

Las raíces cristianas de la filosofía democrática según Jacques Maritain¹

Juan J. ÁLVAREZ ÁLVAREZ

A nadie se le escapa que Europa se encuentra en una encrucijada, por una parte, esperanzadora, pero a la vez, difícil y peligrosa de su historia. Este diagnóstico, en realidad, se puede extrapolar para todo Occidente y, teniendo en cuenta el peso que nuestra civilización ha tenido y tiene en la historia humana, para el mundo en general. Habida cuenta, no obstante, del propósito de este monográfico el análisis que voy a desarrollar tiene un carácter algo más restringido. Se trata de rastrear y explicitar las raíces cristianas de la democracia, no sólo como forma de gobierno sino, sobre todo, como filosofía del hombre y de la vida social que está en la base de los regímenes políticos occidentales y, en particular, de las naciones que conforman la llamada «Unión Europea».

No puede ser casual que la democracia haya surgido, se haya desarrollado y permanezca estable en el humus de la civilización occidental; no pueden ser ca-

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres Complètes* (en adelante OEC), Éds. Universitaires, Fribourg. El significado de las siglas es:

- OEC II (Éd. 1987): *Th* (*Théonas*).
- OEC III (Éd. 1985): *RI* (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*), y *TR* (*Trois Réformateurs*).
- OEC IV (Éd. 1983): *RC* (*Religion et culture*) y *DS* (*Les Degrés du savoir*).
- OEC V (Éd. 1983): *RTL* (*Du régime temporel et de la liberté*).
- OEC VI (Éd. 1984): *ScetSg* (*Science et Sagesse*), *HI* (*Humanisme intégral*), *QC* (*Questions de conscience*) y «*CChC*» («*Conception chrétienne de la cité*»).
- OEC VII (Éd. 1988): *CC* (*Le crépuscule de la civilisation*), *DHLN* (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*), *JP* (*De la justice politique*), *AD* (*À travers le désastre*) y *CD* (*Christianisme et démocratie*).
- OEC VIII (Éd. 1989): *DBàTh* (*De Bergson à Thomas d'Aquin*), *PPH* (*Principes d'une politique humaniste*), *M* (*Messages*) y *PJ* (*Pour la justice*).
- OEC IX (Éd. 1990): *RetR* (*Raison et raisons*), *CT* (*Court traité de l'existence et de l'existant*), *PBC* (*La personne et le bien commun*), y *HE* (*L'homme et l'État*).
- OEC X (Éd. 1985): *PPhH* (*Pour une philosophie de l'histoire*) y *RA* (*Réflexions sur l'Amérique*).
- OEC XII (Éd. 1992): *PG* (*Le Paysan de la Garonne*).
- OEC XIV (Éd. 1994): *GA* (*Les grandes amitiés*).

suales las dificultades que suelen acompañar los deseos de implantar y hacer germinar duraderamente esa forma e ideal de vida política en otros «suelos». Se dirá, es la historia «oficial» de nuestra democracia, que la única deuda espiritual de ésta se refiere al racionalismo ilustrado, a la Revolución francesa, incluso al marxismo en lo tocante a los derechos sociales que hoy han pasado a formar parte esencial de la filosofía democrática. Se recordará, además, que los tratados clásicos de filosofía política ya consideraron, con ciertas condiciones, el régimen democrático como una forma «recta» de gobierno e incluso la pusieron en práctica, eso sí, con desiguales frutos. Esta teoría acerca de la génesis de la democracia es, sin duda, verdadera en lo que afirma, no lo es tanto, sin embargo, en lo que omite o en lo que niega. Dicho de otro modo, es una explicación incompleta y necesitada de matizaciones, y, por ello, insuficiente y expuesta al error.

Desde hace tiempo se viene hablando de una crisis de la civilización occidental, que afecta especialmente a Europa. Y sin embargo, Europa sigue activa y goza, al menos en apariencia, de una gran vitalidad. No es superfluo determinar si esa crisis es una crisis de crecimiento o una crisis degenerativa, si esa vitalidad es la de un ser saludable y vigoroso sometido a la necesidad de adaptarse a un entorno cambiante o si es producto de una asfixia que obliga a convulsiones constantes para buscar aire limpio; es de extrema importancia, en definitiva, clarificar si Europa progresa y se desarrolla como un organismo vivo capaz de generar nuevos y mejores estados de nuestra civilización occidental o si está dando sus últimos estertores dentro de ese marco.

La posición que voy a defender en este trabajo deja la respuesta a estas cuestiones abierta, pero, a cambio, pretende fijar las condiciones que, creo, van a determinar nuestro futuro. Esas condiciones son de carácter espiritual pues de este tipo son los factores que influyen de manera más decisiva en la conformación y el reconocimiento de la identidad de una civilización, de nuestra civilización occidental, de Europa como seno en el que, fundamentalmente, aquella se engendró y fue madurando. Hoy que asistimos al crecimiento en extensión de los límites geográficos, socio-políticos y económicos de la Unión Europea, hoy que intentamos elaborar un marco constitucional común para una obra común, me parece esencial clarificar cuáles son esos factores y en qué medida han contribuido y están llamados a seguir contribuyendo a un crecimiento más importante y sin el que aquel está condenado inexorablemente a fracasar, el progresivo crecimiento en contenido y profundidad de nuestro acervo moral que es consustancial a la filosofía democrática del hombre y de la vida que anima nuestro quehacer.

Sin desdeñar las aportaciones que en este ámbito ha hecho la filosofía y la cultura moderna, sin rechazar las que puedan seguir haciendo otros ideales de vida y pensamiento, me parece esencial reconocer la decisiva influencia que el cristianismo, refractado sobre el orden temporal, ha tenido en la generación de esa filosofía democrática que rige la vida social y política de nuestras naciones; y también tomar conciencia de la contribución que puede seguir haciendo a una unidad entre los hombres que no es necesariamente una unidad homogénea de credo pero sí una unidad moral o espiritual, y sin la que ni la Unión Europea ni un mundo cada vez más globalizado pueden pervivir establemente y en paz.

A este respecto, el de la clarificación y el reconocimiento de las profundas raíces cristianas de la democracia, entendida como ideal de vida social, la obra de Jacques Maritain me parece imprescindible. En sus más de sesenta libros de género ensayístico y otros muchos artículos, Maritain ha buscado abrir caminos de reconciliación entre lo clásico y lo moderno, lo eterno y lo temporal, tanto en el plano especulativo como en el práctico. El filósofo francés ha luchado contra todo imperialismo (cultural o político) y ha abogado, para salir del estado de crisis de nuestra civilización al que la modernidad en buena medida nos ha conducido, por una profunda reforma que es, a la vez, intelectual y moral, pero eso no le impide reconocer también las verdades «cautivas» y las riquezas vivas de las que nuestro tiempo se alimenta espiritualmente y que, debidamente purificadas, pueden animar nuestro futuro común².

Su propósito no es, como algunos han interpretado, un intento de mediación ecléctica y relativista: la garantía de la verdadera unidad no está en la imposición,

² «Aunque, por su oposición al realismo tomista, tendré que aclarar algunos errores del pensamiento moderno, ello no significa que, en mi opinión, el pensamiento moderno esté ligado al error y deba ser “condenado en bloque”. ¡Lejos de mí pensar eso! El error y la verdad están siempre mezclados en las épocas de la historia humana. Más aún, el error no prospera más que apoyándose sobre la fuerza de la verdad a la que parasita y deforma. El pensamiento moderno ha acumulado admirables riquezas y descubrimientos en todos los órdenes. Lo que se le ha de reprochar es no haber sabido usar de ellos... por haberse dejado guiar por ideas directrices, por formas espirituales en las que el error predominaba sobre la verdad» (RI, OEC III, 337. Nota). Y en otro lugar dirá: «Con una justa filosofía de la historia moderna... comprenderemos la importancia de los errores cometidos por el mundo moderno y, a la vez, las cosas buenas que ha buscado por malos caminos, la importancia de la búsqueda de la persona, de la búsqueda de la justicia social, de la búsqueda de la libertad... Contentarse con ser *anti* alguna cosa... sería una dimisión de la inteligencia... Lo que se exige a la inteligencia cristiana es que sea ella misma tanto en el orden práctico, social y político como en el orden especulativo, es instaurar tanto una política cristiana como una filosofía cristiana; y una actividad política vitalmente cristiana, con su propia esencia y sus caracteres originales» («CChC», OEC VI, 975-977).

pero tampoco en un falso consenso de las inteligencias que sería irrespetuoso con la verdad y con la realidad, y que sólo produciría confusión. Lo que hay que hacer —como titula su obra quizá más importante— es «distinguir para unir» otorgando a cada cosa su rango y estatus particular en una integración que, por ser justa, será fructífera y redentora. Para esta labor, piensa Maritain, el tomismo resulta especialmente fecundo: «la naturaleza y la gracia, la fe y la razón, la teología y la filosofía, las virtudes sobrenaturales, las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo del conocimiento y el de la poesía y el silencio místico: Santo Tomás se aplica a reconocer y dar a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus propios derechos, pero no los separa nunca; en su perspectiva existencial establece, sobre la distinción, una unidad que es la unidad de la imagen de Dios, y hace converger todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula nuestro ser»³.

