

# EL DIVINISMO DE LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS

## LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS' DIVINISM

*JOSÉ MIGUEL GAMBRA*

Universidad Complutense (Madrid)

**RESUMEN.** El neologismo «divinismo» fue creado por Leopoldo-Eulogio Palacios para oponerlo al sistema del humanismo cristiano sostenido por Maritain. El artículo trata de mostrar cómo cada ingrediente de ese sistema, que tiene sobre todo intenciones políticas, gira en torno a la idea de la libertad de autonomía. Presenta, luego, las críticas que Palacios, desde la perspectiva del orden político clásico, hizo a cada uno de esos ingredientes en *El Mito de la Nueva Cristiandad* y concluye que, en lo más hondo de su pensamiento, late la idea cristiana de la anulación de sí mismo, que es estrictamente opuesta a la libertad de autonomía.

**PALABRAS CLAVE.** Divinismo. Humanismo cristiano. Libertad de autonomía. Iglesia-Estado. Anonadamiento. Jacques Maritain. Leopoldo-Eulogio Palacios.

**ABSTRACT.** Prof. Leopoldo-Eulogio Palacios opposed the neologism «divinism» to Jacques Maritain's so called «christian Humanism». This article tries to show how the heart of Maritain system is no other than liberty as autonomy and how every element of such system is concerned with such idea. Palacios criticisms against Maritain *Myth of the New Christendom* concludes that true Christendom is rooted on oneself abasement instead of liberty as autonomy.

**KEY WORDS.** Divinism. Christian Humanism. Liberty as autonomy. Church-State. Abasement. Jacques Maritain. Leopoldo-Eulogio Palacios.

Palacios acuñó el término «divinismo» en *El mito de la nueva cristiandad*<sup>1</sup> para significar lo contradictorio del humanismo. Más adelante lo volvió a emplear en un artículo publicado en la tercera página del *ABC*, bajo el título de «Humanismo y Divinismo»<sup>2</sup>, que coincide con el de la conferencia que pronunció durante la segunda reunión de amigos de la Ciudad Católica, probablemente su única intervención en ese foro. Lo que con mis palabras desearía destacar es que al divinismo, como espíritu de la Cristiandad, le corresponde, en la intimidad del alma, la conciencia cristiana de la propia anulación, de la misma manera que al humanismo sobre el que se funda la Nueva Cristiandad de Maritain, le corresponde la moderna toma de conciencia de sí mismo.

El nuevo término de «divinismo» designa la doctrina opuesta al humanismo, cuya amplitud abarca muchas más cosas que las elucubraciones de Maritain. Pero ese neologismo sólo adquiere pleno sentido cuando Palacios quiere destacar la incongruencia del humanismo cristiano sostenido por el pensador francés.

---

1. Madrid, Rialp, 1951, págs. 69 y 71.

2. *ABC*, 1 de diciembre de 1961. Recogido en *El juicio y el ingenio*, Madrid, Prensa Española, 1967.

Palacios tuvo, durante mucho tiempo, una admiración grande por Maritain, cuya finura intelectual siempre alabó. Muy poco antes de la guerra había hecho una recensión encomiástica de los *Problemas espirituales y temporales de la nueva cristiandad*, donde se halla la primera exposición del humanismo teocéntrico de Maritain<sup>3</sup>; y, aunque éste perdió mucho prestigio entre los católicos, cuando se inclinó por el bando republicano, Palacios todavía prologó otra obra suya<sup>4</sup> después de la conflagración civil. Las opiniones enfrentadas que rodearon ese prólogo le empujaron, según él mismo cuenta, a examinar con más detalle las teorías maritainianas. Así nació su libro sobre la Nueva Cristiandad y posteriormente una buena serie de artículos contra el humanismo en general, pretendiéndose cristiano o no.

