

# **LA INCIDENCIA DE *HUMANISMO INTEGRAL* EN LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN CRISTIANA Y EL ESTADO CONSTITUCIONAL DEMOCRÁTICO**

**CARLOS DANIEL LASA**

**(UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARÍA - CONICET)**

## **RESUMEN**

El presente trabajo pone de manifiesto la vigencia del proyecto cultural diseñado por Jacques Maritain en su escrito *Humanismo integral* del año 1936. Su esfuerzo estuvo ordenado a elaborar un proyecto cultural cristiano que recuperara, a través de la configuración de una inteligencia cristiana histórica, el protagonismo cultural de la Iglesia.

Este propósito dependía enteramente de la formación de un laicado católico que, en tanto sujeto histórico, fuese capaz de hacer presentes los valores del Evangelio en la organización política que Occidente había construido: el estado constitucional democrático, el cual reposa sobre valores tomados de la religión cristiana.

La presencia de la religión cristiana en la sociedad política democrática va a evitar, a juicio de Maritain, toda tentación totalitaria por parte de ésta. El hombre, desde la dimensión maritainiana, no se reduce a ser un simple ciudadano: es, ante todo, persona y como tal mantiene una relación constitutiva con el Ser que lo ha creado. Esta perspectiva impide que su ser sea disuelto en la mera trama de las relaciones socio-históricas.

## **PALABRAS CLAVE**

Jacques Maritain- humanismo integral – estado constitucional  
democrático Maritain – cristianismo

## **ABSTRACT**

### **HUMANISM INTEGRAL'S IMPACT ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHRISTIAN RELIGION AND THE DEMOCRATIC CONSTITUTIONAL STATE**

This paper highlights the validity of the cultural project designed by Jacques Maritain in its book 'Integral Humanism' (1936).

Maritain's intention was to develop a Christian cultural project that helped to recover, through the structuration of an historic and Christian comprehension, the cultural role of the Church. The achievement of this purpose –he thought–, depended on lay Catholics, because in their role of historical and individual entities, they were able to convey the Gospel values in the political structure created by the West: the Democratic Constitutional State, which rests on Christian values.

The presence of Christianity in democratic societies will avoid, according to Maritain, totalitarian temptations. Human beings, from the Maritainian perspective, are not only citizens: they are above all persons and, as such, maintain a constitutive relationship with the Being who created them. This approach prevents the being from dissolving in the weave of socio-historical relations.

## **KEYWORDS**

Jacques Maritain; Integral Humanism; Democratic Constitutional State;  
Christianism

El pensamiento dominante en la Iglesia católica, en tiempos en que aparece *Humanismo integral*, estaba dominado por el ideal de cristiandad. El Papa León XIII se refería a la cristiandad en estos términos: «Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. Entonces aquella energía propia de la sabiduría cristiana, aquella su divina virtud, había penetrado profundamente en las leyes, instituciones y costumbres de los pueblos, en todos los órdenes y problemas del Estado»<sup>1</sup>.

Pero el Papa León XIII lo expresó adecuadamente: «Hubo un tiempo»; ese tiempo al que hace referencia ya era cosa del pasado. La cultura de Occidente había decidido tomar un rumbo diverso, dándose una nueva organización política, el estado constitucional democrático, el cual era producto de la civilización y de la cultura.

Entre las causas que favorecieron la edificación de esta nueva organización política, la idea de *libertad*, sin duda alguna, jugó un papel destacado. La cuestión de la libertad comienza a tomar fuerza, a partir del siglo XVII, de la mano de Renato Descartes. Este filósofo es precisamente el iniciador de la filosofía moderna por cuanto propone su sistema de pensamiento como una *filosofía de la libertad*. La libertad, en Descartes, es experimentada como *poder de negatividad*, como capacidad que tiene el hombre de distinguirse, de reconocerse a sí mismo como realidad irreductible. El intelecto, para Descartes, es pasivo respecto de la verdad que le es otorgada; la voluntad, en cambio, es libertad, actividad. De allí, entonces, que en el interior del hombre se encuentre una dualidad entre *intelecto* (pasividad) y *voluntad-libertad* (actividad). Por esa razón el hombre puede solamente aprehender en un acto de «atención» la

---

<sup>1</sup> León XIII. *Inmortale Dei*, 28. *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios [Concilio Vaticano II]*. Traducción e índices por Mons. Pascual Galindo. Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1967, 7ª edición, tomo I, p. 54. Cfr. Jean Leclercq. *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*. Paris, Éditions du Cerf, 1959.

verdad, realizando de este modo aquella unidad perfecta que sólo existe en Dios entre intelecto y voluntad. Resulta importante señalar que la libertad plena, para Descartes, no está en afirmarse como puro poder de negatividad –operación, ésta, realizada por el racionalismo– sino en la adhesión a la verdad.