Como gran parte de la filosofía moderna y contemporánea, la empresa maritainiana quiere situarse así, desde el principio, en una perspectiva esencialmente humanista. Maritain ha definido de forma genérica el humanismo como un intento de «convertir al hombre en más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndole participar de todo lo que puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia»⁴. Lo que ocurre es que, en su opinión, no todo humanismo contribuye realmente al desarrollo pleno del ser humano. Hay, de hecho, humanismos defectuosos e incompletos que acaban siendo destructivos para el propio hombre, humanismos reduccionistas y desintegradores que desconocen el carácter trascendente de la persona y fijan en el hombre, considerado desde un punto de vista puramente immanentista, el centro y medida de toda la realidad. Las formas más importantes de este «humanismo antropocéntrico» se han ido conformando en una dialéctica histórico-filosófica que se ha desarrollado a lo largo de la Edad Moderna⁵.

³ CT, OEC IX, 135-136.

⁴ HI, OEC VI, 298.

⁵ Los siglos XVI y XVII, en primer lugar, contemplan la caída del humanismo teocéntrico y la instauración de un nuevo orden histórico regido por la pura razón: es el mundo del «naturalismo cristiano». Por una inversión de la esfera de los fines respecto de la Edad Media, el objetivo ahora perseguido es la dominación material del hombre, para la que Dios se convierte en mero fiador. En Descartes, Malebranche, Leibniz, la transcendencia divina es comprendida unívocamente por una razón geométrica incapaz de elevarse por el conocimiento analógico hasta el verdadero Dios, que queda así confinado en su Reino y reducido a instrumento explicativo del cosmos.

En un segundo momento, ss. XVIII y XIX, el del optimismo racionalista y burgués, la confianza en el progreso humano sustituye a Dios mismo como garantía de la perfecta felicidad. Hay aquí ya, no sólo una mayor distancia de Dios respecto del mundo, sino incluso un rechazo de lo sobrenatural como superstición. En la filosofía román-

El verdadero humanismo, en cambio, el «humanismo integral» que nos puede permitir superar la crisis actual de nuestra civilización, debe ser teocéntrico, incluso cristocéntrico (un «humanismo de la Encarnación»): sólo a partir de Dios, en la persona de Cristo, somos capaces de descifrar el criptograma humano y llevar al hombre a su plenitud. Ahora bien, «semejante humanismo —precisará Maritain— es inconcebible si la filosofía que lo inspira no es una filosofía cristiana, una filosofía en continuidad existencial con la teología y la fe. Un humanismo integral, que verdaderamente considere la grandeza original del hombre..., ha de estar fundado en la razón y proceder de la razón, y no puede proceder de la razón separada de sí misma e ignorante de aquello que es mejor que la razón; sólo arraigará y se desarrollará en una civilización renovada que, al término de estos tiempos apocalípticos, habrá de ser la edad de la filosofía cristiana y en la cual, bajo la inspiración de tal filosofía, la ciencia y la sabiduría estarán reconciliadas»⁶.

El problema de la filosofía cristiana, esencial para comprender el pensamiento maritainiano, resulta estar así en la base de lo que Maritain concibe como «política cristiana», y ambos se encuadran en un marco más amplio que podríamos llamar «cultura cristiana». Se da aquí una interrelación, por un lado, entre las cuestiones de orden especulativo y las de orden práctico; por otro, entre la razón y la fe, entre las virtudes adquiridas y las virtudes infusas, entre la naturaleza y la gracia.

Maritain ha establecido claramente, en el orden especulativo, el plano de relaciones entre fe y razón; y, en el orden práctico, entre las virtudes morales so-

tica y las metafísicas idealistas, por ejemplo, Dios será así concebido como mera idea inmanente al proceso dialéctico, límite ideal del desarrollo humano y justificación del bien y del mal.

Por fin, en un tercer momento de subversión materialista y revolucionaria de los valores (s. xx), se producirá la aparición de un humanismo nuevo derivado del ateísmo radical. A fuerza de desnaturalizar a Dios, al hombre y a la naturaleza misma, se ha acabado por concebir al primero como amenaza con la que hay que acabar: «por reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes necesarias de su naturaleza, el hombre, en su inteligencia y en su vida, está obligado en realidad a subordinarse cada vez más a necesidades no humanas sino técnicas, y a las energías de orden material que pone en acción y que invaden el mundo humano. Muerto Dios, el hombre materializado piensa que no puede ser hombre, o superhombre, mas que si Dios no es Dios». Feuerbach, Marx, Nietzsche, son los tres hitos filosóficos de esta «muerte de Dios».

La oposición y confusión que reinan en nuestro tiempo guardan, según Maritain, una estrecha relación con el crepúsculo de la civilización occidental al que ha conducido la dialéctica de este «humanisme manqué» (cfr. RC, OEC IV, 34-36; RTL, OEC V, 404-406; y HI, OEC VI, 326-333).

⁶ DBàTh, OEC VIII, 35.

brenaturales y las virtudes morales naturales, planos ambos que constituyen lo que se suele llamar «filosofía cristiana». «La razón —dirá— tiene su dominio propio y la fe el suyo. Pero la razón puede entrar en el dominio de la fe llevando allí su necesidad de mirar, su deseo de descubrir el orden interno de lo verdadero, su aspiración a una suprema sabiduría —es lo que ocurre con la teología—. Y la fe puede entrar en el dominio de la razón, llevando la ayuda de una luz y de verdades superiores que sobreelevan a la razón en su orden propio —es lo que ocurre con la filosofía cristiana»⁷. De modo paralelo, explicará, aunque «la vida civil pertenece de suyo al orden natural, este orden natural es sobreelevado participativamente (por las virtudes morales infusas) por su referencia a los fines supratemporales de las personas humanas, una referencia sin la que el orden civil o temporal no tiene su rectitud propia»⁸.

El primer plano de incidencia de esta concepción, ya lo hemos apuntado, es el especulativo. De hecho, fruto de su profundo amor a la verdad, el impulso original de la filosofía maritainiana se orientó en esa dirección. La «liberación de la inteligencia» que en ese ámbito promovió tenía ya, sin embargo, ese claro trasfondo humanista mencionado y que fue progresivamente acercándole hacia la filosofía práctica, y en particular, fundamentalmente hacia la filosofía política, el dominio en que mejor se aprecia su preocupación por responder al reclamo de los tiempos y en el que su concepción de la filosofía cristiana tiene, como se ha visto, una segunda aplicación.

El empujón definitivo que introdujo a nuestro autor en el área de la reflexión política vino dado, en lo concreto, por el fracaso y la condena por la Iglesia católica de la *Action française*⁹, y, sobre todo, por el ascenso de los totalitarismos; y, desde una perspectiva ya más general, por su conocida inquietud social, su respeto por la libertad, y el esfuerzo por resolver el problema práctico de la misión temporal del cristiano y de las relaciones de ese orden con el sobrenatural¹⁰. Su

⁷ PG, OEC XII, 855-856.

⁸ ScetSg, OEC IV, 221.

⁹ La *Action française* era una organización nacionalista y monárquica liderada por Charles Maurras, con la que nuestro autor se relacionó durante algunos años por razones más afectivas que doctrinales.

¹⁰ Maritain ha explicado claramente este cambio de interés en su quehacer filosófico: «Entonces (se refiere a su separación total de la *Action française*) empezó para mí un período de reflexión dedicado a la filosofía moral y política, donde he intentado descubrir las características de una política cristiana auténtica y de esclarecer a la luz de una filosofía de la historia y de la cultura la verdadera significación de la inspiración democrática y la naturaleza de un nuevo humanismo que esperamos» (GA, OEC XIV, 979).

objetivo ahora, dicho de otro modo, es hacer compatible el movimiento de la historia con el cumplimiento de las finalidades esenciales del hombre tal y como ambos han sido caracterizados por la filosofía en su estado más perfecto y acabado, la filosofía cristiana. Ello exigía, en opinión de nuestro autor, delinear en el orden sociopolítico un proyecto de futuro, una «imagen prospectiva» que, por ser dinámica y estar «situada», no es simple utopía sino «ideal histórico concreto» realizable a largo plazo: Maritain lo llama «nueva cristiandad».