Todo el humanismo integral de Maritain responde al empeño de dar cabida, dentro de la doctrina cristiana sobre el hombre y la sociedad, a una valoración preeminente de la persona, fundada sobre lo que llama libertad de autonomía. Según Maritain, el atributo de la libertad, que clásicamente confiere al hombre una dignidad y prestancia muy superior a toda otra criatura del mundo material, no se reduce al libre albedrío, sino que tiene una forma más acabada en la libertad de autonomía, o espontaneidad de la que emerge, desde la intimidad inasequible de su conciencia, un proyecto singular de vida. Ese proyecto, por cuanto surge del individuo absolutamente considerado, sin intervención de causa externa alguna, es regla de la vida de cada cual y merece el respeto incondicionado de todo hombre. Y la libertad, de donde nace esa norma de actuación personal e incommunicable, se llama, por ello mismo, libertad de autonomía.

Así presentada, esta idea no es ninguna novedad, pues, a fin de cuentas, recoge las ideas rousseauianas de la bondad natural del hombre y la de Kant sobre el valor absoluto de la persona. Lo nuevo es el propósito de introducir la libertad de autonomía dentro

---

3. «Una nueva cristiandad», *Cruz y Raya* (Madrid), núm. 37 (1936), págs. 103-110.

4. «Prólogo» a Jacques MARITAIN, *Tres Reformadores*, Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA (trad.), Madrid, EPESA, 1948, págs. 9-17.

del catolicismo y el intento de presentarla como si manara de sus fuentes más puras y como si estuviera directamente fundada en los escritos de Santo Tomás.

Maritain, en efecto, identifica esta libertad con la libertad de los varones espirituales, o amadores de Cristo, de que habla Santo Tomás<sup>5</sup>, los cuales, por la gracia del Espíritu Santo, hacen voluntariamente, y no por temor, lo que manda la ley de Dios. Con esta insensata asimilación quiere dar cabida a la libertad de autonomía y proporcionarle un sentido cristiano, supuestamente distinto del que tiene para el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos. A la luz del mismo propósito también se comprende la pretensión de haber dado con la clave hegeliana de la historia cristiana. Maritain la divide en tres etapas –medievo, modernidad y nueva cristiandad– dominada sucesivamente por los cielos culturales del teocentrismo, del humanismo y del humanismo teocéntrico que, en la futura Nueva Cristiandad, que sintetizará las etapas precedentes. Los sufrimientos del cristianismo en la Edad Moderna se explican, conforme a la expresión paulina *oportet haereses esse*, por un designio de la Providencia deseosa de que los cristianos adquirieran conciencia de sí mismos y de su libertad de autonomía. El orden social de la Nueva Cristiandad, que Maritain define como personalista y comunitario está, en el fondo, igualmente encaminado a salvaguardar la esfera personal de la intervención del poder político. El Estado debe confinar su actuación al bien común temporal, con lo cual favorece, sin coartarlo, el pleno desarrollo de la libertad de autonomía en las personas. Por otra parte, la distinción, pretendidamente tomista, entre individuo y persona, sobre la cual se funda el régimen político de la Nueva Cristiandad, también se entiende a la luz del mismo propósito. Porque el individuo, parte del todo social, está obligado a contribuir al bien común, mientras que la persona, que es en sí misma un todo independiente y autónomo, es por completo ajena a la sociedad y no se subordina a bien común alguno, sea temporal o trascendente. En fin, lo mismo sucede con las consecuencias que extrae Maritain de todo esto, entre las cuales

---

5. S.C.G. IV, 22; S.T. I-II, 93, 6 c. Son textos a los que recurre el propio Maritain para justificar la mencionada identificación.

sobresale la separación entre el poder político y el espiritual, que Maritain quiere fundar en la máxima evangélica «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». El sistema maritainiano, en suma, confluye todo él en la libertad de autonomía; y siempre sobre la base de tergiversaciones de textos que a menudo manifiestan, no confusión, sino decidida deshonestidad intelectual.

