

JACQUES MARITAIN: SU PENSAMIENTO POLÍTICO Y SU RELEVANCIA ACTUAL

*Gabriel J. Zanotti**

Resumen: Este artículo resume el contexto histórico e intelectual en el que escribió Jacques Maritain, y señala sus principales aportes al pensamiento político: la democracia como forma de Estado y de gobierno, los derechos humanos, el pluralismo de la ciudad secular, y el Estado laico vitalmente cristiano. También aborda cuestiones adicionales como la relación individuo/persona, sus reflexiones sobre los EE.UU. y la llamada “fe secular”. Finalmente, se aplica su pensamiento a circunstancias políticas actuales.

Abstract: This paper summarizes the historical and intellectual context in which Jacques Maritain wrote, noting his main contributions to political thought: democracy as a form of State and government, human rights, pluralism in the secular city, and the laic but vitally Christian State. It also addresses additional issues as the relationship between individual / person, his thoughts on the U.S. and the so-called "secular faith". Finally, we apply his thinking to current political circumstances.

Contexto de la obra de Maritain

Conocido es que Jacques Maritain fue en su momento uno de los pensadores tomistas y católicos que defendieron la democracia cristiana. Su *opus magnum* al respecto, *Humanismo Integral*, de 1936 (Maritain, 1966a), muestra muy bien la circunstancia histórica de la Europa de su tiempo y cómo adelantó las democracias cristianas posteriores a la Segunda Guerra

* Doctor en Filosofía (UCA). Profesor Titular de Epistemología (Universidad Austral, UNSTA, UCEMA, ESEADE). Email: gabrielmises@yahoo.com

Mundial.¹ Pero ello suena, hoy, poco original y, además, como algo pasado. Ello se debe a que menos conocido es el contexto “católico”² en el cual escribió Maritain.

Contrariamente a otros grandes pensadores católicos del siglo XX afines a su pensamiento,³ Maritain (1882-1973) no nace católico (Romero Carranza, 1982:25). Estudia Biología en la Sorbona, donde conoce a Raisa, judía agnóstica, mientras que él era agnóstico de familia protestante. Se casan por el registro civil francés y entretanto conocen la filosofía de Henri Bergson, que los saca de un positivismo militante (muy común en los ambientes laicos franceses de comienzos del siglo XX, con grandes excepciones, como P. Duhem⁴ y León Bloy, quien los impulsa decididamente hacia la Fe Católica).⁵ Así es que los dos se convierten, se bautizan, y se casan nuevamente por la Iglesia Católica.

En ese momento Maritain adhiere al tomismo, que no abandonará nunca, pero también al movimiento La Acción Francesa, que representaba la interpretación más conservadora del magisterio de Gregorio XVI, Pío IX y León XIII sobre temas políticos. No era la interpretación (minoritaria) de Dupanloup, ni la de Ozanam, pero era la interpretación dominante y habitual en muchos católicos totalmente contrarios a la conciliación de la Iglesia con el mundo “moderno” (la distinción entre iluminismo y modernidad⁶ era entonces, y sigue siendo hoy, una rara avis). Influidos por De Maistre y Maurrès, consideraban que la Iglesia había condenado totalmente al liberalismo político y especialmente a las “libertades modernas”: religiosa, de expresión y de enseñanza, mientras que una democracia no roussoniana era a lo sumo una idea platónica de imposible realización histórica. Esas ideas influyen decididamente en el franquismo español y en las primeras etapas del gobierno de Mussolini,⁷ y conforman aún hoy el pensamiento político de Monseñor Lefebvre, que rechaza varios elementos del Concilio Vaticano II, especialmente la idea de libertad religiosa contenida en la declaración *Dignitatis humanae*.⁸

En ese ambiente, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, manifestaciones a favor de cierto liberalismo, de cierta democracia, de ciertas libertades, eran audacias totales y completas. Dupanloup, Lacordaire, Ozanam, Acton, se salvaron por milímetros de la condena, no así Rosmini, quien hace

poco fue rehabilitado, con la aclaración expresa de que no había ningún problema dogmático.⁹ Pero la condena de Rosmini, desde una perspectiva humana, produjo un grave daño.

La adhesión de Maritain a este tipo de pensamiento no era por ende sorprendente, ya que era lo común en aquellos tiempos.¹⁰ Entonces, ¿por qué cambia Maritain de perspectiva? Nunca se sabrá totalmente; mi tesis es que estaba más influenciado de lo que él pensaba por la teoría de las dos espadas del papa Gelasio, y por el magisterio de León XIII sobre la distinción de esferas entre la Iglesia y el poder secular, magisterio que parecía recoger las aclaraciones de Monseñor Dupanloup (Maritain, 1982:16).¹¹ Por ende, cuando en 1927 Pío XI hace un fuerte llamado de atención (doctrinal, aunque hasta hoy sus partidarios dicen que fue sólo disciplinar) al movimiento La Acción Francesa (en Gutiérrez García, 1958:518), algo se mueve dentro de la perspicaz inteligencia de Maritain, lo cual se advierte en su primer libro político, *Primacía de lo espiritual*.

Allí es cuando Maritain comienza a concebir que el mundo moderno no se identificaba totalmente con tres pensadores que Maritain rechazó siempre (Descartes, Lutero y Rousseau), y que en la democracia posterior a la Revolución Francesa podía haber elementos cristianos que quebraran la dialéctica entre fascismo y comunismo en la cual se deshacía la Europa de su tiempo. Analicemos cómo elabora Maritain esa conciliación.

El ideal histórico concreto de una nueva cristiandad: la democracia cristiana

Maritain se ve en la necesidad permanente de responder al pensamiento católico anti-moderno que veía en la Cristiandad Medieval y en su régimen político concreto la única forma posible de organización política compatible con la Fe Católica. Para ello recurre a elementos del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cosa que sus críticos católicos anti-liberales no le perdonaron nunca. Lo consideraron una herejía total, y fue Pío XII quien tuvo que rechazar un pedido formal de excomulgar doctrinalmente a Maritain.¹²

El elemento clave que le permite salir a Maritain de la aporía “cristiandad medieval *versus* Revolución Francesa anticristiana” es la analogía. La realidad, para Santo Tomás, no es totalmente única ni totalmente diversa sino análoga: en parte igual, en parte diferente, estando las partes diferentes relacionadas armónicamente con un principio de unidad. Maritain tiene la rara perspicacia de aplicar ello a la realidad social, histórica y política. Es verdad, dice como respondiendo a la Acción Francesa, que debe haber principios permanentes en la vida política de los pueblos y que son ámbito de las advertencias pontificias. Ellos son, según Maritain, la primacía del bien común y el carácter peregrinatorio de la vida temporal.

La primacía del bien común significa que cada persona no puede optar por un bien en la vida social contrario al desarrollo de la vida social conforme a la naturaleza humana. Este “conforme a la naturaleza humana” es esencial y clásico en la tradición tomista. Los liberales no habituados a esa tradición verán en este principio una amenaza a la libertad individual, pero ya veremos que es luego el mismo Maritain quien incluye en el bien común el respeto a los derechos personales como parte esencial. El bien común es el bien de todas las personas en el marco social; bien que puede ser común o particular, pero en ambos casos es personal.

