

UNIDAD, TEOLOGIA Y POLITICA

Unus christianus nullus christianus

El más seguro procedimiento para mantener en secreto una idea o una información es publicarla en una revista científica. Sea porque todos andamos demasiado ocupados, sea por la ausencia de repertorios o índices analíticos, lo cierto es que dos autores pueden pasarse la vida publicando trabajos sobre un mismo tema en la misma revista, ignorándose mutuamente. Solemos subir tan alto, con objeto de acaparar la bibliografía extranjera, que dejamos de ver el horizonte próximo. Cuando veais, pues, vuestro artículo en las páginas de una revista quedáos tranquilos respecto a los peligros de su divulgación.

Con los libros científicos —salvo los de texto, los de gran público ó los de gran presentación— pasa algo bastante análogo. Esos entes invisibles y misteriosos que son las distribuidoras suelen manejar con impecable discreción una mercancía sellada de antemano con el más severo *top secret*.

Sin embargo, pese a esta atmósfera de prudente sigilo, con motivo de ciertas referencias mías en un libro reciente (1) a alguno de los problemas de conexión entre política y teología, he recibido amables reproches por no insistir sobre el tema, completándolo, y no menos amables conminaciones para dejar de insistir sobre él, abandonándolo. Creo que tienen razón ambos grupos de opinantes. No se debe tratar «en ensayo» algo que está pidiendo un libro. Y no se debe tratar, ni en ensayo ni en libro, aquello para lo que no estemos plenamente calificados. Este último es el procedimiento tradicional de malograr un tema. Para algunas gentes, casi siempre tema tratado, es tema malogrado. Porque, al cabo, es cuestión de gustos personales; sólo hará falta saber el tiempo que

(1) *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1957.

dura el malogro, su permanencia. Así, acaso, para ellos, el *Príncipe* o el *Leviatán* sean temas definitivamente malogrados.

Consciente, sin embargo, de que mis pobres fuerzas no me permiten malograr tan definitivamente el tema que nos va a ocupar, pienso si no convendría recapitular un poco mis anteriores estudios sobre él, llamando la atención sobre lo que me parecen sus consecuencias actuales. Y dando pie así para que mis modestas ideas adquieran una vez más la forma de secreto impreso, preservando a las gentes de una contaminación que acaso se produciría conservándolas inéditas.

Por otra parte, tiene el título de este escrito unos ribetes pretenciosos que implican el riesgo de que se llamen a engaño quienes tengan la paciencia de leer el contenido por él encubierto. De incursión audaz pudiera tacharse este próximo deambular mío por los dominios de la teología, y de antemano pido perdón a los teólogos por las erosiones que mis toscos instrumentos puedan producir en el pulido y sutil edificio de su ciencia, la más alta de todas.

Las páginas que siguen buscan el apoyo de algunos pensadores, arbitrariamente seleccionados, para recordar lo que el convivir político de Occidente y su teoría le deben a una manera teológica de pensar y vivir. No agotarán, ni lo pretenden, la exposición de las relaciones entre ciencia sagrada y política, y en este sentido darán mucho menos de lo que el título promete; pero, en cambio, intentarán subrayar lo que haya de vivo y actual en la conjunción de esos dos componentes fundamentales e ineludibles de la vida humana, teología y política, llevándonos por este camino a parajes quizá no sugeridos por el escueto enunciado del título.

I

Toda ciencia es una aspiración a la unidad. Toda ciencia es constitutivamente un afán de hallar esa partícula una y última que late en el fluir de lo múltiple y cambiante. Entrever el esqueleto firme y permanente que yace detrás de la realidad mudadiza e inmediata; tal ha sido hasta ahora la misión de la ciencia.

Pero he aquí que hay ciencias, como la geometría, la física o el derecho, en las cuales la unidad es un ingrediente constitutivo, pero no el fin inmediato a que aspiran. Tienen un fin pro-

pio, y la unidad es algo que viene a añadirseles como el sesgo, un poco al margen, si queremos. No ocurre así con la teología y la política: ambas son, directa y fundamentalmente, ciencias de la unidad.

Ciencia de suprema unidad la teología. Tan unitaria, que afronta (gnoseológicamente, claro está) nada menos que el principio y el fin de la gran pirámide ontológica del cosmos. Dios, el centro de suprema unidad donde confluyen los radios de todas las unidades parciales del universo, es el objeto formal y último, el *subiectum* de la teología; dejando de lado el problema que tanto ha ocupado a los teólogos de si este *subiectum* es Dios como tal, Dios *sub specie deitatis*, Dios en tanto que revelado por El mismo y la verdad divina en tanto que revelable, Dios en tanto que remunerador y salvador, etc. La última palabra sobre la definitiva unidad del cosmos, la unificación efectiva de los diversos saberes parciales logrados por las ciencias particulares, la culminación incluso del mismo universal saber filosófico, son tareas que únicamente la teología, buscando su apoyo en la suprema unidad divina, puede cumplir. Los grandes sistemas filosóficos arrancan siempre de una teología más o menos explícita, aunque sea negativa, incluso al elaborar su teodicea; las grandes épocas unitarias de la historia humana han sido épocas esencialmente teológicas, en un sentido o en otro (2).

(2) E. MERSCH: *La théologie du Corps Mystique*. Ed. póstuma, 2 volúmenes. Bruselas, 1946, tomo I, págs. 56 y sigs. Apoyándose en un texto del Concilio Vaticano, defiende que es posible una cierta intelección de los misterios. A partir de aquí, considera que toda actividad mental humana es una búsqueda de unidad; el conocimiento humano es siempre un gran esfuerzo por lograr la unidad. Las ciencias todas tratan de lograrla, cada vez en mayor medida. Esto responde a que en lo más profundo de la realidad anida la unidad. *Ens et unum convertuntum; unum et verum convertuntum*. La teología como ciencia es también una búsqueda insaciable de unidad, de la Unidad suprema. Y según el Concilio Vaticano puede esta búsqueda hacerse por tres modos: a), por analogía con los conocimientos naturales; b), por el nexo y relación entre los diferentes misterios; c), poniendo en relación cada misterio con el fin último del hombre. El primero y el último de estos procedimientos son los que emplea corrientemente la teología: estudio y síntesis del dogma en función de los esquemas de la metafísica y en función del destino humano y de las necesidades más profundas del hombre. El segundo, por el contrario, es el que utiliza MERSCH para desvelar el misterio del *Corpus mysticum*. Implica, pues, este método el máximo de unidad al partir del nexo íntimo y unitario

Pues bien, en el otro lado del problema decíamos que también la política es esencialmente ciencia de la unidad. La convivencia humana exige el acuerdo de los muchos en lo uno. A veces, cuando un estado de ánimo nos lleva a una concepción pesimista de la naturaleza humana, y vemos en cada hombre un haz de pasiones que irradian casi en chispeante pugna eléctrica con la de sus semejantes, pensamos en ese milagro de la política que hace posible una convivencia pacífica, transformando la dispar multiplicidad de tensiones en unidad de acción.

Pero, aún sin exageraciones, es cierto que la tarea política cumple la ardua misión de producir la unidad necesaria para que sea posible el convivir humano. El gobernante tiene una misión de unidad, y la ciencia política afrontará el conocimiento de los medios para conseguirla y de los fines a que se debe llegar, lográndola.

Si en la historia de las ideas políticas pasamos revista a los pesimistas, y llegamos a un Thomas Hobbes, por ejemplo, donde culmina esa antropología de la desconfianza, se nos hará patente cuán difícil es esa tarea política de poner unidad en el seno de un caos desenvuelto, donde cada átomo social quiere desarrollar su propia órbita haciendo caso omiso de las interferencias con las demás órbitas. Por ello, estos pensadores tienen que exagerar el porte del mecanismo encargado de producir tan difícil unidad, y lo equiparan, como en el caso citado, nada menos que con un monstruo bíblico: el *Leviatán*.