¿Qué características tendrá esta civilización futura? ¿De acuerdo con qué criterios conformar su ideal? Será, ciertamente una «ciudad cristiana», pero ésta —que es *ratio analoga*— se encarnará en un analogado histórico que asuma el clima concreto —no la sustancia— del tiempo en que vivimos. La «nueva cristiandad» se distingue, así, tanto del estado cristiano medieval como, por razones muy distintas, del estado moderno. En la Edad Media, las realidades profanas y las sagradas se unen hasta confundirse, incluso en el contexto político. En la Edad Moderna, se distinguen hasta separarse. En la nueva civilización se distinguirán para unirse dando lugar a un «Estado laico cristianamente constituido». Laico por cuanto que se reconoce el carácter pluralista de la sociedad actual, se afirma la autonomía de lo temporal respecto de lo sobrenatural y se propone como fin de la vida política el bien humano de la comunidad (o la «vida buena de la multitud»). Cristiano, porque aunque no exista «unidad de creencia» —la verdad no se puede imponer, ni la fuerza ponerse al servicio de Dios— la unidad y las energías de este nuevo orden de civilización temporal procederán de la inspiración cristiana: será una sociedad política, «en su comportamiento concreto y en su moralidad en tanto que cuerpo social»¹¹, «vitalmente cristiana». «Si sobreviene una nueva era cristiana —dice—, será una era de reconciliación de lo que había sido desunido, la era de una *civilización cristiana* “*profana*” en la que las cosas temporales, la razón filosófica y científica, y el Estado, gozarán de su autonomía y, al mismo tiempo, reconocerán el papel vivificador e inspirador que, desde su superior nivel, desempeñan las cosas espirituales, la fe religiosa, y la Iglesia. Entonces, una filosofía cristiana de la vida guiará una ciudad temporal vitalmente cristiana, no decorativamente cristiana, una ciudad de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana, en la que hombres que pertenecen a razas diversas y a creencias religiosas diversas comul-

¹¹ RA, OEC X, 906.

garían en un bien común temporal y en una obra común temporal verdaderamente humanos y progresivos»¹².

El carácter cristiano de esta ciudad temporal queda patente sobre todo, según Maritain, en el reconocimiento de la extraterritorialidad de la persona frente a los medios temporales y políticos, y las implicaciones que derivan de aquél. En efecto, en cuanto que individuo (parte del todo social), el ser humano es «para el Estado», pero en cuanto que persona (todo aparte y superior abierto a lo trascendente y destinado a un fin sobrenatural), es el Estado el que se subordina a la persona y a sus necesidades. La autonomía de lo temporal se concibe, pues, a título de «fin intermedio o infravalente» respecto del fin sobrenatural del hombre, fin último absoluto que, a la vez, forma parte del bien común político y lo trasciende. La «nueva cristiandad» tiene, en definitiva, dos caracteres típicos: es un régimen personalista y comunitario.

Esa unidad por vía de reconciliación, promovida por la filosofía cristiana en los planos social y político, tiene en realidad —como hemos visto— raíces más profundas y supone una decidida opción por la integridad y un rechazo del oportunismo intelectual en el campo de los saberes, una coherencia con la intuición creadora del artista en el arte, una comunión en el bien por lo que se refiere a la convivencia y las reglas que la rigen, y un espíritu de justicia en política. En definitiva, una actitud respecto de la verdad, de la sabiduría y de la libertad que sólo la fe puede procurar en la medida en que el espíritu evangélico haya calado en nosotros.

Sin embargo, al compás de los acontecimientos y de su urgencia histórica, Maritain acabó por postergar la fórmula de un ideal histórico concreto pero futuro, de una nueva cristiandad, para —sin variar los principios y los fines últimos de su actividad— volcar sus esfuerzos en un objetivo más plausible, y cercano ya al propósito más importante de este artículo: la regeneración y plenificación de la democracia¹³.

Este término designa para él no sólo una forma de régimen político sino, «ante todo, una filosofía general de la vida humana y de la vida política, y un es-

¹² *PJ*, OEC VIII, 666.

¹³ «He hablado de nueva cristiandad. Habría podido hablar, en el mismo sentido, de nueva democracia. Pues para quien va al fondo de las cosas... el nombre de democracia no es otra cosa que el nombre profano del ideal de cristiandad» (*M*, OEC VIII, 426).

tado del espíritu»¹⁴. Según nuestro autor, el espíritu democrático acompaña al hombre en su progreso, con la democracia ha entrado éste en la senda que conduce a la verdadera racionalización (moral) de la vida política; más aún, «la democracia es la única vía por la que pasan las energías progresivas en la historia humana»¹⁵.

Lo que ocurre es que las diversas formas de democracia que se han alimentado del humus de la modernidad no han conseguido realizar los fines que decían perseguir. ¿En dónde radica su fracaso? Hay varias causas. En primer lugar, los enemigos del ideal democrático nunca han sido definitivamente vencidos. Además, la realización de ese ideal exigía su cumplimiento tanto en el orden político como en el social, lo que no siempre ha sido satisfecho. Pero la verdadera causa del fracaso de las democracias modernas es de rango espiritual: se han apoyado sobre un humanismo defectuoso, de inspiración antropocéntrica, y han ignorado u olvidado sus raíces cristianas y la savia evangélica que las recorre de un extremo al otro. Si no se tiene esto en cuenta, difícilmente podremos pasar de la democracia frustrada a la democracia real¹⁶.

Ello no implica, ciertamente, que para defender la democracia sea necesario aceptar todas las ideas afirmadas por el cristianismo: una vez más, no es una unidad homogénea de doctrina lo que se exige, es una unidad moral que, además, no puede ser obtenida a cualquier precio sino reconocida por la virtud de la inteligencia, y de la que el espíritu democrático mismo está suspendido¹⁷.

¹⁴ CD, OEC VII, 719.

¹⁵ HE, OEC IX, 548.

¹⁶ Según Maritain, a este respecto Europa y los EE.UU. de América se encuentran en circunstancias diferentes: «Quizá porque, en América, el cristianismo ha tomado formas difusas y diluidas, hasta el punto de que, a menudo, no es más que un ingrediente sentimental de la moral humana, el divorcio entre el principio democrático y el principio cristiano no se ha hecho sentir nunca de modo tan intenso como en Europa, donde los espíritus se reparten entre un cristianismo irreductiblemente formado en su estructura y en su doctrina, pero durante demasiados años aislado de la vida del pueblo y la infidelidad abierta y militante o el odio a la religión. El problema para América es enderezar su cristianismo a la medida de las exigencias divinas y subir hasta la altura de la cruz de Cristo el potencial religioso y espiritual de su democracia. El problema para Europa es volver a encontrar la fuerza vivificadora del cristianismo en la existencia temporal y terminar a la vez con la ola de barbarie anticristiana y la ola de esclavitud antidemocrática. Aquí y allá se requiere una transformación radical, una resurrección de las energías espirituales, una nueva caballería surgida de los pueblos» (CD, OEC VII, 717).

¹⁷ «No se trata de ir a la guerra contra los pueblos que no tienen nuestra filosofía del hombre y de la sociedad. ¡No! Se trata de tener —y no en virtud de una obligación sino de la inteligencia— nuestra filosofía del hombre y de la sociedad, nuestro principio de vitalidad histórica, nuestra idea de los valores supremos de los que sabemos que la existencia del hombre y de la civilización está suspendida...

Por eso, Maritain mantendrá que en una sociedad pluralista en lo jurídico, en lo administrativo y lo institucional, en lo económico y hasta en lo religioso, basta una «fe» o convicción común, de carácter secular y de orden práctico, estructurada alrededor de algunos principios fundamentales que «dependen básicamente de apercepciones simples y “naturales” que el corazón humano es capaz de alcanzar con el progreso de la conciencia moral, y que, de hecho, han sido despertados por la acción fermentadora de la levadura evangélica en las oscuras profundidades de la historia»¹⁸; unos principios que permitan a individuos y grupos pertenecientes a «familias» espirituales diferentes, incluso entrando en libre y pacífica competencia desde el punto de vista teórico, cooperar en una tarea terrestre común¹⁹.

Estas consideraciones no significan que las razones últimas en las que esos principios se apoyan (en realidad, de orden metafísico e inspiración teocéntrica, y más en concreto cristiana) sean de poco interés, ni Maritain deja de insistir en que allí donde no exista o se haya evaporado completamente el espíritu cristiano difícilmente florecerán una democracia real y una filosofía política auténticamente humanista que exigen la adhesión del común de los hombres a un ideal de vida sin duda «heroico», a un «ideal de humanismo integral». De ahí que se atreva a firmar que «la llegada durable del espíritu democrático y de la filosofía democrática de la vida pide que las energías evangélicas penetren la existencia

Los estados totalitarios no ignoran la importancia de la unidad moral: se esfuerzan por alcanzarla, pero no pueden hacerlo más que por la intimidación y la coacción...

La cuestión es saber si los pueblos de los países aún libres son capaces de alcanzar, por las vías de la libertad y del espíritu, una unidad moral suficiente, y resistir a las alteraciones que amenazan desde dentro su conciencia» (CC, OEC VII, 47-48).

¹⁸ HE, OEC IX, 611. Maritain ha citado entre estos principios: «la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraterno y el valor absoluto del bien moral» (RetR, OEC IX, 423). (Se pueden encontrar relaciones más detalladas en HE, OEC IX, 612-613 y en RetR, OEC IX, 397.)

