

## **El problema de la dualidad ontológica cristiana en el pensamiento de Francisco Bilbao y Jacques Maritain**

José Miguel Arellano Armijo<sup>1</sup>  
(jmarellano@uai.cl)

Recibido: 25/10/2021  
Aceptado: 09/11/2021  
DOI: 10.5281/zenodo.5812397

### **Resumen:**

El presente trabajo desarrolla y discute el concepto de dualidad ontológica cristiana a la luz de la filosofía política de Francisco Bilbao y Jacques Maritain, analizando las condiciones que para cada autor posibilitan la convivencia entre el mundo cristiano y las sociedades democráticas. Se sostiene que, en función de su proyecto liberal, el chileno desfigura los elementos centrales del cristianismo para desarrollar una antropología que reduce a la persona a su dimensión puramente histórica y temporal. Asimismo, proponemos que la reacción personalista de Maritain pretende ser una respuesta tanto al liberalismo que representara Bilbao como al problema de la religión dentro del espacio público.

**Palabras clave:** Maritain - Bilbao - Cristianismo - Dualidad ontológica - Política

### **Abstract:**

This paper develops and discusses the concept of Christian ontological duality in light of the political philosophy of Francisco Bilbao and Jacques Maritain, analyzing the necessary conditions that for each author make possible the coexistence between the Christian world and democratic societies. It is argued that based on his liberal project the Chilean disfigures the central elements of Christianity to develop a human anthropology that reduces the person to its purely historical and temporal dimension. Likewise, we propose that Maritain's personalist reaction aims to be a response both to the liberalism that Bilbao represented and to the problem of religion within the public space.

**Keywords:** Maritain - Bilbao - Christianity - Ontological duality - Politics

---

<sup>1</sup> Profesor Docente Asistente Facultad de Artes Liberales Universidad Adolfo Ibáñez. Doctorando en Filosofía Universidad de los Andes. Doctor en Música Northwestern University

## Nota preliminar

No hay novedad alguna en señalar que el cristianismo tiene una dimensión política. Hoy en día resulta una absoluta perogrullada siquiera mencionarlo, pues tanto la historia como la filosofía de la historia han dedicado profundos análisis al respecto. En consecuencia, en este artículo no nos referiremos a ello. Lo que nos interesa, por el contrario, es identificar las condiciones que posibilitan una real convivencia entre el cristianismo -y, por lo tanto, su fe, dogmas y creencias- y las sociedades democráticas contemporáneas, sin que ninguna vea su esencia desvanecerse en esta tensión constante en la que se hallan sujetas. En este sentido, identificar la dualidad ontológica como fundamento central del dogma cristiano resultará de vital importancia para una verdadera comprensión de sus posibilidades histórica. Para el cristianismo, el mundo está dividido en dos categorías que orientan su existencia: el orden temporal y el trascendente (o espiritual), que determinan su la relación con las estructuras políticas, culturales y morales con las sociedades en las cuales se hallan insertas. En consecuencia, identificar y asumir esta dualidad ontológica será condición de necesidad para todo despliegue terreno del cristianismo, por lo que resulta de fundamental esclarecer la naturaleza propia de este concepto, aunque sea muy brevemente.

Es en la filosofía platónica donde puede hallarse con total claridad la fuente de la cual emerge la comprensión dualista del mundo. A pesar de que su ontología se enuncia en diálogos como el *Fedón 79 b-e* o el *Eutifrón 8 10-12*, tal vez su exposición más célebre sea aquella que nos presenta en su *Alegoría de la Caverna en República VII 517b*, en la cual se describe la distinción entre el mundo sensible y el inteligible; solo en este último podemos conocer la verdadera esencia -no material- de las cosas, y aunque el mundo sensible se nos presenta como verdadero, no es sino una participación imperfecta de la verdadera realidad primera<sup>2</sup>. Ahora bien, si para Platón la Idea de Bien es, con relación a las otras Ideas, de una naturaleza particular -dado que ella “proporciona luz a todas las cosas (*República VII*

---

<sup>2</sup> Otra de las grandes similitudes entre el pensamiento de Platón y el mundo cristiano puede rastrearse en *Laws IV, 716c* y su argumento de “Dios como medida de todas las cosas”.

540a)-, en el mundo cristiano lo que impulsa, inspira, y, por lo tanto, se constituye como su *telos*, es la trascendencia del orden temporal y la religación del hombre y mujer con Dios. En Mateo 6:33, se explicita el carácter espiritual y trascendente que sostiene el orden temporal, cuando Jesús dice “buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas [las demás] cosas os serán añadidas” (Reina Valera, 2009).

Es por ello que, tanto en la teología como en la filosofía cristiana, se entiende, en su esencia, desde esta dualidad ontológica. Para el filósofo y teólogo español José María Rovira, el principio escatológico es expresión de esta tirantez que existe entre el orden temporal y el espiritual-trascendente futuro; un futuro, dice, “eternamente escondido en Dios [...] que se cumplirá y se desvelará propiamente «el último día»” (1996, p.27). Esta afirmación, por obvia y evidente que resulte, no deja de ser profundamente relevante para comprender la dimensión política e histórica del cristianismo y, en definitiva, la sujeción del orden temporal al trascendente y espiritual. La filosofía política que san Agustín despliega en su Ciudad de Dios, por ejemplo, se ordena siempre en función de lo eterno, por lo que la concreción de las condiciones que posibilitan la paz terrena, la prosperidad, los bienes materiales y espirituales se insertan dentro de una red de significaciones que hacen posible el tránsito hacia la salvación eterna en Dios (Chuaqui, 2005).

A partir de esta red de significaciones, entonces, es que el cristiano -al menos aquel que, como san Anselmo, apoya su fe en la razón (2016, p.103)- ha de comprender su situación en el orden temporal. El problema, por lo tanto, una vez que se ha asumido como propio el sentido profundo del cristianismo, dice relación con las condiciones fácticas que posibilitan su despliegue y ejercicio dentro de una comunidad política determinada, dado que, como señala Max Weber (1966, p.223), toda religión experimenta, en mayor o menor medida, fricciones con la cultura, la política y la moral de la sociedad en la cual se haya inserta, algo que se entiende, principalmente, por la sujeción doctrinaria de las religiones a consideraciones supraterrrenales que, en consecuencia, orientan su concepción de lo cultural, político y moral. Las respuestas que la filosofía ha ofrecido, no obstante, parecen no ser suficientes para eliminar esta fricción, que, si bien se ha atenuado, continúa siendo objeto de intensa reflexión, análisis y discusión. Nuestra propuesta se concentra en describir y analizar, a través del pensamiento de Bilbao y Maritain, los rasgos propios del

cristianismo, en un intento por establecer ciertos criterios básicos que posibiliten su existencia y despliegue dentro de las sociedades democráticas.

Con el propósito de desarrollar el argumento de la manera clara posible, el artículo se estructura en cuatro secciones, a saber: (i) ejes centrales del pensamiento de Bilbao; (ii) ejes centrales del pensamiento de Maritain; (iii) el problema de la dualidad ontológica cristiana a través del diálogo entre ambos autores.

