

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

16



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1975

Only an education in the humanities which is rooted in these considerations provides the intellectual foundation for the single person or group to consent to expressions of individuality in hope. For only this sort of education cultivates the diversity necessary for a solidary human community in which continued expression of finite-historical individuality is possible and thus a community in which people, groups, and their deeds matter.

Admittedly, this position is far from utopian. Indeed, it is paradoxical and perplexing. But I believe that the proposals and interpretations from which this position and its consequences flow are well founded in human experience. Further, the history of human community formation and maintenance hardly disconfirms them. And in the final analysis, while eliminating the shallowness of optimism and pessimism, this position does provide grounds for steadfast endeavor.

LA POLÍTICA DE MAURRAS Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA

DR. ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba
Córdoba, Argentina.

I

EL REALISMO MAURRASIANO

1. EL ORDEN ONTOLÓGICO Y EL MÉTODO

QUIZÁ DISPONGAMOS ya de una suficiente perspectiva para meditar seriamente la implícita o explícita filosofía política de Charles Maurras, desde el punto de vista del pensamiento católico en cuyo seno produjo polémicas y discusiones, no siempre mantenidas con la serenidad necesaria. Inmediatamente se nos hace evidente que será menester exponer, desde dentro, las líneas esenciales de la filosofía política maurrasiana y, a partir de ellas, ejercitar la reflexión crítica respecto de la filosofía cristiana. Válido principalmente de la antología de Pierre Chardon y los textos paralelos de diversos libros de Maurras* que permiten soslayar la casi insuperable montaña de todas sus obras,

* Cito por las siguientes siglas: *EsM*, *Encuesta sobre la monarquía*, Prólogo de Luis María Anson, trad. de F. Bertrán, Editorial Círculo Zaragoza, 1958 (trad. efectuada sobre *Enquête sur la monarchie*, N.L.N., París, 1925); *PI*, *El porvenir de la inteligencia*, trad. de Julio Irazusta, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires, 1965 (trad. parcial de *L'Avenir de l'intelligence*, N.L.N., París, 1909); *IP*, *Mis ideas políticas*, texto ordenado por Pierre Chardon, trad. de Julio Irazusta, Editorial Huemul, Buenos Aires, 1962. Contiene *La política natural* (trad. de *Mes idées politiques, textes ordonnés* par Pierre Chardon, L. Arthème Fayard, París, 1937); *OyD*, *El orden y el desorden*, trad. de J. L. Muñoz Azpiri, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1964 (*L'ordre et le désordre*, Les Iles d'Or, París, 1947); he tenido en cuenta: *MD*, *Mi defensa*, pról. de G. Uscatescu, Epesa, Madrid, 1946; y *Réflexions sur la révolution de 1789*, Les Iles d'Or, París, 1948.

no es difícil perseguir la línea central de su reflexión. En efecto, siempre se tiene la impresión de un supuesto, muy clásico, que circula bajo todos los textos maurrasianos. Ese supuesto, a veces, se hace explícito en los pasajes dedicados a la idea de *orden* como inseparable del *ser* y, después, de la realidad humana y social: "Como no podía existir la figura sin el rasgo que la ciñe y la línea que la contiene, desde que el Ser empieza a alejarse de su contrario, desde que el Ser es, tiene su forma, su orden, y es aquello mismo que lo limita, lo que lo constituye".¹ En otras palabras, Maurras quiere decir que el Ser, en cuanto es (pues el no-ser es una no-presencia) tiene su orden; más técnicamente dicho *es el orden*. Con lo cual recuerda a san Agustín cuando, preguntándose por lo contrario del orden dice que es la *nada* porque "lo que es contrario al orden debe hallarse fuera del orden".² Es, pues, lo que es. El orden funda así todo lo ordenado y la naturaleza de las cosas. Es fundamento último pero, a la vez, lo que permite comprender la realidad. En ese sentido es un medio, como dice Maurras, pero es también "un punto de partida".³ Es lo justo, aquello que corresponde a cada cosa y quizá por eso Maurras no trepide en afirmar que "es una justicia superior".⁴ Notable sentido del orden que recorre las páginas de Maurras y que, por analogía, permite hablar de orden natural, de orden social, de orden político. Precisamente podemos hablar de orden en todos los grados de la realidad, por comparación al ser o, si se quiere, como dice santo Tomás, el orden se entiende por relación a un principio.⁵ En este hijo del positivismo comtiano que es Maurras, hay, pues, un redescubrimiento o retorno a la realidad y de allí, como cuenta Massis, su aprecio por Aristóteles y santo Tomás⁶ hasta donde le era posible en su agnosticismo religioso. Es claro que a esta pasión por el orden (que implica un reconocimiento de un orden ontológico supuesto a todo) debía corresponderle, por un lado, un repudio de todo idealismo subjetivo y, por otro, una necesidad metodológica de adhesión a la realidad concreta. Pero su agnosticismo le impide ver que la idea de orden por relación a un principio (como dice santo Tomás) exige a Dios como último principio de todo lo ordenado; por eso Maurras solamente se refiere al orden del mundo biológico, del mundo humano e histórico y social. Sin embargo, veamos hasta donde le condujo su fidelidad al orden, mantenida sin desfallecimientos hasta el fin.

¹ IP., 92.

² *De ordine*, I, 6, 15.

³ IP., 92.

⁴ IP., 93.

⁵ *STh.*, I, 42, 3; *IIa IIae*, 26, 1.

⁶ *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras*, pp. 24-25, trad. de Juan Segura, Ediciones Rialp, Madrid, 1956.

Desde esta perspectiva puede entenderse a fondo su método de interpretación de la realidad social. En efecto, en este orden insoslayable se funda todo criterio de verdad desde que ésta establece "lo que hay que saber y pensar antes de obrar" y así esclarecido "el hombre está lejos de haber resuelto los problemas de su vida práctica, pero tiene con qué resolverlos".⁷ Con lo cual afirma la primacía de la contemplación sobre la acción, de la teoría sobre la práctica, muy dentro del espíritu del pensamiento clásico. Por consiguiente, supuesto el ser como orden y la primacía de la teoría, será menester leer, descifrar ese orden tal como se nos da en la realidad humana, en la *experiencia* total. El método, pues, no puede ser otro que un *empirismo organizador* teniendo en cuenta que "organización" en uno de los nombres del orden.⁸ Pero es claro que la experiencia se refiere a lo sensible inmediato, al orden social y al pasado histórico; en consecuencia es posible "leer" los hechos y descifrar su sentido hasta descubrir sus leyes: "El examen de los hechos sociales naturales y el análisis de la historia política conducen a determinado número de verdades ciertas, el pasado las establece, la psicología las explica y el curso ulterior de los acontecimientos contemporáneos las confirma y las reconoce".⁹ Luego, se trata de *deducir* a partir de inducciones correctas desalojando toda posibilidad de un puro abstractismo y de un fatalismo negador de la libertad. Aunque Maurras haya dicho que él no es un metafísico, es evidente que hay aquí una metafísica implícita que postula la experiencia (como Comte pero también como Aristóteles) como necesario punto de partida. Al eliminar el abstractismo elimina hasta la posibilidad de las ideologías y al exigir la adhesión a la experiencia, pone las bases de un realismo político. Dados los hechos, es preciso observarlos tal como se muestran a la experiencia histórica: "En el laboratorio de la Historia Universal, el hombre se halla como sujeto y objeto de la experiencia";¹⁰ por eso, "nuestra maestra en política es la experiencia".¹¹ Podría enunciarse sintéticamente su método diciendo que se trata de considerar objetivamente la experiencia social e histórica y deducir las leyes que rigen ese mismo orden social, histórico y político. No se trata entonces de aplicar una "norma" sino de *descubrir* una ley que existe objetivamente *antes* de toda consideración de la inteligencia.

Pero este realismo radical implica, para Maurras, una constante apelación a la *naturaleza* a la que es preciso interrogar. Naturaleza tiene aquí cierta

⁷ IP., 88.

⁸ IP., 147.

⁹ IP., 149.

¹⁰ IP., 146.

¹¹ IP., 151.

connotación biológica y es desde ella desde donde surgen los trabajos, las artes, las naciones, las civilizaciones.¹² La experiencia es pues experiencia de la naturaleza cuyas leyes deben ser voluntariamente formuladas: "es particularmente indispensable que dirijan una mirada firme sobre aquel punto esencial de la relación existente entre lo *voluntario* y *natural*, lo moral y lo físico en la trama social del ser humano"; por eso se hace tan necesario "conocer las verdades de la naturaleza", considerar las leyes suyas "según las cuales los hechos reales se encadenan". Esta apelación a la naturaleza preferentemente en sentido biológico, implica, como ya dije, la anterior y fundante presencia de un orden al cual es preciso, metodológicamente, expresar con total fidelidad.

