuencias de este angelismo cartesiano. Para empezar, el edificio del conocimiento se vuelve del revés. La filosofía de Descartes que se fundamenta en la evidencia del *cogito* y en la demostración de Dios convierte a la metafísica en una introducción a la mecánica, la medicina y la moral. La física queda reducida a mera geometría. Al descartar la «sana abstracción» y todo dato procedente de los sentidos como fuente válida de conocimiento, Descartes no podrá ya nunca salir del ámbito de la mera representación, de la subjetividad y de sus ideas. Para Maritain, es inútil intentar convertir a la razón humana (sin contenido alguno que no haya recibido de las cosas) en medida y regla de lo que es. Sucede así que con Descartes el pensamiento rompe con él ser: «Todas las cosas quedarán ajustadas violentamente al nivel de las ideas humanas, los tesoros de la experiencia disipados, el arte creador profanado y la obra hecha por Dios sustituida por el mundo imbécil del racionalismo»⁶⁷. Por último, puesto que Descartes atribuye a la mente un carácter sustancial, lo mismo que al cuerpo, la unidad sustancial de ambos se convierte en un postulado simplemente ininteligible⁶⁸.

Bien es cierto que las ideas-cuadro (lienzos pintados por la inteligencia humana) y las ideas sustancializadas de Descartes pretenden todavía ser una réplica del mundo real, pretenden vanamente tener una correspondencia objetiva con la realidad en sí misma, validez representativa basada en la demostración de un Dios verídico y no engañador. Pero, de hecho, este punto es desde el principio la vía de agua del cartesianismo que acabará naufragando en la

⁶⁶ *Ibid.*, II, §7.

⁶⁷ *Ibid.*, II, §12.

⁶⁸ *Ibid.*, II, §16.

crítica kantiana: si el entendimiento modela sus objetos, pero no los produce en el ser, solo tendrá a los fenómenos como objeto. En definitiva, se urde con Descartes la conclusión kantiana de la imposibilidad de la metafísica como ciencia o como fundamento de la ciencia, de manera que «el dogmatismo cartesiano, después de un buen trecho por el firmamento, volverá a caer en tierra convertido en agnosticismo»⁶⁹.

Si Descartes debía ser abordado como sistema, más bien que como hombre, Rousseau, como en el caso de Lutero, exige volver a los argumentos *ad personam*. Además, pese a las profundas diferencias de contexto y de contenido, Rousseau es de alguna manera «una réplica del viejo espíritu de Lutero». La transformación que este último había liderado en el ámbito religioso la provocará Rousseau en el ámbito de la moralidad natural. El examen de su personalidad no arroja un saldo demasiado positivo: dejando a un lado su indudable genio artístico, Maritain recuerda que estamos ante un «irresponsable», ante una «voluntad arruinada», alguien en el que predomina sistemáticamente el *appetitus* frente al intelecto, lo que explica «sus acciones viles y su veleidad moral [...], el abandono de sus hijos, sus crisis pasionales, sus rupturas de amistades, sus impotentes frenesíes»⁷⁰, etc.

De alguna manera, Rousseau vuelve a exigir el análisis fisonómico, porque nos impone su «mimetismo de la santidad» y un amor propio exacerbado («entre todos los hombres que he conocido», recuerda Maritain en una de las muchas citas de Rousseau, «ninguno fue mejor que yo»). Es una egolatría que ha optado por la primacía de la sensibilidad frente a la razón, sazonzando esta sensibilidad con un atormentado esteticismo narcisista. Con tales mimbres

⁶⁹ *Ibid.*, II, §7.

⁷⁰ *Ibid.*, III, §4.

Rousseau irá elaborando toda una serie de mitos justificadores; mitos, sin embargo, que hallarán buena acogida en el mundo moderno. Maritain enuncia algunos de ellos.

Se halla, primero, una noción de naturaleza humana en la que se mezcla el concepto metafísico (esencia) y el sentido material de estado primitivo (la naturaleza como estado originario, primigenio). La confusión entre esencia y carácter originario permiten a Rousseau arribar al dogma de la bondad natural, rasgo esencial de la naturaleza humana en su estado primigenio de autenticidad, condición pervertida después por la acción de la sociedad, la cultura y las artes.