Cabe preguntarse si estas dos ciencias, teología y política, fundamentales para el hombre, y que son, como acabamos de ver, esencialmente ciencias de la unidad, forman dos compartimientos estancos, dedicada cada una a su función propia sin relacionarse con la otra. Esa voz que clamó en el desierto, la de Donoso, abrió el camino moderno para la conjugación de las dos en una dirección que después iba a ser seguida con más buena voluntad que

que entre sí guardan todos los dogmas; tiene como supuesto una unidad esencial del dogma. Semejante punto de partida nos indica ya la esencial preocupación de unidad que encierra en sí la teología del *Corpus mysticum*, en el autor que más profunda y extensamente la ha tratado. Cfr. también del mismo autor: *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique*. 2 vols. Lovaina, 1933 (2.^a ed. París-Bruselas, 1936). *Morale et Corps Mystique*. París-Bruselas, 1937.

penetración, si exceptuamos a Carl Schmitt. Pero no pensábamos en esto al redactar el título, sino en algo más antiguo.

Desde Leibniz acá se ha venido hablando de los contactos que guardan el derecho y la teología. Se ha advertido que los dos utilizan un mismo método dogmático, que los dos interpretan unos principios fundamentales, revelados en la teología e impuestos por el legislador en el derecho; incluso —y esto ocurría antes de Leibniz— que los teólogos han dedicado siempre mucho espacio a tratar las cuestiones jurídicas, como nos lo prueban los monumentales tratados *De iustitia et iure* de los teólogos españoles de la Edad de Oro, entre los que destaca el famoso *De legibus ac Deo legislatore* de Suárez. En esta apreciación, indudablemente exacta, se ha subrayado, sin embargo, sólo un aspecto del problema: la influencia de la teología en el derecho, olvidando otro aspecto no menos exacto de la cuestión, a saber, el influjo del derecho en la teología, aunque esto a primera vista pudiera parecer un tanto extraño.

Sin embargo, a partir sobre todo del siglo XVI, cuando el derecho romano va envolviendo más y más los espíritus de los nacientes Estados, comienza a dejar sentir su influencia en la teología. No es que todos los escolásticos sean juristas; pretender esto sería exagerar y confundir las cosas. Pero sí es cierto que todos los escolásticos son de su tiempo. Muchos de entre ellos tienen a honor mostrar que la doctrina cristiana puede, tan bien como las demás ciencias, expresarse *ad apices iuris*, en un sistema de contratos, de decretos divinos, de promesas, etc. Puesto que, evitando las exageraciones, no hay ninguna razón dogmática para impedirlo, va surgiendo así una interpretación jurídica de los Evangelios que da nacimiento a una concepción jurídica del pecado original y de la Redención (3).

Ahora bien, advirtamos que el Derecho no es sólo un fenó-

(3) H. DE LUBAC: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, 4.^a ed. 1946, pág. 265. «Se ha señalado más de una vez la influencia conjunta sobre la elaboración teológica a lo largo de la Edad Media, de la lógica aristotélica y del derecho romano. Estos dos admirables instrumentos de precisión, que debían ser instrumentos de progreso, no intervinieron, en efecto, sin peligro. Este amenazaba introducir en la exposición de los misterios, un espíritu jurídico bien poco conforme con su naturaleza, y aquella se mostraba rebelde a las concepciones orgánicas y unitarias que habían hallado antes, en la mentalidad platónica, en ciertos aspectos, una aliada.»

meno humano, sino también esencialmente un fenómeno social, que sólo puede surgir con la convivencia. Justamente lo que le ocurre al fenómeno religioso del cristianismo: el acto religioso, decía Max Scheler, es siempre simultáneamente individual y social. El cristiano no puede vivir su vida de unión a Dios de una manera individual por su cuenta y riesgo. Esto no sólo sería desconocer, a la manera de ciertas herejías, el lazo social que liga a las almas santificadas por Cristo y por El religadas, ni sólo suprimir todo intermediario jerárquico entre Dios y el alma tomada aisladamente. Sería oponerse a las propias palabras del Maestro pidiendo que sus discípulos sean uno y que esta unidad, exterior y visible, sea el signo palpable de su divina misión.

Jacobo Burckhardt solía recordar con frecuencia la frase de Bacon, convertida después en tónica, de que la religión es el vínculo más sustancial de la Humanidad. El canciller británico afirmaba esto subrayando la cohesión que nace en el seno del grupo religioso. Hay más, sin embargo. Recordemos que el político, teórico o práctico, es el hombre que anda siempre a la busca de vínculos sustanciales con los cuales producir esa aglutinación de elementos dispares que es su tarea profesional. No es, pues, nada extraño que cuando el político, acaso abrumado por la pluralidad y bandería de su momento histórico, girase en torno su mirada, ansiosa de vínculos sustanciales, se aferrase al ejemplo salvador de la suprema ciencia de la unidad, la teología y de la más alta fábrica de unidad social: la Iglesia. Casi desde el comienzo mismo, desde San Pablo, San Ireneo y San Agustín, una y otra, teología e Iglesia, habían afinado ya sus útiles conceptuales en este sentido de la unidad social, ofreciendo un acabado sistema de utensilios técnicos que se podían aplicar analógicamente para reparar las averías que la marcha histórica fuese produciendo en el frágil mecanismo político. Para ello, la concepción de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo va a ser decisiva.

Líbreme Dios de la petulancia de osar adentrarme en el mar sin orillas, de problemas y bibliografía, que la doctrina del Cuerpo místico ha producido en la teología contemporánea. Es lo cierto, sin embargo, que a tal doctrina se le confiere de día en día mayor importancia y teólogos especializados en este punto y de tanta autoridad como el malogrado P. Emilio Mersch, jesuita, tratan de centrar el sistema total de la teología en torno a la doctrina del Cuerpo místico, queriendo aquietar así el afán de unidad que late cons-

titutivamente en la ciencia de Dios. Nos lo demuestra también el esquema *De Ecclesia Christi*, del Concilio Vaticano, que si bien no alcanzó los cánones de la promulgación, su capítulo XI, debidamente desenvuelto vino a ser canonizado en la constitución *Pastor Aeternus* del mismo Concilio, quedando el resto de la materia, por proceder de deliberaciones del Episcopado, en la calificación teológica de *proxime definibilis*. Por último, la encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, ha venido a poner en claro totalmente la cuestión, refutando con respecto a la Iglesia dos tipos extremos de error: el de quienes la ven constituida por lazos puramente sociales y jurídicos en un plano natural, y el de los protestantes que le reprochan el estar sumida en una rígida ordenación jerárquica, habiendo perdido el contacto con lo sobrenatural.

Pero no olvidemos que aunque la doctrina haya logrado su mayor auge modernamente, es tan antigua como la Iglesia misma. En el libro clásico, todavía no superado, del P. Prat sobre la teología de San Pablo, se advierte con gran agudeza la función que el apóstol de los gentiles asigna a la cabeza en el compuesto humano. Para los hebreos, la cabeza no era más que el emblema de la superioridad y de la preeminencia. Si los griegos hicieron de ella la sede del pensamiento, era porque allí alojaban al alma, mónada inmaterial oculta en las puertas de los sentidos para explorar el horizonte y dirigir la marcha, como el vigía en la gavia o el piloto en el timón. Pero Pablo, imbuído de ideas bíblicas sobre la unidad radical del compuesto humano, habla de las funciones de la cabeza en la economía vital en términos en los que se creería entrever ya un eco de las doctrinas biológicas modernas. Y la explicación que el P. Prat halla a esta modernidad paulina es bastante curiosa y significativa: San Pablo no traslada al Cuerpo místico de Cristo la analogía de la relación entre la cabeza y el cuerpo físico del hombre, sino que, al contrario, tiene tal sustantividad y nitidez en la teoría paulina la relación de Cristo, la cabeza, con la Iglesia, el cuerpo, que permite a San Pablo tener con muchos siglos de anticipación la intuición de lo que es la cabeza con relación al compuesto humano físico. No es su psicología, pues, la que presta colorido al lenguaje religioso, sino que las ideas religiosas ejercen su influjo en la concepción psicológica (4).