El aspecto peregrinatorio de la vida temporal remite al carácter no absoluto del bien común político para el cristianismo. El bien de la persona no culmina en su plenitud como miembro de la ciudad, sino que culmina sólo en Dios, aunque esta vida temporal pueda ser un camino hacia Dios. Esto es, el poder civil no tiene un poder absoluto sobre la persona porque el fin de esta última trasciende la vida temporal. Lo cual supone precisamente que el gobierno temporal no es Dios, cosa que enfrentó al cristianismo con el Imperio. La sana secularización del poder civil y la trascendencia de la persona respecto a éste es un aspecto permanente del mensaje cristiano.

Por supuesto, Maritain advierte que estos dos principios son generales y enunciados así, en abstracto, no terminan de concretar en un sistema político determinado. Para hacerlo, es necesaria la mediación de la prudencia

a las circunstancias políticas concretas, esto es, la prudencia política, que en cada situación histórica dictará cómo aplicar esos mismos principios de manera diversa.

Esa es la analogía política que supera, por un lado, la aporía de principios sin circunstancias o circunstancias sin principios. Lo primero conduciría a una “univocidad política” que, desconociendo las variaciones de la historia humana, condujera a un clericalismo o integrista católico-cristiano: existiría sólo un sistema político que se deduciría de las Escrituras, la tradición y el magisterio pontificio; debería ser prescripto por este último y aceptado pasivamente por los laicos. Ello desconoce, sin embargo, que para la acción política concreta son necesarias mediaciones que no forman parte de la Revelación: las circunstancias históricas por ejemplo. La que cubre la distancia entre estas últimas y los principios permanentes (sobre los cuales no podría haber error) es la prudencia humana (que podría fallar sin afectar por ello a los principios permanentes). Por ende, hay ideales políticos, pero no únicos ni permanentes: son siempre ideales, porque recurren a principios permanentes, pero son históricos y concretos, porque por medio de la prudencia política se tienen en cuenta las circunstancias históricas que van cambiando (Maritain, 1966a: IV).¹³

El Sacro Imperio Romano Germánico pudo haber sido, por ende, en su momento, un ideal histórico concreto, una forma de concretar los ideales de la cristiandad, cuando desde el renacimiento carolingio se reconstruyen las bases civiles de una Europa cristiana. Pero producida la separación entre católicos y protestantes, y realizada la Revolución Francesa (ya veremos de qué forma “el tema anglosajón” entra luego en el pensamiento de Maritain¹⁴) es necesario aplicar los mismos principios a nuevas circunstancias. Y surge así otro ideal histórico concreto, que puede ser tan válido como el anterior. Este ideal histórico concreto, conforme a principios cristianos permanentes, pero conforme también a las nuevas circunstancias europeas, es la democracia cristiana (Maritain, 1966a: V).

Las características de una nueva ciudad temporal

En su libro *Humanismo Integral* el autor francés enumera las características del nuevo ideal cívico, que son las siguientes (el orden no es el de Maritain):

En primer lugar, la democracia es una de las tantas formas de gobierno que al católico le es lícito elegir, siempre que no se oponga al bien común, siendo todo ello coherente con el Magisterio de León XIII.¹⁵ Al mismo tiempo afirma (y es el primero que lo hace después de siglos de silencio) los fundamentos escolásticos de la democracia.¹⁶ Esto es esencial porque el sistema político pensado por los teólogos del siglo XVI conformó en su momento una modernidad católica que pudo haber sido la base para una superación de la dialéctica entre democracia moderna y catolicismo que se produce en los siglos XVII y XIX.

En segundo lugar, Maritain también afirma que la democracia es una forma de Estado, por la cual el poder político tiene un límite en la dignidad de la persona y sus derechos. Esta forma de concebir la democracia, no sólo en tanto forma de gobierno sino en tanto forma de contestar a la pregunta “cómo se ejerce el poder” encontró luego pleno apoyo en el magisterio de Pío XII.¹⁷ Ambos sentaron las bases necesarias para que laicos católicos de la post-guerra pudieran conformar los partidos políticos democratas-cristianos que salvaron a la Europa de su tiempo.

En tercer lugar, resaltamos el hecho de que Maritain pone a la persona humana y a sus derechos personales como el eje central de la ética política y de una democracia que sea realmente cristiana. La persona humana, como *Imago dei*, tiene una dignidad esencial que debe ser respetada y ese respeto se traduce en el respeto a sus derechos humanos fundamentales (Maritain, 1982). En las obras aquí bajo análisis, nuestro autor encuentra las bases filosóficas del respeto a los derechos personales en el corpus de Santo Tomás sobre la ley y el derecho natural. No casualmente, y salvando el honor, es el único católico que firma la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, reivindicada luego por Juan XXIII en *Pacem in terris* de 1963 (estemos atentos al sentido del verbo “rei-vindicar”, volver a defender).

Entre esos derechos fundamentales se encuentra el derecho a la libertad religiosa. El lector no debe olvidar el contexto donde se mueve Maritain, y por ende esto era toda una audacia en su tiempo. La Declaración de Libertad Religiosa del Vaticano II es de 1965; todo esto lo escribe Maritain desde la década del '30, cuando los franquistas estaban bien alertas a reclamar la condena por herejía, directamente a todo quien afirmara esa "libertad de perdición" (anteriormente condenada en esos términos por Gregorio XVI en *Mirari vos* de 1832).

Maritain oscila en el fundamento a este derecho. Por un lado recuerda lo que escribe Santo Tomás sobre que los "ritos de los infieles deben ser tolerados" y lo aplica a la nueva circunstancia europea del cristianismo dividido. Pero con ello no queda claro si la libertad religiosa debe ser algo "que se tolera" o un principio éticamente aceptable. Nuestro autor se inclina claramente hacia esto último cuando cita, con elogios, nada más ni nada menos que a Voltaire, a quien elogia su defensa de la tolerancia civil, y cuando dice finalmente que este es un tema de respeto a la conciencia (Maritain, 1966a:V). Maritain hace una distinción que luego tomará todo el magisterio de Juan XXIII en adelante: a la persona se la acepta y se la respeta, al error se lo tolera, distinción que no estaba precisamente clara cuando pontífices anteriores decían que no había "derecho al error".

En cuarto lugar, Maritain defiende la idea de un "Estado laico vitalmente cristiano". Esto es, el Estado (téngase en cuenta que Maritain ya razona después del Estado-nación moderno) no se confunde con el poder eclesial. Recoge la famosa teoría de las dos espadas (Maritain, 1982:16), pero se sigue advirtiendo claramente la influencia de León XIII. El Estado como tal es laico, no tiene poder sobre cuestiones eclesiales, sólo sobre el bien común temporal. En esto, Maritain aplica la "ingeniería conceptual tomista": el Estado ya no es sólo una causa eficiente instrumental del poder eclesial, como pudo haber sido interpretado en el Medioevo, sino que es causa eficiente principal en su propio ámbito (cosa que según Maritain, Santo Tomás pensaba también para el príncipe secular en el Sacro Imperio). La laicidad del Estado, por ende, es un principio esencialmente cristiano, que, como dijimos, es lo primero que choca contra el Imperio Romano.