Las objeciones de Palacios a todo esto, y a otros muchos puntos, son bien conocidas: la concepción comunitaria y personalista no esconde un liberalismo de hecho, o prudencial, al que suele llamarse liberalismo católico, sino que va mucho más allá. Maritain pretende que su Nueva Cristiandad es una aplicación análoga al Sacro Imperio. Sin embargo, en su sistema, la emancipación del poder político respecto de toda tutela eclesiástica tiene valor de tesis y no de hipótesis<sup>6</sup>. Por su lado, la crítica de Palacios a la distinción entre individuo y persona señala, primero, que es doctrina de origen kantiano, que es de suyo incompatible con las enseñanzas de Santo Tomás y, segundo, que las citas de Santo Tomás, con las que Maritain quiere cristianizarla, están sacadas fuera de contexto. Es más, esa distinción antropológica, así como la concepción comunitaria y personalista del orden político<sup>7</sup>, relegan lo espiritual al terreno de lo personal, por donde viene a desaparecer todo bien común que no sea temporal, de lo cual se sigue que «no hay modo de justificar un poder público espiritual» y que «la Iglesia debe ser reducida a sociedad invisible y tragada por el Estado, agente único del bien común. Y así llegamos, al totalitarismo, que es precisamente el error que el personalismo trataba de evitar».

En lo que se refiere al ritmo hegeliano de la historia, Palacios destruye su punto central, cuando rechaza que el humanismo moderno supere lo que Maritain llama el teocentrismo del Sacro Imperio. La toma de conciencia de sí mismo o, si se quiere, de la propia libertad de autonomía, constituye para Maritain una ventaja aportada por el humanismo que mejora la conciencia excesivamente centrada en Dios del hombre medieval. Pero, según Palacios, se trata

---

6. *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1967, pág. 144.

7. *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, pág. 145.

de lo contrario de una ventaja, pues desnaturaliza las relaciones entre el hombre y Dios. Maritain entiende que la libertad de autonomía «definida como la plena suficiencia de sí mismo de una persona que nada debe a causalidad externa alguna, es propiamente una libertad de Dios», que hace del hombre partícipe de la gracia divina. Palacios le objeta que, con eso, lo que se hace es introducir un torcedor antropocéntrico, por cuya virtud el hombre se sirve de Dios para enaltecerse a sí mismo, en vez de rebajarse ante Él para divinizarse. Palacios acuña la frase «Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera hombre», con el fin de expresar la desviación introducida por el humanismo, supuestamente cristiano, y la contrapone a esta otra, verdaderamente cristiana, sacada de San Agustín: «Dios se hizo hombre para que el hombre fuera Dios».

Todo el progreso que ha supuesto la modernidad procede según Maritain de una toma de conciencia<sup>8</sup>. Toma de conciencia del poder de la razón, por la que la filosofía profana de la modernidad saca a la filosofía medieval de su sometimiento a la teología; toma de conciencia de la espontaneidad del espíritu humano, que saca al hombre del irreflexivo teocentrismo de primer cristianismo. Por su parte, tras la crítica de Palacios en *El mito de la nueva cristiandad* gravita el rechazo de que pueda cristianizarse el humanismo, pues supone la toma de conciencia de la grandeza que da al hombre su libertad, mientras que el cristianismo exige el anonadamiento del hombre ante la omnipotencia de Dios, de manera que ambas cosas son incompatibles. Sin embargo, a lo largo de *El mito de la nueva cristiandad*, la preocupación de Palacios se centra en el orden social religioso y político, en las relaciones entre la Iglesia y el Estado propugnadas en la teoría de la sociedad futura que Maritain llama Nueva Cristiandad. Lo que su crítica rebate son los fundamentos teóricos de esa sociedad desde una sucesión de perspectivas que culminan en la crítica de su núcleo más formal, la concepción comunitaria y personalista sobre las relaciones entre la política y religión. Pero apenas si expone cuál es la conciencia propia del cristiano que enderezaría el torcedor humanista, introducido por el pensador francés, al señalar como ventaja la toma de conciencia de

---

8. *Humanisme intégral*, cit., pág. 246.

sí mismo. Palacios se conforma con apuntar —y no es poco— que «sólo anonadándose el hombre bajo la Divinidad, reconociendo la nada humana bajo el abismo de la inmensidad divina es como puede recuperar su prestancia el hombre»<sup>9</sup>. Pero la brevedad de esta indicación parece exigir una explicación más detallada que no he encontrado en *El mito de la nueva cristiandad*.