(4) F. PRAT, S. J.: *La théologie de Saint Paul*. 2 vols. 12 ed. Paris, 1924-27. Cfr. t. I, págs. 335-345. Hay trad. esp.: Méjico, 1947: 2 vols.

Desarrollando esta genial concepción paulina de la Iglesia como vasto organismo cuya cabeza es Cristo, va a surgir en la historia el más ingente ejemplo de unidad social que el hombre pudo soñar. El misterio del Cuerpo místico, se ha dicho, es un maravilloso misterio de unidad. Por encima de la variedad y multiplicidad de sus miembros, en él campea, sobre todo, una trabazón, una penetración tan cabal y perfecta que llega hasta convertir a la cabeza y a los miembros en una misma persona mística. El elemento formal de esta concepción paulina es precisamente el principio de solidaridad. Esta solidaridad, esta comunión, como la llama el apóstol, de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo, es una unión y cohesión tan íntima y estrecha que hace de ellos un solo cuerpo, un solo Cristo. El sentido de unidad es tal que, dejando aparte su profundo sentido teológico, en el terreno humano va a permitir elaborar una concepción de la historia de la Iglesia como biografía del Cuerpo místico. Cristo prolonga su vida mortal en la Iglesia; lo que comenzó en la Cabeza debe tener su cumplimiento en el cuerpo entero. Los aconteceres de su existencia terrena no constituyen en el orden del tiempo más que la fase inicial de la vida del Cristo místico y total. Esta vida comenzó al siguiente día de la Ascensión y no terminará sino con el Juicio. Los Evangelios son la biografía personal de Cristo, y la biografía del Cuerpo místico comienza gracias a la pluma de San Lucas, con los *Hechos de los Apóstoles*, siendo el *Apocalipsis* la profecía de su vida futura (5).

Esta concepción de la Iglesia como ejemplo supremo de solidaridad va a sufrir pronto un duro ataque que proviene del pelagianismo. Pelagio niega el dogma de la solidaridad en el mal, o sea, el pecado original, y el de la solidaridad en el bien, o sea, la gracia. Trata con ello de adaptar la fe y la ascética cristianas al individualismo de la ética estoica, creando de este modo un cristianismo en el que se han suprimido dos misterios, que son precisamente los misterios de la solidaridad. Cada hombre es el principal y único artesano de su valor moral. Si vertiéramos esta concepción a la política nos hallaríamos a un paso del contractualismo individualista, que es lo que va a hacer después el protestantismo.

(5) ERNEST MURA: *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine*. Prefacio del P. GARRIGOU-LAGRANGE. París, 1936. 2 vols. T. I, páginas 429 y sigs.

Pero he aquí que a Pelagio se le enfrenta un extraordinario contradictor: Agustín de Tagaste. Para San Agustín, todo el gran negocio de la tierra no es asunto de individuos, sino de dos masas, en último término de dos hombres, de dos tipos de hombres: los dos Adanes. Existe solidaridad en el mal: un pecado original, que deriva consecuencias en todo hombre. Y existe solidaridad en el bien: Redención y Cuerpo místico, que han producido el segundo nacimiento del hombre, con una vida ascendente nunca acabada, al prolongar en nosotros la vida del Cristo. De este modo, la doctrina llamada de la Encarnación continuada va a cruzar, perfilándose, toda la Edad Media.

Con el cristianismo ha nacido un hombre nuevo y una nueva vida. Y no es que el hombre nuevo va a conformar su vida éticamente de modo distinto a como ha venido haciéndolo hasta entonces (esto es sólo una consecuencia), sino que es radicalmente otro hombre por su santificación, por su unión con Cristo. Por ello dirá San Ireneo que la santificación producida por la Redención es como un *Deum fieri*. Esta naturaleza deificada y regenerada del hombre, instauro en la creación el Cuerpo místico de la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, porque la gracia transmuta sustancialmente el modo de estar el hombre vertido a los demás. Pudiéramos decir que el hombre tiene ahora una naturaleza social distinta, que es la que le lleva a insertarse en el *Corpus Mysticum*. La Iglesia, en cuanto expresión específica de la sociabilidad humana, no es una organización más, a distinguir exclusivamente por su fin de las otras organizaciones humanas, sino la concreción social de un hombre radicalmente nuevo, en cuanto tal, que por la participación en el misterio de Cristo cobra especial peculiaridad (6).

Ahora bien, este concepto estrictamente teológico del Cuerpo místico que llega a nuestros días con inusitado auge, comienza muy pronto a ser utilizado para designar la organización política. Y cabrá preguntarse: ¿Qué quiere significarse con esta expresión analógica? ¿Cuáles de los principios que subyacen en el concepto de Cuerpo místico pueden servirnos para ver el contenido concreto que se asigna a la expresión *corpus politicum*? ¿Es que se habla así en un sentido superficialmente metafórico? ¿O hay algo más?

(6) Véase el libro citado sobre SAAVEDRA FAJARDO, donde nos ocupamos con más detenimiento de esta cuestión. Págs. 208 y sigs.

Estas interrogantes son las que vamos a abordar a continuación, deteniéndonos brevemente en algunas de las figuras más significativas.

II

Juan de Salisbury, el discípulo en París, hacia 1136, de Pedro Abelardo y Gilberto Porretano, es autor de un curioso libro titulado el *Polycraticus* (7). En él se ve desarrollada por primera vez, en un latín salpicado de anticipadas citas de Virgilio y Horacio, la idea del cuerpo político, enfrentándose incluso con una determinación concreta de las funciones de cada uno de sus miembros. Sin la intervención divina —dice Salisbury— nada sería la sustancia de las criaturas. Todo lo que existe, existe por su participación. Dios inhabita en todas las cosas; en unos, por modo natural; en el hombre, empero, por medio de la gracia. Existe el hombre porque Dios es la verdad; conoce el hombre porque Dios es la sabiduría; ama el bien, porque Dios es la fuente originaria de toda bondad y de toda caridad. Las virtudes todas de los hombres, y aún de los ángeles, no son sino vestigios de la divinidad, impresos en las criaturas racionales. El Espíritu Santo, que inhabita en ellas, las santifica, efundiéndose como por muchos arroyuelos en la rica diversidad de los carismas. Sin el alma, el cuerpo moriría, y sin Dios, el alma. Una y otro precisan de un aliento impulsor que derramándose por sus partes y miembros consiga instaurar esa vida incólume que es la *salus publica* del todo. La gracia de Dios que, después de la Redención, habita en las criaturas racionales es el motor último de todas estas formas de vida. Y también, naturalmente, de la vida política. La misión del principado es, como dice muy expresivamente Salisbury, rodear, llenar, penetrar como un hálito de robustez en el total cuerpo de la república. Pero cuidemos de no olvidar que el *Polycraticus* se escribe en 1159, cuando hace apenas diez años de la Segunda Cruzada, predicada por San Bernardo; cuando se está muy cerca todavía de Worms y aún no ha nacido Federico Barbarroja. Por ello, el largo problema de las dos potestades ha de ofrecernos to-

(7) Hago gracia al lector aquí del aparato crítico, porque me limito a resumir mi escrito, en colaboración con MANUEL GARRIDO, *Juan de Salisbury*, REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS. núm. 45, 1949.

davía su faz polémica. Superar esta dialéctica, integrándola en una jerarquía unitaria, es lo que trata de lograr el escritor británico que llegó a obispo de Chartres.