Pero esa laicidad no implica laicismo, esto es, la pretensión de una autonomía temporal absoluta, donde el cristianismo no tiene ninguna influencia en la vida social. La tiene, pero indirectamente: a través del contenido concreto que va tomando la ley humana, influenciada por una ley natural cristiana, a través de los siglos. Esa ley natural puede ser entendida por cualquier ser humano, por supuesto, y en ese sentido no forma parte de la Revelación. Pero Maritain era firme partidario de la filosofía cristiana y aplica lo mismo a lo social. Así como la razón del hombre es sanamente influenciada por el cristianismo, al marcar la Revelación los grandes temas para pensar (por ejemplo: la persona) y desligar los grandes errores, así una ley natural cristiana será aquella que recoja la influencia del cristianismo en la vida social que, con los siglos, hizo evolucionar los principios fundamentales del derecho natural, limitó el poder de los príncipes temporales y abolió gradualmente la esclavitud.¹⁸ Un Estado laico vitalmente cristiano será, en el siglo XX, una democracia que, dando el derecho de participación política a todos y respetando la libertad religiosa de todos, tenga una legislación civil claramente inspirada en una ley natural cristiana en el sentido referido. Esto es lo que se ha llamado luego confesionalidad sustancial (Fuenmayor, 1974).

Cuestiones adicionales

Hay otras cuestiones que, aunque no forman parte *sensu strictu* de las características de la nueva ciudad temporal, forman parte esencial del pensamiento de Maritain en lo político. Ellas son la distinción entre individuo y persona, su elogio a los EE.UU. y la fe secular, que analizaremos a continuación.

a) Individuo y persona

Este es uno de los temas que más polémicas despertó. Maritain afirma que el ser humano en tanto persona está abierto a un destino trascendente; ello

sería el reino de lo espiritual donde ningún Estado, en nombre de ningún bien común, tiene derecho a intervenir. Pero en cuanto individuo, es cuerpo, tiene necesidades materiales y en ese sentido se encuentra subordinado al bien común. Con ello Maritain cree haber superado la disyuntiva entre derechos personales, por un lado, y bien común, por el otro, y además dice fundar su distinción entre individuo y persona, y todas sus implicaciones, en los mismos textos de Santo Tomás (Maritain, 1968).

Estas ideas presentan varias complicaciones. Para comenzar, es dudoso que así sea en Santo Tomás. No dudamos de los textos citados por Maritain, sino de su hermenéutica. En ST la persona humana es persona precisamente porque es individuo en el género de las sustancias racionales. Esto es, en ST, persona humana es persona individual, e individuo humano es persona humana (Zanotti, 2011a). Aún también en el caso de toda persona, dada la famosa cuasi-definición de Boecio: sustancia individual de naturaleza racional. Ello, desde luego, no aplica a Dios, pero sí al ser humano (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, Q. 29, a. 3c). Maritain es víctima, aquí, como casi todos los tomistas, de haber seguido el principio de individuación por el lado de la “materia signada por la cantidad”, sin advertir que para Santo Tomás toda creatura es individual, siendo ello ontológicamente anterior a que sea material o no.¹⁹

Por lo demás, la distinción de Maritain parece afirmar cierto dualismo alma/cuerpo con consecuencias políticas dudosas. La persona humana no tiene derechos por el lado de su espíritu y necesidades por el lado de su cuerpo, y menos aún en este último caso “se subordina al bien común”. Sin las debidas aclaraciones ello podría implicar un sistema liberal en lo político, por el lado de lo espiritual, y socialista en lo económico, por el lado de lo material. No es lo que él quiere decir pero podría ser una forma de interpretarlo, y algunos pasajes de *Humanismo integral*, sobre la propiedad y el capitalismo, casi podrían avalar esa lectura (Maritain, 1966a: II,VI).

Pero lo más delicado pudiera ser colocar la distinción entre persona e individuo como premisa para la defensa de los derechos del hombre, con lo cual esa valiosa conclusión –que él obtenía límpidamente de la persona como imagen de Dios– quedaba viciada del error de la premisa. Por

supuesto, ello no quitaba nada de lo que Maritain había logrado por otras vías conceptuales, pero aquellos que no veían en él sino al peligroso hereje liberal que Pío IX habría enviado a la guillotina del Santo Oficio, no tardaron en señalarle duramente el problema,²⁰ precisamente porque no querían saber nada con la conclusión (los derechos del hombre como contraposición a las dictaduras “católicas”). Fue un debate totalmente innecesario que debilitó su posición. Sin embargo, sus críticos estaban tan embebidos en el debate político, que se notaba que sus preocupaciones no eran precisamente la pureza metafísica. Maritain nunca les contestó; lo mejor de su pensamiento pasó a ser lenguaje común del Vaticano II y sus antiguos denunciantes de herejía condenan hoy, coherentemente, a todo el Vaticano II como una herejía. Eso muestra al lector el poder de las ideologías cuando se anteponen la Fe. Ingenuo es pensar que los franquistas “católicos” y los marxistas “católicos” (la teología marxista de la liberación²¹) cederán un milímetro cuando el magisterio pontificio no les de la razón. Condenarán al mismo magisterio pontificio, al mismo que cuando les convenía utilizaban para excomulgar de la Iglesia a todos los que no pensaban como ellos.

b) Su elogio a los EE.UU

En uno de sus últimos libros, Maritain afirma, nada más ni nada menos, que la esperanza de una democracia cristiana como él la concebía no se encontraba tanto en Europa sino en los EE.UU., en cuya Declaración de Independencia ve esa influencia temporal del cristianismo que produjo un Estado laico vitalmente cristiano (Maritain, 1966b). Conoce perfectamente el problema de la esclavitud pero anticipa que esa “espinas clavada en su historia” iba a ser removida por su espíritu fundacional. Incluso llega a cambiar su opinión sobre el capitalismo, que toma según él formas diferentes y más humanas en los EE.UU. Esto influye en el pensamiento de Michel Novak y su libro sobre el “espíritu del capitalismo democrático”, donde repite el mismo experimento maritainiano no sólo en la vida política sino también en la economía de mercado (Novak, 1982), influcian-

do a su vez el pensamiento del Padre Robert Sirico y la posterior fundación del Acton Institute.²² Por supuesto, el diagnóstico de Maritain puede ser erróneo sobre todo cuando más avanzamos en la historia de los EE.UU., pero Benedicto XVI y Juan Pablo II parecen haberle dado la razón en el aspecto fundacional.²³

c) La “fe secular”

En uno de sus más originales planteos, Maritain reconoce la imposibilidad de hecho de encontrar un fundamento filosófico en común para los derechos humanos y la democracia. Y entonces propone, en el terreno práctico, que los que convivan democráticamente lo hagan sobre la base de una fe secular en los principios fundamentales de una “carta democrática” en común (Maritain, 1984:V).

Curiosamente, este planteo adelanta lo que luego Rawls llamará una “razón pública” que no presuponga en el debate público razones “metafísicas” que los demás no puedan compartir. Obviamente la postura de los dos autores no es la misma, porque Maritain sí piensa que hay una metafísica racional para fundamentar los derechos humanos (la de Santo Tomás), aunque reconoce que de hecho no todos los que en el tiempo presente viven en la ciudad secular, la van a compartir. Por eso llama a compartir una “fe común” en los valores democráticos, fundados más en su praxis cotidiana que en su fundamentación teórica.