¹⁹ «La estructura pluralista de la civilización —precisará nuestro autor— relaja y distiende, sin duda, la unidad, pero no la destruye... La unidad de tal civilización no es una unidad de esencia o de constitución, asegurada desde lo alto por la profesión de la misma fe y los mismos dogmas. Menos perfecta y más material que formal, aunque sin embargo real, es una unidad en devenir o una unidad de orientación, que procede de una aspiración común que atraviesa desde formas de cultura heterogéneas, algunas de las cuales pueden ser incluso muy deficientes, hasta una forma de civilización perfectamente consonante con los bienes intemporales de la persona y su libertad de autonomía» (RTL, OEC V, 385).

Esta imperfecta unidad es de orden temporal e histórico, y requerirá a menudo de la aplicación razonable del principio del mal menor. Obviamente, no es comparable (aunque tampoco disociable por una especie de dualismo) con la unidad espiritual y suprahistórica de la Iglesia como sociedad perfecta y «ciudad de origen divino» (RetR, OEC IX, 393).

profana, domestiquen lo irracional a la razón y se incorporen al dinamismo vital de las tendencias y de los instintos de la naturaleza para formar y fijar en las profundidades del inconsciente los reflejos, las costumbres y las virtudes sin las cuales la inteligencia, al dirigir la acción, vacila ante cualquier viento y el egoísmo vengador prevalece en el hombre²⁰.

En definitiva, para nuestro autor el espíritu cristiano es esencial a la democracia y sin él no puede subsistir de manera estable y segura. Por eso, y teniendo en cuenta el estado actual de nuestra civilización, me parece de enorme interés hacer un análisis de esos principios, verdades y aspiraciones que, en su opinión, el mensaje cristiano ha despertado históricamente en la conciencia profana y que ésta ha desarrollado para la configuración de las democracias modernas, unas veces por derivación, otras por degeneración o degradación, pero sin los que, en todo caso, la filosofía democrática del hombre y de la vida no puede, no ya fructificar sino ni tan siquiera estar a salvo de sus enemigos, ni la civilización occidental con la que aquélla se suele identificar superar su situación de crisis²¹.

²⁰ CD, OEC VII, 738.

²¹ «Conviene recordar —dice Maritain— que, aunque la civilización occidental sigue dominada por el cristianismo, sin embargo ha sufrido en el orden mismo de las formas culturales “cristianas” de las que depende, crisis terribles... La primera crisis fue provocada por el inmanentismo luterano; la segunda, por el racionalismo cartesiano; la tercera, por el optimismo y el individualismo derivados de Jean-Jacques Rousseau» (sobre este asunto, nuestro autor reflexionó largamente en *TR*, OEC III).

«Cada una de estas tres conmociones —añade— ha supuesto, desde el punto de vista cultural, un proceso conjunto de crecimiento y de alteración de una civilización cristiana, y, desde el punto de vista religioso, un fenómeno cristiano y, a la vez, un fenómeno de desagregación del cristianismo, que resultaron, por una parte, de impulsos y movimientos de ruptura cada vez más intensos y extendidos que se fueron transformando y agravando paulatinamente; por otra, en cada etapa y en sentido inverso, de esfuerzos de conservación y restauración menos dinámicos pero que obtenían su energía del instinto de cohesión vital propio del residuo cultural y religioso que aún subsistía.

De hecho, lo que constituye en la Edad Moderna la entelequia espiritual de la civilización occidental es, en primer lugar, el catolicismo, cuya forma propia es trascendente... pero cuyas proyecciones sobre lo temporal han “informado” el mundo occidental, y de las que las estructuras de éste han escapado poco a poco en amplios sectores; en segundo lugar, el protestantismo puritano y anglosajón... cuya fuerza vegetativa, durante mucho tiempo poderosa, parece haber perdido ahora el dominio sobre la ética humana en vastos sectores del mundo de denominación protestante; en tercer lugar, el democratismo de tipo racionalista-rousseauiano, que representa una forma rebajada, secular y a-religiosa, de las energías cristianas, pero que es inconcebible sin ellas como fuente y origen, y cuya fuerza pasional y racional parece haber perdido también el dominio actual de una vasta parte de los sectores de civilización que durante largo tiempo animó.

Si todo lo que subsiste de culturalmente cristiano, bajo modalidades disminuidas pero que, de algún modo, guardan aún el sentido que el cristianismo había aportado al mundo de la dignidad del ser humano, no reúne sus energías; y si la antigua savia cristiana de la civilización occidental no recupera su vigor y su pureza bajo el efecto

Maritain ha tratado de esta cuestión en varias ocasiones y de diversos modos. Sus enunciados, incluso, no siempre son idénticos en lo concreto, pero creo que no erraremos mucho si consideramos los que siguen:

1.º «Bajo la inspiración evangélica, a menudo desconocida, pero siempre actuando, la conciencia profana ha comprendido la dignidad de la persona humana y también que la persona, aunque forma parte del Estado, trasciende al Estado por el misterio inviolable de su libertad espiritual y por su vocación a los bienes absolutos... Lo que la conciencia profana ha adquirido, si no gira hacia la barbarie, es la fe en los derechos de la persona humana en tanto que persona humana, en tanto que persona cívica... en tanto que persona obrera; y también la fe en la justicia como fundamento necesario de la vida en común y como propiedad esencial de la ley, que no sería ley si fuese injusta»²².

De acuerdo con su perspectiva humanista, el hombre representa para Maritain, en su realidad concreta, lo más complejo y digno del orden material: «nada en el mundo es más precioso que un solo ser humano»²³. Sólo el hombre, den-

de una inspiración... cristiana y de una renovación de las concepciones y las estructuras socio-temporales debida a una vivaz penetración evangélica (lo que llamamos humanismo integral), no vemos cómo la civilización occidental podrá resistir a los fermentos de muerte que la trabajan» (QC, OEC VI, 26-28).

Y en otro lugar, desde una perspectiva algo más amplia, dirá también: «Asistimos a la liquidación del mundo moderno, de un mundo al que el pesimismo de Maquiavelo ha hecho tomar la fuerza injusta por esencia de la política, un mundo al que el cisma de Lutero ha desequilibrado, cortando a Alemania del tronco de la comunidad europea, un mundo donde el absolutismo del Antiguo Régimen ha cambiado poco a poco el orden cristiano por un orden de coacción, cada vez más distante de las fuentes cristianas de la vida, un mundo que el racionalismo de Descartes y de los Enciclopedistas ha lanzado hacia un optimismo ilusorio, al que el naturalismo pseudo-cristiano de Juan Jacobo Rousseau ha llevado a confundir las aspiraciones sagradas del corazón con la consecución del reino de Dios sobre la tierra traído por el Estado o por la Revolución, y al que el panteísmo de Hegel ha enseñado a convertir su propio movimiento en un dios, un mundo al que la aparición de la clase burguesa, el régimen del interés capitalista, los conflictos imperialistas y el absolutismo desenfrenado de los Estados nacionales han precipitado en la decadencia...

Si la escisión creciente entre el comportamiento real de nuestro mundo y los principios morales y espirituales de los que dependía su consistencia debía llevar a una ruptura fatal del equilibrio; si nuestro mundo se ha vaciado poco a poco de su espíritu y ha llegado a parecer un universo de palabra, una pasta sin levadura... a pesar de todo, el inmenso capital histórico de energías y de verdades acumuladas desde hace siglos sigue siempre disponible para la libertad humana, las fuerzas de renovación están en vigilia y depende todavía de nosotros que el mundo moderno... desemboque en una nueva edad realmente creadora» (CD, OEC VII, 709-711). (Se pueden encontrar otros análisis semejantes, aunque más extensos, en *HI*, OEC VI, 313-326 y 465-473. El primero tiene un carácter más propiamente filosófico y teológico, mientras que el segundo es de corte histórico.)

²² CD, OEC VII, 728-729. (También *PJ*, OEC VIII, 854). Sobre esta punto véase, entre otros textos: DHLN (OEC VII), PBC (OEC IX) y HE (OEC IX) especialmente los capítulos IV y V.

²³ *DBàTh*, OEC VIII, 45.

tro del universo material, es capaz de abrazar tanto su existencia como su naturaleza de un modo absolutamente propio e incommunicable desde un punto de vista ontológico, sólo él, en ese orden, es verdaderamente persona, «un centro de libertad puesto frente a las cosas, al universo, al mismo Dios»²⁴.

No obstante, la persona humana se encuentra en una situación desfavorable y un tanto ingrata en comparación con el resto de las naturalezas espirituales. Es un ser personal, sí, pero —en cierto sentido también muy real— indigente y necesitado: «el hombre, dice Maritain, está muy lejos de ser pura persona; la persona humana es la persona de un pobre individuo material, de un animal que viene al mundo más pobre que todos los demás animales. Si bien la persona como tal es un todo independiente y lo que hay de más noble en la naturaleza, se halla en el grado más bajo de la personalidad (...): es persona indigente y llena de necesidades»²⁵. Hay, pues, en el ser humano, dos polos de los que está pendiente y entre los que se halla en permanente tensión: «uno material, que en realidad no atañe a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que en sentido estricto del término llamamos individualidad; y otro polo espiritual que concierne a la verdadera personalidad. El polo material es el individuo y el espiritual, en cambio, la persona, fuente de libertad y de bondad»²⁶.