2. LA ANTROPOLOGÍA MAURRASIANA

Maurras tiene conciencia que todo orden social supone un determinado concepto del hombre; pero, prudentemente, no escribe una antropología, aunque en sus textos se pueden encontrar los elementos esenciales de su idea del hombre. No obstante, la investigación acerca del hombre no pasa del plano empírico, por lo menos en su intención primera: en efecto, se trata, simplemente, de moverse en el orden de las causas segundas que corresponden a las "primeras leyes naturales".¹³ Inmediatamente surge la diferencia esencial del hombre respecto de los irracionales: "el hombre es un animal que razona";¹⁴ no son propios del hombre ni el sentimiento, ni la sociabilidad, ni la moralidad; sólo en propio suyo la *razón* aunque todo lo anterior a él está presente en su *cuerpo*. De lo cual se sigue que la razón está "condicionada por toda la naturaleza" (no determinada). Pero el hombre no es solamente razón ya que, precisamente por lo ya dicho, tanto lo instintivo como lo inconsciente existen en la misma base de la naturaleza humana; pues el hombre es ese todo: cuerpo y alma, supuestos irracionales y razón y entre la corriente de las cosas naturales y nuestro espíritu existe una "correspondencia misteriosa".

Más aún: aquí mismo, en el punto de partida, venimos a descubrir la imposibilidad que el hombre sea un solitario porque desde el momento que el hombre es hombre, constitutivamente, consiste en *amistad* por el otro hombre, que es el motivo profundo por el cual para el viejo Aristóteles es el hombre

¹² IP., 26; 17, 23, 28, 29, 44, 46, 61, 110, 232, 233.

¹³ IP., 63.

¹⁴ IP., 82.

"un animal político",¹⁵ hasta el punto que, para él, la ciudad es anterior a cada uno de nosotros puesto que el todo es anterior a la parte.¹⁶ La amistad del hombre por el hombre no es algo, para Maurras, que le sobrevenga al hombre además de su propia naturaleza; el hombre *consiste* en esta amistad originaria y, por eso, "es la amistad quien preside la fundación de la ciudad".¹⁷ Esto no impide a Maurras a proponer una interpretación positiva del pensamiento de Hobbes pues, para él, no debe interpretarse con pesimismo su máxima de que "el hombre es un lobo para el hombre"; en efecto, el hombre es aún más que un lobo para el hombre pues hasta podría decirse que la antropofagia se ha transformado solamente ya que el hombre suele devorar trabajo humano; sin embargo, es menester corregir este aforismo agregándole otro tan verdadero o más que el anterior: "el hombre es un dios para el hombre":¹⁸ "la industria explica la concurrencia y la rivalidad feroces desarrolladas entre los hombres. Pero la industria explica igualmente sus concordancias y sus amistades". Si Maurras hubiese tenido fe cuando escribió estos textos podría haber sostenido que el pecado original es la causa de que el hombre sea lobo para el hombre pero que lo es porque, previamente, no puede prescindir de su prójimo al cual está constitutivamente abierto. La tendencia más profunda es pues la sociabilidad que Maurras llama amistad del hombre por el hombre. Lo cierto es que sostener cierta pureza natural en el hombre, tendencia típica de la democracia liberal, es sostener una imagen utópica del hombre, o hablar de un hombre que no existe. Y sobre esa no-existencia levanta toda su construcción el liberalismo. Lo importante entonces es no menospreciar el dato inicial de la naturaleza, so pretexto, como observa Massis,¹⁹ de cierta elevación religiosa o moral.

Por consiguiente, esta fidelidad a la naturaleza (que Maurras escribe con mayúscula) muestra inmediatamente que desde que el hombre es consciente de sí, desde que *es* hombre, un *yo* autoconsciente, es social; si lo es, entonces, el *yo* es ya el *nosotros*: "El verdadero yo, el yo espontáneo, es un *nosotros*, o no tiene sentido."²⁰ Verdaderamente, el individualismo es contra-natura pues nosotros somos nuestros antepasados, nuestros libros, nuestros paisajes, nuestros cuerpos, en fin, todo lo nuestro.

Este "nosotros" que coincide con el *yo* manifiesta, simultáneamente, cierta originaria *desigualdad* de cada hombre respecto de cada hombre, cierta sin-

¹⁵ IP., 67; cf. Aristóteles, *Pol.*, I, 1253a1.

¹⁶ *Pol.*, I, 1253 a 20.

¹⁷ IP., 75.

¹⁸ IP., 71.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 93.

²⁰ IP., 157.

gularidad intransferible. Si así no fuera, la observación empírica del yo coincidiendo con el nosotros, no tendría sentido pues no podría hablarse de un yo personal en una pseudo-sociedad de seres iguales: "Observad, dice Maurras, que es entre seres de condición desigual donde siempre parece constituirse la sociedad primitiva. Rousseau creía que esta desigualdad resultaba de las civilizaciones. ¡Es todo lo contrario! La sociedad, la civilización, nacieron de la desigualdad. Ninguna civilización, ninguna sociedad podría salir de seres iguales entre sí".²¹ En la *Politique naturelle*, Maurras llama a esta "desigualdad" la *desigualdad protectora* que ampara al hombre desde que nace desprovisto del ejercicio de la libertad y del poder. Imposible contrato alguno. El hombre recibe mucho, muchísimo más, de la sociedad que lo que él personalmente aporta al nacer. Recibe lo *indebido* y es, por eso, desde el inicio, un deudor. De ahí que sean indefinidas las diferencias humanas que hacen estallar la falsedad del "mito de un igualitarismo imposible". Y así como cada hombre es diferente y des-igual, también lo son los grupos reacios a toda posible igualación numérica: "El número democrático tiende de ese modo a destruir la sociedad formada en grupos desiguales, únicos capaces de vida y únicos que existen". Tal es, pues, la *desigualdad* inagotable que Maurras no se cansa de señalar a cada paso.²² Esta doctrina tiene, en Maurras, una base biológica pues si estudiamos la evolución de los seres vivos, "en biología la igualdad no está, más que en el cementerio"; en efecto, pronto aparece la "desigualdad de funciones" que va diferenciando los órganos cualquiera haya sido la igualdad originaria: "la igualdad puede estar en lo bajo de la escala, al comienzo de la vida: ella es destruida por los progresos de la vida misma. El progreso es aristócrata".²³ Con esta afirmación Maurras no quiere significar que las leyes biológicas sean idénticas en la diferenciación humana; hace una analogía para poner de relieve la inevitabilidad de los grados y desigualdades entre los hombres: "No temamos, sostiene, otorgar demasiado a la analogía en este orden de cosas. Ella es la reina de la investigación para todas las disciplinas del saber".²⁴ Y no se piense que habría que concluir en una negación de la libertad (cosa inevitable aunque subrepticia en el individualismo igualitarista) puesto que "la libertad no está en el comienzo, sino en el fin" del proceso. Maurras prefiere sostener el principio de la libertad metafísica de la persona y rechazar las "libertades" que postula el liberalismo como "suma" de voluntades individuales.²⁵ Sociabilidad radical, el yo como

²¹ IP., 72.

²² IP., 15/18, 19/22, 29, 30, 31, 34, 42, 72, 123, 125, 141, 154/5, 166, 181, 183, 189, 197, 208, 244.

²³ IP., 141.

²⁴ IP., 142.

²⁵ IP., 102.

ineludible nosotros, la desigualdad protectora y la libertad personal, son las líneas esenciales de la antropología implícita que fundamenta todo el edificio de la filosofía política de Maurras.