Otros católicos no coinciden con esto y llaman a exponer racionalmente los fundamentos metafísicos de un orden moral en la sociedad civil, convencidos de que los argumentos allí utilizados son de razón y no de fe, y que por ende deberían ser aceptados en el debate público. Pero el que pone una restricción a esta estrategia es nada más ni nada menos que Benedicto XVI, cuando habla de una “razón pública cristiana”.²⁴ Eso es: ni abandonar el plano teórico para una fe secular práctica, ni suponer que los argumentos del cristiano en el debate público tienen que ocultar la fe como estrategia comunicacional de aceptación. Igual que la filosofía cristiana, igual que el estado laico vitalmente cristiano, puede haber una razón pública

cristiana que le diga al otro “sí, esto lo digo desde mi sensibilidad cristiana, con argumentos que tú, no cristiano, puedes compartir”. Hemos desarrollado este tema en otra oportunidad (Zanotti, 2012).

Importancia para los debates de nuestro tiempo

Maritain no ha pasado de moda. Su pensamiento tiene elementos que pueden ser considerados clásicos y por ende aplicables a circunstancias presentes y futuras. Si pensamos en nuestras actuales circunstancias, esos elementos son:

a) Laicidad, y no laicismo

El entendimiento de una laicidad, a diferencia de un laicismo, en las relaciones entre Iglesia y Estado es aplicable a los debates actuales sobre la Constitución Europea. De igual modo que en la Declaración de la Independencia de los EE.UU., nadie tiene que sentir ninguna amenaza porque Europa reconozca en su Constitución sus orígenes cristianos. Europa es Occidente, y Occidente es la confluencia entre lo griego, lo romano y lo judeo-cristiano. Negar esa tradición es no sólo negar una honrosa historia, sino temer un clericalismo que no tiene razón de ser. Otras religiones tendrán que atravesar aún su proceso de sana secularización; el catolicismo romano en particular ya lo hizo.²⁵ El cristianismo lleva en sí la semilla de la distinción entre Iglesia y poder secular y, aunque las clarificaciones hayan tardado siglos, ellas emergen como el trigo entre la cizaña de las confusiones históricas. Lo judeo-cristiano es inclusivo *per se* de todas las personas y todas las civilizaciones, porque la libertad religiosa, como respeto a la conciencia, está en su base; porque la dignidad de toda persona creada lleva a su comprensión, al diálogo, y no a levantar muros o negociar armisticios. Maritain lo vio claramente y por ende llamaría hoy, nuevamente, a fundar la laicidad del Estado, nada más ni nada menos, que en el Dios judeo-cristiano. Ello puede parecer utópico hoy en día pero si se lo lee

bien, es el mensaje del Papa al Parlamento británico y al Parlamento alemán (Benedicto XVI, 2010 y 2011).²⁶

b) La vuelta a Santo Tomás de Aquino

En una época donde Occidente se sigue debatiendo entre un positivismo fundamentalista de la ciencia y un post-modernismo escéptico de la razón; en un momento donde, alentados por esa confusión, muchos caen en nuevos esoterismos animistas e irracionales; en una época donde, por ende, nunca fue más fuerte el divorcio entre razón y Fe, se presenta como muy oportuna la lección de Maritain de tomar como inspiración de base a un autor que tiene la virtud de renovar permanentemente la relación entre filosofía y ciencias, según la época. Santo Tomás, lejos de ser un conjunto de fórmulas muertas, repetidas de memoria (donde cierto tomismo tiene mucha responsabilidad) es un espíritu de armonía entre razón y fe que todo lo que toca lo convierte en orden. Bajo el ala de Santo Tomás se puede hacer física atómica, metafísica de la creación, Teología de la Trinidad, todo bajo un mismo techo.

c) La refutación del pensamiento utópico

Ningún sistema político es un ideal acabado, terminado, perfecto. Sus ideales más firmes, los principios permanentes, son como ideales regulativos, a los cuales la historia se acerca sin alcanzarlos nunca. Haciendo una analogía que muchos van a entender, es como el proceso de mercado, que se acerca a la perfecta coordinación sin alcanzarla nunca. Un ideal político es igual. Sus ideales más altos tienen que aplicarse siempre, de manera prudencial, a la diversidad de la historia. Sólo allí alcanzan su concreción. Todo sistema político concreto es, por ende, de transición. Esto es muy aplicable a los libertarios que creen que un anarco-capitalismo puede ser el final de la historia. No hay sistema político perfecto, porque el modo de custodiar los derechos personales es siempre perfeccionable. Lo mismo sucede con los derechos individuales, que siempre se dan in concreto, no in abstracto. In abstracto podemos intentar su definición; in concreto tienen siempre una

concreción jurídica imperfecta. Maritain coincide en esto con Popper (1983), Hayek (1975:IV) y Spaemann (1980), y los cuatro nos advierten contra la “univocidad” de las utopías.

d) Lo opinable en la Iglesia

Benedicto XVI tiene hoy el problema con los lefebvrianos no por culpa de ellos, sino por los textos magisteriales que ellos siguen, que no se caracterizaron, en su momento, de distinguir lo esencial de lo contingente. Benedicto quiso replantear todo ello en su hermenéutica de la continuidad y la reforma del Vaticano II pero el daño va a tardar mucho en irse de la vida práctica de los católicos, desde los ultrafranquistas que aún quieren volver a un “Reinado social de Jesucristo”, como si la *Quas primas* y la *Quanta cura* se juntaran en un mix de ciudad católica sagrada y eterna, hasta los socialistas que creen que la *Populorum progressio* es la misma revolución bajada del cielo, como el cumplimiento fáctico temporal de la multiplicación de los peces. Maritain nos recuerda que no hay sistemas políticos únicos en el catolicismo: hay ideales siempre prudenciales, falibles, que es mejor queden en manos de los laicos y no en manos de una jerarquía acostumbrada a pontificar sobre lo contingente (Gregg, 2006).

e) La política como la convivencia con los diferentes

La política no es la reunión de los iguales, sino la convivencia y la comprensión entre personas diferentes. De igual modo que el orden espontáneo del mercado permite convivir en un mismo sistema a millones que ni siquiera se conocen, una fe secular en los valores evangélicos es el camino para intentar salir de la guerra de todos contra todos. La tolerancia que Maritain entrevió no era erigir muros y redactar pactos de no agresión. La libertad religiosa que él tenía en mente no era un conjunto de extraños con un ancla que les impida asesinarse. Es la comprensión del horizonte del otro, fuente de la auténtica convivencia. Y la comprensión del otro es siempre el fruto social más acabado del judeo-cristianismo (Levinas, 2000).