En abierta oposición a Descartes, toda la línea racionalista de la modernidad, cuyos hitos fundamentales son Kant, Hegel y Marx, concebirá a la libertad como *poder de negatividad*. Kant presenta a la razón humana como una razón situada al margen de toda orientación vinculante, como una razón que pone, de modo absolutamente autónomo, sus propios fines. De esta visión racionalista ha surgido la democracia moderna. Esta última emerge con «... la intención coherente de fundar y de construir el entero ordenamiento y autoridad del Estado desde lo bajo hacia lo alto, o sea, a partir del hombre singular... Es decir, no existe una autoridad soberana, independiente del reconocimiento de los dominados, la cual determina el contenido (del ordenamiento social), sino el juicio y la voluntad de los mismos dominados»<sup>2</sup>. Y observa Böckenförde: «No es difícil descubrir las raíces espirituales de esta concepción: en la misma subyacen las ideas de autonomía y del individualismo modernos, así como la imagen optimista del hombre propia del Iluminismo»<sup>3</sup>.

La *libertad* es, entonces, un valor fundamental de la democracia moderna que además exige otro valor que considera de fundamental importancia: la *igualdad*. Esta igualdad exigida y requerida por la democracia moderna es la igualdad política: todo ciudadano, y no sólo algunos, puede detentar el poder político. Ahora bien, para ejercer el poder es preciso contar con el respaldo de la mayoría. De allí que el principio de la mayoría sea un elemento que pertenezca a

---

<sup>2</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde. *Cristianesimo, libertà, democrazia*. Brescia, Morcelliana, 2007, 1ª edizione, p. 186.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 187.

la estructura misma de la democracia. El problema reside en que esa mayoría se transforme en tiránica y someta a las minorías. Fue Tocqueville quien atenuó el peligro de esa mayoría sometiéndola a la ley. La democracia moderna, como se advierte, reconoce a un solo soberano: la ley.

Esta *polis* moderna, tal como lo señala Martin Rhonheimer, «... reduce el ámbito de la praxis política a la esfera pública. Asegura los derechos del individuo, tanto de libertad como de participación; no quiere educar al hombre en la virtud, sino que hace posible la pacífica convivencia en el respeto recíproco de la libertad y en la justicia, una justicia que encuentra, sin embargo, una limitación en las exigencias de libertad y en un consenso conseguido a través de las mayorías. Resuelve conflicto según la lógica procedimental del derecho; mantiene el monopolio de la fuerza legítima; y distingue un bien común de la sociedad en sentido integral, de un bien común estrictamente *político*, definido en términos no morales, sino jurídicos: *paz, libertad y justicia*, a realizarse según la lógica de una praxis institucionalizada según las disposiciones del derecho constitucional, que es limitación y control de poder»<sup>4</sup>.

El estado constitucional democrático da muestras, entonces, de un tipo histórico de realización de la naturaleza humana el cual, en consecuencia, es poseedor de una *racionalidad moral* que le es propia. En efecto, el estado constitucional democrático posee un *ethos* fundante propio por cuanto se presenta como un orden de paz, libertad y justicia. Él existe, precisamente, para realizar en la ciudad estos valores. La opción en favor del estado constitucional democrático es el resultado de una asunción previa de valores, cuales son las mencionadas paz, libertad y justicia, que son partes integrantes y fundamentales del bien común político de la *polis*.

---

<sup>4</sup> Martin Rhonheimer. «Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta». En *Acta Philosophica*, vol 1 (1992), fasc. 2, pp. 245-246.