Junto a este se encuentran dos mitos contiguos: en primer lugar, el de la libertad natural de los hombres, variante secularizada del paraíso adánico y que se nutre igualmente del ideal del hombre solitario y bondadoso, ajeno por naturaleza a toda jerarquía y sometimiento pero enredado entre las servidumbres que la sociedad ha creado artificialmente. En segundo lugar aparece el mito de la igualdad natural, que invoca nuevamente a esa esencia específica que es en lo fundamental idéntica en todos los hombres. Esta visión culmina con la identificación de la justicia con la igualdad aritmética (a todos lo mismo, sea cual fuere su mérito y valor), ignorando de paso las necesidades constitutivas de un todo (el cuerpo político y social) que exige a individuos con funciones desiguales y, por consiguiente, con desiguales derechos y condiciones.

Por último estaría el mito de la voluntad general, prototipo de panteísmo político capaz de engendrar un yo común desde el sacrificio de todos los yoes individuales. La intangibilidad del yo común y su resistencia a identificarse con la mera opinión de la mayoría le recuerda a Maritain a un Dios inmanente que se expresase a modo de signo mediante los decretos de la mayoría: «No se vota, dice, para dar su opinión; se vota para que se obtenga, por el cálculo de los votos, una manifestación de la Voluntad general [...]. ¿Que nos ofrece aquí Rousseau sino una transposición absurda del

caso del creyente que, al pedir en la oración lo que estima conveniente, pide y quiere al mismo tiempo que ante todo se haga la voluntad de Dios?»⁷¹. Es sabido, por lo demás, que la creación de ese yo común, «masa amorfa de todos los individuos tomados en conjunto», encarnado preferentemente en la democracia popular, supone la constitución de un soberano cuya voluntad general implica la aniquilación de los derechos naturales de los individuos, abriendo las puertas al totalitarismo. Hasta qué punto, según Maritain, todo ello nos devuelve a la egolatría narcisista de Rousseau lo demuestra el carácter extraordinario del «legislador». Recuérdese que el legislador para Rousseau se convierte en una figura trascendente, un iluminado que debe inspirar las leyes y que guía al pueblo soberano, a menudo, mal informado y manipulable por los intereses individuales. Ahora bien, «¿quién es este legislador extraordinario y extracósmico? No lo busquemos demasiado. Es Juan Jacobo en persona»⁷².

El árbol rousseauiano crece en un *humus* de nutrientes religiosos. De hecho, Maritain llega a afirmar: «Rousseau es esencialmente y en realidad un Reformador religioso». Se trata de un caso de depravación de verdades consagradas. El mantillo religioso sobre el que Rousseau erige su pensamiento es en verdad un cristianismo sin Iglesia, desarmado, vaciado de su elemento sobrenatural; un cristianismo naturalizado, corrompido, hecho jirones. De ahí, su misticismo materialista que, en vez de descansar o colmarse en Dios, vagabundea insatisfecho y torturado por todos los senderos de la sensibilidad. Lo cierto es que el antiintelectualismo de Rousseau (también presente en Lutero) conduce al pensamiento moderno «a una abominable sensiblería». Si, para la tradición cristiana, el anacoretismo y la soledad es un estado excepcional y solo aconsejable para el sabio y el

⁷¹ Ibid., III, §13.

⁷² Ibid., III, §13.

santo, Rousseau, «haciendo de su mal personal la regla de la especie, afirmará que la vida solitaria es la vida natural del ser humano». Pero podemos identificar más vectores cristianos naturalizados: la gracia se ha transformado en «bondad natural», sin rastro del pecado original y donde «el estado de sufrimiento es un estado esencialmente *contra natura* introducido por la civilización»⁷³. El dogma de la igualdad tiene algo de naturalización del Evangelio, si bien en este se refería solo a la relación hombre-Dios: ante Dios, nadie es más que nadie; en ningún caso implicaba una igualdad natural, ni una igualdad aritmética en el ámbito social y político. Pero también en este ámbito el narcisismo insaciable vuelve a mostrar sus cartas. En último término, la felicidad para Rousseau, incluso la felicidad ultraterrena, no consiste ya en gozar, contemplar o unirse a Dios, sino en ser un «yo mismo», un yo sin contradicción, sin división; en alcanzar un estado de total autosuficiencia; en resumen, en ser Dios. Desde este punto de vista, a la postre, para Maritain, «personalmente menos vil y despreciable que Voltaire, a quien tuvo el mérito de odiar, Rousseau en realidad hace inmensamente más daño que Voltaire por haber proporcionado a los hombres, no solo una negación, sino también una religión fuera de la Verdad indivisible»⁷⁴.