### **¿Liberal o cristiano?: ejes centrales del pensamiento de Bilbao**

El intelectual chileno Francisco Bilbao identificó en el cristianismo -en su dogma, institucionalidad, jerarquía e influencia- un obstáculo insalvable que, erigido a partir de la violencia y dominación, imposibilitaba una verdadera emancipación e independencia a los países de la región. Bajo estas condiciones, un posible proyecto político liberal en Chile y América Latina resultaba absolutamente impracticable y, por lo tanto, se hacía necesario repensar los fundamentos teológicos sobre los cuales descansaba la iglesia. En consecuencia, una verdadera comprensión del proyecto modernizador que se propone Bilbao debe considerar aquella dimensión espiritual que trasciende lo puramente político, y que se articula desde una lucha ideológica por devolver al cristianismo aquello que -piensa- es su naturaleza y esencia. Esta relación espuria entre religión y política era la culpable no solo de obstruir el futuro proyecto liberal, sino que, aún más, la responsable de injusticias, muerte y explotación, tanto en Europa como en Latinoamérica:

“El catolicismo sometió a la barbarie. Su poder de propaganda necesitaba organización, táctica y medios, y ésta es la causa del poder temporal y feudal que se abroga. La fe era su instrumento. No podía convencer, necesitaba rápidamente alistar a sus banderas la barbarie, y he aquí el mito, el simbolismo, la forma, la pompa, el misterio, la poesía sentimental e imaginaria que constituyen el catolicismo, que viene a deslumbrar los ojos estáticos del bárbaro, y sus oídos salvajes. El bárbaro se deslumbra, se somete, es católico. He aquí la gloria del catolicismo, su mérito en la historia.” (Bilbao, 1864, pág. 155)

La tradición liberal, desde Locke en adelante, ya se había visto enfrentada a la tarea que se propusiera Bilbao de delimitar el campo de acción política de la religión, poniendo

de manifiesto la necesidad de establecer una separación radical entre lo político y lo religioso, algo que Cécil Laborde (2017, p.161) denomina la *frontera jurisdiccional*, que establece la preeminencia del estado y su organización política sobre las cuestiones públicas. Así, entonces, como heredero de aquella tradición, Bilbao advierte que es éste, precisamente, el gran problema latinoamericano: una intromisión jurisdiccional que, legada de la colonia, se ha arraigado en lo más profundo de la cultura. La influencia de la Iglesia ha cubierto con su manto cada rincón del dominio público y político. Bajo el argumento político-teológico de la divina providencia, la cristiandad logró enraizarse de manera muy profunda en una sociedad que, al menos en el círculo intelectual, intentaba desprenderse de su marcada y evidente herencia española que le imposibilitaba generar los cambios necesarios para la formación de las repúblicas liberales que tanto anhelaban. El concepto lockeano de la religión como búsqueda de Dios y salvación de las almas (2010, p.127), en América Latina, había sido absolutamente pervertido, y el cristianismo, para Bilbao, ya no era más que un instrumento de control que destruía todo rastro de libertad e individualidad, sometiendo a hombre y mujer -en abandono de su propia razón- al poder despótico de la iglesia. Así lo retrata, de manera vehemente, en *La América en Peligro*, cuando señala que:

“El catolicismo, destruyendo la autoridad de la razón, desquiciando la inteligencia para convertir al hombre “en bastón en manos de un viejo”, como lo dice y pretendió ejecutar Ignacio de Loyola, despoja al hombre de la soberanía de sí mismo, mina su personalidad, y lo entrega “como un cadáver” al que quiera dominarlo[...] Con la religión católica y su fanatismo enseñado, con la iglesia infalible que es insaciable de poder y de rentas, con el despotismo político apoyado en todas partes en la religión como dogma, en la iglesia como autoridad, en el clero y *frailerío* como fuerza, y en la ignorancia de las masas, cuyo fanatismo se explota: ¡el retrato de Rosas en el templo católico!” (2007, p.503)

Para nuestro autor, la cultura cristiana hispánico-colonial no puede tener espacio en los asuntos públicos. Haciéndose eco de la ética kantiana, Bilbao observa el profundo daño que la institucionalidad religiosa ha causado en el territorio latinoamericano. Como se puede leer en la cita anterior, la destrucción de la subjetividad y de la autonomía propia del ser racional es el resultado de un proyecto religioso que tiene por objeto el poder político y económico. La fe, la cooperación social, la justicia y, en definitiva, la esencia misma del cristianismo se ha desnaturalizado, dando paso a la avaricia, las ansias de poder, y otros

males que hacen insostenible la permanencia eclesiástica en la órbita política. La gran victoria del cristianismo, para el escritor, no ha sido más que subyugar sin miramientos al hombre a su régimen barbárico. Su abrumador tránsito histórico, tanto en Europa como en América, constata inequívocamente su propósito profundamente terrenal.

Esta crítica de Bilbao es posible analizarla a partir de la evolución misma del cristianismo, desde la iglesia primitiva hasta nuestros días, como un proceso continuo de múltiples transformaciones mediante las cuales se pueden advertir no solo reconfiguraciones de tipo estructural, sino que, además, alteraciones de carácter doctrinario que han mermado la autonomía de la voluntad humana como facultad primera de elaboración ética, acarreado consigo, como observa Bilbao en América Latina, problemas políticos y culturales. Esta autonomía ética es, precisamente, lo que identifica Hegel como uno de los principios fundamentales de la religión y, específicamente, del cristianismo, a partir del mensaje revelado por Jesús. Será imprescindible -dirá Hegel- la revalorización del ser humano como sujeto autónomo que, mediante el uso de su razón, sea capaz de descubrir y comprender aquellos principios morales que dan sentido a su existencia, más allá de dogmas absolutos y verdades institucionalizadas:

“¿Cómo podríamos haber esperado que un maestro como Jesús proporcionara algún incentivo para la creación de una religión positiva, es decir, una religión que se estructura en la autoridad y no ubica el valor del hombre, al menos no del todo, en la moral? Jesús nunca habló en contra de la religión establecida, sino solo en contra de la superstición moral de que las exigencias de la ley moral fueran satisfechas por la observancia de las costumbres que esa religión ordenaba. Él no apeló a una virtud basada en la autoridad (que no tiene sentido o es una contradicción directa en los términos), sino a una virtud libre que brote del propio ser del hombre.” (1970, p. 71)

Ahora bien, la fricción que se produce entre la autonomía del agente moral cristiano y los pilares doctrinarios del cristianismo ha sido, precisamente, uno de los mayores problemas de su desarrollo histórico. Toda discusión sobre su despliegue político, social y cultural ha de comenzar sobre la base de que el principio fundante del cristianismo es la palabra revelada, que, encarnada en la figura de Jesús, se nos presenta como elemento estructurante de una ley natural universal. El hombre es un ser finito solo en cuanto materia corpórea, pero su alma habrá de vivir para siempre y, en consecuencia, la individualidad de cada persona nace sujeta a una estructura moral que la identifica como una extensión del

Dios creador y, por lo tanto, vinculada a las reglas de la ley natural. Leo Strauss, en su libro *Natural Right and History* señala que:

“Al demostrar que el Nuevo Testamento es un documento de revelación, uno demuestra que la ley promulgada por Jesús es una ley en el sentido más propio del término. Esta ley divina demuestra su plena conformidad con la razón; demuestra ser la formulación de una ley absolutamente completa y perfecta de la naturaleza. Por lo tanto, uno es llevado a ver que la razón no asistida habría sido incapaz de descubrir, por sí sola, la ley de la naturaleza en su totalidad, pero que la razón que ha aprendido de la revelación puede reconocer el carácter completamente razonable de la ley revelada en el Nuevo Testamento.” (1965, p.204-205)

Este pasaje de Strauss resulta particularmente esclarecedor, toda vez que deja al descubierto con total claridad la naturaleza dialógica entre la razón/autonomía y la palabra revelada o ley divina, ya no como un cúmulo de reglas que deben ser aprendidas por el agente moral, con la finalidad de cultivar en éste el hábito que de ellas se desprende, sino que como un proceso mediante el cual el individuo, recibiendo el influjo de la ley divina, y a través de un ejercicio de racionalización, es capaz de autodeterminarse y, en consecuencia, de distinguir el bien del mal. Casi como un resorte de su humanidad más básica, esta ley natural ha de orientar al agente moral, y, como observa C. Fred Alford, “perdemos nuestro tiempo si pensamos que la ley natural puede ser probada, que el punto es encontrar, fundamentar o, de alguna otra manera, demostrar la verdad de la ley natural” (2010, p.12).