Conclusión

Concluyo con las palabras de un pensador argentino ya clásico, Jorge Luis García Venturini:

...aún hoy a Maritain vale la pena conocerlo íntegro, pues su filosofía es una de las mayores de nuestra época, quizá la más minuciosamente elaborada y fundamentada, el más ingente esfuerzo por conciliar las exigencias de la Fe católica con los aportes positivos provenientes de fuera de la Iglesia, la más patética y convincente defensa de los derechos humanos fundamentales, una de las expresiones más acabadas del Espíritu de Occidente (García Venturini, 1978:210).²⁷

NOTAS

- 1 Críticos de la democracia cristiana como los partidarios de Monseñor Lefebvre han difundido la versión de que Maritain se habría “retractado de sus errores” en su último libro, *El campesino del Garona* (Maritain, 1967). Una lectura atenta y detenida de este último y magnífico trabajo, donde el autor desarrolla una importante eclesiología acorde con todas sus ideas y con el Concilio Vaticano II, permite refutar la supuesta retractación.
- 2 Las comillas refieren a que no nos referimos tanto a la doctrina católica en tanto dogma sino a la circunstancia política del pensamiento católico de fines del siglo XIX y principios del XX, tanto a nivel del Magisterio como a nivel de los pensadores laicos. Obviamente, ambas cosas están relacionadas.
- 3 Nos referimos a Lord Acton, Lacordaire, Ozanam, Montalembert, Mons. Dupanloup, Rosmini, Sturzo, Dawson. En nuestro país, el único filósofo que en profundidad y seriedad fue un representante del liberalismo católico francés, fue Manuel Ríos, injustamente olvidado hoy (era en su momento ininteligible tanto para los católicos como para los liberales argentinos; además fue el primero en incorporar la Escuela Austríaca a una cosmovisión tomista del derecho natural). Ver Del Ríos (1970) y (1969, especialmente, el tratamiento del liberalismo en la página 211).
- 4 Duhem fue uno de los más grandes historiadores de la ciencia franceses, totalmente opuesto al neopositivismo dominante de su tiempo. Sobre su vida y obra ver Jaki (1987).
- 5 Sobre León Bloy, nada mejor que Maritain (1937).
- 6 Sobre dicha crucial distinción, sigue siendo insuperable su tratamiento en Leocata (2012).
- 7 Y así fueron fuente del nacionalismo católico argentino que influye en el golpe militar de 1930, en el primer gobierno peronista, en parte de la Revolución Libertadora, y en los

golpes militares de 1966 y 1976. La presencia de este “franquismo local” es un fenómeno único en casi toda América Latina.

- 8 Los lefebristas conforman hoy la Comunidad Sacerdotal San Pío X, que se encuentra en plenas tratativas sobre su retorno a la comunión eclesial, perdida con la excomunión automática, *latae sententiae*, de Lefebvre en 1988 por consagrar obispos sin aprobación pontificia. Ver al respecto la Carta apostólica *Ecclesia Dei* de Juan Pablo II (1988).
- 9 Ver Congregación para la doctrina de la fe (2001) y Becker (2001). Este documento es una maravilla de esfuerzo hermenéutico. Obsérvense sus conclusiones: “...Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las “cuarenta proposiciones” tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Con todo, queda abierta al debate teórico la cuestión del valor mayor o menor del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis filosóficas y teológicas expresadas en él.

Al mismo tiempo, el decreto *Post obitum* conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica”. Se reconoce así explícitamente que la *intentio lectoris* (o sea la del Vaticano) estaba errada; que las posiciones de Rosmini son opinables en relación a la Fe (léase, no condenables) y que la validez de la posición condenatoria del Vaticano en ese momento es correcta *per se* si se lee a Rosmini como lo que Rosmini no es. En otras palabras, las condenas en sí mismas, a las posiciones *in abstracto*, son correctas, independientemente del detalle de que Rosmini no las sostuvo, como ahora lo afirma la Sagrada Congregación. Esto presenta un problema: si el magisterio se sincera y afirma que su *intentio lectoris* era errónea, o sea, que leyó mal al autor, se desautoriza para casos presentes y futuros. Si no se sincera y dice que la condena es correcta “en sí”, cualquiera puede ver un intento de salvar lo insalvable. (Como si se dijera: Santo Tomás ha sido condenado por ateo; ahora bien, ello se entiende a la luz de la época, que hizo leer a Santo Tomás como si fuera ateo; ahora bien, obviamente no lo era, pero la condena es correcta en sí misma al condenar al ateísmo.) Claro, el problema de la condena no era lo que condenaba, sino a quién condenaba. Ese es el problema de cualquier condena, que empeora si además hay un error en lo que se condena. La verdad es que el Magisterio nunca se equivocó en sus condenas en materia dogmática, pero sí lo hizo algunas veces cuando las condenas estaban atravesadas por los intereses políticos de las intrigas vaticanas. Lo que se tendría que haber reconocido es que Pío IX condenó a Rosmini porque sus asesores ultramontanos no perdonaron a Rosmini su liberalismo, lograron convencer al Pontífice de que era ontologista, y bajo esa excusa se lo condenó. La condena de Rosmini atrasó un siglo entero al Concilio Vaticano II.

- 10 El problema continúa presente en la vida interna de la Iglesia Católica: Benedicto XVI tiene en este momento una batalla intelectual casi solitaria para convencer a los lefebvrianos

de que la libertad religiosa no es una herejía, dentro de lo que él ha llamado hermenéutica de la reforma y continuidad del Vaticano II (Benedicto XVI, 2005). Como una muestra de lo que es el ambiente eclesial actual sobre estos temas, este discurso, que intentó calmar las aguas y llevar claridad al asunto, despertó una polvareda de interpretaciones, en todo el mundo, sobre lo que Benedicto XVI quiso decir. Pero no por un defecto en la misma *intentio auctoris* del Pontífice, sino precisamente por la disparidad de horizontes hermenéuticos de las *intentio lectoris* (Zanotti, 2011).

- 11 El caso de Monseñor Dupanloup, obispo de Orleáns, es notable, y evidentemente silenciado por los partidarios de Lefebvre. Publicada la *Quanta cura* y el *Syllabus* en 1864, un documento pontificio que prácticamente no dejaba margen para la reconciliación de la Iglesia con ningún tipo de liberalismo político (documento que aún hoy los partidarios de Lefebvre sostienen que es *ex cathedra*), los liberales anticatólicos franceses se hicieron un festín. Acusaron a la Iglesia Católica de intolerancia y totalitarismo, pero no, esta vez, basados en habladuras o remanidos casos históricos, sino en las mismas palabras del Sumo Pontífice. Entonces Mons. Dupanloup hace una jugada notable al publicar una famosa “aclaración” en la cual defiende a Pío IX de dichas acusaciones, utilizando para ello todos los recursos escolásticos mostrando que de ningún modo el Papa se oponía a los verdaderos valores del progreso moderno o a la forma republicana de gobierno (Dupanloup, 1865). El obispo hace una interpretación “liberal” (en el sentido que ello tiene en la Francia de 1865) de uno de los más duros documentos en toda la historia de la Iglesia Católica que hayan sido escritos contra el liberalismo. Por supuesto, eso despertó las iras de los asesores ultramontanos del Papa, acérrimos defensores del Antiguo régimen contra todo lo que fueran libertades modernas –entre ellos Bilio y Veuillot– quienes piden sin dilación la inmediata condena y desautorización de Mons. Dupanloup por parte de Pío IX. Pero este último hace todo lo contrario: no sólo no lo condena sino que lo felicita. Por supuesto, sólo Dios sabe qué pasaba verdaderamente por la mente de Dupanloup y de Pío IX. ¿Creía verdaderamente Dupanloup que Pío IX había escrito algo “liberal”? ¿Estaba de acuerdo verdaderamente Pío IX con las aclaraciones de Dupanloup o simplemente decidió aplicar nuevamente la muy humana diplomacia vaticana y mostrarse por encima de la polémica? La cuestión es que Dupanloup sí estaba convencido de que los ideales de la Revolución Francesa eran en el fondo cristianos (adelantándose con ello a Juan Pablo II) y encontró en su aclaración la oportunidad para decirlo de un modo en el cual previsiblemente nada se le pudiera decir (y acertó). Ver O’Connell (1984), quien estudia también el impacto que el debate tiene en el futuro León XIII, que presenta una moderación de la posición de Pío IX. Ver también Aubert (1956). Aparte de todo esto, es notable que haya pasado totalmente inadvertida la referencia a este tema realizada por el inolvidable Juan Pablo I en su libro *Ilustrísimos señores* (1978). Agradecemos a Diego Serrano Redonnet (uno de los pocos que conoce este tema) gran parte de estas referencias.
- 12 “Apreciamos (en J. Maritain) a un hombre que, haciendo abierta profesión de su fe católica y de su culto por la filosofía del Doctor Común, está dedicado a poner sus ricas cualidades al servicio de los grandes principios doctrinales y morales que, sobre todo en