En el año 1936, año de la publicación, por parte de Maritain, de *Humanismo integral*, la Iglesia mantenía, respecto del estado constitucional democrático, una actitud de rechazo y de condena. En realidad, la Iglesia vivía de la añoranza de un medievo imposible de reeditar. Esta nostalgia impedía que el ingenio de los cristianos se ocupase de enfrentar el momento presente, el cual optaba por refugiarse en un pasado que no podía ya volver. En este sentido, si el hombre moderno había tomado una conciencia altamente valiosa de la idea de libertad, y al propio tiempo se había dado una organización política que la asegurase, ¿cómo sería posible, para la Iglesia, reunir a los hombres de la modernidad bajo la misma fe?, ¿cómo le sería posible universalizar la fe católica la cual no puede demostrarse racionalmente sino que, por el contrario, requiere de una adhesión enteramente libre?

La única salida era la de emprender un camino contrario a la Verdad creída: la utilización de la fuerza. Sólo mediante el uso de la fuerza sería posible someter a todos los hombres bajo la misma fe y constituir, de este modo, la «civilización cristiana». De este modo, la Iglesia, en lugar de acompañar y fundamentar la libertad y el progreso del hombre, aparecía como oponiéndose a los mismos.

La historiografía moderna ha canonizado *una* visión de la Iglesia como opuesta a todo progreso y como representante de una tradición inmóvil y absolutamente fija, refractaria a toda novedad. Esta visión canónica de la Iglesia ha sido impuesta, entre otros, por Benedetto Croce el cual pontificó la existencia de dos religiones en Occidente: la religión de la libertad y la religión de la Iglesia católica: la primera tiene como ideal la libertad y la realización de la misma en la historia; la segunda es esencialmente autoritaria<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. Benedetto Croce. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano, Adelphi Edizioni, 2007, 3ª edizione, pp. 31-32

La suerte que le tocó a la Iglesia católica, con el correr del tiempo, fue la de quedar relegada a la esfera de lo privado, mientras que las instituciones políticas autónomas adquirían el monopolio de lo público. Refiere Eric Voegelin al respecto: «Esta privatización del espíritu dejó el campo libre a una re-espirtualización de la esfera pública por parte de otras fuentes, que desembocaron luego en formas de nacionalismo, humanitarismo, economicismo tanto liberal como socialista, biologicismo y psicologismo». Y remata con esta lapidaria frase: «El surgir de una multiplicidad de espíritus contrarios e iglesias contrarias a las instituciones espirituales tradicionales es la más fatal consecuencia del fracaso de la Iglesia en encontrar un compromiso con el nuevo mundo pluralista en política»<sup>6</sup>.

Jacques Maritain no quiso cerrar los ojos para no ver la nueva realidad. No le era posible continuar razonando como si la Iglesia viviese todavía bajo un régimen de cristiandad. Sabía que los principios teológicos del problema de la Iglesia y de su autoridad sobre lo temporal resultan invariables, pero era plenamente consciente de que la realidad temporal a la que se aplicaba la verdad teológica inmutable había cambiado sustancialmente. Y, como acertadamente lo refería Gilson, «Negarse a tener en cuenta la democracia bajo pretexto de que es un mal, sería parecido a la actitud de un médico que se negase a admitir la existencia de la peste porque es una enfermedad. La Iglesia sólo podría ejercer su autoridad sobre las estructuras temporales reales, no sobre las que sólo existen en los libros. La República Cristiana de Roger Bacon no es totalmente una quimera; la Iglesia puede todavía querer organizarla bajo otra forma distinta de la que él ha previsto»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Eric Voegelin. *Dall'illuminismo alla rivoluzione*. Roma, Gangemi editore, 2004, p. 55.

<sup>7</sup> Étienne Gilson. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid, Rialp, 1965, pp. 339-340.

Jacques Maritain era plenamente consciente de la necesidad de pensar, desde una inteligencia teocéntrica e histórica, la realidad presente con el propósito de ofrecer una respuesta. De allí que su intención fuera la de elaborar un proyecto cultural cristiano que recuperara, a través de la configuración de una inteligencia cristiana histórica, el protagonismo cultural de la Iglesia. Refiere Papini: «Pienso que la lección de *Humanismo integral* es la de una invitación dirigida a los cristianos interesados por la cultura y por la política, evitando los peligros del integrismo y de una política sin alma, en la plena aceptación de la laicidad y del pluralismo...»<sup>8</sup>.