3. EL ORDEN SOCIAL E HISTÓRICO

a) *La asociación originaria*. La sociabilidad del hombre es, pues, una necesidad natural. La asociación es ineludible. Luego, el "individuo" es abstracto, no existe, puesto que solamente existen las personas asociadas. Si contemplamos esta tesis en la vida biológica, es evidente que es la sociedad quien determina a los individuos en las especies superiores; de modo que el nuevo ser "ni siquiera (nace) de dos generadores, sino más exactamente *de la sociedad* de (sus) generadores. La asociación es distinta de la suma de los asociados".²⁶ En lenguaje escolástico, podríamos decir que la sociedad no es un todo integral que no es más que la suma de individuos que lo componen (liberalismo) sino un todo potestativo que es, en cuanto todo, algo nuevo y diverso de los singulares sumados; cierto todo de orden real y concreto que Maurras redescubre con su idea de "asociación". El recién nacido es débil y necesita en todos sus momentos del auxilio de la sociedad. La sociedad "nos es impuesta", no ha sido elegida por nosotros y así acontece con los grupos sociales naturales (familia principalmente). Ésta es la ley de la especie; "la asociación merece considerarse como la maravilla de las químicas sintéticas de la naturaleza humana"; el contrato viene a sellar esta realidad natural y no a la inversa.²⁷ Me animaría a sostener que la sociedad, para Maurras, aparece como una asociación necesaria de desigualdades personales.

b) *Herencia y tradición*. En el dinamismo de la naturaleza manifestada en la asociación se cumple la ley de imitación y repetición; de ahí que la sociedad humana implica, por su propia esencia, el poder de legar, la *herencia*. En tal caso, la herencia no es una mera transmisión fría y sin sentido sino nada menos que el "medio de acción hacia el porvenir".²⁸ La herencia funda y abre el *porvenir*. Si los pueblos cristianos fueron cuidadosos de la herencia terrena del padre al hijo, cuanto más deberían serlo los pueblos menos creyentes pues en la herencia encontrarán "su única defensa contra el tiempo; no tienen más que esta ancla para echar al abismo del porvenir". Esto le permite concluir a Maurras, con gran agudeza, que los incrédulos (¡y

²⁶ IP., 156.

²⁷ IP., 23.

²⁸ IP., 113.

es Maurras quien lo dice!) están más expuestos a la "erosión del tiempo y a los golpes de la muerte". Obsérvese la relación directa entre herencia y futuro y, por consiguiente, entre herencia y fundación de la historia. Más aún, podría decirse que en la escala de los seres vivos, solamente el hombre es heredero y capaz de legar. La mera transmisión biológica de los irracionales no es la herencia en el sentido empleado aquí, pues se trata de un acto social, libre y consciente de abrir el futuro. Por consiguiente, la *propiedad* adquiere, en el pensamiento maurrasiano, un sentido histórico ineludible pues aparece como "la natural salvaguarda del hombre" que puede, así, disponer de sí mismo: "La propiedad libera la existencia y confiere una autoridad por lo menos sobre los bienes de la tierra y los frutos del trabajo".²⁹ Se ve inmediatamente que este poder de legar y la propiedad misma, constituyen una verdadera transmisión que es, precisamente, la *tradicición* que lejos de ser inercia es siempre dinámica y crítica, si es verdadera tradición.³⁰ Y así Maurras coincide bastante con la idea que de la tradición se había forjado Donoso Cortés como fuerza motora de la historia.³¹

c) *La historia y la civilización occidental*. La historia entonces, por un lado, muestra repeticiones y, por otro, cada hecho es innegablemente original. Es decir, Maurras observa, siempre con el transfondo de un modelo biológico heredado de Comte y Taine, que los fenómenos históricos "son originales, son únicos, pero su serie no lo es";³² es decir, ni originalidad absoluta, ni determinismo total. Pero hay una "ley de conjunto" que no ha sido todavía descubierta y que, sin embargo, parece supuesta en la *Encuesta sobre la monarquía* como emergiendo de la tradición y ésta, a su vez, como resultado de la misma organización natural de las sociedades.³³

La idea de tradición está internamente presente en la idea de civilización puesto que la civilización implica, por un lado, cierta riqueza, cierta capitalización de valores y, por otro, la transmisión de aquel capital. Por eso Maurras une las ideas de "capitalización y tradición" como pilares de la civilización³⁴ al modo como lo habían hecho los grandes tradicionalistas franceses. Por los motivos expresados, cada individuo, cuando nace, ingresa a una civilización en la cual encuentra inconmensurablemente más de lo que aporta.

²⁹ IP., 111, 245, 246.

³⁰ IP., 115.

³¹ *Discurso sobre la situación de España*, en *Obras completas*, II, p. 343, ed. J. Juretschke, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

³² IP., 151.

³³ EsM., p. 105 y ss.

³⁴ IP., 120.

Así como no existe sociedad sin tradición, ni hombre sin sociedad, el trabajo, la creación, la vida, han formado un "capital" que se transmite; cuando se trata del hombre salvaje ese capital es magro y frágil aunque no está ausente la tradición; pero cuando se trata del hombre civilizado, "tiene obligaciones mucho mayores hacia la sociedad de las que ésta podría jamás tener para con él". Así, el hombre ingresa en una atmósfera y recibe desde todos lados el aporte de sus antepasados y el saber del hombre más sabio no es nada comparado con el de una sola generación ni él podría igualarla jamás. Una simple herramienta conlleva un inconmensurable saber que siempre se afina y es capaz de crecer: "Un orden está preparado de antemano para recibirlo y responder a las necesidades inscriptas, sea en su carne, sea en su alma"; es por ello, un deudor; pero como no puede saldar la deuda, es un *deudor insolvente*.³⁵

La civilización impone, pues, al hombre, el sentimiento de la deuda que le mueve a una carrera infinita y absurda pues no la podrá pagar jamás. Grecia no quiso que esta carrera fuese infinita y le puso un término afirmando que "el bien no estaba en las cosas, sino en un orden", introduciendo la equilibrada noción del límite, perfección y madurez equilibrada que Maurras tanto admiró siempre. Pero dejaré la palabra a Maurras: "Esta civilización, toda en calidad, llamóse únicamente en sus bellos días, la Grecia. Roma fue quien la dispersó en el universo, primero con las legiones de sus soldados y de sus colonos, en seguida con los misioneros de la fe cristiana. Las dos Romas conquistaron de este modo casi todo el mundo conocido y, por el Renacimiento, se reencontraban y completaban a sí mismas, cuando la Reforma interrumpió su magnífico desarrollo".³⁶ Esencial ha sido el papel de los romanos que dieron a la Galia su unidad primera³⁷ volviéndose Francia la heredera del mundo griego y romano. En cambio, le cabe a la reforma protestante la negativa responsabilidad no solamente de haber interrumpido este proceso sino de haber abierto la puerta a la revolución. Véase cómo, en el pensamiento de Maurras, están internamente necesitadas la asociación originaria, la herencia y la tradición generadoras de la historia y la civilización greco-latina-cristiana.

4. LA CRÍTICA AL IGUALITARISMO UTÓPICO

a) *El mito igualitario*. Era ya inevitable la crítica al mito de la igualdad, salvada la igualdad esencial de las personas, a la cual he de referirme más

³⁵ IP., 124, 125.

³⁶ IP., 127/8.

³⁷ OyD., 74.

adelante. Si el dato de la mera experiencia y el de la ciencia biológica muestran la desigualdad constitutiva del hombre, proclamar una igualdad numérica es ya hablar de lo que en modo alguno existe. Por eso, la "igualdad" proclamada en 1789 es, para Maurras, un "igualitarismo contra natura". Posteriormente ha venido a coincidir con él Gabriel Marcel al denunciar el "espíritu de abstracción" proveniente del inmanentismo alemán; este abstraccionismo ha proclamado como meta la igualación niveladora subordinando a ella todas las técnicas sociales de envilecimiento.³⁸ Al menos en esto (es decir en lo esencial) han venido a coincidir liberalismo, socialismo y comunismo, que es la tendencia a la nivelación o el mito de la igualdad.³⁹ Afirmase así la creencia que ninguna vida puede vivirse honorablemente sino por la igualdad inaugurando "una batalla sin salida"; la gran culpable es la democracia liberal cuyo mito igualitarista heredan coherentemente el socialismo y el comunismo; la prueba ya está hecha en Rusia (y en China podríase agregar). Pero lo más grave es que el hombre, este deudor insolvente de la sociedad, en el individualismo se cree acreedor, un acreedor envidioso y resentido por las diferencias naturales: "Ahí reside la verdadera locura del individualismo revolucionario, sea político, social o moral. Es imposible que un animal tan sensible, tan triste, tan vulnerable como el hombre, una vez colocado en el altar interior que le erige la dogmática liberal, no se crea, nueve de diez veces, el acreedor de sus semejantes y del universo, cuando el más miserable, es por el contrario su deudor al infinito".⁴⁰ El igualitarismo pretende hablar de un "contrato" que jamás ha existido. El espíritu liberal es envidioso y ha exacerbado la envidia social, destruido la concordia civil y la paz entre los hombres; y, en el marxismo, viene a sustituir la colaboración entre los "órdenes" naturales por la lucha de "clases". En el plano biológico, "a medida que se sube en la escala animal, tales desigualdades vuélvense más numerosas"; es decir, "están en razón directa de su perfección orgánica". Es por eso que, para Maurras, "la supuesta igualdad democrática hace el simple papel de una atractiva y perturbadora mentira".⁴¹ Es notable cómo un hombre que aún no tenía la fe, pudo ver claramente que el mito igualitario (fruto del inmanentismo) adquiere los caracteres de una falsa religión y hace imposible el orden subnatural: "Si hasta cierto punto la negación de lo metafísico y de lo revelado, de lo sobrenatural y de lo milagroso podía prevalecerse de cierto progreso general en el conocimiento del mundo físico, éste nada aportaba ni podía aportar a aquella crítica de las autoridades y de las desigualdades en

³⁸ *Los hombres contra lo humano*, pp. 26-27, trad. de B. Guido, Hachette, Bs. As., 1956.