Para los intelectuales decimonónicos, no obstante -tanto en América como en Europa-, esta sujeción despótica a los dictámenes de la iglesia no solo había erosionado la autonomía del hombre, sino que, además, se había convertido en un infranqueable cerrojo político que no permitía el progreso de las sociedades. En Latinoamérica, esto había significado la imposibilidad de una revolución que permitiría a las naciones de la región ser realmente independientes y, para Bilbao, la brecha insalvable que lo separaba de la sociedad liberal que tanto imaginara (Gazmuri, 1999, p.81). Repensar el cristianismo, por lo tanto, significaba repensar la sociedad en su conjunto, ya que la Iglesia había extendido su control político e ideológico a diversas esferas de la vida pública, siendo la educación el reducto en cual se concentraba con mayor fuerza su control tiránico (Mora, 2018, p.137). Dado que, como señala santo Tomás, la bienaventuranza solo podrá expresarse en su plenitud a la luz de la contemplación de la esencia divina (S. Th. 1 2 q. 3, a.8), la Iglesia

entendía que su principal llamado junto con proclamar la palabra de Dios era de carácter pedagógico, toda vez que para acceder y participar del misterio de la revelación se hacía necesario allanar el camino a través de una profunda conversión moral y espiritual (Feingold, 2016, p.127). No es de extrañar, entonces, que una de las grandes preocupaciones de San Agustín fuese la educación como mecanismo de perfeccionamiento ético, subrayando que quien obra mal obra en oposición a la disciplina (San Agustín, 1947, p.202), entendida ésta como búsqueda de la excelencia humana con vistas a la salvación y vida eterna en Dios. Así, entonces, señala en *Sobre el orden* que:

“Los verdaderamente eruditos son aquellos que, sin permitir que las diferentes realidades los distraigan, intentan su unificación en un todo simple, verdadero y seguro. Una vez hecho esto, pueden elevarse hacia las realidades divinas no precipitadamente y solo por la fe, sino contemplándolas, comprendiéndolas y reteniéndolas.” (207, pp.107-109)

La tarea intelectual que emprende Bilbao, como se ha señalado, supone una crisis profunda en la manera de comprender y concebir el cristianismo. La Iglesia, imbricada con el poder político, no permitiría conducir el proyecto latinoamericano hacia la liberalidad con la cual sus intelectuales tanto soñaban. Para esto, se hacía necesario que los individuos fueran capaces de distinguir y, en consecuencia, decidir por qué caminos habrían de orientar sus propias vidas. Por lo tanto, parecía fundamental un proyecto educativo que pusiera de manifiesto el carácter emancipador y liberal de la utopía intelectual latinoamericana del siglo XIX. Deshacerse del espíritu dogmático de la tradición educativa de la Iglesia, para dar paso a una educación que posibilite la dimensión de autonomía y libertad de las personas parecía ser el resorte hacia el liberalismo de las sociedades de la región. Así lo manifiesta Bilbao en *Sociabilidad Chilena* (1866, p.217), elogiando la naturaleza emancipadora y revolucionaria de la educación, mensaje que, por lo demás, goza de profunda vigencia en el discurso político actual de gran parte de América Latina: si se quiere construir un proyecto político democrático, sustentable y sostenible en el tiempo, la

educación ha de ser el instrumento que permita encaminar a las sociedades a un futuro próspero y libre<sup>3</sup>.

Durante el mismo período en que Francisco Bilbao daba forma a su pensamiento y le atribuía a la Iglesia Católica gran parte de las responsabilidades del fracaso político, cultural y ético que aquejaba a la región latinoamericana, en Dinamarca Soren Kierkegaard hacía lo propio con la sociedad en la cual vivía. Para ambos autores, el fracaso del cristianismo -en un caso protestante y en el otro católico- estaba dado por la imposibilidad de renuncia, por parte de sus seguidores, a las bagatelas mundanas como el poder y el dinero. Ahora bien, a pesar de que Bilbao también observa y denuncia este cisma que ha ocurrido entre la espiritualidad fundante del argumento cristiano y su despliegue factual en diferentes períodos históricos, su anhelo por ver materializado el proyecto liberal lo lleva -como veremos más adelante- a un análisis desvirtuador de los cimientos teológicos sobre los cuales descansa el cristianismo. Su crítica apunta, principalmente, a la profanación que ha sufrido, en mano de un clero inescrupuloso, el contenido casi místico con el que se hubo de construir el catolicismo. Por eso, su proyecto político no pretende arrancar de cuajo la religión, sino que, como menciona en el *Prefacio de los Evangelios*, “constituir al hombre en la síntesis sublime de la religión y la política” (1866, p.289). En *El Evangelio Americano* Bilbao profundiza en el carácter contradictorio con el cual se expresa no solo el catolicismo, sino que, además, religiones como el mahometismo y protestantismo. Es necesario, para el futuro de América Latina, despojarse de todos aquellos resabios del ‘catolicismo a la española’, para poder dar, así, con la esencia misma del cristianismo. Similar a lo que observa Kierkegaard, para Bilbao no es posible que el verdadero sentido de la religión pueda manifestarse si es que no se produce un cambio sustantivo de carácter ético y político. Por lo tanto, una vuelta a las bases éticas fundacionales del cristianismo parece, para el escritor, un asunto de primer orden. Es por esto que, en *Sociabilidad Chilena*, la figura de Jesús se erige no solo como la piedra angular del cristianismo, sino que, además, como un resorte del liberalismo. Para Bilbao, la vida de Cristo fue la encarnación del

---

<sup>3</sup> Para un análisis profundo sobre el rol de la educación en las democracias, véase *Education, Democracy and Inequality: Political Engagement and Citizenship Education in Europe* (2019), de los profesores Dr. Jan Germen Janmaat y Dra. Bryony Hoskins.

espíritu liberal, expresada en su obra emancipadora que se sustenta en la igualdad de los hombres:

“Jesús emancipó a la mujer. Pablo la sometió. Jesús era occidental en su espíritu, es decir liberal; Pablo, oriental, autoritario. Jesús fundó una democracia religiosa, Pablo una aristocracia eclesiástica. De aquí se ve salir la consecuencia lógica de la esclavitud de la mujer. Jesús introduce la democracia matrimonial, es decir la igualdad de los esposos. Pablo coloca la autoridad, la desigualdad, el privilegio, en el más fuerte, en el hombre.” (1866, p.224)

Como denuncia Bilbao, la Iglesia Católica -desde Pablo- se apartó de la revolución ética que supuso la obra de Jesús, debilitando la autonomía del sujeto, y atribuyéndole a la institución una fuerza arrolladora que, con pretensiones pedagógicas, sometía y no evangelizaba. Por eso, para América Latina, la persistencia de una Iglesia Católica sin reestructuraciones significaba el triunfo de la monarquía por sobre el proyecto liberal. En consecuencia, una transformación de carácter cultural no era un asunto meramente político e institucional, sino que, sobre todo, un regreso hacia los fundamentos mismo del cristianismo. El tránsito histórico de Latinoamérica revelaba la ausencia absoluta de aquellos valores que él identificaba tanto en el cristianismo verdadero como en el espíritu liberal, a saber, la libertad, igualdad y fraternidad.