A primera vista, la colección de obras escritas por Palacios da la impresión de que la disparidad de sus preocupaciones intelectuales carece de sistema y de unidad. La razón por la que nunca quiso facilitar una visión de conjunto a quienes lo estudiamos está ya fuera de nuestro alcance. Lo cual no quita nada a la profunda coherencia de su obra, pero exige que, a veces, debamos hacer aventuradas conjeturas para enlazar unos escritos con otros. El anonadamiento como característica de la conciencia cristiana, que Palacios opone a la fiera conciencia de sí mismo, fue ya objeto de profundas consideraciones en «Las dos herejías de la modernidad»<sup>10</sup>, uno de sus primeros escritos. Allí leemos: «*Mihi vivere Christus est*. ¿Cómo iba a comprender la modernidad esta palabra paulina, ella que concibe la naturaleza como autónoma»<sup>11</sup>. Y también: «Para que el hombre viva en equilibrio, para que el hombre ande concertado consigo y con los otros, es menester que se trascienda a sí mismo, y como dardo estremecido y ansioso vaya clavarse en el paradero de Dios»<sup>12</sup>. Pero donde, a mi modo de ver, trata con más profundidad de ese anonadamiento es en el «Rostro y su anulación»<sup>13</sup>, artículo que era, a juicio de Palacios, lo mejor que había escrito, como me dijo en una ocasión.

El sentido de ese ensayo no es fácilmente asequible. Primero, porque a la americanizada mentalidad de nuestra época, inundada de fidelidad a sí mismo, del llegar a ser uno mismo y de otras máximas

---

9. *El mito de la nueva cristiandad*, cit., pág. 70.

10. *Cruz y Raya* (Madrid), núm. 35 (1936), págs. 55-93.

11. *Ibid.*, pág. 90.

12. *Ibid.*, pág. 88.

13. *Atlántida* (Madrid), vol. III, núm. 17 (1965), págs. 439-445.

hoy imperantes, tiene vedada la inteligencia de cuanto hable del desprendimiento de la propia personalidad. Y, segundo, porque la perfección en la expresión, cultivada por Palacios como por pocos filósofos españoles, facilita que el lector, atento a la belleza del decir, resbale sobre la forma, sin anclar su mente en el contenido.

Empieza el ensayo por encarecer el rostro como propiedad exclusiva del hombre, sin el cual no cabría conocer su individualidad, lo que es en sí, en su singularidad, con independencia de lo que pueda decirse de él al encajarlo en conceptos, que siempre valen para muchos. Pero ese rostro parlante, en que los otros hallan nuestra verdad, siempre nos queda vedado. Porque, si recurrimos a un espejo, éste nos devuelve una imagen deformada por el interés mismo que ponemos en vernos; y, si consultamos un retrato, sólo hallamos una imagen inerte y ajena al momento en que se tomó el retrato. Sólo conocemos nuestro rostro en el rostro que los demás nos presentan, pero nunca alcanzamos a satisfacer la inquietud por conocer directamente nuestra individualidad. Por eso concluye: «el rostro, máxima insignia de lo que somos, es un documento público, que pertenece a todos, menos al que lo lleva»<sup>14</sup>.

En un segundo momento, Palacios observa cómo los hombres, llevados de esta inquietud, buscan disfrazar su propio rostro con artificios, como el antifaz, la máscara o el retrato, que anulan la cara, porque ofrecen un sucedáneo equívoco donde desaparece la transparencia de nuestra personalidad.