³⁹ IP., 47.

⁴⁰ IP., 108.

⁴¹ IP., 200; 31, 35/6, 44, 45, 46, 47, 108, 147, 151, 154, 186, 189, 190.

que se apoya esencialmente la democracia. La crítica democrática no es física, sino metafísica. No nació de la ciencia, sino de una religión, y de una religión falsa".⁴²

b) *Crítica a la democracia liberal*. Supuesta la crítica a todo igualitarismo humano, se sigue de ella una crítica negativa a la mitología del "número", propio de la democracia individualista. Para Maurras se pretende un imposible que es construir una sociedad de "unidades iguales" que no podría lograr otra cosa que la atomización y destrucción de la sociedad. Esta "utopía de la igualdad" es un pecado contra natura cuya lógica interna ha de llevar al liberalismo cada vez más a la izquierda, salvo que la naturaleza vuelva por sus derechos. A esto debe agregarse que la democracia liberal "hizo abandonar el único instrumento de progreso, que es la tradición, y la única semilla de porvenir, que es el pasado".⁴³ Tiranizada por la "opinión corriente" invierte la misión del gobernante que se convierte en la creatura de la opinión, pues en lugar de dirigirla y esclarecerla, debe seguirla servilmente aun a costa de su misión de salvación pública. Por consiguiente, Maurras rechaza el mismo principio de la democracia liberal que es la soberanía popular porque simplemente no existe ni ha existido jamás.⁴⁴ Desde el punto de vista de la historia de Francia, la democracia individualista no ha hecho otra cosa que mostrar sus incapacidades; incapaz de defender las fronteras de la patria, ha sido "el más grande artífice de la unidad alemana";⁴⁵ por eso, para Maurras, la liquidación del liberalismo es un problema francés de supervivencia.⁴⁶ Como se ha visto desde 1789, "todas las democracias son hijas de revoluciones violentas"⁴⁷ y constituyen principio de desunión⁴⁸ y, sobre todo, de una centralización forjada, paradójicamente, sobre esa atomización de la sociedad. Por eso, el primer resultado del individualismo liberal es el "desorden revolucionario"; de ahí que Maurras repita constantemente que organizar la democracia liberal es destruirla. Por ese camino, la lógica interna del liberalismo debe conducir a la anarquía; pero, por otro lado y con la misma lógica, al fundar lo social en el egoísmo individualista, termina por instaurar el dominio del dinero que concluye en la corrupción del espíritu, denunciado por Maurras en *El porvenir de la inteligencia*.⁴⁹ Paradójicamente, sobre todo para

⁴² IP., 183.

⁴³ IP., 99.

⁴⁴ IP., 171.

⁴⁵ MD., 25.

⁴⁶ EsM., 22/24.

⁴⁷ EsM., 91.

⁴⁸ EsM., 105.

⁴⁹ PI., 51 y ss.; 64/67; IP., 41/2, 44, 52/57, 58, 99, 145/6, 157, 172/3, 171, 182, 184, 188, 190, 191, 243/4, 274.

una consideración superficial, "el sufragio universal es conservador"⁵⁰ pues tiende a conservar todo lo que existe; como si dijéramos que tiende a ser radical si el poder es radical, socialista si es socialista: "La multitud asiente... Se necesitan inauditos descontentos para quebrar su murmullo de aprobación. La multitud se asemeja a la masa: es inerte como ella". En cambio, "la facultad de reaccionar... no llega a su plenitud sino en un pequeño número de seres escogidos".⁵¹ Es decir, la capacidad de decisiones pertenece siempre a las minorías.

c) *Marxismo y lucha de clases*. No existe pues diferencia esencial entre el espíritu de la República liberal y el comunismo. Pasa que el comunismo representa la "estricta observancia" del mito igualitario, acelera primero el desorden, rechaza toda componenda con la democracia burguesa y es autoritario creando una forma de jerarquía, pero instaura absolutamente el viejo vicio de la envidia. En pocas palabras: "El comunismo diluido se llama socialismo. El socialismo diluido se llama radicalismo, democratismo, republicanismo".⁵²

Pero la crítica maurrasiana apunta principalmente al mito de la lucha de clases con una agudeza de observación que, quizá, ha sido inadvertida: Fiel a su método del "empirismo organizador", Maurras descubre que "ninguna ley de la historia universal consagra las clases a combatirse sin cesar. Ello ha ocurrido. A veces. A menudo. En ciertas épocas... El combate de los ricos y de los pobres es un episodio final de los regímenes democráticos. Pero no siendo ese régimen ni perpetuo ni universal, el conflicto de las clases no es bastante extenso ni bastante importante para explicar en el presente, en el pasado, y en el futuro, toda la marcha del género humano, ni siquiera para dar la clave de sus principales tendencias. Aquella ley es imaginaria". Lo que, en el fondo es más verdadero y más inadvertido es la lucha interna dentro de cada clase: "Pues mucho más grave y extenso fue el otro antagonismo muy diferente, que se produce de modo inminente, no de clase a clase, sino en el interior de una clase —siempre la misma—, la que dirige o domina, aristocracia o burguesía".⁵³ Así como los patricios utilizaban las sublevaciones de la plebe contra fracciones de su propia clase, de análogo modo, la lucha de clase no es tan espontánea como parece y, por lo común, la iniciativa proviene de fuera. Ignorando la naturaleza, este *pobre mito* (como le llama Maurras) pretende explicar la historia universal. La revolución destruyó la colaboración jerárquica entre los "órdenes" para sustituirla por la guerra de

⁵⁰ IP., 195.

⁵¹ IP., 196.

⁵² IP., 224/228.

⁵³ IP., 43.

las "clases". No hemos de negar la existencia de clases ni el cambio o movimientos de clase, pero con dos condiciones: Ante todo el cambio de clase no debe efectuarse pagando el precio del desarraigo y la antigua monarquía no negó ese cambio de familias enteras. Pero la admitía, no lo provocaba permitiendo el descalabro social del desarraigo. Por consiguiente, la naturaleza exige (anulando así toda posibilidad al marxismo) no la clasificación por clases antagónicas, sino "por profesiones, por *objeto trabajado*, pues cada categoría tiene sus pobres y sus ricos" unos ayudados por otros.⁵⁴ En cambio, el actual descalabro no es más que el resultado de la *fe religiosa* (o pseudo-religiosa) en el progreso (de raíz iluminista) y del consiguiente mesianismo igualitarista. La utopía que pretende explicar la historia, concluye siempre por vaciar al hombre mismo.

d) *El inmanentismo alemán*. Avanzando más al fondo todavía, el gran responsable es el inmanentismo alemán que ha desatado el proceso de secularización en Occidente llevando lo inconsciente a la conciencia.⁵⁵ El desfondamiento y luego la corrupción del alma de Europa ha sido obra del idealismo alemán; y mientras el espíritu clásico francés se enriquece "por *intususcepción* de todos los grandes descubrimientos de la humanidad", el espíritu germánico "se encierra... en la estrecha prisión de un espíritu nacional que no tiene de humano más que sus pretensiones".⁵⁶ Para Maurras no cabe duda: "los alemanes son bárbaros, y los mejores de entre ellos lo saben".⁵⁷ El talento alemán, bárbaro en el sentido más clásico del término, ha inspirado siempre a Maurras lo que él mismo llamó "mi instinto antigermánico";⁵⁸ filosóficamente y miradas las cosas con espíritu metafísico, no andaba Maurras descaminado al considerar que son más graves los males que se siguen del idealismo inmanentista que del materialismo. Este último por lo menos reconoce un hecho cierto: la experiencia sensible. Según el testimonio de Massis, Maurras solía citar frecuentemente esta frase de un prelado francés: "—Joven, usted cree que el materialismo es el mayor error del momento. ¡Falso! ¡Es el idealismo! —¿Por qué? —Porque es el que miente más".⁵⁹

⁵⁴ IP., 242, 45, 186, 136, 240, 241/2, 246/251.

⁵⁵ IP., 95.

⁵⁶ IP., 272.

⁵⁷ IP., 128.

⁵⁸ MD., 13/15.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 90.