Se trataba, para Maritain, de poner una cuidada atención en la historia para proyectar, desde la fe cristiana, un cristianismo vivo y encarnado. A propósito, nos parece muy importante destacar la verdadera intención de Maritain con el fin de no vincular su persona, de un modo necesario, con un proyecto político determinado. Maritain se propone, ante todo, un proyecto cultural que tenga como finalidad principal transmitir valores cristianos que orienten la acción de los hombres en la esfera secular. Roberto Papini nos advierte al respecto: «Humanismo integral no es, en efecto, un proyecto político directamente realizable, sino un proyecto cultural a madurar a largo tiempo». Su preocupación principal, añade Papini, fue la de «... preparar un horizonte nuevo después de aquel régimen burgués del cual había afirmado que “ya ha sido juzgado”»<sup>9</sup>.

La propuesta cultural de Maritain expuesta en *Humanismo integral* y luego en *El hombre y el Estado*, se nutre, por una parte, de una inteligencia fundada en el misterio cristiano y, por otra, de una inteligencia atenta a las

---

<sup>8</sup> Roberto Papini. «Da “umanesimo integrale” a “l'uomo e lo stato”». En *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*. Bologna, Il Mulino, 2006, p. 29.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, p. 23.



peculiaridades propias del tiempo. Para Maritain, los problemas culturales y políticos deben ser afrontados, por parte del cristiano, a partir de una filosofía cristiana, o sea, desde una razón que se nutra de la fe a lo largo de toda su búsqueda. Asimismo, Maritain es plenamente consciente, y así lo señala con total claridad en *Humanismo integral*, que el sentido de libertad es una apropiación del hombre moderno. En la Edad Media, nos dice nuestro filósofo, se da «la ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma»<sup>10</sup>. Existe una toma implícita de conciencia del hombre de sí en su movimiento hacia Dios aunque «... tal conciencia faltaba en cuanto investigación deliberada y expresamente reflexiva, de lo que tenemos un ejemplo notable en los místicos mismos»<sup>11</sup>.

En *El hombre y el estado* reconoce que una de las ideas dominantes de la civilización moderna es la conquista de la libertad y la realización de la dignidad humana<sup>12</sup>. Este crecimiento en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de su libertad es un dato central a la hora de elaborar una propuesta cultural y política cristiana que pretenda tener encarnadura histórica. De allí, entonces, que su proyecto cultural y político no pueda desconocer la existencia, en la sociedad política, de una *pluralidad ética* que se sigue de las diversas concepciones que los hombres tienen acerca de lo real. Entre las notas que el mismo Maritain adscribe a su noción de «nueva cristiandad», el *pluralismo* es una de ellas. Señala nuestro autor: «Por oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado actualmente en uso, nos ocupamos de la concepción de

---

<sup>10</sup> Jacques Maritain. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris, Fernand Aubier, 1936, p. 21.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>12</sup> Cfr. Jacques Maritain. *El hombre y el estado*. Bs. As., Editorial Kraft, 1952, p. 183.

una ciudad *pluralista*, cuya unidad orgánica comprenda una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que encarnen libertades positivas»<sup>13</sup>.

Maritain, a través de *Humanismo integral* y *El hombre y el estado*, está operando una comprensión positiva respecto del estado constitucional democrático. Y esto ha sido posible, a juicio de Rudolf Uertz, por su posición personalista. El personalismo de Maritain se termina imponiendo gracias al magisterio de Juan XXIII, luego de la publicación de su encíclica *Pacem in terris*<sup>14</sup>.

Esta apertura al estado constitucional democrático, sin embargo, no hace que Maritain renuncie al intento de universalizar la fe cristiana. Más allá de asegurar el bien común de la sociedad temporal, Maritain, en cuanto cristiano, se sabe responsable de una misión que es mucho más elevada: la de mantener y extender la información de lo temporal por el cristianismo en todas partes donde se encuentre y en todos los terrenos donde le sea dado actuar<sup>15</sup>. Sin embargo, su inteligencia no deja de advertir dos dificultades: que la difusión de la fe no se puede hacer a través de la demostración ni por la vía de la violencia. Sólo puede proponerse a través del anuncio y de la práctica de las virtudes cristianas. Y como esto es plausible de ser desarrollado dentro de una *polis*, que aquí y ahora está organizada de una manera democrática, el mensaje y la vida cristiana han de testimoniarse dentro de esa organización política la cual, desde su óptica, es la más acorde con la dignidad humana.