En la ordenada escala de fuerzas vitales, dice, el poder temporal y el eclesiástico son respectivamente como el cuerpo y el alma. El culto activo de Dios y sus ceremonias son como el alma que vitaliza el cuerpo entero de la república. Aquéllos, por tanto, que ejercen primariamente este culto merecen ser considerados y respetados con el alma del cuerpo. Mas la primigenia fuerza organizadora al participar en el aspecto terreno y puramente temporal del todo, cobra algunos de los rasgos no espirituales de éste y puede llegar en su ejercicio a ser *imago carnificis*, imagen del verdugo. Sólo que esto no la descalifica, sino que la sitúa en un escalón inferior. El príncipe recibe su espada impoluta de manos de la Iglesia y él, acaso, al actuar sobre la materia, habrá de ensangrentarla ejerciendo funciones que se consideran indignas de la potestad espiritual. Bien entendido que no se trata más que de una modalidad efusiva inferior de una y la misma potestad, que procede de Dios. La *potestas publica* del príncipe es como una imagen de la divina majestad en la tierra. Por ello, atentar contra el príncipe o contra la universidad de los miembros es casi un sacrilegio, puesto que aquél viene a ser como una *imago deitatis* en la tierra.

La cabeza, el principio informante, está con los miembros informados en una estrecha conjunción, debiendo procurar su conservación. Los oficios que existan para la administración del principado son como miembros de éste, y el príncipe debe mantener un saludable equilibrio. La negligencia, el abandono producirían enfermedades, que no dejarían de revertir sobre la cabeza. Si el príncipe es la cabeza, el senado es el corazón. Nuestro autor desarrolla a partir de aquí una serie de comparaciones fisiológicas entre los miembros inferiores de la república y los del cuerpo humano, iniciando una línea que va a culminar en el sistema de la armonía cósmica de Nicolás de Cusa, que desenvuelve el plan analógico haciendo alarde de todos los conocimientos médicos de su tiempo. Para Juan de Salisbury, los jueces y jefes de las demarcaciones territoriales, son como los ojos, oídos y lengua del cuerpo. Los funcionarios y militares, las manos desarmadas y armadas, respectivamente. Los que llevan la hacienda, el vientre y los intestinos, de tal modo, dice descendiendo a un terreno grosero de comparación.

que si por su avidez se indigestaran, ocasionarán incurables enfermedades y la ruina de toda la república, etc.

El campo de la analogía anatomofisiológica era muy tentador para nuestro autor, como para los otros muchos que le siguieron. El error estará en dejarse arrastrar por su fácil sugestión y reducir a simple metáfora del *corpus physicum* la doctrina del *corpus politicum*, que deriva directamente de la idea teológica del *corpus mysticum*. La construcción es correcta mientras está en la esfera de los principios fundamentales de la república y el príncipe. De aquí para abajo, al descender a los miembros subordinados, comienza la fácil comparación antropomórfica, que lleva muchas veces a extremos verdaderamente grotescos (8).

Después de Salisbury, y dejando aparte a Santo Tomás, cuya posición frente al problema hemos visto en otro lugar (9), la concepción teológica del cuerpo político reaparece en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua y en el conocido tratado *De Monarchia* del Dante. Es muy significativo que estos dos libros, que aparecen como ardientes proclamas para la paz universal en un momento en que Europa parecía irremediabilmente enferma de discordia, vengan a coincidir aproximadamente con la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, que es precisamente el primer documento oficial de la Iglesia en que se utiliza explícitamente la expresión Cuerpo místico. Más adelante hallaremos la huella teológica incluso en el *enfant terrible* del Renacimiento, Nicolás Maquiavelo, el florentino que tanto anhelaba la unidad y la paz italiana (10). Como es sabido que se encuentra también en Bodino, el teórico de la soberanía en la Francia desgarrada de las luchas religiosas (11). Parece como si los pensadores políticos volviesen sus ojos, mu-

(8) Esta fácil confusión la han cometido con frecuencia los expositores de las teorías organicistas del Estado. Cfr., por ejemplo, VAN KRIEKEN: *Della cosiddetta teoria organica dello Stato. Contributo alla Storia del concetto dello Stato. Bib. di Scienze politiche de Attilio Brunialti*, vol. VII, páginas 1339-1448. No caen en esta trampa, sin embargo, GIERKE, en el conocido trozo desgajado de su magna obra: *Les theories politiques du Moyen-Age*; ni ROMMEN: *Die Staatslehre des Franz Suarez*, cuando se ocupan del tema.

(9) Véase el libro citado en la nota (1).

(10) Sobre el *corpo mistico*, cfr., por ejemplo, FRANCESCO ERCOLE: *La Política di Machiavelli*. Roma, 1926. GIUSEPPE PREZZOLINI: *Machiavelli Anticristo*. Roma, 1954.

(11) F. J. CONDE: *El pensamiento político de Bodino*. «Anuario de Historia del Derecho Español» XII, 1935; págs. 5-96.

chas veces impíos, a la teología cada vez que veían fallar el concepto de unidad social que les brindaba el mundo en torno.

Y así, saltándonos —en gracia a lo esquemático de esta recapitulación— el esquema teológico que subyace el pensamiento de Hobbes, y a Francisco de Vitoria que adopta una posición muy interesante, llegamos a Suárez. En el famoso jesuita se ha producido una curiosa inversión del problema.

Para Suárez no podía por menos de quedar en su debido y dogmático lugar la sobrenaturalidad del *Corpus Mysticum Christi*; su instauración con la ley de la gracia; su deificación por el Salvador; en una palabra, todos los rasgos que tenía en San Pablo la doctrina del *Corpus Ecclesiae*. Pero Suárez, radicado ya plenamente en la modernidad, ve también un aspecto humano y natural —no pendiente de la gracia— en el desenvolvimiento a lo largo del tiempo del *Corpus Ecclesiae*. Hasta tal punto está ya formada en su pensamiento la idea, que utiliza para explicar la unidad de la Iglesia expresiones de tipo puramente secular. En la mente del jesuita granadino el *Corpus Mysticum* responde ya a un contenido apoyado en la misma naturaleza de las cosas; al aplicarse el adjetivo *mysticum* al *Corpus Ecclesiae* queda traspasado de sobrenaturalidad por la gracia, pero ello no le quita para Suárez aquel su esencial carácter racional que le da el derivarse de la misma esencia de realidad. El Cuerpo místico de la Iglesia es sobrenatural, pero por lo de Iglesia, no por cuerpo místico (12).

Tanto es así, que Suárez se va a permitir sin inconveniente alguno aplicar la expresión de *mysticum* al cuerpo político y en esto radica precisamente su originalidad. La identificación es completa, aplicando ambos adjetivos, *politicum* y *mysticum*, a la vez y a la misma realidad. También extiende la adjetivación a la persona, hablando de persona vera o física, contraponiéndola a la persona mística o política, con un sentido determinado e inequívoco.

En el denso tratado *De legibus* hay un pasaje bastante citado donde el Eximio expone clarísimamente su punto de vista sobre esta materia. La reunión de los hombres —dice— se puede considerar de dos modos: primero, en cuanto forman sólo un agre-

(12) La indicación puntualizada de los textos que aquí resumimos, puede verse en mi escrito: *Sociedad y política en el «Corpus mysticum politicum»*, de Suárez. «*Rev. Int. de Sociología*», núm. 31; julio-sept. 1950.

gado sin orden alguno, ni unión física o moral, en cuyo caso no constituyen un todo física ni moralmente y, por tanto, no son en verdad un cuerpo político ni precisan, en consecuencia, de una cabeza o príncipe. El segundo modo de reunirse los hombres en sociedad es cuando por especial voluntad o consentimiento común se congregan en un cuerpo político, con un vínculo social, para ayudarse mutuamente en orden a un fin público, en cuyo caso constituyen un cuerpo místico unitario en sí y necesitado, por tanto de una cabeza.