Individualidad y personalidad son los dos aspectos metafísicos del ser humano que caracterizan su fisonomía ontológica propia. El filósofo francés ha intentado precisar esta distinción que tantos ríos de tinta ha provocado: «Notemos bien que no se trata de dos cosas separadas. No hay en mí una realidad que se llame mi persona y otra realidad que se llama mi individuo. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en otro (...) La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre. Parte una de los confines del no ser y sube del átomo a la planta, al animal, al hombre y más arriba aún al ángel; parte la otra del superser y baja de Dios al ángel y al hombre. Hallamos aquí, una vez más, esa condición propia y ese drama del ser humano de ser, según la expresión de Santo Tomás, un horizonte entre dos mundos»²⁷.

²⁴ DS, OEC IV, 679.

²⁵ PBC, OEC IX, 206-207.

²⁶ PBC, OEC IX, 186-187.

²⁷ PBC, OEC IX, 193-194.

Estos dos mundos se hallan representados, de algún modo, en la naturaleza de un ser que es «carne y espíritu no ligados por un hilo, sino unidos en sustancia»²⁸. Precisamente por ello, la naturaleza humana tiene de por sí un carácter progresivo: el hombre debe conquistar la verdadera libertad, pero también ha de ganar su personalidad. Y si es auténticamente humana, ésta no sólo atenderá a valores de orden natural que son, ciertamente, inalienables, sino —fundamentalmente— a la vocación de trascendencia de una «totalidad espiritual hecha para lo absoluto»²⁹.

Que el hombre sea persona no significa, por tanto, que la persona humana esté clausurada en su propia «suficiencia» ontológica: es un ser social. «Cuando los filósofos dicen que la personalidad implica incomunicabilidad perfecta —precisa nuestro autor— hablan de la existencia física: mi naturaleza es mía, mi sustancia es mía, mi existencia es mía, de tal modo que en el acto de existir no puedo comunicar con nada ni con nadie. Pero si soy persona, por el hecho de serlo, exijo comunicar con los demás y con los otros en el orden de la inteligencia y del amor. El diálogo es esencial a la personalidad, y ha de ser un diálogo en el que yo me dé verdaderamente y en el que sea verdaderamente recibido»³⁰.

De ahí que la sociedad (en el sentido más amplio del término e incluyendo todos sus grados y formas) se constituya como algo solicitado por la naturaleza humana no sólo por razón de sus necesidades sino también de sus aspiraciones: el hombre es, como ya dijera Aristóteles, un animal político, pero lo es —la contribución del mensaje cristiano es aquí irremplazable— por su peculiar condición personal: la sociedad política, la más perfecta de las sociedades temporales, «es una sociedad de personas humanas, es decir, ... es un todo cuyas partes son también todos, es un organismo hecho de libertades y no de simples células vegetativas... Tiene un bien propio y una obra propia, que son distintas del bien y de la obra de los individuos que la componen (y también del bien del Estado). Pero este bien y esta obra son y deben ser humanos por esencia y, por consiguiente, se pervierten si no contribuyen al desarrollo y al bienestar de las personas humanas»³¹. El bien común, el bien del cuerpo social, implica, pues, una distribución que revierte sobre las personas y ayuda a su desarrollo, un desarrollo no sólo

²⁸ DS, OEC IV, 300.

²⁹ DHLN, OEC VII, 666.

³⁰ PBC, OEC IX, 191-193.

³¹ DHLN, OEC VII, 623.

material sino también, incluso fundamentalmente, moral y, por tanto, abierto a la vocación trascendente del hombre³². Por eso, toda acción política que pretenda ser justa debe ir orientada al bien común; éste se convertirá en fundamento y fin de la autoridad, y en criterio para establecer la diversidad y rectitud de los regímenes políticos y de las leyes.

En esa dimensión trascendente de la persona humana, que el cristianismo nos ha revelado como «imagen de Dios», es en donde radica de forma esencial, como hemos visto, la dignidad de nuestro ser. Sobre ella se apoyan sus derechos fundamentales, que son derechos personales y, en la medida en que todos los hombres tenemos igual naturaleza, derechos humanos. También en esa dignidad, aunque de forma derivada, se sustentan sus derechos civiles y sociales³³. Y como no hay derechos sin sus correlativos e ineludibles deberes, es asimismo la naturaleza de un ser dotado de inteligencia y libertad para autodeterminarse la que sustenta la primera ley humana, que los antiguos llamaban «ley no escrita» y que el pensamiento cristiano denomina ley natural: «no es otra cosa —dirá Maritain—, que un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano... por el simple hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de cualquier otra consideración»³⁴.

En esta ley se sustenta el derecho natural y la verdadera filosofía de los derechos de la persona humana³⁵, no en una supuesta revelación de la razón a sí misma promovida por el racionalismo enciclopedista, que «transforma la ley natural en un código de justicia absoluta... como un conjunto de teoremas geo-

³² «El bien común —dirá Maritain— no es solamente la suma de las ventajas y de los servicios públicos que la organización de la vida común presupone, tales como un régimen fiscal sano, una fuerza militar suficientemente potente, el conjunto de leyes justas, buenas costumbres y sabias instituciones que dan a la sociedad política su estructura, la herencia de sus grandes recuerdos históricos, de sus símbolos y sus glorias, de sus tradiciones vivas y de sus tesoros culturales. El bien común implica asimismo la integración sociológica de todo lo que hay de conciencia cívica, de virtudes políticas y sentido de la ley y la libertad, de actividad, de prosperidad material y riqueza espiritual, de sabiduría hereditaria que actúa inconscientemente, de rectitud moral, justicia, amistad, felicidad, virtud y heroísmo en la vida individual de los miembros del cuerpo político, en la medida en que todas esas cosas son, en cierto modo, comunicables y retornan a cada miembro ayudándole a perfeccionar su vida y su libertad de persona y constituyen en su conjunto la buena vida humana de la multitud» (*HE*, OEC IX, 493-494).

³³ Se puede hallar una relación resumida de esos derechos en *DHLN*, OEC VII, 689-691.

³⁴ *DHLN*, OEC VII, 658-659.

³⁵ Para un análisis más extenso y detallado de la fundamentación metafísica de los derechos humanos, en sus vertientes ontológica y gnoseológica, puede consultarse *HE*, OEC IX, 572-593.

métricos o de evidencias especulativas»³⁶; tampoco en la ilusoria pretensión rousseauniana de que el hombre no debe obedecerse más que a sí mismo, que sólo consigue comprometer y disipar esos derechos «porque ha llevado a los hombres a concebirlos como derechos propiamente divinos y, por ello, infinitos, fuera de toda medida objetiva»³⁷ y, por tanto, irrealizables.

Desde esta perspectiva humanista, un humanismo, eso sí, que pretende rehabilitar al hombre desde su condición de criatura «abierta al mundo de lo divino» y que tiene una idea de su naturaleza «que integra en la vida propia de la inteligencia y de la razón el respeto por el misterio integral del ser humano, junto con el respeto simultáneo por las cosas de la conciencia y de la fe»³⁸, no puede extrañar que Maritain defienda, por fin, una teoría instrumental del Estado.

El Estado no es la sociedad o cuerpo político, el bien de éste no puede identificarse con el bien de aquél: «el Estado es tan sólo esa parte del cuerpo político cuyo peculiar objeto es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos. El Estado es una parte *especializada* en los intereses del *todo*. No es un hombre o un grupo de hombres: es un conjunto de instituciones que se combinan para formar una máquina reguladora que ocupa la cúspide de la sociedad... No es la suprema encarnación de la Idea, como creía Hegel. No es una especie de superhombre colectivo. El Estado no es más que un órgano habilitado para hacer uso del poder y la coerción y compuesto de expertos o especialistas en el orden y el bienestar públicos; es un instrumento al servicio del hombre. Poner al hombre al servicio de este instrumento es una perversión política. La persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre»³⁹.

2.º «Bajo la inspiración evangélica, a menudo desfigurada, pero siempre en acción, la conciencia profana no sólo se ha despertado a la dignidad de la persona humana, sino también a las aspiraciones y al impulso que trabajan en sus profundidades. La persona, raíz de independencia por ella misma, pero sumer-

³⁶ DHLN, OEC VII, 670-671.

³⁷ DHLN, OEC VII, 662.

³⁸ QC, OEC VI, 810-811.

³⁹ HE, OEC IX, 495.

gida en las contradicciones de la naturaleza material en el hombre y fuera del hombre, tiende a superar esas contradicciones y a ganar su libertad de expansión... Lo que la conciencia profana ha adquirido, si no gira a la barbarie, es el sentido de la libertad y la convicción de que la marcha hacia delante de las sociedades humanas es una marcha hacia la conquista de la libertad, conforme a la vocación de nuestra naturaleza»⁴⁰.