estos tiempos de universal perturbación, la Iglesia no cesa de inculcar en el mundo” (Pío XII, 10 de Junio de 1945, en Jiménez Berguecio (1948). Este último texto de incommensurable valor llegó a mis manos hace muchos años gracias a la generosidad de Fr. Pablo Sicouly, o.p., y puede encontrarse aún en la biblioteca de la Universidad del Salvador).

- 13 Esta postura es totalmente coherente con su filosofía de la historia (Maritain,1985).
- 14 Nos referimos a su libro *América*, donde al elaborar estos ideales Maritain pasa por alto la evolución política inglesa y la diferencia entre la Revolución Francesa y los ideales anglosajones del gobierno limitado (Maritain, 1966b). Esos ideales fueron las bases fundantes de los EE.UU., que finalmente Maritain rescata. Heredero de los problemas políticos franceses y continentales, tiene que reconstruir casi desde cero un ideal de derechos y libertades personales conforme a una ley natural cristiana (a pesar de que tenía los ejemplos de Contant, Guizot, Tocqueville, Montesquié, Lacordaire, Ozanam, Montalembert y el caso citado de Mons. Dupanluop). Fue su paso por la Acción Francesa lo que le impidió verlos, reconstruyendo él mismo esa tradición (gran mérito) con la sola ayuda de León XIII, la Segunda Escolástica y su aguda lectura de la ley natural en Santo Tomás de Aquino. Los liberales católicos anglosajones, como Lord Acton y C. Dawson, no tuvieron ese problema, pues encontraban la fuente de las libertades individuales católicas en la misma evolución del *common law* británico, que no dependía del anglicanismo sino de la misma evolución católica de la Inglaterra medieval.
- 15 Nos referimos sobre todo a documentos de León XIII tales como *Diturnum illud, Nobilissima galorum gens, Inmortale dei, Libertas, Au milieu des sollicitudes, Notre consolation* (en Gutiérrez García, 1958).
- 16 Maritain cita a Santo Tomás de Aquino como fuente de Cayetano, Belarmino y Suárez, interpretándolos en tanto que el pueblo tiene el poder “por esencia” y el gobernante “por participación” (Maritain,1984: V, punto 4). Muchos se preguntan por qué esta tradición escolástica de pensamiento no jugó un papel más activo en el magisterio pontificio durante esos años. Es que el mismo León XIII, que servía tan claramente a Maritain para afirmar la distinción entre lo temporal y lo sacro (Maritain,1984: VI, punto 3), al reaccionar contra Rousseau no fue “del todo claro” (por decir lo menos) al distinguir la soberanía del pueblo roussonian de la teoría escolástica. Efectivamente, *Diturnum illud* contiene este párrafo: “... Aunque el hombre, arrastrado por un arrogante espíritu de rebelión, intenta muchas veces sacudir los frenos de la autoridad, sin embargo, nunca ha podido lograr la liberación de toda obediencia. La necesidad obliga a que haya algunos que manden en toda reunión y comunidad de hombres, para que la sociedad, destituida de principio o cabeza rectora, no desaparezca y se vea privada de alcanzar el fin para el que nació y fue constituida. Pero si bien no ha podido lograrse la destrucción total de la autoridad política en los Estados, se ha querido, sin embargo, emplear todas las artes y medios posibles para debilitar su fuerza y disminuir su majestad. Esto sucedió principalmente en el siglo XVI, cuando una perniciosa novedad de opiniones sedujo a muchos. A partir de aquel tiempo, la sociedad pretendió no sólo que se le diese una libertad más amplia de lo justo, sino que también quiso modelar a su arbitrio el origen y la constitución de la sociedad civil de los hombres. Pero hay más todavía. Muchos de nuestros contemporáneos,

siguiendo las huellas de aquellos que en el siglo pasado se dieron a sí mismos el nombre de filósofos, afirman que todo poder viene del pueblo. Por lo cual, los que ejercen el poder no lo ejercen como cosa propia, sino como mandato o delegación del pueblo, y de tal manera, que tiene rango de ley la afirmación de que la misma voluntad popular que entregó el poder puede revocarlo a su antojo. Muy diferente es en este punto la doctrina católica, que pone en Dios, como un principio natural y necesario, el origen del poder político. Es importante advertir en este punto que los que han de gobernar los Estados pueden ser elegidos, en determinadas circunstancias, por la voluntad y juicio de la multitud, sin que la doctrina católica se oponga o contradiga esta elección. Con esta elección se designa el gobernante, pero no se confieren los derechos del poder. Ni se entrega el poder como un mandato, sino que se establece la persona que lo ha de ejercer. No se trata en esta encíclica de las diferentes formas de gobierno. No hay razón para que la Iglesia desapruebe el gobierno de un solo hombre o de muchos, con tal que ese gobierno sea justo y atienda a la común utilidad. Por lo cual, salvada la justicia, no está prohibida a los pueblos la adopción de aquel sistema de gobierno que sea más apto y conveniente a su manera de ser o a las instituciones y costumbres de sus mayores”.