Si ahora pasamos brevemente revista a los propiedades de este cuerpo político suareciano, que se derivan de tan aparentemente innocua definición, nos asombrará la hondura y firmeza que a los conceptos políticos les presta su conexión con un sólido saber teológico.

En primer lugar, el *corpus mysticum politicum* suareciano es absolutamente unitario, es *unum per se*, y necesita de una cabeza. El viejo sueño secular de la política, la unidad, va a hallar aquí su cumplida realización. La unidad surge por dos razones principales: por la sumisión a una misma cabeza y por la cooperación de todos hacia un solo fin, al bien común. La unidad del *corpus* se nos perfila, así como unidad informada por la *potestas* y como unidad en la consecución del bien común. Unidad hilemórfica y unidad teleológica.

La potestad que produce esta unidad milagrosa también es una. Una la potestad, entiéndase bien, no una necesariamente la persona que haya de ejercerla. Al hablar de la necesidad de un príncipe, advierte, no nos referimos a la unidad de la persona, sino de la potestad, cuyo ejercicio puede recaer en una persona, ya verdadera o física, ya mística o política. «Pues al régimen y conservación de la sociedad civil humana no le es absolutamente necesario un monarca físicamente uno, sino que existen otros modos convenientes de régimen, aunque acaso no tan perfectos. Por ello, cuando se habla de principado político se ha de entender una potestad, tanto si recae en una persona física como si se ejerce por un consejo o congregación de muchas.»

En la expresión *corpus mysticum politicum*, el sustantivo parece apuntar al mundo de la causalidad natural, mientras los dos adjetivos mientan un campo de motivaciones morales. Si en el organismo natural la teleología es constitutiva, en el ámbito político es normativa. Pues bien, mientras otros autores, especial-

mente en el positivismo del siglo XIX, van a acentuar a su conveniencia el aspecto natural de la doctrina orgánica, desarrollando la comparación con el *corpus physicum*, en Suárez la aparente pugna interna de los términos se integra por modo rigurosamente escolástico en las nociones de materia y forma: el pueblo a modo de principio biológico de la comunidad política, y la *potestas* como principio racional y de voluntad para lograr una interna unidad en la consecución del fin. De la naturaleza se toma el concepto de organización, que el Eximio desarrolla espléndidamente al hablar del alma como forma sustancial del cuerpo, pero esta organización esencial adquiere matices muy peculiares al referirse a la comunidad política, integrada por hombres racionales y libres.

De otra parte, y este es otro rasgo fundamental, la rigurosa delimitación del bien común al conjugarse con el principio de que el poder sólo puede ejercerse en orden a este fin, va a traer la importante consecuencia de la limitación automática de la soberanía, o *suprema potestas*, como dice Suárez. Problema este de la limitación de la soberanía que desde Jean Bodin hasta la Carta de las Naciones Unidas es el gran escollo donde tropiezan todos los intentos de organizar la convivencia pacífica de los hombres. La *potestas* propia del cuerpo político, dice nuestro autor, es *suprema in sua sphaera*, lo cual significa no sólo la coexistencia con otras potestades que lo son también en su círculo espacial, sino la coexistencia sobre unos mismos hombres de varias esferas de soberanía, delimitadas rigurosamente en su ejercicio por los respectivos fines a que tienden: Por esta manera, el poder y el fin quedan ontológicamente ligados en el *corpus mysticum politicum*, de tal modo que el fin no podrá lograrse sin la *potestas*, ni el ámbito del ejercicio de ésta puede ir más allá del fin que de suyo corresponde a la comunidad. Si el fin presupone el poder, el poder queda delimitado por el fin, y sólo en función de éste, en la armónica construcción suareciana. Así, como advierte Rommen, a la soberanía *in quoque ordinē* de la teoría clásica de Bodino y Hobbes, sustituye la soberanía *in suo ordine* del *corpus politicum*.

Vemos que no se trata, por tanto, de una restricción puramente subjetiva del ejercicio del poder soberano, cortando sus vuelos de la forma que solían las constituciones liberales del siglo pasado, sino de una objetiva delimitación de esferas de competencia. Si la delimitación del ejercicio de la soberanía en función del fin habrá de limitar la actividad de gobierno del príncipe,

ello no ocurrirá por la existencia de una serie de frenos extrínsecos, sino al contrario, éstos tendrán valor por la intrínseca limitación que supone que el poder no pueda ir más allá de su principio: el fin. La limitación afecta al poder en sí mismo y no sólo a la persona o personas que hayan de ejercerlo, que esto, al fin y al cabo, no es sino una modalidad accidental y secundaria: manifestación de la voluntad soberana a través de un órgano.

Esta sólida concepción teológica del Estado va a seguir influyendo en el pensamiento político europeo después de la muerte de Suárez. Es sabido que las obras de éste, en especial las *Diputaciones Metafísicas*, contribuyeron por gran manera a la formación de los principales representantes de la filosofía europea de la Edad Moderna, utilizándose como libro de texto en algunas universidades alemanas, y está por investigar la huella efectiva que esta ciencia política de base teológica dejara en las obras de Leibniz, Spinoza, Puffendorf, Thomasio, Wolf y del mismo Kant, que cita explícitamente el *corpus mysticum* en su *Crítica de la razón pura* (13), y sin duda del propio Juan Jacobo (14).

III

Pero por desgracia, ya en tiempo de Suárez, la doctrina teológica del *corpus mysticum* había sufrido en sí misma una alteración que contribuye a bifurcarla en dos direcciones: la que sigue Suárez, o sea la ortodoxa, y la protestante, con sus múltiples manifestaciones, que tiene la consecuencia de arrancarle su prodigiosa propiedad de convertir en unidad, como nuevo rey Midas, todas las ideas inspiradas en ella. La base teológica de esta nueva línea ya no podía ejercer el mismo tipo de influencia, porque había sufrido en sí misma una profunda quiebra.

La Reforma implica naturalmente también una teoría heré-

(13) *Metodología trascendental*, cap. II, sec. 2.^a

(14) Nos referimos, claro está, a uno de los posibles Rousseaus: el del mito cuasi teológico de la voluntad general, del *corps politique* y del legislador taumatúrgico. Como suele ocurrir, lo nefasto no ha procedido tanto de ROUSSEAU cuanto de los roussonianos. Cfr. el documentado y útil libro de ROBERT DERATHÉ: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. París, 1950. Y el de WERNER ZIEGENFUSS: *Jean Jacques Rousseau. Eine Sociologische Studie*. Erlangen, 1952.