### **El humanismo cristiano de Maritain**

Jacques Maritain es, sin lugar a duda, uno de los filósofos cristianos más relevantes del siglo XX, cuya inquietud intelectual lo llevó a ocuparse de una gran variedad de temas - estética, política, filosofía de la historia, metafísica, etc.- articulados siempre desde su profunda fe en Cristo. Tal como señala Juan Manuel Burgo, “[Maritain] antes que filósofo es cristiano, porque el cristianismo es quien le ha dado una respuesta racional y última a su deseo de un saber absoluto” (1995, p.9). Para el filósofo, el *telos* cristiano no se agota en lo terrenal, sino que, por el contrario, se consume en la vida eterna. Como una de las figuras revitalizadoras del pensamiento tomista, y profundamente influenciado por el filósofo escolástico, insistirá que el tránsito temporal ha de ordenarse al reino de lo espiritual y

trascendente. En su obra *Arte y Escolástica* señala que “[e]l entendimiento especulativo sólo hallará su gozo perfecto, e infinitamente sobreabundante, en la visión intuitiva de la esencia divina; precisamente por él poseerá entonces el hombre la bienaventuranza: *gaudium de Veritate*.” (1974, p.76).

La distinción, para él inequívoca, entre el orden temporal y espiritual, lo lleva a identificar el significado que ello entraña en la vida práctica cristiana y, en consecuencia, a fijar su atención en los modos de expresión política, ética y estética que posibiliten un enlace entre ambas dimensiones. Nuestro mundo sensible, su historia, las regiones posibles del conocimiento que en él se manifiestan, nuestras relaciones, nuestra fe, el orden político y, en definitiva, nuestra dimensión temporal, llega a su perfección en la vida eterna después de la muerte, por lo que para el cristiano la plenitud de su ser no se colma en la mundanidad del mundo. Como señala san Pablo en su *Primer Epístola a los Corintios*, “en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando venga lo que es perfecto, entonces lo que es en parte se acabará” (Reina Valera, 2009, 1 Corintios 13:9-10).

En su filosofía de la historia, el pensador francés describe detalladamente cómo esta distinción -arraigada en el núcleo mismo de la ontología cristiana- se fue desnaturalizando de manera tal que dio paso a modos de comprensión que diluían el *telos* propio del cristianismo. El tránsito histórico de la Iglesia había tomado poco a poco un rumbo perverso una vez finalizada la ‘Gran Persecución’, sancionada por el emperador Diocleciano el año 303. El fin definitivo a la persecución cristiana que supuso el Edicto de Milán, transformó su condición de secta perseguida a religión formal y establecida, algo que, además, supuso un incremento sustantivo en las arcas eclesiásticas (Kerrigan, 2014, p.68). De forma paulatina, la Iglesia iría aumentando su control político, y movida por aquel mandato divino de evangelizar y difundir la palabra de Dios, avanzó con paso arrollador, haciéndose del poder político, de la hegemonía del control moral y, en definitiva, demandando obediencia ciega a la institución que representaba el poder de Dios en la tierra. La Reforma protestante iniciada el siglo XVI vino a dar el golpe de gracia definitivo a la noción de trascendencia como plenitud del hombre y mujer cristianos. Sobre la situación específica del espíritu renacentista -y en particular sobre el humanismo- Maritain afirma que:

“Olvidando que en el orden del ser y del bien es Dios quien tiene la iniciativa primera y quien vivifica nuestra libertad, el hombre ha querido hacer de su movimiento propio de criatura el movimiento absoluto primero, dando a su libertad de criatura la iniciativa primera de su bien. Forzosamente, pues, su movimiento ascensional se separaba desde entonces del movimiento de la gracia; y por ello la edad de que tratamos fue una edad de dualismo, de disociación, de desdoblamiento, edad de humanismo separado de la Encarnación, en la que el propio afán de progreso habría de tomar un giro fatal y contribuir por sí mismo a la destrucción de lo humano. Diremos, por ello, que el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido lo que tenía de antropocentrismo, no lo que tenía de humanismo.” (1966, p.30)

Este manifiesto cambio de orientación hacia el orden temporal y, por lo tanto, de desplazamiento de la noción de perfección cristiana en la trascendencia en Dios, a su concreción en la historia, tuvo una repercusión significativa en la manera de comprender la dimensión política, asignándole un papel determinante en el proyecto de renovación de la humanidad. En consonancia con el pensamiento de Maritain, el pensador alemán Eric Voegelin, atribuye este proceso de sacralización de lo secular al movimiento gnóstico surgido en los albores del cristianismo. El espíritu propio del gnosticismo -piensa el filósofo- se desarrolló de manera tal que dio forma a movimientos político-religiosos que hicieron suyo el concepto cristiano de perfeccionamiento, desvinculándolo de toda dimensión divina y trascendental, con el objeto de materializarlo en el orden temporal. Para Voegelin, la esencia del gnosticismo y su reproducción política podía resumirse en seis puntos centrales, a saber, (i) la disconformidad con la condición del mundo, (ii) la imputación de los problemas del mundo a una deficiencia en su estructura y organización, (iii) una profunda convicción en la capacidad humana de exorcizar al mundo de los males que lo aquejan, (iv) la identificación de la historia como proceso que hace posible modificar el orden del mundo, (v) la idea de que el ser humano tiene dentro de sus facultades la capacidad de una transformación liberadora del mundo y, por último, (vi) la aspiración al conocimiento que posibilitaría este cambio (2006). Sobre el carácter gnóstico de la modernidad, dice Voegelin que:

“El simbolismo cristiano del destino sobrenatural tiene, en sí mismo, una estructura teórica; estructura que continuó en las variantes de la *inmanentización* [...] El resultado será entonces el misticismo activo de un estado de perfección que se logrará a través de una transfiguración revolucionaria de la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, en el marxismo.” (2000, p.186)

Maritain asume la tarea de hacer visible, con total claridad, los rasgos esenciales de la naturaleza más íntima del cristianismo, que habían sido soterrados por esta visión gnóstica del mundo que describe Voegelin. El sujeto cristiano -para el francés- ha de comprender no solo su finitud terrenal, sino que, además, su imposibilidad de perfección en este orden temporal. Soslayar el *escathon* le conducirá, ineludiblemente, a desvirtuar y perder su orientación cristiana. Así lo manifiesta el mismo Jesús en su diálogo con Poncio Pilato, al poner de manifiesto el carácter trascendente de la salvación y perfección humana en Dios, al decir que su reino “no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí” (Reina Valera, 2009, Juan 18:36). El problema radical que percibe Maritain es, precisamente, esta disconformidad con el principio escatológico sobre el cual descansa el cristianismo, y sus insatisfactorias respuestas con respecto a la situación concreta del mundo histórico. Gran parte de su labor intelectual, por lo tanto, se orientará en función de establecer una necesaria distinción entre los órdenes trascendente y temporal, con el objeto de contribuir a la restauración del equilibrio espiritual dentro del cristianismo. Ello -a pesar de esta distinción- supuso renovar filosóficamente el vínculo entre la dimensión terrenal con el *telos* cristiano de la religación con Dios. Dado que la condición natural del hombre no le permite acceder a su salvación en esta vida, una institucionalidad política que garantice la paz y posibilite la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales será condición necesaria para propiciar el tránsito hacia a la trascendencia en el Reino de Dios.