La libertad forma parte de la dignidad propia de los seres espirituales. La palabra libertad, sin embargo, comporta en el uso común una inmensa variedad de sentidos. Nuestro autor los ha sintetizado en dos líneas esenciales de significación: «una concierne a la libertad como ausencia de coerción; de ese modo el pájaro es libre cuando no está en la jaula, lo cual no significa que goce de libre albedrío; la otra concierne a la libertad como ausencia de necesidad o de necesidad, que es precisamente el caso del libre albedrío»⁴¹.

El problema del libre albedrío o libertad de elección es el que más interesa al filósofo, también el más difícil y conflictivo. Pero no es el más decisivo en la vida común. Lo que más interesa al hombre en su vivir cotidiano es la libertad de acción o de espontaneidad, libertad que es denominador común a todas las formas de ser, pero que en los grados más altos de perfección ontológica se manifiesta como «liberación e independencia personal» y toma entonces el nombre de libertad de autonomía y de exultación. En este nivel superior, la libertad de independencia será el fruto maduro del libre albedrío. Gracias a éste, los seres de naturaleza espiritual son capaces de desarrollar activamente y por sí mismos lo que han recibido como embrión y constituye su estructura metafísica en este sentido: su condición de personas. El libre albedrío («libertad inicial») no tiene, por tanto, su fin en sí mismo; está ordenado a la conquista de la libertad de independencia («libertad terminal») según las exigencias postuladas por la personalidad. En esto consiste lo que el filósofo francés llama el «dinamismo de la libertad».

Pero, ¿cuáles son las aspiraciones inscritas en la personalidad humana que constituyen su ansiada libertad de independencia? Maritain ha distinguido dos tipos: «unas provienen de la persona humana como humana, o como perteneciente a tal grado

⁴⁰ CD, OEC VII, 732-733. (También *PJ*, OEC VIII, 856-857.) Sobre esta cuestión pueden consultarse, especialmente, los siguientes textos: el capítulo I de *RTL* (OEC V), el capítulo I de *PPH* (OEC VIII), y los capítulos III y IV de *DBáTh* (OEC VIII).

⁴¹ *DBáTh*, OEC VIII, 71.

específico; decimos que son connaturales al hombre y específicamente humanas. Las otras provienen de la persona humana en cuanto persona o como partícipe de esa perfección trascendental que es la personalidad y que se realiza en Dios infinitamente mejor que en nosotros; decimos entonces que son transnaturales y metafísicas»⁴².

En el conjunto de la exposición maritainiana, esta doble aspiración se corresponde con una doble aplicación del dinamismo de la libertad. Las aspiraciones incondicionales y connaturales, que tienden a una libertad relativa y compatible con la condición actual del hombre, sufren la pesada carga de la servidumbre y necesidades materiales del propio ser humano; a superar esta amenaza se aplica la conquista de la libertad en el orden social y político. Pero esta conquista se puede interpretar de acuerdo con tres posibles filosofías de la libertad, con resultados muy diferentes. La primera, individualista y liberal burguesa, centra la vida social sobre la libertad en el sentido de libre albedrío. La sociedad se transforma en un inmenso conglomerado de fines en sí en el que la realización de unos supone la disolución de los otros. Desaparece la primacía social de la justicia y el bien común, y la verdadera libertad de autonomía acaba convirtiéndose, en manos de algún instrumento de contrapeso como la Voluntad General, en pura ficción jurídica. Una segunda filosofía de la libertad, imperialista y dictatorial, centra de forma adecuada la vida social sobre una libertad terminal, pero la concibe como una acción transitiva y atribuye su realización a la comunidad política o al Estado. Lo que desaparece ahora es la libertad misma de la persona.

Estas dos primeras formas corresponden a una imagen falsa del dinamismo de la libertad y, aunque tienen orígenes diversos, desembocan ambas en una transgresión de la dignidad personal. De hecho, por una especie de «dialéctica interna inevitable», la divinización del individuo acaba por fructificar en divinización del Estado. En todo caso, son incapaces de responder al fin de la libertad creada en el orden social que es, como vimos, «un bien terrestre común y una obra terrestre común, cuyos valores más altos consisten en la ayuda prestada a la persona humana para que se libere de las servidumbres de la naturaleza material y conquiste su autonomía respecto a ésta»⁴³.

En contraposición con ellas, la filosofía de la libertad que Maritain propone es una filosofía, no individualista sino comunitaria, no dictatorial sino personalis-

⁴² PPH, OEC VIII, 190-101.

⁴³ DBàTh, OEC VIII, 86.

ta. Por eso, esta libertad de independencia en el orden social es sólo una «penúltima libertad terminal»⁴⁴ y el bien común temporal un «fin intermediario o infravalente»: la sociedad debe contribuir también a preparar la definitiva «libertad terminal», libertad de autonomía y de exultación en el orden de la vida espiritual, y a satisfacer con ello las aspiraciones transnaturales de la persona.

Respecto a la conquista de estas aspiraciones, por fin, también hay una falsa y una verdadera imagen. La primera pretende alcanzar la deificación del hombre por sus propias fuerzas y simple desarrollo de las potencias humanas. Maritain ha reconocido como principales fuentes históricas de esta falsa deificación a aquella concepción inmanentista de la conciencia que, como en Lutero, crea la moralidad desde la libertad interior y con independencia de la ley, y a la concepción idealista de la ciencia que aspira a construir la verdad desde el espíritu mismo y con independencia del ser⁴⁵. Pero no deja de citar también otras actitudes que, o bien confunden la libertad de autonomía con el libre albedrío adulterando la moral, como en el caso de Kant, o bien malinterpretan el concepto de autonomía, como la «libertad de conocimiento y de intelectualidad pura» de Spinoza o la «libertad de potencia y de creación» de Nietzsche⁴⁶. Unas y otras contribuirán a que esta imagen de la deificación del hombre desemboque, a través de formas diversas, en ateísmo.

Por su parte, la imagen maritainiana del dinamismo de la libertad en el orden espiritual no es otra que la solución tomista. Hay una verdadera deificación del hombre: «el hombre está llamado a convertirse en Dios, pero por una participación de gracia en la naturaleza de un Dios trascendente, personal y libre»⁴⁷, por una apertura «al don que el Absoluto hace de Sí mismo y al descenso de la divina plenitud a la criatura inteligente»⁴⁸. El concepto de autonomía humana adquiere aquí un sentido misterioso: cuanto mayor y más consciente sea la dependencia de la criatura respecto a su Creador, y su adhesión a Él, mayor será su participación de la Vida y Libertad divinas. El conflicto entre la ley y la libertad ha sido resuelto, tanto en Maritain como en el Aquinate, en sentido paulino: «el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad».

⁴⁴ RTL, OEC V, 362.

⁴⁵ Véase, a este respecto: PPH, OEC VIII, 200.

⁴⁶ Sobre esta cuestión, puede consultarse RTL, OEC V, 349-351.

⁴⁷ RTL, OEC V, 351.

⁴⁸ PPH, OEC VIII, 203.

3.º «En virtud del trabajo oscuro de la inspiración evangélica, la conciencia profana ha comprendido que la historia humana no gira en círculo sino que está orientada a un final y progresa en una dirección... Lo que ha adquirido, si no vira hacia la barbarie, es la fe en la marcha hacia delante de la humanidad»⁴⁹.

Ciertamente, la historia tiene un carácter misterioso: hay en ella un misterio de supraineligibilidad pues depende de los propósitos y designios divinos, y un misterio de infraineligibilidad por acoger la materia y la libertad contingente del obrar humano en su respuesta al plan de Dios. Pero misterioso no es lo mismo que ininteligible. Constituida como plasmación irreversible en un tiempo lineal de una realidad que, en cuanto existente, está compuesta de naturaleza y aventura, «la historia —dirá nuestro autor— puede ser caracterizada, interpretada o descifrada, en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales, mientras logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles, y leyes que iluminan acontecimientos, sin determinarlos»⁵⁰.

Desde esta perspectiva, podemos constatar que hay en la historia humana un progreso en muy diversos órdenes. Ese progreso es ambivalente: el mal y el bien, y la conciencia que el hombre va adquiriendo de ellos, crecen juntos según un doble movimiento de degradación y de revitalización de las energías históricas, fructifican a largo plazo, en el tiempo y la duración propios de la historia, y tienden a penetrar todas las estructuras del mundo, pero es un progreso real y tiene una dirección «determinada en algunos de sus caracteres fundamentales por la inmensa masa dinámica del pasado que la empuja hacia delante, pero que permanece indeterminada en sus orientaciones específicas y en cuanto al espíritu o la manera con los que un cambio, necesario desde otros puntos de vista, será llevado a la existencia»⁵¹.

Todas estas conclusiones son accesibles a la razón, pero ha sido la fe cristiana la que las ha revelado al hombre concretamente, y la filosofía cristiana la que mejor puede explicarlas y consolidarlas. Citando a Eliade, Maritain dirá: «el cristianismo es la perspectiva vital propia del “hombre moderno”, del “hombre his-

⁴⁹ CD, OEC VII, 728. (También *PJ*, OEC VIII, 854.) Para desarrollar este apartado pueden verse, entre otros muchos textos: los capítulos VII y VIII de *Th* (OEC II), *HI* (OEC VI, 439-442), el capítulo VIII de *RetR* (OEC IX) y, en general, *PPhH* (OEC X).