tica del cuerpo místico. Para nuestra miseria e insignificancia, ¿qué puede ser la incorporación en Cristo? Nada, se dice, sino la llegada a nosotros, por encima de nuestra vida culpable, de la vida misma del Salvador. Igual que Cristo nos justifica extendiendo sobre nuestra incurable malicia el manto de su santidad, nos vivifica superponiendo a nuestras enfermedades y muerte el revestimiento de su propia vida, de la vida eterna. Estamos, pues, en un terreno puramente extrínseco, de superposición, que a fin de cuentas viene a reducir a casi nada el misterio de la unidad cristiana. En la concepción protestante, Cristo no nos vivifica efectivamente, uniéndonos. Igual que la justificación, de la cual es un aspecto, la vida permanece extrínseca y como al lado del cuerpo místico sin proceder de él mismo. Viene a ser un cadáver yuxtapuesto a lo vivo; y un cadáver que no es menos impotente en sí mismo pese al manantial de energía que brota a su vera, que incluso mana en él, pero que no surge de él. Es, dice el P. Mersch, como una lámpara cuya llama la ilumina e incluso la atraviesa e ilumina el contorno, pero la lámpara en sí sigue siendo de opaco cobre y de frío vidrio. Y, ¿si es tan poderoso este manantial de energía, cómo no puede llegar a hacernos obrar? ¿Cómo puede seguir llamándose vida esta humanidad de Cristo que no llega a vivificarnos verdaderamente? La naturaleza humana, tan miserables, tan baja, no puede estar divinizada ni en Cristo ni en los hombres; decir esto sería discernirle un atributo del que es absolutamente incapaz: cesaría de ser finita, dejaría de ser ella misma si pudiese conferir la vida eterna. Por ello, si de hecho la humanidad de Cristo posee el poder de conferir la vida eterna sólo puede ser por una especie de exaltación extrínseca, a la manera de una posesión jurídica. Así como un hombre de exigua talla puede ser propietario legal de una inmensa región, de igual modo la humanidad de Cristo puede ser detentadora del poder de vivificar. En sí misma es absolutamente finita, absolutamente vacía de energía deificante, que sólo posee el Verbo actuando extrínsecamente a través de ella.

Así, la humanidad del Salvador no es en manera alguna mística. Se pierde, en la doctrina protestante, aquel acabamiento misterioso, aquel *pleroma* que hacía de ella la fuente de toda vida sobrenatural y la cabeza del cuerpo de regenerados. Dios se sirve de la humanidad de Cristo, pero sin transfigurarla; la aplica a una obra maravillosa, pero sin darle ninguna proporción con los es-

plendores que comunica. Su acción la atraviesa sin cambiarla y, ni más ni menos que nosotros, no posee parcela alguna de vida divina. El misterio de la cabeza y de los miembros se limita a unos cuantos decretos divinos, como podríamos darlos nosotros si fuésemos lo bastante poderosos. Esos miembros que no tienen vida en sí. ¿de qué son miembros todavía? Y esa cabeza que no tiene nada que influir, ¿de qué es todavía cabeza? Hablando con rigor, ni en nosotros ni en Cristo hay nada que constituya un verdadero organismo. El Cuerpo místico no existe, pues, en sí mismo para los protestantes, no existe más que en Dios. Todo se reduce a El. Pero Dios, a su vez, se recoge para el hombre en el palpito de lo incognoscible. Es infinito, y ¿qué puntos de contacto puede tener con nuestras inteligencias finitas? Es la santidad, y ¿qué puede tener de común con nuestras miserias? (15).

Al desarticularse por tal manera la más alta concepción teológica de la solidaridad humana, las consecuencias políticas van a ser graves. Ya ni las mismas iglesias de las sectas son un ejemplo contundente de unidad social.

Por razones obvias de propia indigencia he utilizado en la exposición que antecede los datos que el P. Mersch ofrece en su obra. Pero temo que adolezca de simplicidad (mi exposición, claro está), pues habría que matizar, al no ofrecérsenos la teología protestante como un bloque unitario. Incluso algún católico, como Watkin, sostiene que en ciertos momentos los teólogos reformados, alguno de ellos al menos, tenían más conciencia del Cuerpo místico que sus contemporáneos romanos. Conocida es, en efecto, la pintura que hace este autor de una crisis del sentido corporativo que experimenta la Iglesia durante el período barroco, debida, en parte, al choque del individualismo de las doctrinas protestantes, pero también, en parte, a causas ínsitas en el propio catolicismo del tiempo. La ignorancia del latín había ido separando a los seglares de una participación consciente y activa en la liturgia, con la consecuencia de incrementar las devociones privadas individualistas. Se perdió, en parte, el sentido de un culto corporativo, en especial de la Misa, y con ello quedó debilitada la interior solidaridad del Cuerpo místico. Incluso el misticismo inducía demasiado exclusivamente a la unión del alma individual con Dios. Excepto en Francia, que contaba con una buena tradición en contrario, era general

(15) MERSCH: *Le Corps Mystique du Christ*, t. II, págs. 255 y sigs.

el poco aprecio del culto litúrgico corporativo, que expresa la solidaridad de los católicos en el Cuerpo de Cristo; y en la misma Francia, la liturgia llegó a valorarse más como instructiva que como corporativa. La Misa, aun cuando se vió teocéntricamente como sacrificio de alabanza, sólo se pensó imperfectamente en su aspecto corporativo. Se creía, claro está, en el Espíritu Santo y en la Iglesia, pero no se percibía con claridad la operación inmanente de Aquél y la solidaridad orgánica de ésta, que Aquél produce en su más alto y sobrenatural grado. Tales corrientes de individualismo hicieron necesario insistir sobre los aspectos externos de la unidad de la Iglesia, su jerarquía y su derecho. Sólo así cabía impedir la desintegración (16).

Pues, como decía el traductor castellano de Botero, la caridad se va continuamente resfriando. Si la *iustitia* tiene que ir suplantando a la *charitas* es porque la debilitación de los medios sobrenaturales impone el recurso a los naturales.

Y así se explica el enorme contrasentido de que el catolicismo a partir del siglo XVIII tenga que sacudirse el reproche de religión individualista que se le hace desde los más diversos puntos. El P. Félix García, en su Introducción a la traducción castellana de libro tan significativo como es el *Vom Geist der Liturgie*, de Gardini, recoge varios testimonios a propósito, y uno de ellos ofrece un impresionante cuadro que, por desgracia, todavía está vigente en considerable número de católicos. «La Iglesia se había convertido para muchos fieles en una burocracia, en una administración o ministerio de lo espiritual. El tremendo peligro de esclerossis que por ese camino acechaba a la fe de las muchedumbres, ha sido denunciado en términos explícitos y acusadores..., delatando también la obliteración paulatina y profunda del sentido del *Corpus Mysticum*, que es la Iglesia, entre la masa de los católicos. La generalidad de los creyentes no ve la Iglesia más que en su aspecto externo, en su estructura empírica y pastoral, en la jerarquía de los papas, obispos y clérigos! Eso constituye para ellos su esencia: sus ojos no alcanzan más. La Iglesia no es para ellos la esfera misma, el ambiente cálido de su propia vida, sino un establecimiento o dispensario en el cual se administran y conceden, cuando es menester, determinados auxilios. Y esto proviene de que

(16) *Catholic Art and Culture. An essay on catholic culture.* Londres, 1942; págs. 107 y sigs. 136 y sigs. (Hay trad. esp., Madrid, 1950.)

la Iglesia se les ofrece como algo puramente exterior, como algo forzado e impuesto que se siente con rigidez y a disgusto en sus decretos y ordenaciones» (17).

Desde la orilla opuesta, es la idea que a mediados del siglo XIX tiene Augusto Comte. «El pensamiento teológico es, por su naturaleza, esencialmente individual, y nunca directamente colectivo. A los ojos de la fe, sobre todo monoteísta, la vida social no existe, por falta de un fin que le sea propio; la sociedad humana no puede entonces ofrecer inmediatamente más que una mera aglomeración de individuos, cuya reunión es siempre tan fortuita como pasajera, y que, ocupados cada uno de su sola salvación, no conciben la participación en la del prójimo sino como un poderoso medio de merecer mejor la suya, obedeciendo a las prescripciones supremas que han impuesto esa obligación. Nuestra admiración respetuosa se deberá siempre, con seguridad, a la prudencia sacerdotal que, bajo el feliz impulso de un instinto público, ha sabido obtener durante mucho tiempo una alta utilidad práctica de una filosofía tan imperfecta» (18).