5. DE LA AUTORIDAD NATURAL AL CORPORATIVISMO SOCIAL

a) *Origen de la autoridad y el Estado.* Retornando pues a la experiencia histórica y a la observación fiel del orden social, al agnóstico Maurras se le hace evidente que la sociedad no puede existir sin aquel principio formal suyo que es la autoridad. Luego, la autoridad no tiene nada que ver con la voluntad de los hombres: "es un don", sostiene, que prueba la veracidad de la teología católica: "La observación más vulgar está aquí enteramente de acuerdo con el texto católico *omnipotestas a Deo*".⁶⁰ Por tanto, cuando se habla de consenso, suele entenderse mal al pensar en consentimiento expreso; se trata de entender, simplemente, al consenso como "adhesión de hecho" que consiste "en no oponer ninguna contradicción importante, de comprender, y de ejecutar";⁶¹ que, en el fondo, viene a coincidir con el consentimiento implícito de los escolásticos.

Del mismo modo, es preciso distinguir entre sociedad (que implica la autoridad necesaria) y Estado; éste no puede no ser sino *el órgano de la sociedad*, como su "funcionario"; pero significa que la sociedad es anterior al Estado. Por eso, "la familia funda el Estado" ya que la población existe por ella hasta el punto que el Estado es "familia de familias" (familia, comuna, asociación profesional, confesional, grupos, corporaciones, compañías, comunidades). Maurras es esencialmente antitotalitario pues el Estado deja obrar a las "organizaciones espontáneas".⁶² Claro está que son necesarias algunas precisiones que haré en la segunda parte de este estudio.

b) *La ley, la naturaleza y la organización corporativa.* Dentro del "naturalismo" maurrasiano, la ley, ante todo, emerge de la misma organización (biológica) de la naturaleza: "No se la crea, se la deduce y descubre en el secreto de la naturaleza, según los lugares, los tiempos y los estados"; en otras palabras, "la ley... apareció como una relación que fluye de la naturaleza de las cosas".⁶³ Por eso, la ley que verdaderamente expresa a la naturaleza de un país surge de sus entrañas naturales; de lo contrario manifestaría un país ficticio; de ahí la distinción maurrasiana entre "país real" y ficticio que vemos utilizada por escritores argentinos. De todos modos, si es así, entonces la crítica al mito de la lucha de clases, conlleva la postulación de la necesidad de organizar la sociedad según las exigencias de la naturaleza que pide desde sí misma que a las organizaciones horizontales agreguemos las verticales de

⁶⁰ IP., 94.

⁶¹ IP., 109; 96, 97, 98/102, 101.

⁶² IP., 100, 160/2, 168/9, 170, 209.

⁶³ IP., 106/110, 144, 147.

comunicación entre los hombres. Este papel lo cumple la corporación. Mientras el marxismo mantiene (y necesita) la lucha de clases, la corporación mira hacia la *paz* social rechazando el principio democratista de la igualdad numérica. Se trata, ni más ni menos, que de un "socialismo liberado de la democracia" uniendo los sindicatos por su objeto común. La comunidad subsiste si los motivos de amistad y concordia son más poderosos que los de enemistad y entonces quedan fuera los agitadores de oficio. Ni proletariado pues, ni capitalismo, antinomia que tiene su origen en el famoso decreto de Le Chapelier, contrario al interés y libertad de las personas y, sobre todo, de los obreros.⁶⁴

6. "POLITIQUE D'ABORD"

a) *El arte política.* De acuerdo a lo dicho, Maurras sigue valorando la opinión de Comte que la política es hija de la biología. Pero ahora como una analogía con la biología. En efecto, "Las ideas biológicas obraron por sugestión al poner la ciencia política en condiciones de percibir bien, por sus medios, la esencia de la hereditariiedad *política*, de la selección *política*, de la continuidad *política*"; aunque sean distintas herencia biológica y herencia política, sigue siendo válido que "el hombre, como ser social es también un ser viviente, sometido a las leyes de la vida".⁶⁵ En este sentido, la sociedad busca una vida próspera; por eso, la política es "*la ciencia y las condiciones de la vida próspera de las comunidades*".⁶⁶ Ahora se ve con mayor claridad por qué, para Maurras, la experiencia es la maestra de la política y en qué sentido debe interpretarse su célebre afirmación "politique d'abord!". Ante todo no quiere decir que todo sea política y menos aún que no exista nada allende la política; "Cuando decimos 'ante todo, política', queremos decir: la política primero, primera en el orden del tiempo, de ninguna manera en el orden de la dignidad".⁶⁷ Esto está bien, pero inmediatamente el lector de Maurras se ve obligado a preguntarse por las relaciones entre política y moral, sobre todo si la política depende, al menos hasta cierto punto, de la biología.

b) *Política y moral.* Como consecuencia de lo dicho se sigue que la política no es la moral. En efecto es así, pero Maurras desemboca en cierto maquia-

⁶⁴ IP., 37/8, 40, 41, 45, 48/9, 76, 242, 252/5.

⁶⁵ IP., 140.

⁶⁶ IP., 148.

⁶⁷ IP., 139.

velismo al afirmar que "el orden político y el orden de la conciencia son distintos"⁶⁸ y, por lo tanto, "la ciencia y el arte de la conducta del Estado no es la ciencia ni el arte de la conducta del hombre". Entonces, mientras la conciencia moral persigue fines espirituales en procura de la salvación personal, la política viene a trazar "la conducta de los políticos, aproximadamente como la fisiología, la patología y la terapéutica inspiran y dirigen la conducta de los médicos". Naturalmente que, con esta perspectiva amoral de la política, la invocación de la moralidad para dirigir la actividad política es medio infalible de extravío. La razón por la cual Maurras asume esta doctrina parece no ser otra que la convicción que la conducción del Estado y todos los hechos concomitantes "escapan por esencia a la categoría del derecho y del deber, desde que no se refieren a nuestras voluntades"; por consiguiente, "no hay relación directa entre la perfección moral y la perfección de las formas políticas".⁶⁹ Tal es, también, el espíritu que atraviese *El orden y el desorden* y en *La política natural* se encuentra una afirmación muy clara: "Distinguir no es poner en conflicto: no es siquiera dividir, ni separar. La moral es la regla de la acción voluntaria. La política natural tiene por objeto profundizar un orden impersonal".⁶⁹ Volveré sobre este punto.

c) *Hacia la monarquía*. Si ahora, por fin, reunimos en un solo haz las líneas esenciales del pensamiento político de Maurras, el ser como orden y el método empírico, la concepción del hombre como un "nosotros" constitutivamente social, la asociación asentada sobre la herencia y la tradición, el rechazo del mito del igualitarismo inmanentista, el corporativismo social y la primacía temporal de la política, nos veremos conducidos como de la mano a la *monarquía* como el sistema que representa el nacionalismo integral. En efecto, por lo mismo que el orden social debe afirmarse en la herencia, el régimen más progresista y eficaz debe tener un "poder hereditario".⁷⁰ El cual, por otra parte, es ratificado por los datos de la ciencia que demuestra la primacía del principio monárquico⁷¹ pues es mejor el gobierno de uno que el de muchos (como gustaba decir Maurras repitiendo a Homero). Mientras la democracia liberal está condenada a la progresiva centralización, la monarquía tiende a la descentralización, con el beneficio que su autoridad y poder no emanan del dinero corruptor de la inteligencia.⁷² La democracia liberal no puede descentralizar sin autodestruirse porque sus poderes son electivos; la monarquía puede descentralizar precisamente porque su poder no es elec-

⁶⁸ IP., 164.

⁶⁹ IP., 63.

⁷⁰ IP., 32.

⁷¹ IP., 143.

⁷² PL., 65.

tivo sino concentrado en el alma de un solo hombre. Por eso Maurras insistió tanto, para Francia, en una "monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada".⁷³ Relativamente a Francia, ser patriota es ser monárquico pues, históricamente, los reyes han sido los padres de la patria y aunque (cosa humana) la monarquía no está exenta de error "confiere a la política las ventajas de la personalidad humana: conciencia, memoria, razón, voluntad"; en otras palabras, así "como la monarquía representa naturalmente la capacidad del mayor bien y del menor mal, la república significa la posibilidad permanente del peor mal y del menor bien".⁷⁴ Absolutismo no es despotismo. Maurras piensa que es limitado por las instituciones sociales y políticas y, en cuanto al rey, "corruptible en cuanto hombre, el rey tiene como rey la ventaja de no estar corrompido". Así pues, este realismo político integral "corresponde a todos los diversos postulados del nacionalismo: por eso se llamó a sí mismo el *nacionalismo integral*".⁷⁵ Y hasta se puede ir más lejos, pues si la monarquía (para Francia) es el nacionalismo integral, ha sido también "el internacionalismo integral, pues al defendernos como pueblo, al mantenernos como Estado, cumplía también el grande, generoso y pacífico papel de federador del mundo".⁷⁶ El monarquismo maurrasiano, como se ha dicho entre nosotros muchas veces, ha sido pensado principalmente para Francia y, como tal, no es exportable; es cierto, pero también en el pensamiento de Maurras se postula, en general, a la monarquía como el régimen preferible. Precisamente por eso y desde el punto de vista del pensamiento católico, conviene ahora una reflexión crítica.