Téngase en cuenta que esto fue escrito en 1881. El párrafo, si bien es generoso para con la democracia como forma opinable de gobierno, según usos y costumbres, parece condenar sin matices la teoría de la traslación del poder de Dios al pueblo y de este al gobernante, inclinándose claramente por la teoría de la “designación” (el pueblo no traslada el poder, simplemente designa a quien lo ha de ejercer, como si derivara directamente de Dios). Pero 64 años más tarde, Pío XII parece decir otra cosa (el original está en italiano y no hay traducción española): “...*Certamente il medio evo cristiano, particolarmente informato dallo spirito della Chiesa, con la sua dovizia di fiorenti comunità democratiche mostrò come la fede cristiana sappia creare una vera e propria democrazia, ed anzi ne sia l’única durevole base. Poiché una democrazia senza l’unione degli spiriti, almeno nelle massime fondamentali della vita, soprattutto relativamente ai diritti di Dio e alla dignità della persona umana, al rispetto verso la onesta attività e libertà personale, anche nelle cose politiche una tale democrazia sarebbe difettosa e malferma. Quando dunque il popolo si allontana dalla fede cristiana o non la pone risolutamente come principio del vivere civile, allora anche la democrazia facilmente si altera e si deforma e col trascorrere del tempo è soggetta a cadere nel «totalitarismo» e nell’«autoritarismo» di un solo partito. Se, d’altra parte, si tiene presente la tesi preferita della democrazia –*tesi che insigni pensatori cristiani hanno in ogni tempo propugnata, vale a dire che il soggetto originario del potere civile derivante da Dio è il popolo (non già la «massa»), si fa sempre più chiara la distinzione fra la Chiesa e lo Stato anche democratico*” (Pío XII, 1945, itálicas nuestras).*

En 1974, Hoffner escribe: “...Hace unos decenios se afirmó –sobre todo por boca de Hienrich Schrors– que la doctrina de los teólogos españoles sobre el origen del poder había sido condenada por León XIII; León XIII habría dicho que los príncipes reciben su poder de Dios inmediata y no inmediatamente. El reproche no está justificado. León XIII se dirige contra Rousseau. No usa siquiera las expresiones “inmediatamente” y

“mediatamente” (Hoffner, 1974:287). Otra vez vemos aquí el problema que ya denunciábamos (Zanotti, 2011): dos magisterios emanados de dos circunstancias históricas muy diferentes, tratando de dirimir *in eternum* (sobre todo uno de ellos) asuntos de naturaleza opinable. Que el poder haya sido dado por Dios a las autoridades legítimas, es evidente para cualquier católico; pero que el poder sea otorgado por Dios al pueblo y de éste trasladado al gobernante, o que sea dado por Dios al gobernante aunque el pueblo pueda designarlo, es una cuestión opinable que tiene que ser debatido por los laicos. Es, sin embargo, un debate imposible de dirimir, y en todo caso irrelevante: en la tradición liberal clásica, la cuestión esencial no es el origen del poder, sino el límite al poder (Hayek, 1981). Suárez tiene que encontrar una manera de que los súbditos puedan recuperar su libertad cuando el príncipe abusa de ella, porque no tenía en su tradición los elementos institucionales de límites al poder que iban evolucionando gradualmente en Inglaterra. Una vez adoptados el control de constitucionalidad, una declaración de derechos y un Poder Judicial independiente, las teorías de la designación y la traslación del poder no tienen importancia. Maritain descubre esto cuando afirma la democracia más como forma de Estado que como forma de gobierno, o sea, como límite al poder, no como origen del poder (Maritain, 1971).

- 17 Nos referimos a encíclicas, documentos, discursos y radiomensajes claves de Pío XII, un modelo de precisión conceptual y jurídica y un verdadero regalo del cielo para los católicos democráticos de la post-guerra. Entre ellos: *Summi pontificatus*; *Con sempre Benignitas et humanitas*; *La Iglesia Católica y el nacionalsocialismo*; *la Constitución, ley fundamental de Estado* (como ejemplo de lo dicho anteriormente, compárese esto con las críticas del “derecho constitucional nuevo” que encontramos en un moderado como León XIII); *Consideraciones en torno a la Unión Europea*; *Prensa Católica y opinión pública*; *Comunidad internacional y tolerancia*; *Crisis de poder y crisis de civismo* (en Gutiérrez García, 1958). Sobre el papel clave de Pío XII en la Doctrina Social de la Iglesia (totalmente olvidado e ignorado), en la reconstrucción de la democracia constitucional cristiana de la postguerra, en su defensa de los derechos humanos fundamentales, en su defensa de la dignidad humana (primer pontífice que habla de ello directamente) y de la tolerancia religiosa como camino a la *Dignitatis humanae*, ver Zanotti (2008a).
- 18 Sobre las consecuencias “civilizadoras” del cristianismo, ver Romero Carranza (1956) y (1975).
- 19 Esta cuestión ha quedado muy desatendida en un tomismo que se aferra nada más que a la individuación según está tratada por Santo Tomás en *De Ente et Essentia*, donde se afirma que el principio de la individuación de la sustancia corpórea es “la materia signada por la cantidad”, quedando siempre la pregunta de cómo un accidente, la cantidad, que recibe su ser de la sustancia (que por ende tiene una analogía de proporción con la sustancia donde esta última es el analogante) puede ser al mismo tiempo causa de la individuación de la sustancia, cuando se supone que el accidente recibe su ser individual de la sustancia individual. Edith Stein trató de resolver esto hablando de una función individuante de la forma sustancial (Stein, 1935), que creo que hay que seguir analizando, sobre todo a la luz de las afirmaciones del mismo Santo Tomás en *Contra Gentiles*, donde la

individualidad de los entes creados es afirmada como una consecuencia directa de la creación (libro III, cap. 75). Esto es importante porque la “obsesión tomista” (no de Santo Tomás) de que la causa de lo individual (en lo corpóreo) es la materia (no vaya a ser que “caigamos en el escotismo y condenemos nuestra alma para siempre”) es precisamente lo que lo confundió en este punto tan importante.

- 20 Su clásico crítico fue De Koninck (1943). En la Argentina fue muy conocido en su momento el libro de Menvielle (1967). Agradecemos a Marcelo Pelayo y a Andrés González Balcarce esta referencia. El libro, muy documentado y serio, es un perfecto ejemplo de cuál era el ambiente intelectual católico que pidió la condena de Maritain por herejía. Lamentablemente, esto no ha cambiado en los ambientes lefebvrianos, y explica el estancamiento del intento de reconciliación ofrecido por el pontificado de Benedicto XVI.
- 21 Véase Zanotti (2007), donde remitimos al documento clave de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre este tema, *Libertatis nuntius* (1984); véase también Ratzinger y Messori (1985) y Hoffner (1985).
- 22 Ver www.acton.org
- 23 Ver al respecto el discurso de Juan Pablo II de 1987, y el Discurso de Benedicto XVI (2008a).
- 24 Ver Benedicto XVI (2008b). Hemos comentado este discurso en Zanotti (2008b).
- 25 Nos referimos a las declaraciones *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (1965), antecedido en esto por el magisterio ya citado de León XIII, Pío XII y Juan XXIII.
- 26 Hemos comentado el discurso al Parlamento Británico en Zanotti (2010 a y b), y el discurso en Alemania en Zanotti (2011b).
- 27 Jorge Luis García Venturini fue uno de los mejores filósofos políticos argentinos y ejemplo viviente de la tradición democrática, liberal clásica y cristiana formada gracias a Jacques Maritain, del cual fue uno de sus más entusiastas y efectivos difusores. Sea este final nuestro homenaje a este pensador.