Esta idea errónea del catolicismo individualista es la que trata de combatir Henri de Lubac en su libro *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Gabriel Seailles, Alain, Marcel Girón, el mismo Hamelin, hacen al cristianismo el reproche de individualismo, llegando a considerar al Papa como un «técnico de la salud individual» (Alain). Frente a todo esto, Lubac trata de hallar las raíces de semejante concepción para destruirlas, y afirma: «El catolicismo es esencialmente social. Social en el sentido más profundo del término; no sólo por sus aplicaciones en el campo de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su núcleo más misterioso, en la esencia de su dogmática. Social hasta tal punto, que la expresión *catolicismo social* podría parecer un pleonasma» (19). No deja de tener sus ribetes de sarcasmo que, al cabo de veinte siglos de cristianismo, un pensador católico se vea forzado a adoptar una postura defensiva, precisamente en este punto.

La verdad histórica es que, a partir de aquel «resfrío» de la caridad a que nos referíamos, a partir del continuo proceso de

(17) Barcelona, 1933: págs. 13-14.

(18) *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. esp., Madrid, 1934: página 142.

(19) Op. cit., págs. IX-X.

secularización que experimentan los cristianos en cuanto inmersos en la cultura occidental, no tiene nada de extraño que el divorcio entre la política y su trasfondo teológico se produzca en toda su crudeza. Una simple, estremecedora expresión de este divorcio la dió, en la tarde del 25 de agosto de 1811, un oscuro diputado de las Cortes de Cádiz, el señor Espiga, cuando dijo: «El Sr. Alcocer ha dicho que así como se dice que la Iglesia es la congregación de los fieles unidos a su cabeza, que es Jesucristo, así se debía definir la nación: "La congregación de los españoles bajo un rey o gobierno"; pero V. M. debe considerar que Jesucristo estableció la Iglesia, y que la Nación no es establecida por Rey ni por Gobierno, y esta esencial diferencia debe constituir diferentes definiciones» (20).

IV

Siempre me ha parecido curiosa la coincidencia de dos textos tan significativos como el *Manifiesto comunista* y el *Discurso sobre el espíritu positivo*, en despreciar el pasado inmediato, encubriendo apenas, en cambio, una secreta simpatía por el pasado remoto. Marx y Engels desprecian la etapa burguesa y parecen añorar la fase medieval o feudal de la historia europea. A Comte le pasa algo parecido con los estadios metafísico y teológico, respectivamente.

Había, sí, explotación con el sistema feudal; pero una explotación bellamente enmascarada viene a decirse en el *Manifiesto*. «Dondequiera que la burguesía ha conquistado el poder, ha pisoteado las relaciones feudales, patriarcales e idílicas. Todos los vínculos complejos y variados que unían el hombre feudal a sus superiores naturales, los ha roto sin piedad, sin dejar subsistir otro lazo entre hombre y hombre que el frío interés, las duras exigencias del pago al contado. Ha ahogado los estremecimientos sagrados del éxtasis religioso, del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad pequeño-burguesa, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha convertido la dignidad personal en un simple valor de cambio; ha cambiado las numerosas libertades, difícilmente conquistadas, por la única e implacable libertad de comercio. En una

(20) *Diario de Sesiones*, sesión correspondiente a la fecha indicada.

palabra, en el lugar de una explotación enmascarada por ilusiones religiosas y políticas, la burguesía ha colocado una explotación abierta, desvergonzada, directa y brutal» (21). Siempre se han visto estas líneas en lo que tienen de acusación, pero me parece indudable su tono elegíaco, de añoranza, que me atrevería a calificar de romántica. Porque, en efecto, esta evocación de un pasado convencional, ¿no será, en el fondo, la concesión inesperada e inconsciente a un clima romántico?

Por su parte, Comte insiste en que él elabora una filosofía de la renuncia. El estadio positivo implica renunciar a los conocimientos absolutos; renuncia que es «consecuencia inevitable de la condición humana, que nos fuerza a aplicar una inteligencia muy flaca a un universo complejísimo» (22). Así resignado, Comte desprecia en realidad el estadio metafísico, y casi siempre opone directamente el positivo al teológico. Como cuando habla de «la gran concepción de Dios, tan débilmente reemplazada luego, durante la transición metafísica, por el vago pensamiento de la naturaleza» (23).

Es curioso también que el mismo carácter corrosivo del orden que el *Manifiesto* le atribuye a la burguesía, es el que Comte imputa al estadio metafísico. «Para comprender mejor, sobre todo en nuestros días, la eficacia histórica de tal aparato filosófico, importa reconocer que, por su naturaleza, no es susceptible más que de una mera actividad crítica o disolvente, incluso mental, y, con mayor razón social, sin poder organizar nunca nada que le sea propio. Radicalmente inconsecuente, este espíritu equívoco conserva todos los fundamentos principales del sistema teológico, pero quitándoles cada vez más aquel vigor y fijeza indispensables a su autoridad efectiva. (...) La metafísica no es, pues, realmente, en el fondo, más que una especie de teología gradualmente enervada por simplificaciones disolventes. (...) Según su carácter contradictorio, el régimen metafísico u ontológico está siempre situado en la inevitable alternativa de tender a una vana restauración del estado teológico, para satisfacer las condiciones de orden, o bien llegar a una situación puramente negativa» (24).

(21) Cito por una edición francesa de 1954: pág. 31.

(22) Op. cit., pág. 47.

(23) Op. cit., pág. 50.

(24) Op. cit., págs. 21-22.

El punto de partida del *Discurso* de la invariabilidad de las leyes naturales y la creencia en un orden absolutamente regular de los aconteceres, que excluyen la intervención de todo factor sobrenatural, supone como consecuencia lógica la de que Comte, partiendo de una teología voluntarista, de una concepción de lo teológico como el imperio de lo arbitrario, concluya su radical incompatibilidad con los supuestos esenciales del positivismo: regularidad y previsibilidad (25). Todo lo cual no impide ciertamente que Comte muestre atisbos teológicos muy certeros (26), y que al negar su vigencia ante el empuje del espíritu positivo vaya señalando amorosamente como el hueco de una teología.

Excluimos deliberadamente de este paralelo la fácil referencia a las etapas finales del pensamiento comtiano referentes a la religión del *Grand Etre* con sus secuelas de culto y liturgia; así como el recuerdo al mausoleo de Lenin y a la estructura «eclesiástica», de «tradición» y argumentos de autoridad, que los autores señalan al comunismo actual (27).

Lo que nos importa subrayar es la coincidencia en señalar los dos textos al carácter esencialmente negativo y corrosivo de la mentalidad metafísica en un caso y de la mentalidad burguesa en el otro. Al cabo, Comte y Marx realizan el intento de buscar una nueva *religatio* del hombre, cuando éste ha perdido la tradicional. Por algo, porque tenía conciencia de tratarse de dos actitudes «totales» (o sea radicalmente *unitarias*), Comte consideraba al positivismo como el único antídoto eficaz del comunismo.

Y pensemos en lo que ha avanzado desde entonces el proceso de corrosión de Occidente. Pensemos también en lo que el hombre de nuestros días necesita: algo firme para no perder pie. No es sólo que se hayan derrumbado instituciones o creencias centenarias, sino que incluso está a punto de perder tierra materialmente, físicamente; de desprenderse del planeta. Se ha previsto la relativización que va a producir en tantos aspectos el acceso inevitable del

(25) Op. cit., págs. 34-37. *Passim*.

(26) Op. cit., por ejemplo, págs. 66, 67 y 71.

(27) Véase, por ejemplo, I. M. BOECHENSKI: *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*. Berna, 1950; págs. 71 y sigs. (Existe trad. esp. reciente.)

hombre a los espacios siderales? Distancias, tiempos, instituciones, convencionalismos, normas, vínculos de todo tipo, ¿qué valor van a tener en un futuro próximo para el viajero interplanetario?