II

FILOSOFÍA CRISTIANA Y REFLEXIÓN CRÍTICA

1. OBSTÁCULOS EN EL CAMINO

a) *Hombre y naturaleza*. Lo que más impresiona en la enorme tarea intelectual cumplida por Maurras (al margen de todos los desacuerdos o acuerdos doctrinales que pudiere haber) no es tanto el volumen de su obra sino el tenaz, tozudo, casi diría despiadado espíritu de verdad que le anima. Sin

⁷³ EsM., 185; cf. pp. 171-185. Naturalmente, es conveniente la lectura de todo el libro para deducir la doctrina maurrasiana sobre la monarquía.

⁷⁴ IP., 287.

⁷⁵ IP., 284.

⁷⁶ O. y P., 37.

embargo, el pensamiento cristiano, haciendo abstracción por ahora de su conversión final, tiene la necesidad tanto de valorar cuanto de formular algunas críticas a su obra doctrinal. Surgen así algunos *obstáculos* en su camino hacia la verdad; pero, al mismo tiempo, como se verá enseguida, todo su pensamiento es un *ascenso* hacia la verdad muy sincero y, sobre todo, decidido. El primer obstáculo lo encontramos, quizá, en el subyacente concepto del hombre: En efecto, el fondo biológico de su afirmación que el hombre es "un animal que razona", le confiere a su tesis un sabor naturalista, sobre todo para un cristiano que percibe la ausencia de la noción sobrenatural de pecado. Para construir una filosofía política cristiana (que no podía ser la intención primera de Maurras) es necesario poseer una concepción integral del hombre, tanto natural como sobrenaturalmente. Desde el punto de vista natural, en cuanto unidad sustancial de alma y cuerpo, el hombre es, como dice santo Tomás, un "minor mundus" en cuanto compuesto de todos los elementos creados del mundo.⁷⁷ Esta unidad que supone la unión del principio intelectual al cuerpo como forma,⁷⁸ supone también la inmaterialidad del objeto aprehendido por la inteligencia; de donde se deduce la inmaterialidad y, por consiguiente, la inmortalidad del alma. Así, el hombre está abierto a la trascendencia y, por eso, ningún bien terreno puede agotar a su apetencia de bien. Sobrenaturalmente, el hombre es mucho más puesto que es imagen y semejanza de Dios, injertado en Cristo y templo del Espíritu Santo. Por consiguiente, naturalmente, en cuanto esencialmente social, necesita de la sociedad civil para lograr su fin; sobrenaturalmente necesita de la sociedad sobrenatural para lograr su fin último sobrenatural que es la beatitud en Dios. Luego, simultáneamente, el hombre está implantado vitalmente (para el hombre cristiano) en una sociedad política natural y en una sociedad sobrenatural que es el cuerpo místico o iglesia. Por consiguiente, el realismo político de Maurras, apunta bien en cuanto se afirma en la sociabilidad del hombre rechazando por fantástico todo contrato; pero ignora la causa de las tendencias antisociales (que reconoce en la tesis de Hobbes) del mismo hombre y que radican en la primitiva herida del pecado. Al mismo tiempo, carece por ahora aunque la busque sinceramente, de la luz de la fe que le hubiese hecho descubrir la sociedad sobrenatural perfecta sin la cual no hay ni hombre integralmente concebido, ni política integral.

b) *Naturaleza y ley*. Las mismas razones antedichas y la proximidad doctrinal de Maurras a Comte y a Taine, le han hecho concebir la ley como deducida y descubierta "en el secreto de la naturaleza según los lugares, los

⁷⁷ *STh.*, I, 91, 1; Ia IIae, 17, 8, ad 2.

⁷⁸ *STh.*, I, 76, 1; *De anima*, 2, let. 4.

tiempos y los Estados"; es decir, primero, insita en la naturaleza de las cosas; segundo, en la historia. Al primer contacto con el texto, no hay discrepancia aparente; pero falta la acentuación que todo cristiano pone en el aspecto racional, es decir, en la "ordenación racional" de la realidad por quien tiene a su cargo la comunidad en orden al bien común.⁷⁹ Absolutamente dicho, la "ordinatio nationis" es la misma mente divina que porque conoce las cosas las ha creado ordenándolas hacia el bien común natural y sobrenatural. Esto es esencial para edificar una política cristiana. Y Maurras, nuevamente, dirige bien su reflexión en cuanto, para él, la ley aparece como "relación que fluye de la naturaleza de las cosas"; pero es insuficiente para el filósofo cristiano pues Maurras descubre, correctamente, la inscripción (por así decir) de la ley en la naturaleza o esencia de las cosas pero sin remontarse a su causa que volvería completamente claro el camino de una política a la vez realista y cristiana. Por otra parte, como agudamente observó León XIII, en una concepción excesivamente naturalista de la realidad, puede naufragar la libertad pues la ley como ordenación racional es condición de la libertad; sin esta norma, "la libertad habría sido gravemente perjudicial para el hombre".⁸⁰

c) *Política y moral*. El camino de lo puramente natural debe conducir, a la corta o a la larga, a una separación total entre lo natural y lo sobrenatural cuando no a la negación de este último y, por consiguiente, a la separación total entre religión y Estado, entre conciencia privada y conciencia civil o pública. De ese modo Maurras podría haber caído en el liberalismo y hasta en el immanentismo que tanto detestaba. Sé perfectamente que éstos eran los objetivos máximos de su combate pero quiero insinuar que el arma del realismo natural por él esgrimida, con ser tan poderosa y efectiva, podría haberlo sido inmensamente más, de no haber ignorado la dimensión sobrenatural del hombre. Por eso también la separación completa entre moral y política inaceptable para un filósofo cristiano: En efecto, Maurras ha dicho claramente que la moral "es la regla de la acción voluntaria" (ciencia de la *conducta del hombre*) y que la política "tiene por objeto profundizar un orden impersonal" (ciencia de la *conducta del Estado*). Pero, para no caer en abstractismos (detestados tanto por Maurras como por todo filósofo católico) debemos admitir que el Estado es una sociedad política perfecta, independiente, soberano, autónomo; en cuanto "sociedad política perfecta" no es impersonal puesto que implica a las personas que debe ordenar al bien común temporal; por otro lado, si bien es cierto que la política es ciencia diversa de la moral individual, no está fuera de la moralidad puesto que la sociedad

⁷⁹ *STh.*, Ia IIae, 90, 4; *De Ver.*, 17, 3.

⁸⁰ *Libertas praestantissimus*, 6. Cito por *Doctrina pontificia*, II (Documentos Políticos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

no está tampoco fuera de la humanidad, es decir, de los hombres concretos. Luego, siempre la política implica la moralidad y todo acto específicamente político debe estar subordinado a las exigencias de la ley moral. Epistemológicamente visto, desde que la política es ciencia práctica, está subalternada a la máxima ciencia que rige la actividad práctica del hombre, es decir, a la moral. Por consiguiente, manteniendo la distinción entre moral y política, debe rechazarse su separación total, afirmándose la subordinación de esta última a la primera. De lo contrario deberíamos aceptar un tipo de maquiavelismo que al hacer caso omiso de la moralidad intrínseca de cada acto político, tendería incoheriblemente y hasta sin notarlo a la negación de la persona sin la cual dejaría de tener sentido el bien común que es, precisamente, el fin que el Estado debe procurar.