¿Qué juicio cabe hacer de *Tres reformadores* de Maritain pasados casi noventa años? Parece legítimo preguntarse por el éxito de un libro (baste recordar sus numerosas reimpressiones y traducciones) que, como algún seguidor de Maritain admite⁷⁵, no parece una gran obra desde el punto de vista de la historia de la filosofía: impreciso, apologetico, propagandístico, son algunos de los adjetivos con los que

⁷³ *Ibíd.*, III, §14.

⁷⁴ *Ibíd.*, III, §18.

⁷⁵ J. P. Dougherty, *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2003, pág. 32.

se recibió su texto. Por más que en todo ello pueda haber algo de cierto, el libro de Maritain conserva ciertas virtudes estimables. En primer lugar, como acabamos de exponer, la obra tiene el mérito de haber rastreado las metamorfosis intelectuales que acompañaron a las grandes transformaciones de la modernidad; metamorfosis que en su impulso secularizador tuvieron mucho de profanación, inversión e incluso de aparente parodia de doctrinas y articulaciones propias del ámbito de la teología y la dogmática cristiana y sus tradiciones heréticas paralelas.

En todo caso, es mérito de *Tres reformadores* (dejando al margen la ágil y ocurrente prosa de Maritain y también su aparente erudición, desplegada sobre todo en las notas al final del libro) el haber escenificado uno de los últimos combates dignos por parte del catolicismo decimonónico contra los hitos de la modernidad. Y, si el intento de Maritain no fue el más sobrio ni el más impecable doctrinalmente, al menos resulta una brillante y amena diatriba contra el individualismo, el inmanentismo y el naturalismo moderno.

En este sentido, aunque *Tres reformadores* no recoja los matices o la riqueza del pensamiento de Lutero, Descartes o Rousseau, sí muestra perfectamente las heridas sin cerrar de un catolicismo que trata infructuosamente de aplicar remedios drásticos a sus dolencias, prácticamente la amputación. Si, al cabo de poco tiempo, la Iglesia misma cambiará en gran medida su perspectiva y su actitud respecto a la modernidad, el primero en hacerlo será precisamente el propio Maritain, quien en pocos años irá madurando una postura mucho más rica y matizada sobre el mundo moderno. En las actas de un coloquio sobre la relación entre Maritain y la modernidad⁷⁶,

⁷⁶ Ch. Blanchet, *Maritain face à la Modernité*, en «Jacques Maritain face à la Modernité. Enjeux d'une approche philosophique», M. Bressollette y R. Mougél (eds.), Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 1995, págs. 10-31.

Charles Blanchet ha resumido los puntos de esa apertura a la modernidad, definida esta última como «la edad reflejada de la humanidad. Se trataría de un período de emancipación, de separación entre lo religioso y lo político, entre las ciencias, la teología y la religión; un período de toma de conciencia de las propias capacidades del hombre, de su vida interior, de sus aspiraciones de democracia y tolerancia, de autonomía moral, política, material, etc. En cualquier caso no debe olvidarse que pese a estos aspectos positivos, también para el Maritain posterior, la esencial fragilidad de la modernidad la convierten en un castillo de cristal, en un mundo sin armadura espiritual y metafísica⁷⁷; un mundo que, desde la perspectiva cristiana, en la medida en que ha dilapidado la tradición y el pasado, ha renunciado al futuro y que, en la medida en que ha pretendido aniquilar la trascendencia y la espiritualidad, ha renunciado al sentido de la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 23 y sigs.

OBRAS DE MARITAIN

La edición de referencia de los textos de Maritain es *Oeuvres Complètes*, edición de J.-M. Allion et ál., París, Éditions Saint Paul-Fribourg, Éditions Universitaires, 1986-2008, 17 vols. Los volúmenes XIV y XV contienen los escritos de Raïsa Maritain. El volumen XVI ofrece inéditos o textos poco usuales de Maritain y el último volumen recoge los diversos índices de nombres y materias. Además, una selección de sus obras en dos volúmenes fue editada respectivamente en 1974 (*Oeuvres, 1912-1939*) y 1979 (*Oeuvres, 1940-1963*) por Henry Bars (París, Desclée De Brouwer). Entre sus numerosas obras, por orden cronológico de aparición, pueden destacarse las siguientes (con título en lengua original aquellas que no han sido traducidas al español):

La philosophie bergsonienne: études critiques, París, Rivière, 1913.