Maritain, al igual que su colega Gilson, estaban convencidos de que «El poder efectivo de la Iglesia en el mundo... reposa sobre la difusión y profundidad

---

<sup>13</sup> Jacques Maritain. *Humanisme intégral... Op. cit.*, p. 177.

<sup>14</sup> Referido por Martin Schlag en «L'ermeneutica della riforma nella continuità». A proposito dei libri di Ernst-Wolfgang Böckenförde, Martin Rhonheimer e Rudolf Uertz: tre tentativi di trovare un posto alla fede nella modernità. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol 19, 2010, pp. 396-397.

<sup>15</sup> Cfr. Étienne Gilson. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, op. cit., pp. 339-340.

de la fe»<sup>16</sup>. Es más: esta universalización de la fe cristiana no atenta contra los fundamentos de la moderna laicidad del estado ya que los mismos reposan sobre valores propiamente cristianos. Böckenförde ha subrayado con fuerza que «*El Estado liberal [freiheitlich] secularizado vive de presupuestos que no puede garantizar*»<sup>17</sup>. La presencia de la religión cristiana en el estado constitucional democrático le permitirá a éste seguir siéndolo ya que religión le muestra que el ser del hombre no se agota en el dominio de la *polis* sino que mantiene una relación constitutiva con el Ser que lo creó.

Esta lección le impide al estado constitucional democrático convertirse en un estado totalitario, es decir, evita la reducción del ser del hombre a la mera dimensión de ciudadano. Asimismo, la afirmación del *ethos* democrático impedirá el riesgo totalitario en que puede caer la religión cristiana. Refiere Martin Rhonheimer: «El *ethos* de la paz, de la libertad y de la igualdad del Estado constitucional moderno, así como su laicidad y secularidad, constituyen adquisiciones culturales que no sólo deberían conservar su valor en una sociedad nuevamente “cristianizada”, sino que en ésta adquirirían aún más importancia, para evitar que dicha sociedad ceda a la tentación de unir de nuevo la religión a la fuerza coactiva del poder temporal, así como a la tentación de pisotear los derechos de libertad de los ciudadanos y el legítimo pluralismo de la sociedad»<sup>18</sup>.

Evidentemente fue Jacques Maritain quien, a través de su filosofar personalista, dejó de considerar al estado constitucional democrático como un enemigo al tiempo que lo vio como un orden político propicio para el cultivo y la

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, nota 2, p. 326.

<sup>17</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde. *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*. Brescia, Morcelliana, 2006, 1ª edición, p. 68.

<sup>18</sup> Martin Rhonheimer. *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid, Rialp. 2009, p. 158.

difusión de la fe cristiana. Ciertamente, la responsabilidad de esta última tarea no corresponde al estado sino a la Iglesia: es ella la encargada de formar a los sujetos históricos que deben encarnar y anunciar lo que ellos creen a todos los hombres.

El viejo Maritain advertía, con suma preocupación, un claro desvío en el logro de esta meta. La Iglesia perdía su identidad y, en consecuencia, su labor misionera se veía desdibujada. Así lo manifestó, con entera claridad, en *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, en 1965.

Llegados a este punto nos es preciso preguntarnos: ¿cuál es la actual situación de la Iglesia y cuál el presente de nuestro mundo que hoy nos toca vivir?

Cuando hablamos de *presente* nos referimos a aquello que tenemos “delante de” nuestra conciencia (hay un *esse*, un *ser* que se nos hace *prae*, que se nos pone por delante). Pues bien: delante de nuestra conciencia podemos tener sólo el instante, aquello que está pasando, o tener delante nuestro un tiempo más ensanchado que puede abarcar, por ejemplo, lo que ya no es (el pasado), lo que están siendo y deja inmediatamente de ser (el presente como instante) y lo que aún no es (el futuro).

Nuestra consideración del presente contiene aquello que fue y que condicionó la existencia de nuestra actualidad. Y en esta consideración, no podemos dejar de referirnos al marxismo. Sin la presencia del marxismo no podrían entenderse los acontecimientos históricos que se sucedieron en la historia contemporánea. En efecto, el marxismo, por medio de su categoría de «revolución», ha dado cuenta de los fenómenos históricos acaecidos en el dominio de la política, de la economía, del arte y hasta de la misma religión, por lo menos hasta su suicidio. El marxismo, dominado por la idea de la

transformación del mundo (tesis IX sobre Feuerbach), para operar el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad, privilegió la dimensión futura del tiempo. El campo de la transformación se daría en el futuro y por las solas fuerzas del hombre. Este hombre, preocupado y ocupado sólo del futuro, abandonaba, de modo definitivo, todo el tiempo pasado: la revolución sepultaba a la tradición.