2. ASCENSO A LA VERDAD

a) *El "yo" como un "nosotros"*. Pero ya dije que el camino de Maurras muestra no solamente obstáculos (que todo filósofo católico tiene el deber de indicar) sino que todo él es un ascenso tenaz hacia la verdad. En la medida que su empirismo organizador, como método, es fiel a lo dado y a su descripción posterior, le permite hacer descubrimientos tales que no podían conducirle a una disponibilidad plena para la recepción de la gracia. Quizá uno de los momentos más importantes es aquél en el cual, a raíz de la comprobación empírica de la asociación originaria del hombre, Maurras afirma que "el verdadero yo, el yo espontáneo, es un nosotros, o no tiene sentido". Esta afirmación contiene una riqueza metafísica y antropológica que en los escritos de Maurras está implícita pero no por eso menos presente. Desde el punto de vista natural, he sostenido en otro lugar que la conciencia del yo (autoconciencia) viene a coincidir (en el mismo acto) con la conciencia del ser; pero esto distingue al yo de lo otro de sí mismo (la naturaleza) y del otro sujeto como yo que comúnmente llamamos el tú o el prójimo. Con lo cual venimos a descubrir que por lo mismo que se distinguen son inescindibles el yo y el tú, yoidad y proximidad. No es pensable el hombre sin su prójimo. Pero, simultáneamente, la contingencia del ser del yo y del ser del prójimo, abre el momento teológico pues no es pensable la relación yo-tú sin el Tú absoluto o Persona infinita que es Dios. Por eso la negación de uno de estos tres momentos (yo, tú, apertura a Dios) implica la negación de los otros dos.⁸¹ Pues bien, Maurras ha descubierto la primera y esencial dimensión del

⁸¹ Cf. mi obra *La filosofía*, p. 130 y ss., Ed. Gredos, Madrid, 1966; es el tema desarrollado en mi libro *Tántalo*, Ed. Assandri, Córdoba, 1961.

hombre como constitutiva apertura al prójimo, es decir, el *nosotros* esencial. Como él dice, "el verdadero yo... es un *nosotros*" intuyendo de ese modo una verdad esencial; si así no fuera el mismo yo carecería de sentido. Pero haberlo descubierto significa haber descubierto simultáneamente la *sociabilidad* radical y originaria anterior a todo contrato y al mismo ejercicio de la libertad en el tiempo. Faltábale a Maurras ahondar esta misma dimensión para haber descubierto la constitutiva *religación* del hombre con Dios. Pero, para una inmediata (no mediata) fundamentación del orden social y político, era suficiente. Desde el punto de vista sobrenatural hubiese visto confirmada plenamente esta verdad desde que no es concebible el hombre del evangelio sin el *prójimo* asumido totalmente por Cristo hasta el punto que se hace imposible el amor a Dios sin el amor al prójimo. También por aquí hubiese descubierto la sociedad sobrenatural perfecta que es la iglesia.

b) *Igualdad esencial y desigualdad constitutiva*. Otro aporte verdaderamente importante del pensamiento de Maurras es su tesis de la "desigualdad protectora" situada en el origen mismo de la constitución de la sociedad. Pero quizá es necesario formular algunas precisiones: Maurras, cuando habla de las ineludibles y protectoras desigualdades, no hace ni pretende hacer ni una cuestión metafísica ni una cuestión teológica pues bien sabía que, en ese plano, los hombres son esencialmente iguales. Repitámoslo una vez más: En el orden metafísico y natural podemos hacer una distinción: En cuanto personas, compuesto sustancial de alma espiritual incorporada y cuerpo animado, supuesto dotado de alma intelectual, todos los hombres son sustancialmente iguales. Pero si dejamos de lado el orden de la sustancia (primer género supremo del ser) los accidentes constituyen los géneros en los cuales se divide lo real finito determinándolo intrínseca (cantidad, cualidad) o extrínsecamente; los accidentes expresan *modos diversos de ser*. De modo que la inhesión en acto del accidente (*in-esse*) afecta al todo compuesto; es decir, es verdaderamente *constitutivo* del ser finito. En ese sentido, cada hombre es igual al otro hombre (sea cual fuere su condición social, su raza, su educación, etc.), en el orden de la sustancia. Los hombres son, pues, esencialmente iguales. Pero son *desiguales* en todo lo demás. Es decir, accidentalmente desiguales; pero como el accidente afecta al todo del ser finito (su sujeto entero de inhesión) se puede decir que los hombres son *constitutivamente desiguales*. Si trasladamos el problema al orden teológico, habida cuenta de la igualdad esencial, los hombres, como enseña León XIII, "están llamados todos a la misma eminente dignidad de hijos de Dios"; pero el mismo Pontífice agrega precaviéndose de las deformaciones formuladas por liberales y socialistas, que, empero, "existe una desigualdad de derecho y de autoridad, que deriva del mismo Autor de la naturaleza, 'de quien procede toda familia en los cielos y

en la tierra'” (Eph., 3, 15).⁸² Es exactamente lo mismo que repite el Concilio Vaticano II cuando proclama la “igualdad fundamental” de los hombres, en cuanto “dotados de alma racional (igualdad esencial) y creados a imagen de Dios” y poseedores de la misma vocación; aunque “es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales o morales” (desigualdad constitutiva o accidental).⁸³ Charles Maurras no ha puesto en discusión la igualdad esencial ni sobrenatural, sino que ha destacado la desigualdad accidental que es intrínseca e ineludible para que el orden social tenga sentido. El igualitarismo liberal es un mito y, además, atentatorio contra la persona al pretender igualar los singulares destruyendo la riqueza inconmensurable de las desigualdades. En este sentido, Maurras ha puesto de relieve una verdad fundamental del pensamiento tradicional.

c) *Asociación, bien común y origen de la autoridad.* De análogo modo, la influencia de Aristóteles se deja ver en la afirmación de la politicidad natural al hombre y no he de insistir sobre ello; en cambio, supuesta la asociación necesaria (que he llamado antes la “asociación originaria”) es notable cómo, el método de adhesión total a la realidad (el “empirismo organizador”) le ha conducido a Maurras (un agnóstico cuando escribió el texto) a coincidir con el pensamiento católico respecto del origen de la autoridad. Dice textualmente y yo subrayo: “La observación más vulgar está aquí enteramente de acuerdo con el texto católico *omnis potestas a Deo*”.⁸⁴ Maurras intuye, a partir de la sociabilidad del hombre (el nosotros como el yo verdadero), de la desigualdad protectora y de su propia crítica al mito del igualitarismo liberal, que siendo la autoridad la “forma” de la sociedad (para hablar con lenguaje tomista), no puede provenir del mito del número inaugurado por el contrato; me atrevo a indicar que tampoco los supuestos del naturalismo positivista de los que padece Maurras pueden proporcionar razones suficientes para sostener el origen divino de la autoridad; para un naturalista, sostener que la autoridad es natural (y necesaria como su forma) a la sociedad, en modo alguno le debe conducir a poner en Dios (causa última de la misma naturaleza) la causa y origen de la autoridad. Creo que Maurras, felizmente, no es ya fiel a los supuestos naturalistas e, influido por el pensamiento católico y particularmente por el tomismo, saca la conclusión correcta aunque las premisas no sean suficientes. Y no se trata aquí de señalar sola-

⁸² *Quod apostolici muneris* (sobre el socialismo), 5; ed. citada, II, 66.

⁸³ *Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual*, No. 29, en el vol. *Concilio Vaticano II*, p. 247, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

⁸⁴ IP., 94.

mente una inconsecuencia (o una feliz contradicción) sino algo más profundo y conmovedor: la tenaz fidelidad a lo real y, sobre todo, el esfuerzo de adhesión sin prejuicios a los datos ofrecidos por la sociedad tanto en sí misma como en su historia, que le llevan a intuir que no puede ser sino una causa última trascendente, el origen de la autoridad. Esta sola afirmación es suficiente para comprender que ya entonces Maurras entra de lleno en el pensamiento católico (aunque no tuviera todavía la gracia de la fe sobrenatural) y, en ese sentido, sus textos en los cuales se refiere al “bienestar general”, al “bien general”, etc., pueden ser sin esfuerzo identificados con la noción de *bien común*; en el caso del Maurras agnóstico, por lo menos a la noción de bien común *inmanente* que contiene perfectamente los demás bienes; este bien, dice el padre Ramírez, que tiene una cara inferior “que mira hacia los individuos que componen la sociedad en esta vida terrestre, tiene una cara superior, que mira hacia Dios, bien común trascendente y felicidad objetiva de los hombres en su vida ultraterrestre”.⁸⁵ Maurras, por lo menos, redescubrió la doctrina del bien común inmanente.

d) *Las formas de gobierno y la monarquía.* En cuanto a los modos que, contingentemente, puede adoptar la autoridad en las diversas sociedades perfectas (es decir que se bastan a sí mismas para cumplir su fin y no dependen de ninguna otra) dependen de circunstancias históricas y concretas. Además, se legitiman en la medida que sirven al bien común. Precisamente aquí, Maurras propone su doctrina sobre la monarquía perfectamente ortodoxa desde el punto de vista de la filosofía cristiana: En efecto, su tesis de la *Encuesta* acerca de una monarquía *francesa*, tradicional, hereditaria, descentralizada, implica dos actitudes: Por un lado, Maurras propone la monarquía como solución para Francia apelando ya a la larga historia de su país, ya a los caracteres de la misma sociedad francesa. Desde este punto de vista, no trata de exportar su tesis a los otros países del mundo y es libre legítimamente de proponer para Francia una monarquía tradicional. Por otro lado, es evidente que Maurras prefiere también en el orden teórico a la monarquía como forma de gobierno en sí misma en razón de la unidad que garantiza una mejor consecución del bien de la sociedad; pero esta opinión de Maurras, largamente fundada por él, no significa que, en su pensamiento, sea la monarquía la *única* forma legítima de gobierno. Él mismo lo manifiesta categóricamente cuando, al referirse a las regencias como los males de las monarquías, dice: “Ahí está el defecto de ese modo de gobierno, que no es perfecto, puesto que ningún gobierno lo es, pero que es *el menos imperfecto* de todos”.⁸⁶ En re-

⁸⁵ *Doctrina política de Santo Tomás*, p. 35, Instituto Social León XIII, Madrid, s/f.