⁵⁰ *PPhH*, OEC X, 640.

⁵¹ *PPhH*, OEC X, 636.

tórico”, que “ha descubierto simultáneamente la libertad personal y el tiempo continuo (en lugar del tiempo cíclico)”. Y sólo él puede darnos la “certeza de que las tragedias históricas tienen un significado transhistórico, incluso si este significado no es transparente para la actual condición humana”⁵².

Esta posición supone el rechazo de esa «ilusión sanatócrática», fruto de un pesimismo radical acerca del hombre y de su libertad, que niega la posibilidad de un verdadero progreso histórico en el plano socio-temporal y político, y de la que a veces llegan ecos desde el mundo protestante; igualmente, se opone a la nostalgia rouseauniana, basada en un optimismo naturalista de raíz cristiana, que, si fuera posible, querría que la historia humana regresara al paraíso adámico. Pero también contradice la idea de un progreso automático y necesario, rectilíneo e indefinido, de esa «ilusión antropocrática» que espera de las solas fuerzas humanas (de la ciencia y de la razón en sentido ilustrado, o del proceso automotor de la historia humana —interpretado en sentido hegeliano o en sentido marxista—) la instauración, sin Dios, de una especie de Reino de Dios en la tierra. Por último, después de la irreplicable experiencia medieval, tampoco cabe ya la «ilusión teocrática» que busca también realizar ese Reino, en este caso, mediante el poder sacral.

El progreso efectivo de la humanidad, entendido al modo cristiano, «va en el sentido de la emancipación humana, no sólo en el orden político, sino también en el orden económico y social, de tal forma que las diversas formas de servidumbre... vayan siendo abolidas poco a poco a medida que la historia humana se acerca a su final. Esto supone, no sólo el paso a mejores estados de organización, sino a una mayor conciencia de la dignidad de la persona en cada uno de nosotros, y de la primacía del amor fraternal entre todos los valores de nuestra vida»⁵³.

Desde esta perspectiva, el «trabajo del cristiano consiste en mantener e incrementar en el mundo la tensión interna y el movimiento de lenta y dolorosa liberación debidos a las invisibles potencias de verdad y de justicia, de bondad y de amor. Y este trabajo no puede ser vano, seguro que da su fruto»⁵⁴.

⁵² *PPhH*, OEC X, 648. «La irrupción del Evangelio en la historia humana —afirmará en otro lugar— no ha simplificado los asuntos humanos. Pero ha acelerado el movimiento de la historia y le ha asignado su dirección» (*RetR*, OEC IX, 393).

⁵³ *DHLN*, OEC VII, 689.

⁵⁴ *PPhH*, OEC X, 654-655. «No somos los cooperadores de la historia; somos los cooperadores de Dios. Ausentarse de la historia es buscar la muerte. La actividad espiritual, que está por encima del tiempo, no abandona el tiempo sino que lo posee desde arriba» (*Ibidem*, 662).

4.º «Bajo la inspiración evangélica que trabaja en la historia, la conciencia profana ha comprendido la dignidad del pueblo y del hombre, la dignidad de la humanidad que nos es común. Pueblo fiel, pequeño pueblo de Dios...; pueblo como comunidad de los ciudadanos de un país, unido bajo leyes justas; pueblo como comunidad de trabajo manual... La idea que poco a poco la conciencia profana se ha formado del pueblo proviene de la coalescencia de todos estos elementos y procede de la herencia de la cristiandad... Una comunidad de hombres libres, iguales en derecho e iguales en trabajo, en la que haya una élite de personas del espíritu y del trabajo, que proceda del pueblo sin aislarse de él y que sea verdaderamente como la flor y el adorno de sus energías vitales»⁵⁵.

Maritain amó al pueblo desde su adolescencia, cuando su idealismo socialista le hizo plantearse dedicar toda la vida a su servicio. Tuvieron que pasar, no obstante, muchos años de estudio y reflexión, también, obviamente, su doble conversión —religiosa e intelectual— para que su temprana y difusa noción de lo que era el pueblo, una noción, además, bloqueada por la idea marxista de «clase», fuera adquiriendo matices más precisos y, a la vez, un sentido más universal.

En su opinión, la idea moderna de pueblo tiene una larga historia y resultó de la fusión de diversos sentidos. Tuvo origen en fuentes cristianas y perteneció, en un primer momento, al orden espiritual: el pueblo es el conjunto de los pobres y desheredados que el Evangelio nos presenta, los llamados a ocupar los primeros puestos en el Reino de Dios, los más amados por Cristo. Transferido al plano temporal, su noción adquirió, en primera instancia, un sentido social y ético del que, por último, ha derivado la connotación política.

En este último sentido, «pueblo» designa «la multitud entera», constituida por personas que, de un modo u otro, intervienen en la vida social. De ahí que Maritain lo defina como «la multitud de las personas humanas que, unidas por leyes justas, por amistad recíproca y para el bien común de su existencia humana, conforman una sociedad o cuerpo político». Como se trata de seres con un alma espiritual y un destino supratemporal, el concepto de pueblo es el más elevado en el ámbito de la filosofía política: «el pueblo es la sustancia misma, la libre y viviente sustancia del cuerpo político. El pueblo está por en-

⁵⁵ CD, OEC VII, 729-730. (También PJ, OEC VIII, 854-855.) Para esta temática pueden consultarse los textos siguientes: el capítulo III de AD (OEC VII), y, sobre todo, el capítulo I de HE (OEC IX) y el capítulo VII de RetR (OEC IX).

cima del Estado, el pueblo no es para el Estado, sino que el Estado es para el pueblo»⁵⁶.

El carácter instrumental del Estado tiene respecto del pueblo, por tanto, su más alta aplicación, y el pueblo, respecto del Estado, una especial necesidad de respeto y defensa frente a todo tipo de intereses particulares y egoístas. Precisamente por esta razón, los peligros de que el pueblo pueda dejarse llevar por una especie de apatía, desidia o incluso timidez, y se entregue irresponsablemente en brazos de un Estado paternalista o totalitario son también mayores. Una estructura social de tipo pluralista en la educación, en la prensa y en la política cumple aquí un papel fundamental frente a los falsos líderes y profetas que, en el mejor de los casos, aman al pueblo y «actúan por» él, pero como lo consideran inmaduro e incapaz de obrar por sí mismo, también «en lugar de» él: no saben «existir y sufrir» con el pueblo⁵⁷.

El segundo sentido mencionado del término «pueblo», en el orden temporal, tiene un carácter menos nítido y más afectivo: «designa, en forma negativa, la comunidad de los no-privilegiados; y, positivamente... la comunidad centrada en el trabajo manual... obrera y campesina, y los diversos elementos que se encuentran, de hecho, moral y socialmente solidarios con estos». El trabajo desempeña aquí un papel esencial, pero también «un cierto patrimonio histórico de dolores, esfuerzos y esperanzas —la dimensión del “pasado” y de la memoria— y una cierta vocación y comportamiento interior y moral —la dimensión de la “conciencia”»⁵⁸. Esta toma de conciencia acerca de la dignidad del trabajo y de la dignidad obrera es una conquista debida al marxismo que merece ser honrada y que, habiéndose ligado errónea y trágicamente con una concepción atea del hombre y de la vida social, será siempre un aguijón para la conciencia del cristiano, no por el hecho de que éste no haya sabido reaccionar ante la injusticia sino por haberlo hecho algo tarde o de modo ineficaz.

⁵⁶ HE, OEC IX, 510-511.

⁵⁷ «Existir con —dice Maritain— es una categoría ética. No se trata de vivir físicamente con un ser o del mismo modo que él: y tampoco es sólo amarlo en el sentido de quererlo bien (amor de benevolencia); es amarlo en el sentido de hacerse uno con él... de vivir en convivencia moral con él, de sentir con él y de sufrir con él... de permanecer en su comunión» (RetR, OEC IX, 380-381). Ello no significa, como es lógico, que haya que pensar y actuar siempre como el pueblo: no es infalible y cuando se equivoca no hay por qué seguirle, pero siempre hay que seguir amándolo. Y será ese amor el que me mueva, en todo caso, a luchar con todos los medios legítimos para convencerle de que cambie el rumbo, en lo profano o en lo espiritual.

⁵⁸ RetR, OEC IX, 381.

5.⁵⁹ «Lo que la conciencia profana ha adquirido, si no se vuelve hacia la barbarie, es el sentido de la igualdad de naturaleza entre los hombres y de la igualdad relativa que la justicia debe crear entre ellos, y la convicción de que, a través de las desigualdades funcionales requeridas por la vida social, la igualdad debe establecerse a un nivel más alto y fructificar en la posibilidad, accesible a todos, de una vida digna del hombre, y en el disfrute, asegurado a todos, de los bienes elementales, materiales y espirituales, de esa vida y en la real participación de cada uno, según sus capacidades y méritos, en la actividad común y en la herencia común de la civilización»⁵⁹.