Esta conciencia, volcada enteramente hacia el por-venir que ella misma debía forjar, daba paso a la existencia de una verdad no ya como descubrimiento del orden eterno de las cosas, sino como una realidad que debía ser hecha. La verdad, entonces, no estaba más relacionada con un acto del intelecto humano que, leyendo dentro de las cosas, veía (teoría) la configuración inteligible de lo real, sino que la verdad se relaciona directamente con la *acción...* y con la *acción humana*: el hombre construía la verdad la cual siempre se habría de situar en el futuro, en el por-venir. Estos ojos fijos en el porvenir eran totalmente ciegos respecto tanto del pasado como de lo eterno.

Si la verdad, entonces, debía ser realizada a través de la acción transformadora del mundo, entonces el concepto de filosofía sufría una modificación esencial, abandonando, de modo definitivo, su actitud contemplativa, teórica, para pasar a ser pura acción transformadora. La acción pasaba, así, a ser la categoría principal del espíritu humano.

Esta configuración de la conciencia se apoderó del pensamiento cristiano y lo introdujo en una profunda crisis que perdura hasta nuestros días. La conciencia del ser eterno fue sustituida por la conciencia de la realidad como perpetuo devenir; la verdad como descubrimiento fue reemplazada por la verdad como construcción, y por eso la ortopraxis sustituyó a la ortodoxia; la vida interior fue abandonada y dio paso a una acción volcada totalmente a la transformación del mundo. Esta crisis desdibujó la identidad de la Iglesia ya que,

al extraviar el contenido objetivo de la fe, perdió también la fe común de los cristianos. Esta apostasía inmanente<sup>19</sup> de la que habla Maritain se adueñó de las conciencias de aquellos que debían ser los sujetos históricos que reclamaba la nueva cristiandad.

Tenemos la fuerte presunción que, en nuestro tiempo actual, las cosas no han cambiado demasiado. El rotundo fracaso del marxismo ha dado lugar a un profundo nihilismo que ha homologado en la conciencia el *presente* con el *instante*. El hombre actual no sólo que no atiende más al pasado y a lo eterno sino que tampoco se preocupa por el futuro. Su vida es *una* con el instante: sólo se siente capaz de experimentarlo (probarlo) y, por eso, lo atiende de un modo absoluto.

Esta nueva forma de conciencia anclada en el instante convierte a la vivencia subjetiva en el único criterio de verdad, desapareciendo, consecuentemente, toda forma de universalidad. La verdad no es otra cosa que la expresión socio-histórica de esta vivencia.

Como advertimos, es el mismo hombre el que atraviesa una profunda crisis la cual parte de la propia relación que su conciencia establece respecto de lo real. En consecuencia, como bien lo señala Joseph Ratzinger, «... la fe ya no puede anclarse fija y seguramente en ninguna parte dentro del ámbito del pensamiento humano; si hace tal intento, se agarra al vacío»<sup>20</sup>.

Si, como señala Ratzinger, el teólogo no es un adivino<sup>21</sup>, muchos menos lo será el filósofo o quien, como nosotros, pretende filosofar. Barruntamos, como ya lo expresamos más arriba, que la situación de la conciencia cristiana atraviesa una profunda crisis de identidad que la torna infecunda para poner en acto el

---

<sup>19</sup> Cfr. Jacques Maritain. *El Campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, p. 31.

<sup>20</sup> Joseph Ratzinger. *Fe y futuro*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, p. 44.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, p. 67.

proyecto cultural que Jacques Maritain pergeñó en la década del 30. Consideramos que la Iglesia debe poner todas sus fuerzas en reconstruir la identidad cristiana de sus fieles con el fin de alentar a sujetos históricos que hagan posible la existencia de un orden político más acorde con los principios del Evangelio.

Es temerario, a nuestro juicio, empujar a los laicos a una acción cultural y política sin dotarlos, anteriormente, de una sólida formación cristiana que haga de los mismos un verdadero fermento en la masa. Esta tarea es responsabilidad exclusiva de la Iglesia y de ella dependerá, entre otras cosas, la mejor calidad de la *polis*.