⁸⁶ IP., 289.

sumen: Maurras piensa, en el orden teórico, que no es la monarquía el único sistema legítimo, aunque está convencido que es el mejor; en el orden concreto, quiere la monarquía para Francia, por razones históricas y políticas estrictamente francesas.

Coincide Maurras con santo Tomás de Aquino puesto que ambos piensan que la forma de gobierno es algo esencial al Estado y no algo sobreañadido o yuxtapuesto. Santo Tomás enseña que, teóricamente, el mejor gobierno es el de *uno* solo porque si gobernar es dirigir las cosas a su fin, es evidente que así "como todo ser desea el bien, así desea la unidad, sin la cual no puede existir pues algo existe en cuanto es uno".⁸⁷ En el mismo lugar del tratado sobre el reino, santo Tomás sostiene que "así como el régimen del rey es óptimo, así también es pésimo el régimen del tirano", es decir, del rey injusto que no ordena el todo al bien común sino al propio (tiranía). Y ya sabemos que la corrupción del mejor es lo peor. Pues tampoco Maurras piensa que se pueda tolerar la tiranía aunque siempre será mejor el régimen de uno solo. No hace falta insistir en los demás regímenes (el gobierno de todos por algunos —aristocracia— y el gobierno de todos por muchos —democracia—); sólo es suficiente recordar que todos son legítimos en la medida que ordenan la sociedad perfecta al bien común. Pero Maurras, como santo Tomás, *preferiere* la monarquía sin pretender erigirlo en el único régimen legítimo. Por otra parte, ya se sabe que santo Tomás, en el orden concreto, prefería un régimen mixto o combinado de las formas legítimas de gobierno.⁸⁸ En este tema, es completo el acuerdo de Maurras con la filosofía política cristiana. El Papa León XIII, en la carta apostólica a los cardenales franceses, *Notre consolation*, sostiene que el cristiano debe acatar el poder civil "en la forma en que de hecho existe"; por otra parte, habida cuenta de la necesidad de un poder civil, "cuando en una sociedad existe un poder constituido y actuante, el interés común se halla ligado a este poder, y por esta razón debe aceptarse este poder tal cual existe", es decir, sean cuales fuesen las formas contingentes que reviste.⁸⁹ Pero a ningún Papa se le podía ocurrir jamás condenar la monarquía, o la democracia (en el buen sentido del término) o la aristocracia. A esto Maurras lo había comprendido bien.

e) *El inmanentismo alemán*. Maurras también había comprendido bien que el espíritu corruptor del alma de Occidente había sido (y es) el inma-

⁸⁷ Santo Tomás, *STh.*, I, 103, 3; *De regno*, 1.1, 3, 9.

⁸⁸ Cf. Santiago Ramírez, *Op. cit.*, 57 y ss.: también M. Demongeot, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, p. 158 y ss.: trad. de J. L. Gutiérrez García, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959; Victor Bouillon, *La política de Santo Tomás*, trad. de J. B. Genta, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires, 1965.

⁸⁹ *Notre consolation*, II, 10, 11, 13, en *Documentos pontificios*, II, p. 315.

nentismo teutónico, sobre todo si pensamos que, la identificación de ser y pensar (Hegel) hacía imposible la existencia de nada que no fuera inmanente al pensar que se desarrolla y se autopone como real. Por eso, nada existe trascendente al pensar y todo es inmanente a él; por consiguiente, la teología no explica más a la filosofía sino que la filosofía (momento del saber absoluto) explica a la teología. Más aún: explica a la religión. Si explica la filosofía a la religión, no existe el misterio puesto que es "explicado" por la razón. En consecuencia, el inmanentismo esconde, primero, el individualismo absoluto (pues todo comienza en la conciencia); el colectivismo absoluto (pues el singular se resuelve en el todo); el secularismo absoluto (pues nada trasciende el ámbito del *mundo*) y, por eso, no hay que esperar ni a Marx ni a Nietzsche para proclamar la muerte de Dios. En el idealismo absoluto alemán, Dios, el dios que es el mismo devenir, está ya muerto. O mejor, disuelto en el mundo. Maurras había intuido que el inmanentismo alemán podría el alma de Europa y del pensamiento cristiano y allí reside la causa profunda de su antigermanismo, alimentada, además, en la natural tradición histórica de Francia y en su agudísimo sentido de la latinidad y helenidad de Occidente.

f) *Entender para creer*. Si miramos panorámicamente todo el recorrido doctrinal de Maurras, inmediatamente nos percatamos que todo su esfuerzo ha sido una búsqueda, una entrega sincerísima a la verdad no poseída plenamente. Personalmente es lo que más me impresiona. A veces leo autores católicos que parecen no del todo convencidos de la verdad de su fe; en cambio, leyendo a Maurras (se esté o no de acuerdo con él) siento la impresión de la *búsqueda* sin concesiones con la frivolidad o la moda. Hoy, que la frivolidad y la moda, el secularismo y el espíritu mundano, parecen haber triunfado momentáneamente pudriendo el pensamiento católico, impresiona un autor no-católico que se presente al lector como lo contrario de la frivolidad y el mundanismo. En carta a Massis, sostiene Maurras que todas las filosofías que ha conocido "se distinguen por su extraordinaria frivolidad". Y en otra carta posterior le dice: "He pasado mi vida combatiendo todas las metafísicas, excepto una... Y si la he considerado aparte, no ha sido por complaceros a vosotros, católicos, *ha sido por mí*".⁹⁰ Y la metafísica que siempre había considerado aparte era la metafísica cristiana. Creo que Maurras estaba convencido de la verdad de la filosofía cristiana y, más aún, que estaba convencido que el catolicismo es la religión verdadera. Pero estar convencido no

⁹⁰ Massis, Henri, *Op. cit.*, p. 94. Véase, sobre la relación de Maurras con la Iglesia, Mario A. Pinto, "Charles Maurras y la Iglesia", *Los principios*, 5, 12, 52, Córdoba.

significa tener el don sobrenatural de la fe. Su convicción era el término de su búsqueda racional. No le era posible, naturalmente, ir más lejos. Y Dios es "débil" en estos casos; no resiste a su creatura y le da la fe. Por eso Maurras se convirtió.

THE STRUCTURE OF ANTI-POSITIVIST PHILOSOPHY IN LATIN AMERICA

PROF. MICHEL A. WEINSTEIN
Department of Political Science
Purdue University
West Lafayette, Indiana 47907.

AT THE TURN of the twentieth century there was an initiation of independent philosophical speculation in Latin America which has formed the basis for succeeding developments in Hispano-American thought. Breaking the stranglehold of positivism on the Ibero-American mind, such thinkers as Antonio Caso and José Vasconcelos in Mexico, and Alejandro Korn and Carlos Vaz Ferreira in Argentina and Uruguay, took the suggestions of an emerging European and Anglo-American vitalism and wrought them into a distinctive pattern of thought that stressed the significance of ideals and liberty in human life. Taken together, the philosophers of the Latin American golden age created a specific philosophical mentality that has much to offer contemporary thought and that has been duplicated nowhere else in the history of philosophy.

Despite the many commentaries on the philosophers of the golden age there has as yet been no serious attempt to show how the major thinkers in Latin American philosophy developed a rationally defensible alternative to other twentieth century movements. Leopoldo Zea has argued that Ibero-American philosophy should be evaluated as "*filosofía sin más*", but even he has been far more concerned with the quest for a distinctively Latin American philosophy, the task of developing a Latin American history of ideas and problems in the sociology of knowledge than in considering the actual contributions of Hispano-American thinkers to twentieth century philosophy. Writers who succeeded the philosophers of the golden age, such as Zea, Arturo Ardao, Alberto Zum Felde, and Francisco Romero, have generally remarked on the unsystematic character, independence, anti-dogmatism and anti-positivism of their predecessors' works. They have praised the philosophers of the golden age as catalyzers,