Esta tarea que se propuso Maritain no es, desde luego, una empresa nueva dentro de la historia del pensamiento cristiano. Ya en los albores de la Edad Media, entre los años 413 y 427 (Chadwick, 2009, p.129) san Agustín se había planteado una tarea que, si bien respondía a un propósito y contexto diferentes, era, no obstante, similar. En la *Ciudad de Dios*, el filósofo se entrega a la labor de reivindicar y defender el cristianismo de aquellos que veían en él una de las razones de debilidad romana que, en consecuencia, posibilitó el ataque y saqueo de Alarico y sus tropas el año 410 (Sarris, 2011, p.116). Aunque en un comienzo, como señala R. A. Markus (1989), san Agustín identificó en la cristiandad romana la “Sexta Edad” de su concepción teológica del orden temporal, y, por lo tanto, con ella la segunda venida de Cristo (*parousia*), en 413, presto a escribir la *Ciudad de Dios*, ya había desistido de esta concepción esquemática de la historia. De esta manera, en profunda

consonancia con el proyecto filosófico de Mariatin en pleno siglo XX, parte de su tarea intelectual se concentró en describir los vínculos entre el cristianismo y la organización política, así como en la inequívoca distinción de cada una de ellas en el orden temporal y trascendente del ser humano. En su análisis de la obra del filósofo de Hipona, el profesor Tomás A. Chuaqui observa que:

“Toda estructura política no es ni santa ni diabólica en sí misma, sino que, como toda obra humana, su valor último depende de la fe de sus creadores y partícipes. De esta manera, Agustín des-diviniza la historia del Imperio, al tiempo que desmitifica las versiones paganas de la misma. Su interés es declarar que no existe una relación especial entre el destino histórico de Roma, ni de ninguna otra sociedad, y la marcha de la providencia.” (2005, p.279)

Bajo esta perspectiva, no nos parece aventurado sostener una cierta continuidad de la obra de san Agustín en la misión que emprende Maritain. Considerando el ingente desarrollo de la filosofía política, así como las sucesivas transformaciones de la Iglesia Católica -y con ella la investigación teológica- el francés, como devoto cristiano, se ve en la necesidad de renovar el fundamento filosófico sobre el cual descansa, como problema histórico y político, esta distinción entre el orden temporal y el espiritual. Por lo mismo, no deja de ser interesante -como señala Vidal Abril Castelló- la similitud biográfica que une a ambos autores, que, criados en ambientes más bien “alérgicos al catolicismo, hayan abrazado la fe, y con ella como estímulo vital, materializar una infatigable búsqueda de la verdad” (1972, p.192). Este espíritu inquieto que lo empujó a la búsqueda de la verdad -en el profundo sentido griego de la *alētheia*- lo llevó a replantearse la cristiandad en la que se encontraba inserto, proponiendo una que, siempre consagrada a Cristo, fuera “menos formalista y ritual, más hermanal y espiritual; más carismática y equilibrada; más humana y más divina a la vez” (Abril, 1972, p.193).

La ontología cristiana concibe al ser humano como dualidad, física y metafísica. El tránsito histórico-terrenal, en consecuencia, ha de orientarse -para el mundo cristiano- en función de la salvación en la vida eterna. La resignificación del propósito terreno del cristianismo anima a Maritain a proponer una separación entre el carácter sacral de la política del medioevo, y la naturaleza secular que orienta la contemporánea. Esta distinción sustantiva, por lo tanto, ha de informar el modo en que la Iglesia se vincula con el

ordenamiento político, toda vez que el cristiano, en expresión de esta dualidad ontológica, despliega su existencia participando tanto de la Iglesia y su dimensión trascendente, así como de la comunidad política plural y su estructura terrena.

### **El problema de la dualidad ontológica en el cristianismo**

El proyecto liberal del cual Bilbao forma parte parecía, en primera instancia, incompatible con el mundo cristiano heredado de la Colonia. A través de la Iglesia Católica y su extenso poder en el territorio latinoamericano, la cultura española parecía hundir sus garras, obstaculizando el tránsito hacía un auténtico proyecto político independiente. Por eso, en *La América en peligro*, el chileno señala que “o el catolicismo triunfa, y la monarquía y la teocracia se enseñorean de la América. O el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre, la razón libre y la religión de la ley” (1862, p.8). Dado el carácter jerárquico propio de la Iglesia, su expresión política no podía sino traducirse en un sistema profundamente antidemocrático. En consecuencia, la coexistencia del proyecto liberal con el cristianismo católico sería posible solo si a este último se le arrancaba el manto de falsedad que lo cubría, dejando a la vista la sustancia auténtica y pura del mensaje de Cristo. No obstante, resulta evidente que el propósito que motiva a Bilbao es de carácter eminentemente político. El cristianismo, dirá el intelectual -no solo en las condiciones históricas, políticas e institucionales a las cuales él se vio enfrentado-, es algo que interrumpe el camino hacia el progreso, envolviendo todo en un halo de ignorancia e irracionalidad. De su pensamiento se desprende la idea de que la religión debía ser confinada al ámbito privado, y solo aquello con sustento en la razón merecía tener un espacio en los asuntos público. Es por esto que, en un supuesto afán renovador, sus ataques no se enfocaron solo en la dimensión política e institucional de la Iglesia, sino que, además, se dirigieron al núcleo central del cristianismo, en un intento por erradicar todo aquello que no encontrara asidero en aquella comprensión racionalista del mundo:

"el católico sincero debe negar mi derecho al pensamiento libre. Niega la soberanía de la razón, somete la razón a la autoridad de la iglesia, y yo no puedo ser soberano de mí mismo, ciudadano libre, hombre independiente [...] La

creencia católica se apoya en el milagro, el milagro es su punto de partida, el milagro es su prueba. Sin milagro no hay catolicismo. Proposición que equivale a esta otra: Sin absurdo no hay catolicismo. La religión católica impone el milagro. La fe en el milagro es la condición de la salvación, lo que equivale a decir: la creencia en el absurdo, la fe en el absurdo, es la condición fundamental para salvarse.” (1862, p.36)

Estas palabras de Bilbao nos parece que ponen de manifiesto una intención que excede el objeto primero que se ha planteado. Su cuestionamiento ya no se dirige a la expresión política de la Iglesia, sino que a su esencia: hay en la fe una dimensión profundamente peligrosa, algo que la hace incompatible con la democracia liberal que él tanto anhelaba. Su identificación con Jesús, a quien considera un liberal (p.224), le sirve de insumo para articular su propio proyecto político desde la matriz cristiana, imputando a la iglesia el haber desvirtuado el mensaje. En la figura de Cristo, por lo tanto, se encuentra no solo el mensaje verdadero que la iglesia ha deformado, sino que, además, el concepto mismo del liberalismo que invoca a lo largo de toda su obra. Esto último no ha de causar extrañeza, toda vez que el pensamiento de Hobbes -a pesar de ser escasamente mencionado en las reflexiones de Bilbao- incide notablemente el trabajo intelectual del chileno.