REFERENCIAS

- Aubert, R., 1956, “Monseigneur Dupanloup et le Syllabus”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Vol. LI, en <http://www.worldcat.org/title/monseigneur-dupanloup-et-le-syllabus/oclc/758712684>.
- Becker, K.J, s.j, 2001, “Desarrollo y coherencia de las interpretaciones magisteriales del pensamiento rosminiano”, *L’Osservatore Romano*, (9), 13 de julio.
- Benedicto XVI, 2005, “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia romana”, 22 de Diciembre, en www.vatican.va/.../hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html

- Benedicto XVI, 2008a, “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la señora Mary Ann Glendon, nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede”, 29 de febrero, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080229_ambassador-usa_sp.html.
- Benedicto XVI, 2008b, “Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza”, enero, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html
- Benedicto XVI, 2010, “Discurso al Parlamento Británico”, 17 de Septiembre, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile_sp.html
- Benedicto XVI, 2011, “Discurso en el Bundestag alemán”, 22 de Septiembre, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_benxvi_spe_20110922_reichstag-berlin_sp.html.
- Concilio Vaticano II, 1965, “Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa”, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html
- Concilio Vaticano II, 1965, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Congregación para la doctrina de la fe, 2001, “Nota de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati”, 1 de Julio, *L'Osservatore Romano*, (9), 13 de julio.
- Corleto, Ricardo, 2007, “Documentos para la Historia de la Iglesia Contemporánea”, en http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglCont/Dupanloup_convention.html
- De Koninck, C., 1952, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, (1943), Madrid: Ed. Cultura Hispánica.
- Dupanluop, Monseñor, 1865, “Aclaración a la Convention du 15 septiembre et L'Encyclique du 8 Décembre”, en Corleto (2007).
- Fuenmayor, Amadeo, 1974, *La libertad religiosa*, Pamplona: Eunsa.
- García Venturini, J.L., 1978, *Politeia*, Buenos Aires: Troquel (Segunda Edición de Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2002).

- Gregg, S., 2006, "A Lost Opportunity: The Compendium of The Social Doctrine of The Church –A Review Essay", *Journal of Markets and Morality*, Vol. 9, No. 2, pp. 261-276.
- Gregorio XVI, 1832, *Carta Encíclica Mirari vos. Sobre los errores modernos*.
- Gutiérrez García, José Luis (editor), 1958, *Doctrina Pontificia*, Vol. II: Documentos políticos, Madrid: La Editorial Católica S.A., Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hayek, F., 1975, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F., 1981, *Nuevos Estudios*, Buenos Aires: Eudeba.
- Hoffner, J., 1974, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Madrid: Rialp.
- Hoffner, J., 1985, *¿Doctrina social de la Iglesia o Teología de la Liberación?*, Buenos Aires: Glaudius.
- Jaki, S., 1987, *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*, Martinus Nijhoff Publishers.
- Jiménez Berguecio, s.j., Julio, 1948, *La ortodoxia de Jacques Maritain ante un ataque reciente*, Talca: Ediciones de la Librería Cervantes (Catalogado en: <http://redbus.org.ar/cgi-bin/koha/opacdetail.pl?biblionumber=15488>).
- Juan Pablo I, 1978, *Ilustrísimos señores*, Madrid: BAC.
- Juan Pablo II, 1987, "Discurso del 15 de Sept. en Los Angeles", *L'Osservatore Romano* (1981), 13 de octubre.
- Juan Pablo II, 1988, Carta apostólica *Ecclesia Dei*, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei_sp.html
- Juan XXIII, 1963, Carta Encíclica *Pacem in terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, en http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html
- Leocata, F., 2012, *Del Iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires: Biblioteca Testimonial del Bicentenario, segunda edición.
- Levinas, E., 2000, *La huella del otro*, Madrid: Taurus.
- Maritain, J., 1937, *León Bloy*, Buenos Aires: Adsum.
- Maritain, J., 1966a, *Humanismo integral*, Buenos Aires/México: Carlos Lohlé (1936).
- Maritain, J., 1966b, *América*, Buenos Aires/Barcelona: Emecé (1958).
- Maritain, J., 1967, *El campesino del Garona*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Maritain, J., 1971, *Cristianismo y democracia*, Buenos Aires: Ediciones La Pléyade.
- Maritain, J., 1982, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Maritain, J., 1982, *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires: Club de Lectores.

- Maritain, J., 1984, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J., 1985, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Menvielle, J., 1967, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires: Theoria.
- Novak, M., 1981, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos.
- O'Connell, M., 1984, "Ultramontanism and Dupanloup: the Compromise of 1865", *Church History: Studies in Christianity and Culture* / Volume 53 / Issue 02 / June, 200-217.
- Pío XI, 1927, "Nous avons lu", Carta al cardenal Andreau, 5 de Enero, en Gutiérrez García (Op. Cit.).
- Pío XII, 1945, "Discurso di sua santità Pío XII al tribunale Della sacra romana rota" del 2 de Octubre, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1945/documents/hf_p-xii_spe_19451002_roman-rota_it.html
- Popper, K., 1983, "Utopía y violencia", en *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós.
- Ratzinger, J., y Messori, V., 1985, *Informe sobre la Fe*, Madrid: BAC.
- Río, Manuel, 1969, *La libertad*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
- Río, Manuel, 1970, *La esencia del derecho, la justicia, la ley*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
- Romero Carranza, A., 1956, *Qué es la democracia cristiana*, Buenos Aires: Ediciones del Atlántico.
- Romero Carranza, A., 1975, *El triunfo del cristianismo*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Romero Carranza, A., 1982, "Vida y otra del apóstol laico más grande del siglo XX", en *Rumbo Social*, 25.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984, "Libertatis nuntius", *L'Osservatore Romano*, año XVI, N°37 (819), 9 de septiembre.
- Santo Tomás, *Contra Gentiles*.
- Santo Tomás, *Summa Theologiae*.
- Spaemann, R., 1980, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona: EUNSA.
- Stein, Edith, 1996, *Ser finito y ser eterno*, (1935), México: Fondo de Cultura.
- Zanotti, G., 2007, "Reflexiones sobre una Teología de la liberación 'conflictiva'", <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/index.htm>,
- Zanotti, G., 2008a, "La importancia del magisterio social de Pío XII", en <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/gzanotti/artzanotti42.pdf>

- Zanotti, G., 2008b, “El discurso que Benedicto XVI no comentó”, en <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/index.htm>
- Zanotti, G., 2010a, “Sobre el discurso de Benedicto XVI en el Parlamento Británico”, primera parte, Noviembre, en <http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/32artzanotti77.pdf>
- Zanotti, G., 2010b, “Sobre el discurso de Benedicto XVI en el Parlamento Británico”, segunda parte, Diciembre, en <http://www.institutoacton.com.ar/comentarios/31artzanotti78.pdf>
- Zanotti, G., 2011, “Vaticano II y Magisterio anterior: continuidad, discontinuidad o... ¿Cuándo aprenderemos?”, Julio, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/5artzanotti88.pdf>
- Zanotti, G., 2011a, “Jacques Maritain: la distinción individuo-persona en la interpretación general de su pensamiento”, http://www.e-contexto.com.ar/archivos/articulos/artacademicos/ver_articulos.php?id=80
- Zanotti, G., 2011b, “Los fundamentos del estado liberal de derecho según Benedicto XVI”, Octubre, en <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/16artzanotti90.pdf>
- Zanotti, G., 2012, “La fe secular en J. Maritain: su relación con J. Rawls y Benedicto XVI”, ponencia en la Primera Jornada Argentina sobre el Pensamiento Mariteniano, Buenos Aires, 28 de junio, en <http://www.e-contexto.com.ar/4.pdf>