Estas disquisiciones sobre el rostro, en buena medida metafóricas, según yo las veo, sirven para llevarnos de la mano a la conclusión que Palacios quiere sacar y que presenta en un párrafo titulado «La conciencia del rostro ilusorio»<sup>15</sup>. Allí expone cómo el rostro real, no menos que su anulación, pertenecen al terreno empírico de lo unido al cuerpo, «donde se hace carne la voluntad de vivir». Pero hay otra manera de considerar las cosas, que Palacios llama trascendental; otro terreno donde todo lo empírico queda reducido a apariencia. El hombre que se sitúa en ese terreno, recordando acaso

---

14. *Ibid.* pág. 446.

15. *Ibid.* pág. 452.



la desfiguración futura que la muerte causará en su rostro, se niega a sí mismo; renuncia a su cuerpo de pecado y anula al hombre viejo, para revestirse del de Cristo, «más allá de la individualidad efímera de nuestro cuerpo de pecado y de muerte, marcada distintamente en nuestro semblante. Este hombre nuevo tiene también un cuerpo que no es visible, que es místico. Para comulgar con él es necesaria la gracia, que obra en nosotros y con nosotros la negación».

Esta conclusión, que Palacios extrae de su análisis del rostro, hay escritores que la han extraído desde otras perspectivas; y cualquier hombre, cuya sinceridad no haya anegado la ideología humanista, también puede sacarla. Juan Manuel de Prada, en su vivido y profundo artículo «Nosotros mismos», de muy reciente publicación<sup>16</sup>, llega al mismo puerto que Palacios considerando las inesperadas opiniones que los otros se hacen de nosotros, y cómo acaban por transformar la idea que nos hacemos de nosotros y por cambiar nuestra actuación ante los demás. Le parece, pues, quimérico «el propósito de no volver a traicionar lo que verdaderamente somos, para ser “nosotros mismos”» y, trascendiendo, como Palacios, la personalidad fenoménica, concluye que «sólo Quien ve en lo oculto sabe quiénes somos verdaderamente».

Dentro de todo esto, se esconde una crítica radical del intento de dar un valor positivamente cristiano a la libertad de autonomía como posesión del hombre por sí mismo. Y no sólo eso, sino también una denuncia del engaño que se oculta bajo la idea de una espontaneidad, o vocación personal, de la que todo hombre puede adquirir conciencia para convertirla en norma de la propia existencia. Todo eso, que Palacios califica de individualidad efímera, es mera apariencia. La espontaneidad del espíritu, ajena a cualquier causa externa, no designa nada. O mejor, designa la nada, pero sirve para enmascarar y dignificar el asentimiento al mundo, al demonio o a la carne. El hombre, por mucho que se mire a sí mismo y escrute la mirada o la opinión de los otros, no traspasa lo que Palacios llama el mundo fenoménico; nunca alcanza a saber naturalmente lo que él mismo es, ni para qué él, en su singularidad, está aquí. Como Simón

---

16. *XL Semanal*, 5 de agosto de 2014, pág. 8.

no sabía que era Pedro<sup>17</sup>, y como el ciego de nacimiento no sabía que estaba ahí para que se manifestaran en él las obras de Dios<sup>18</sup>. Eso lo sabe Dios, que, como decía San Agustín, está más dentro de mí que lo más íntimo de mí<sup>19</sup>, y sabe no sólo lo que cada uno es en toda su miseria, sino también para qué estamos aquí, más allá de todos nuestros proyectos de vida.

Si el divinismo de la verdadera cristiandad sanaría los males producidos en la ciudad por el humanismo cristiano, que regatea a Dios sus derechos para favorecer los del hombre, la conciencia de la autonomía personal, cuna del humanismo, se curaría con una conciencia, a la que también puede llamarse divinista: la conciencia de la propia anulación, que permitiría reposar en Dios al hombre moderno, agotado por la inquietud quimérica de perseguirse para llegar a ser él mismo.

---

17. *Mat.*, 16, 13.

18. *Jn.*, 9, 3.

19. *Confesiones*, III, 6, 11.