En el *Leviatán*, capítulo XLII, el autor describe el modo en que, piensa, debe entenderse la dimensión política del cristianismo. En un análisis similar al que emprendiera posteriormente Bilbao, Hobbes priva a la institucionalidad cristiana de cualquier posibilidad de exigir sumisión a su doctrina, toda vez que -señala- el mensaje de Cristo nos muestra que la conversión y evangelización se articulan desde la enseñanza, no la coacción. Desde luego, el desarrollo y avance de la ciencia, los múltiples procesos históricos y un sinnúmero de otros eventos condujeron a una organización política institucional en que las facultades del poder eclesiástico se vieron restringidas -al menos nominalmente- a una esfera privada. De tal manera, el mensaje tácito que subyace tanto en las palabras de Hobbes como en las de Bilbao -la separación entre el poder político y el eclesiástico- resulta, en pleno siglo XXI, a decir lo menos, evidente. Ahí, por lo tanto, no es donde reside el problema; éste, más bien, se haya en la desvirtuación que del cristianismo se ha hecho con el propósito de apartarlo categóricamente, de la ‘cuestión pública’. Ciertamente la separación entre el poder político y religioso nos parece obvia y necesaria, y cualquier democracia sana debe aspirar a ello no solo desde un punto de vista puramente simbólico,

sino que, además, práctico y efectivo. Sin embargo, esta escisión puede y debe llevarse a cabo sin alterar la naturaleza misma de, en este caso, el cristianismo, algo que Jacques Maritain, como filósofo y, sobre todo, fiel devoto, advierte con total claridad<sup>4</sup>. Dado que, como se ha señalado anteriormente -y a diferencia de Bilbao-, Maritain se concibe a sí mismo como un cristiano que filosofa, sus reflexiones políticas se articulan siempre desde un exhaustivo conocimiento teológico y doctrinario, entrañando una lúcida conciencia sobre lo humano y su dimensión político-temporal. Así lo manifiesta en su obra *La persona y el bien común*, cuando señala que “el ser humano está atrapado entre dos polos; un polo material, que, en realidad, no concierne a la verdadera persona, sino a la sombra de la personalidad, o lo que, en sentido estricto, se llama individualidad, y un polo espiritual, que sí concierne a la verdadera personalidad.” (1966, p.33)

Comprender la dimensión trascendente de la naturaleza humana será, para Maritain, el punto de inicio para cualquier análisis político que se quiera llevar a cabo. Perder de vista este rasgo ontológico cristiano fundamental conducirá -piensa el autor- a determinaciones que no den cuenta de la verdadera esencia temporal y trascendente del hombre, algo que, creemos, queda en evidencia en las reflexiones sobre el cristianismo que nos ofrece Bilbao. El pensamiento del chileno descansa sobre la idea matriz del pensamiento liberal clásico, que ve en la autonomía humana el elemento fundamental desde el cual estructurar el poder político. El individuo se transforma, en consecuencia, en el elemento central del cristianismo que propone Bilbao; la dimensión temporal, en sus manos, ha sido sacralizada. El influjo del liberalismo clásico que permea su pensamiento lo lleva a confundir la dimensión política de la autonomía con aquella que es propia del cristianismo. En su acepción política, la autonomía ha sido sin duda alguna profundamente emancipadora, y debe ser vista como uno de los grandes avances culturales de las sociedades modernas. No obstante, su abuso y desviación conceptual ha generado algunos de los grandes problemas sociales de la actualidad, tales como el individualismo, hedonismo, y, en definitiva, deterioro del tejido social. En contraste con esta concepción liberal, la autonomía cristiana ha de tener siempre presente tanto la dimensión temporal como la trascendente, y no se acaba en ámbito cerrado de un Yo personalísimo. Como señala Nico Vorster, la idea de

libertad cristiana comienza y termina en lo relacional del yo, tú, nosotros y ellos -sujetos al orden espiritual- como un todo cohesionado. La desestimación de lo otro y de esa estructura relacional no puede sino conducir a una individualidad que, en general, se expresa en la ambición materialista (2019, p.94). Solo basta recordar las palabras de Cristo cuando dice “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Reina Valera, 2009, Mateo 19:19). Jacques Maritain, en consecuencia, se revelará, desde su convicción cristiana, en contra de la antropología liberal que representara Bilbao en sus orígenes latinoamericanos. Articulado desde un reduccionismo individualista y con un marcado énfasis en la dimensión puramente temporal, el liberalismo utilizó al ser humano como un instrumento más de su estructura operativa y no al revés, como se pensaba en sus inicios, como la puerta de acceso hacia la libertad emancipadora (Deneen, 2018, p.46). El pensamiento personalista de Maritain, por lo tanto, tuvo por objeto restituir aquella dimensión espiritual y trascendente que el liberalismo había pretendido soterrar; problema que el filósofo había identificado ya -con diferencias, por supuesto- desde Lutero en adelante. La modernidad -piensa- ha sacrificado a la persona para dar primacía al individuo (1929, p.21), vale decir, ha concentrado su atención en la dimensión pública, política e histórica, perjudicando el desarrollo espiritual del hombre, con la falsa promesa de la perfección-aquella de herencia cristiana- dentro del horizonte temporal de la historia. Restituir el sentido de trascendencia será, entonces, el asunto fundamental de la filosofía de Maritain.

Ahora bien, el problema de la divinización de la dimensión temporal del hombre, y la búsqueda de la perfección en el horizonte histórico radica, paradójicamente, en la esencia misma del cristianismo. A diferencia de otras religiones como el budismo, judaísmo e incluso el islam, el cristianismo se origina a partir del milagro de la encarnación. Al tomar forma humana en Cristo, Dios se vuelve humano, y con ello, en la desvirtuación de aquel misterio, surge la noción del hombre como potencialidad liberadora, en la noción gnóstica que define Voegelin, cuya tarea, tanto en sus expresiones antiguas como contemporáneas, está determinada por la necesidad “de procurarse la redención dentro de lo que es posible ónticamente” (2010, p.79). Bajo esta perspectiva, la dimensión política fue vista como el escenario idóneo para esta transformación que se buscaba, algo que tuvo como consecuencia la pérdida de una conciencia espiritual y trascendente. Así pues, esta carencia de sentido *transhistórico* lleva a Maritain a articular su pensamiento político desde una

antropología humana que comprende al hombre como una estructura compleja, fundada en lo espiritual, intelectual y material (Ogilvie-Ellis, 2013, p.79). La misión que se despliega a través del pensamiento personalista del francés -anclado en el pensamiento tomista- se traduce en la necesidad de establecer la clara distinción entre individuo (individualidad) y persona (personalidad): la primera es solo sombra material de la verdadera individualidad, mientras que la segunda representa el polo espiritual de la ‘persona verdadera’ (Maritain, 1972, p.33). Es preciso recalcar que, en principio, la noción de individualidad no tiene una connotación necesariamente peyorativa de la condición humana: el ser humano ‘ocurre afuera’, en su situación histórica particular. Lo relevante de la distinción radica, precisamente, en comprender que la persona es la totalidad unificada -espiritual, intelectual y sensible- que “emerge más allá de la mortal ciudad y su bien” (Maritain, 1960, p.43).

Comprender el sentido hondo de la esencia humana, en su dualidad temporal y espiritual, entraña la posibilidad de una nueva cristiandad que, a su vez, posibilite una renovación política con un sentido *transhistórico*. Desde la Antigüedad hasta nuestros días la política ha renunciado a su naturaleza liberadora y articuladora de sentido, para quedar reducida y anclada en el dominio mundano y, tal como señala Arendt, “lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social” (1997, p.63). La *inmanentización* del hombre y su naufragio en el orden temporal -para Maritain y otros- se ha materializado en el orden político, científico e histórico: la fuerza viva de la razón humana, su potencia creadora e intelectual, ya no necesita Dios ni religión. La trascendencia ha sido arrancada del horizonte de comprensión de lo humano, convirtiendo lo espiritual en un gesto vacío, carente de cualquier tipo de contenido relevante para el conocimiento del mundo y sus posibilidades.