Arte y Escolástica, trad. M. M. Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1958 [1920].

Introducción a la filosofía, trad. de L. de Sesma, Buenos Aires, Club de Lectores, 1945 [1920].

Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921.

- Antimoderne*, París, ed. de la Revue des Jeunes, 1922.
- El orden de los conceptos. Lógica*, trad. de G. Motteau, Buenos Aires, Club de Lectores, 1948 [1923].
- Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924.
- Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*, trad. de I. Fernandez, Buenos Aires, Excelsa, 1945 [1925].
- Primacía de lo espiritual*, trad. de M. Argüello, Buenos Aires, Club de Lectores, 1947 [1927].
- Clairvoyance de Rome* (J. Maritain et ál. [eds.]), París, Spes, 1929.
- El doctor angélico*, trad. de M. Guirao y E. Pironio, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1942 [1929].
- Religión y cultura*, trad. de G. Zani, Buenos Aires, Santa Catalina, 1940 [1930].
- Los grados del saber: Distinguir para unir*, 2 vols., trad. de A. de Frossard, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947 [1932].
- El sueño de Descartes*, trad. de A. L. Svanascini, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956 [1932].
- De la philosophie chrétienne*, París, Desclée de Brouwer, 1933.
- Du régime temporel et de la liberté*, París, Desclée de Brouwer, 1933.
- Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, trad. de A. de Frossard, Buenos Aires, Dedebeo, 1943 [1934].
- Fronteras de la poesía*, trad. de J. A. González, Buenos Aires, Espiga de Oro, 1945 [1935].
- Ciencia y sabiduría*, trad. de O. N. Derisi, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944 [1935].
- Lettre sur l'indépendance*, París, Desclée de Brouwer, 1935.
- Filosofía de la naturaleza*, trad. de J. R. Delgado, Buenos Aires, Club de Lectores, 1945 [1935].
- Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid, Signo, 1935.

- Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, trad. de A. Mendizábal, Santiago de Chile, Ercilla, 1940 [1936].
- Para una filosofía de la persona humana*, trad. de A. González et ál., Santiago, Letras, 1937 [Conferencias de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, 1936].
- Situación de la poesía*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1946 [1938].
- Los judíos entre las naciones*, Buenos Aires, Ediciones Sur, 1938 [1938].
- Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, trad. de E. S. Melo, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1943 [1939].
- Antisemitism*, Londres, Geoffrey Bles, 1939.
- El crepúsculo de la civilización*, trad. de A. Bartra, México, Quetzal, 1944 [1939].
- De la justice politique*, París, Plon, 1940.
- El pensamiento vivo de San Pablo*, trad. de L. Echáverri, Buenos Aires, Losada, 1943 [1941].
- Los derechos del hombre y la ley natural*, trad. de A. Esquivias, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943 [1942].
- Cristianismo y democracia*, trad. de A. Esquivias, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1944 [1943].
- La educación en la encrucijada*, trad. de C. Segade y J. M. Garrido, Madrid, Palabra, 2008 [1943].
- De Bergson a Santo Tomás de Aquino: ensayos de metafísica y de moral*, trad. de G. Motteau, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946 [1944].
- Principios de una política humanista*, trad. de M. de las Nieves Echeverría, Buenos Aires, Excelsa, 1946 [1944].
- Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, trad. de L. de Sesma, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1949 [1947].
- La persona y el bien común*, trad. de L. de Sesma, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948 [1947].
- Razón y razones. Ensayos diversos*, trad. de L. de Sesma, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951 [1948].