Sin duda, desde el punto de vista de la unidad, el Occidente está a la defensiva. Pese a la propaganda, no ofrece casi más que puras negaciones frente a las afirmaciones rotundas de Oriente. A una mentalidad dogmática opone una débil mentalidad corroída cada vez más por el escepticismo y el relativismo. No se trata tan sólo de que el comportamiento moral medio sea inferior acá que allá, como dicen quizá con tonos apocalípticos ciertos profetas. Es más grave, a mi juicio, la debilidad fundamental de su estructura ideológica comparada con la adversaria. Teniendo en cuenta, además, que incluso ésta tiene la superior ventaja de considerarse a sí misma como «superestructura», con lo cual quedan salvadas de antemano y por definición cualesquiera debilidades, refiriendo siempre que sea preciso la superestructura ideológica a la piedra de toque de la infraestructura económica. O, como se ha dicho, el Partido no tiene razón porque la doctrina sea verdadera, sino que la doctrina es verdadera porque el Partido siempre tiene razón (28).

Desde el punto de vista del juego táctico, es obvia la debilidad del sistema de libertades occidental (por ejemplo, el credo americano) montado sobre el individualismo utilitario, en el momento en que las cosas dejan de ir bien en el terreno de las realidades históricas, por una crisis económica, verbigracia. Mientras, sin duda, es sólida la postura cuando se fuerza la ideología a entrar en los moldes que para cada momento ofrece la realidad histórica.

Además que, frente a la congruencia y a la lógica interna indudables de la postura enemiga, Occidente se empeña en propagar un conglomerado y amalgama de principios bastante confusos. A problemas radicales como el de la decantada cuestión social ofrece paliativos. Opera con compromisos donde el adversario opone contundencias. Piénsese en las veces que los más netos y precisos conceptos cristianos se ofrecen aguados para defender cuentas corrientes o imperialismos encubiertos. Es deber urgente de los cristianos, que ya están cumpliendo en parte, poner a salvo sus

(28) E. GILSON: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Buenos Aires, 1954; pág. 291. nota.

principios, que ofrecen una *religatio* incomparable, impidiendo que se vean envueltos en contubernios indefendibles o sirvan de pabellón a mercancías harto averiadas.

FRANCISCO MURILLO FERROL

RÉSUMÉ

Toute science est une aspiration à l'unité. Mais il y a certaines sciences pour lesquelles l'unité est quelque chose de marginal dans un certain sens. C'est différent avec la théologie et la politique: toutes les deux sont principalement sciences de l'unité. Il faut se demander si ces deux sciences sont isolées et consacrées chacune à une fonction personnelle sans avoir aucune relation entre elles. On a beaucoup parlé des rapprochements entre le droit et la théologie. On a observé que tous les deux employaient la même méthode dogmatique et que tous les deux interprétaient les mêmes principes essentiels révélés dans la théologie e imposés par le législateur en droit; en outre les théologues ont dédié toujours la plupart de leur temps à traiter les question juridiques.

En développant la conception de l'Eglise à partir de S. Paul, comme un grand organisme dont la tête est le Christ, apparait donc un grand exemple d'unité sociale: le Corps Mystique. Les évangiles sont la biographie personnelle du Christ, et la biographie du Corps Mystique est due à la plume de Saint Lucas avec les Faits des Apôtres, l'Apocalypse étant la prophétie de la vie future. Ce concept uniquement théologique du Corps Mystique, qui de nos jours a une importance extraordinaire, commence soudain a être employé pour désigner l'organisation politique. La Réforme est aussi naturellement une théorie hérétique du Corps Mystique. Une fois que la plus haute conception théologique va être divisée, les conséquences politiques seront graves. Maintenant, pas même les églises des sectes sont un véritable exemple d'unité sociale.

La ressemblance entre les deux textes si importants que sont le Manifeste Communiste et le Discours sur l'esprit positif, est curieuse; c'est ainsi qu'ils méprisent le passé immédiat, en cachant à peine, par contre, une sympathie secrète pour le passé lointain. Marx et Engels méprisent l'époque bourgeoise pour regretter l'époque médiévale ou féodale de l'histoire européenne. Chez

A. Comte se produit un fait semblable avec les stades métaphysiques et théologiques respectivement. Il est curieux aussi que le même caractère corrosif de l'ordre que le Manifeste attribue à la bourgeoisie soit celui que Comte attribua au stade métaphysique. Il est nécessaire d'indiquer la ressemblance des deux textes quand on signale le caractère réellement négatif et corrosif de la mentalité métaphysique dans un cas, et de la mentalité bourgeoise dans l'autre. En dernier lieu Comte et Marx cherchent une nouvelle religatio de l'homme quand celui-ci a perdu la religatio traditionnelle. Comte considérait ainsi, que le positivisme était le véritable antidote du communisme, car il avait conscience qu'il s'agissait de deux attitudes "totales", c'est-à-dire radicalement unitaires.

Il faut penser combien il a avancé dès lors le processus corrosif d'Occident. Il n'y a pas de doute que du point de vue de l'unité, l'Occident est sur la défensive. Malgré la propagande il n'offre plus que de simples négociations en face des affirmations pleines et entières de l'Orient. A une mentalité dogmatique il oppose une mentalité faible, diminuée de plus en plus par le scepticisme et le relativisme.

SUMMARY

Every science is an aspiration for unity. But there are sciences to which unity is to some extent marginal. That is not the case with theology and politics as both are directly and fundamentally concerned with unity. One could ask oneself if these two sciences are isolated, each one dedicated to its own function without any reciprocal connections. A lot has been said about the connections between Law and Theology. It has been said that both employed the same dogmatic system, that both expounded the same fundamental principles, exposed in Theology and imposed by the legislator in Law; it has also been noted that theologians have devoted much discussion to legal questions.

By developing Saint Paul's conception of the Church as a great organization headed by Christ, a great example of social unity was created: the Mystic Body. The Gospels are the biography of Christ and the biography of the Mystic Body was written by Saint Luke in the "Acts of the Apostles", and the "Apocalypse" is a

prophecy of its future life. This theological concepts of the Mystic Body comes down to our epoch with great strength and from the beginning it was applied to political organizations. The Reformation also brought forth a new theory on the Mystic Body, although a heretical one. The disarticulation of the highest theological concept of solidarity had serious political consequences. From that moment on not even the churches of the different sects can be taken as a conclusive example of social unity.

It is a curious coincidence that in two so significant texts as the "Communist Manifesto" and the "Speech on the positive mind" the immediate past is considered worthless while, on the contrary, they contain a very high and almost unconcealed appreciation of the distant past. Marx and Engels despise the bourgeois epoch and they seem to long for the mediaeval and feudal epoch of European history. Something similar happens to Comte with regard to the metaphysical and theological epochs respectively. It is also a curious thing that the same corrosive character with regard to order that is attributed to the bourgeoisie in the "Manifesto" is attributed to the metaphysical epoch by Comte. It must be pointed out that both texts coincide in attributing an essentially negative and corrosive character to the metaphysical mentality in the case of the "Speech on the positive mind" on one hand and to the bourgeois mentality in that of the "Manifesto" on the other. What Comte and Marx really want is to find a new religio for man once he has lost the traditional one.

) The reason why Comte considered positivism as the only effective antidote against communism was that he was aware of dealing with two "total" attitudes, that is to say, two attitudes radically unitarian.

And to what extent the process of corrosion of the West has increased since then! It is beyond doubt that from the point of view of unity the West is on the defensive. In spite of propaganda the West hardly offers more than pure negations against the strong affirmations of the East. To a dogmatic mind it opposes a weak mind corroded more and more by scepticism and relativism.