Lo anterior resulta particularmente relevante en el pensamiento de Bilbao. Si Maritain se identifica primeramente como cristiano y, por lo tanto, su proyecto político tiene en vista la esencia misma su teleología, Bilbao será antes que nada un liberal, y, en consecuencia, las condiciones históricas su objeto central de preocupación. Toda reflexión, tanto teológica como espiritual, desembocará siempre en el terreno de lo político. En América Latina, la iglesia, como institución central de la colonia, había sucumbido al encanto del poder, y con él a la crueldad, la avaricia y el embrujo de lo terreno, abjurando de sus fundamentos teológicos más básicos. Por lo mismo, como señala Pedro Cruz (1944,

p.15), para Bilbao la iglesia no representaba más que aquello de lo cual había que sacudirse rápidamente, impugnando con pasión su despotismo, irracionalidad e ignorancia. A las palabras de Cruz habría que añadir algo aún más elemental del pensamiento de Bilbao, a saber, la divinización de lo secular a partir de la secularización de lo religioso. El misterio de la encarnación, la revelación, muerte y resurrección de Cristo, en manos del chileno, ha sido empleado para hacer del hombre un *superhombre*, un Dios. El *Hijo del Hombre* - Jesús- revelado al mundo (Reina Valera, 2009, Mateo 16:27-28) para develar el camino a la trascendencia en Dios, es para Bilbao insumo de articulación política, despojado de toda connotación teológica. En *El Evangelio Americano* (1864) el hombre es elevado a la categoría de dios, quien, como *Hijo del Hombre*, al igual que Cristo, muere crucificado; enrostrando la miserable condición histórica en la que se encuentra. La crucifixión de Jesús no es ya la redención de los pecados y la posibilidad de vida eterna en la resurrección, sino que tan solo una figura retórica que exhorta al ser humano a asumir la potencia liberadora que permitirá la reconfiguración y perfección del mundo y su historia. Así, en las primeras páginas de su obra, en un llamamiento a los liberales cristianos, los insta no solo a reformular la condición terrena de la humanidad, sino que, además, el núcleo mismo de la esencia cristiana, diciendo:

“Rompamos la piedra que impide nuestra resurrección, y libres en nosotros mismos, transfigurados sobre las ruinas, del mundo envejecido, recibamos directamente, sin intermediarios o mediadores fementidos, el testamento puro, la palabra viva de la eterna vida, la centella de la fuerza y el inmenso amor.” (1864, p.8)

El lugar de las religiones en el espacio público se ve cada vez más limitado. La razón, en buena hora, se ha convertido en el mecanismo de articulación política e histórica que, como sociedad, nos hemos otorgado para discutir y dirimir nuestras discrepancias sobre los asuntos públicos. La fe, dogmas, ritos, etc., por lo tanto, han de ser considerado como insumo relevante sólo en la medida en que nos puedan ofrecer, razonablemente, una visión integral de la naturaleza humana. Dada la pluralidad de credos -religiosos y seculares- que conviven en las sociedades contemporáneas, la necesidad de asignar la potestad legitimadora de las cuestiones públicas a la razón y la democracia resulta un asunto de primer orden. Esto no significa, sin embargo, reducir o desterrar la experiencia

religiosa a la esfera aislada de lo privado, sino que, por el contrario, generar las condiciones para una coexistencia social armónica en esta pléyade de cosmovisiones. Ya en la Introducción de su célebre obra *Entre naturalismo y religión*, el filósofo y sociólogo Jürgen Habermas señala la necesidad de dar espacio a las religiones en las reflexiones públicas, entendiendo en ellas una dimensión generadora de sentido y, por lo tanto, imprescindible para una comprensión integral del ser humano. La razón, piensa, se expresa muchas veces en código religioso, por lo que un rechazo *ex-antes* de sus postulados desvirtúa la esencia misma de la convivencia política. Dice al respecto:

“Cuando ambas partes se encuentran y discuten sobre cuestiones políticas en la democrática confusión de voces de un espacio público en el que convive una pluralidad de cosmovisiones, ciertas obligaciones epistémicas se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente. Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos los tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.”  
(2006, p.12)

Lo anterior resulta particularmente esclarecedor para comprender el modo en que tanto la religión como la razón pública han de comprender su relación dialógica. La religión no puede articular un proyecto político e histórico desde la proyección de sus dogmas y credos a la pluralidad de cosmovisiones que describe Habermas. Asimismo, la razón pública no puede soterrar y, aún más, desvirtuar la naturaleza misma de la religión en un afán secularizador que, en consecuencia, erosiona una comprensión integral del ser humano.

Francisco Bilbao es hijo de su tiempo, y, por lo tanto, hay en su lucha una necesidad acuciante -y legítima, por lo demás- de liberarse de las garras del mundo hispánico y su tradición barbárica. Lo ilegítimo, por lo tanto, no es el proyecto político y liberador que se propone, sino la desfiguración del cristianismo y su utilización acomodaticia a fines puramente prácticos. El problema generado por la concepción cristiana de Bilbao se traduce en la imposibilidad de distinguir entre el despliegue histórico de una iglesia humana y los principios trascendentes sobre los que se articula, así como en la irracionalidad que se le imputa a la cosmovisión cristiana. La consecuencia necesaria ha sido el destierro del cristianismo a una esfera de absoluta irrelevancia en los asuntos públicos. Y aunque sus

reflexiones sobre la autonomía del sujeto moral resultan valiosas para comprender el vínculo entre razón y palabra revelada, lo cierto es que el grueso de su obra no contribuye a esclarecer el modo en que el cristianismo, comprendiendo su *telos*, ha de desplegarse en el orden temporal. Francisco Bilbao es, antes que cualquier cosa, un liberal. Un liberal apasionado que busca dar cauce a un proyecto político que identifica como condición de posibilidad para la verdadera emancipación e independencia de las naciones latinoamericanas. En consecuencia, es en aquel territorio en el cual las reflexiones de Bilbao asumen una posición relevante: en el pensamiento secular que se despliega en el horizonte de la historia, y sus reflexiones sobre las condiciones políticas que posibilitan el desarrollo humano en el orden temporal. En la obra de Maritain, por el contrario, encontramos una riquísima variedad de elementos que contribuyen a fortalecer la situación del cristianismo dentro del espacio público y su relación con los diversos credos, sean estos religiosos o seculares. Pensar la sociedad desde el cristianismo supone asumir, para Maritain, lo que Enrique Dussel describe como el lugar que se ubica más allá del mundo y del ser temporal (1974, p.272), vale decir, la dimensión trascendente que orienta el orden temporal. Dado que la dimensión terrena solo puede ser comprendida desde su sujeción al plano trascendental, toda filosofía cristiana debe darse a la labor de articular las condiciones que posibiliten el tránsito hacia la salvación. Es por esto que el humanismo integral que propone Maritain tiene por objeto hacer al hombre consciente de su propia naturaleza, histórica y trascendente, para, así, posibilitar el desarrollo de cada una de sus potencialidades y virtudes. No se trata de un simple llamado al mundo cristiano para hacerle consciente del rol que éste ha de cumplir en el orden temporal e histórico, sino que, aún más, de dejar al descubierto aquellos rasgos de la naturaleza humana -su razón y espiritualidad- que, más allá del cristianismo, se constituyen como parte de su esencia más profunda. Una organización política y social que posibilite el despliegue y desarrollo de esta potencia humana generará, a su vez, las condiciones necesarias para la sana coexistencia de la pléyade de cosmovisiones que pueblan las sociedades contemporáneas.