- El alcance de la razón*, trad. de A. L. Bixio, Buenos Aires, Emecé Editores, 1959 [1948, 1952].
- El hombre y el estado*, trad. de J. M. Palacios, Madrid, Encuentro, 1983 [1951].
- Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, trad. de M. M. Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores 1966 [1951].
- Aproximaciones a Dios*, trad. de R. Rovira, Madrid, Encuentro, 1994 [1953].
- Filosofía de la historia*, pról. de J. L. García Venturini, trad. de J. L. García Venturini y E. K. Kraemer, Buenos Aires, Troquel, 1960 [1957].
- Reflexiones sobre los Estados Unidos*, trad. de X. Zavala, San José, Costa Rica Asociación Libro Libre, 1993 [1958].
- Pour une philosophie de l'éducation*, París, Fayard, 1959.
- Le philosophe dans la cité*, París, Alsatia, 1960.
- Filosofía moral*, pról. de J. L. Aranguren, trad. de G. Gonzalvo, Madrid, Ediciones Morata, 1966 [1960].
- Utilidad de la filosofía*, introd. y trad. de G. Gonzalvo, Madrid, Ediciones Morata, 1962 [1961].
- Dieu et la permission du mal*, París, Desclée de Brouwer, 1963.
- Cuaderno de notas*, trad. de L. de Aguirre, Bilbao, Editorial Española Desclée de Brouwer, 1967 [1965].
- Le mystère d'Israël et autres essais*, París, Desclée de Brouwer, 1965.
- El Campesino de Garona*, trad. de E. de Cáceres, Bilbao, Editorial Española Desclée de Brouwer, 1967 [1966].
- Approches sans entraves*, pról. de E. R. Korn, París, Fayard, 1977.
- Jacques Maritain, Emmanuel Mounier (1929-1939)*, ed. de J. Petit, París, Desclée de Brouwer, 1973.
- Julian Green y Jacques Maritain, *Une grande amitié: correspondance, 1926-1972*, ed. de J.-P. Piriou, París, Plon, 1979.

OBRAS SOBRE MARITAIN

- ALLARD, J.-L., *Jacques Maritain, philosophe dans la cité* / *A Philosopher in the World*, Ottawa, Univ. of Ottawa Press, 1985.
- AROSTEGUI, A., *Una conjura española contra Maritain*, Granada, Seú, 1952.
- BARRE, J.-L., *Jacques et Raïssa Maritain: les mendiants du ciel. Biographies croisées*, París, Stock, 1995.
- BARSI, H., *Maritain en notre temps*, París, Bernard Grasset, 1959.
- , *La política según Maritain*, Barcelona, Nova Terra, 1963.
- BRESSOLETTE, M. y MOUGEL, R., (eds.), *Jacques Maritain face à la Modernité. Enjeux d'une approche philosophique*, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 1995.
- BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, Madrid, Fundación E. Monnier, 2006.
- CALO, J. R. y BARCALA, D., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Madrid, Cincel, 1988.
- GHENAU, Ph., *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, París, Cerf, 1999.
- DÍAZ, C., «La recepción del personalismo en España», *Ars Brevis*, 12 (2006), págs. 195-217.
- DOUGHERTY, J. P., *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington D.C., Catholic Univ. of America Press, 2003.
- EVANS, J. W. (ed.), *Jacques Maritain: The Man and His Achievement*, Nueva York, Sheed and Ward, 1963.
- FECHE, Ch. A., *The Philosophy of Jacques Maritain*, Maryland, Newman Press, 1953.
- FLOUCAT, Y., *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*, París, FAC-éditions, 1996.
- GILSON, É. et ál. (eds.), *Jacques Maritain. Su obra filosófica*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1959.
- GRANDI, G., *Jacques Maritain. Da laici nel mondo e nella Chiesa*, Milán, In Dialogo, 2007.

- GROSSO, M., *Alla ricerca della verità. Gilson-Maritain*, Roma, Città Nuova Editrice, 2006.
- HUBERT, B., *Jacques Maritain en Europe: la réception de sa pensée*, París, Beauchesne, 1996.
- KONINCK, Ch. de, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, nota prel. de L. E. Palacios, trad. de J. Artigas, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952.
- MARITAIN, R., *Las grandes amistades*, trad. de S. Cunchillos, Buenos Aires, Dedebec, 1945.
- MEINVILLE, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1945.
- *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948.
- PALACIOS, L. E., *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951.
- POSSENTI, V., *Una filosofia per la transizione*, Milán, Massimo, 1984.
- *L'azione umana: morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Roma, Città Nuova, 2003.
- SANTAMARÍA, C., *Jacques Maritain y la polémica del bien común*, Madrid, A. C. N. de P., 1956.
- SMITH, B., *Jacques Maritain: Antimodern or Ultramodern?*, Nueva York, Elsevier Scientific Publishing Co., 1976.
- THIEULLOY, G., *Le Chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, París, Gallimard, 2005.
- ZAPPONE, G., *L'ultimo Maritain*, Nápoles, La Nuova Cultura Editrice, 1969.

CRONOLOGÍA