## Conclusiones

A pesar de los años y circunstancias políticas e históricas que nos separan de Bilbao y Maritain, una lectura atenta de sus obras es sin duda un deber para todos quienes se interesen en la relación entre el cristianismo y la política. Sus reflexiones nos proporcionan un marco teórico inmejorable para repensar los fundamentos histórico-políticos del cristianismo que, con vistas a la trascendencia, genere las condiciones sociales, institucionales y políticas que posibiliten el peregrinaje a la religación con Dios. Y si bien la propuesta de Bilbao nos parece que desfigura la esencia misma del cristianismo y hace de éste un instrumento para fines puramente prácticos, lo cierto es que hay también en su crítica elementos que no pueden soslayarse. Una de las críticas más profundas de las cuales la religión es objeto -tal como lo hiciera Bilbao en su tiempo-, es el carácter marcadamente normativo que a través de ellas se despliega. En las complejas sociedades modernas de hoy en día, las personas tienen, cada vez más, demandas, ideas, intereses y proyectos diversos, que, a primera vista, parecieran ser profundamente contradictorios con la rigidez propia de los credos religiosos. Y esto no se explica, necesariamente, por un asunto puramente teológico o de fe, sino que, más bien, por una incapacidad de parte de ciertos pensadores cristianos y la jerarquía eclesiástica por repensar y examinar con atención las características propias del ser humano contemporáneo. Así, entonces, y para evitar caer en la más profunda intrascendencia, el cristianismo necesita pasar por un proceso de renovación que le permita coexistir con la razón pública, comprendiendo sus límites y fundamentos, sin ver, asimismo, desnaturalizados sus principios. Redescubrir la obra de Maritain, por lo tanto, y establecer diálogos con otros autores cristianos nos parece un ejercicio de suma relevancia para este proyecto renovador. Sus reflexiones -y también las de Bilbao- nos proporcionan un marco teórico inmejorable para construir un nuevo cristianismo que, con vistas a la trascendencia, genere las condiciones sociales, institucionales y políticas que posibiliten el peregrinaje a la religación con Dios.

## Bibliografía

- Abril Castelló, Vidal. (1973). “Jacques Maritain: su legado humanista y político”, *Revista de Estudios Políticos*, No. 190, pp. 190-200.
- Alford, C. Fred. (2010). *Narrative, Nature and the Natural Law: From Aquinas to International Human Rights*. New York: Palgrave MacMillan.
- Anselmo de Canterbury. (2016). *Proslogion y De Grammatico*. Enrique Corti (trad.). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila Editores.
- Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Rosa Sala Carbó (trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Bilbao, Francisco. (1864). *El Evangelio Americano*. Buenos Aires, Argentina: Imp. de la Soc. Tip. Bonaerense.
- Bilbao, Francisco. (2007). *Francisco Bilbao: el autor y la obra*. José Alberto Bravo (ed.). Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Bilbao, Manuel. (1866). *Obras completas de Francisco Bilbao*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta de Buenos Aires.
- Burgos, Juan Manuel. (1995). “Cinco claves para comprender a Jacques Maritain”, *Acta Philosophica*, vol. 4, pp. 5-25.
- **Chadwick, Henry. (2009). *Augustine of Hippo: A Biography*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.**
- Chuaqui, Tomás A. (2005). “La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona: selección de textos políticos”, *Estudios Públicos*, No. 99, pp. 273-390.
- Cruz, Pedro N. (1944). *Bilbao y Lastarria*. Santiago, Chile: Editorial Difusión Chilena S.A.
- de Aquino, Tomás. (1981). *Summa Theologica*. Consultada el 28 de octubre de 2020 en <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>
- de Hipona, Agustín. (1947). *Obras de San Agustín III*. Fr. Victorino Capanaga O.R.S.A et al (ed.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- de Hipona, Agustín. (2007). *In Order*. Silvano Borruso (ed.). Indiana, Estados Unidos: St. Augustine's Press.
- de Hipona, Agustín. (2007). *La Ciudad de Dios: libros I-VII*. Rosa María Marina Sáez (ed.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- de Hipona, Agustín. (2012). *La Ciudad de Dios: libros VIII-XV*. Rosa María Marina Sáez (ed.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Deneen, Patrick J. (2018). *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Dussel, Enrique. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Guadalupe.
- Feingold, Lawrence. (2016). *Faith Comes from What Is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*. Ohio, Estados Unidos: Emmaus Academy
- Feuerbach, Ludwig. (2008). *The essence of Christianity*. George Eliot (trad.). Walnut, Estados Unidos: MSAC Philosophy Group

- Gazmuri, Cristián. (1998). *El 48 chileno: igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Giuseppe Curcio, Genaro. (2015). La propuesta política de Humanismo integral de Jacques Maritain *Opción*, vol. 31, núm. 77, pp. 42-55.
- Habermas, Jürgen. (2006). Entre naturalismo y religión. José Luis López de Lizaga et al (trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Early Theological Writings*. Chicago, Estados Unidos: Chicago University Press.
- Heidegger, Martin. (1997). Ser y tiempo. Jorge Rivera C. (trad.). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Hobbes, Thomas. (2017). *Leviatán*. Manuel Sánchez Sarto (trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kerrigan, Michael. (2014). *Dark History of the Catholic Church*. Londres, Estados Unidos: Amber Books, Ltd.
- Laborde, Cécile. (2017). *Liberalism's Religion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Locke, John. (2010). *A Letter Concerning Toleration & Other Writings*. Mark Goldie (ed.). Indianápolis, Estados Unidos: Liberty Fund, Inc.
- Maritain, Jacques. (1929). *Three Reformers: Luther, Descartes & Rousseau*. Nueva York, Estados Unidos: Charles Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques. (1957). *On the Philosophy of History*. Nueva York, Estados Unidos: Charles Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques. (1945). *Arte y Escolástica*. Juan Arquímedes González (trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial La Espiga de Oro.
- Maritain, Jacques. (1947). *The Person and the Common Good*. John J. Fitzgerald (trad.). Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press.
- Maritain, Jacques. (1955). *Bergsonian Philosophy and Thomism*. Mabelle L. Andison (trad.). Nueva York, Estados Unidos: Philosophical Library New York.
- Maritain, Jacques. (1966). *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Alfredo Mendizábal (trad.). París, Francia: Editions Montaigne S.A.
- Maritain, Jacques. (1966). *The Peasant of the Garonne*. Nueva York, Estados Unidos: Holt, Rinehart & Winston.
- Maritain, Jacques. (1983). El hombre y el Estado. Juan Miguel Palacios (trad.). Madrid, España: Editorial Encuentro S.A.
- Markus, Robert Austin. (1989). *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Ogilvie-Ellis, Chantelle. (2013). "Jacques Maritain and a Spirituality of Democratic Participation," *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, vol. 3, núm. 1, pp. 78-91.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual et al (trad.). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.
- Platón. (1988). *Diálogos IV: La república*. Conrado Egger (trad.). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

- Platón. (1999). *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)*. Francisco Lisi (trad.). Madrid, España: Editorial Gredos S.A.
- Rovira, José María. (1996). *Introducción a la teología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santa Biblia. (2009). Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602) Publicada por La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días Salt Lake City, Utah, E.U.A.
- Sarris, Peter. (2011). *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Strauss, Leo. (1965). *Natural Right and History*. Chicago, Estados Unidos: Chicago University Press.
- Voegelin, Eric. (1963). *Los movimientos de masa gnósticos como sucedáneos de la religión*. Florentino Pérez (ed.). Madrid, España: Ediciones Rialp S.A.
- Voegelin, Eric. (2010). *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Argentina: Hydra Editorial.
- Vorster, Nico. (2019). *The Brightest Mirror of God Works: John Calvin's Theological Anthropology*. Oregon, Estados Unidos: Wipf and Stock Publishers.
- Weber, Max. (1966). *The Sociology of Religion*. Ephraim Fischhoff (trad.). Londres, Inglaterra: Lowe & Brydone Printers.