La igualdad es un principio básico de la filosofía democrática pero está expuesta a graves malentendidos. La posición de Maritain se apoya sobre una concepción filosófica realista: la igualdad primordial entre los hombres es una igualdad o unidad de naturaleza, una igualdad ontológica y concreta que, se quiera o no, es —en el sentido y acento en los que hoy la presuponemos como ideal democrático— herencia de la tradición judeocristiana. «El cristianismo —dirá nuestro autor— confirma y acentúa el sentido concreto de la igualdad de naturaleza al afirmar su carácter histórico y genealógico, propiamente dicho, porque todos los hombres, al descender de una misma pareja original, son hermanos en Adán antes que ser hermanos en Jesucristo. Herederos del mismo pecado y de las mismas heridas, pero también de la misma grandeza original; creados todos a imagen de Dios y llamados a la misma dignidad sobrenatural de hijos adoptivos de Dios, y a la misma herencia del Cristo Salvador, rescatados todos por la misma sangre vivificante, y destinados así a llegar a ser iguales a los ángeles del cielo»⁶⁰.

El reconocimiento de esta igualdad esencial entre los hombres —que, como veremos, es condición de la exigencia de amor al prójimo— no implica, sin embargo, el rechazo de toda desigualdad. Aunque las desigualdades son y deben ser siempre secundarias, son también necesarias en el sentido de que —siempre que sean normales, es decir, que no sean utilizadas para la exclusión o el establecimiento de privilegios inmerecidos derivados de la sangre o del dinero— hacen posible la riqueza de perfecciones y virtudes de las que es capaz la especie humana, y la comunicación y concurso entre los hombres que se siguen de aque-

⁵⁹ CD, OEC VII, 730. (También PJ, OEC VIII, 855.) Maritain desarrolla este punto, entre otros textos, en el capítulo III de *PPH* (OEC VIII).

⁶⁰ *PPH*, OEC VIII, 263-264.

llas. Esto es obvio en el caso de las desigualdades naturales (dones y méritos del individuo) y, con las debidas precisiones, también verdadero en el de las desigualdades sociales. Pues aunque éstas pueden ser arbitrarias, son consustanciales a la vida social y se encuentran por doquier. Con respecto a ellas, sin embargo, la igualdad siempre será primaria «ya concierna, como igualdad pura y simple, a los derechos fundamentales y a la común dignidad del ser humano, ya, como igualdad de proporción, a la justicia»⁶¹.

La igualdad de proporción a la que Maritain se refiere es una igualdad social que desempeña un papel importantísimo en un estado democrático, pues tratando a los individuos según sus méritos establece entre ellos una identidad relativa que pone las bases sobre las que se asienta la amistad cívica, y sin ésta resulta imposible una democracia viva y estable. Pero, además de la justicia distributiva, dice, «exige una medida tan amplia como sea posible de participación gratuita de todos en los bienes elementales, materiales y espirituales, y esa redistribución del bien común a las personas, de que hemos hablado antes. Exige el progreso de la justicia social, el desarrollo orgánico de las instituciones de derecho, la intervención del mayor número de personas posible en la vida política, el paso a condiciones que ofrecen realmente, en cada uno, igualdad de oportunidades (en sentido proporcional) para hacer fructificar los propios dones, que permite la formación de una aristocracia nacida del trabajo personal y que derrama la excelencia de sus obras sobre la utilidad común, la participación cada vez más elevada de todos en los bienes de la cultura y del espíritu, y en la libertad interior que dan el dominio de sí y el conocimiento de la verdad.

La civilización que tenemos ante nuestros ojos —concluye— ha buscado estas cosas, y por haberlas buscado mal, ha encontrado todo lo contrario... El error ha sido buscar la igualdad en una regresión hacia la base constituida por la “naturaleza”, y en un nivelamiento en la base; debe ser buscada en un movimiento de progresión hacia el término final constituido por los bienes de la vida racional, susceptibles, hasta donde es posible y en grados diversos, de ser alcanzados por todos gracias a las desigualdades mismas transfiguradas por la justicia y la amistad fraternal, no para dominar sino para ayudar y cooperar»⁶².

⁶¹ PPH, OEC VIII, 267.

⁶² PPH, OEC VIII, 275-276.

Ese error del que Maritain habla es producto de antropologías empiristas (racistas, maquiavélicas y positivistas) e idealistas (inspiradas en Rousseau o en el racionalismo ilustrado). Las primeras, ven en el término «naturaleza humana» una simple afirmación verbal, sin contenido real y objetivo; son las desigualdades las que se «ven» y se «tocan», y sobre éstas acabará estableciéndose una auténtica «filosofía de la esclavitud», que es anticristiana y que agrupa a los seres humanos según categorías pseudoespecíficas de carácter social o biológico. A la inversa, el idealismo culmina en un «igualitarismo absoluto», en este caso pseudocristiano: se corrompe la idea de hombre, convirtiéndola en una pura abstracción que, sin embargo, se impone desde arriba a toda forma o pretensión individual de desigualdad. «Tomado en sus exigencias puras —dirá nuestro autor— el culto del Hombre en sí requiere un igualitarismo absoluto... Es una igualdad de la unidad pura repetida, de lo intercambiable puro y de lo homogéneo puro... que termina en el mundo empírico, paradójicamente, uniformando a los hombres bajo la ley del Número y de la Cantidad, y transformando en la masa la dignidad de la persona»⁶³.

La verdadera igualdad, la igualdad que forma parte del auténtico humanismo y está en la base de la filosofía democrática es, por tanto, la igualdad cristiana. Y es cristiana no sólo por derivar de esa tradición o por estar de acuerdo con su concepción del hombre y de la vida, sino porque «sin la influencia del fermento cristiano depositado en la historia profana, y sin la sobrelevación que la civilización temporal recibe en su orden propio de las energías cristianas, no podría introducirse en la existencia»⁶⁴.

6.º «En virtud del trabajo oscuro de la inspiración evangélica, la conciencia profana ha comprendido que la autoridad de los gobernantes, por lo mismo que procede del autor de la naturaleza humana, se dirige a hombres libres que no pertenecen a un dueño y se ejerce en virtud del consentimiento de los gobernados. Las prescripciones de la autoridad obligan en conciencia porque tiene su fuente en Dios, no en el hombre... Pero es precisamente como vicarios o representantes de la multitud como los que detentan la autoridad dirigen a la multitud, y es hacia el bien común de la multitud hacia donde deben dirigirla»⁶⁵.

⁶³ PPH, OEC VIII, 256-257.

⁶⁴ PPH, OEC VIII, 276.

⁶⁵ CD, OEC VII, 730-731. (También PJ, OEC VIII, 855-856.) Para un desarrollo más amplio de este apartado pueden consultarse, entre otros muchos textos: el capítulo II de PPH (OEC VIII) y los capítulos II y V (IV) de HE (OEC IX).

El problema de la autoridad y su relación con la libertad es una de las cuestiones más complejas y difíciles para una filosofía democrática. Para Maritain, su principio de solución pasa por la distinción sin separación entre la autoridad y el poder: «La autoridad y el poder —nos dice— son dos cosas diferentes pero que no se deben separar: el Poder es la fuerza por medio de la cual se puede obligar a otro a obedecer. La autoridad es el derecho de dirigir y mandar, de ser escuchado y ser obedecido por otro. La Autoridad requiere del Poder (si no quiere correr el riesgo de ser vana e ineficaz). El poder sin autoridad es tiranía»⁶⁶. Disociar ambos es como separar la justicia y la fuerza, y esto es justo lo que han hecho determinadas concepciones de la filosofía política.

La democracia rousseauiana, que nuestro autor denomina «democracia liberal o burguesa», o incluso «democracia anarquista disimulada», y que inspira en buena medida los regímenes actuales en Occidente, comete precisamente el error de suprimir la autoridad y conservar el poder. Confundiendo el libre albedrío con una libertad de independencia que, además, atribuye al ser humano por derecho de nacimiento, Rousseau concibe la dignidad de la libertad humana como la capacidad de no obedecer a nadie más que a uno mismo. Obviamente, como esta libertad es difícilmente conciliable con el orden y la vida social, su posición le obligará a postular «el mito de la Voluntad general, en la que la voluntad de cada uno se aniquila y resucita místicamente; el mito de la Ley como expresión del número y no de la razón y de la justicia; y el mito de la Autoridad, considerada no sólo como derivada de la multitud sino como constituyendo el atributo propio e inalienable de ésta»⁶⁷. Desde esta perspectiva, fácilmente se concluye en un sistema totalitario (como quiera que esta sea), en el que el poder estatal disimulará la anarquía a la que esa idea rousseauiana de libertad tiende inexorablemente.

Un segundo modo de intentar resolver el dilema pasa por lo que nuestro autor ha llamado «democracia francamente anarquista». Se trataría en este caso, como en Proudhon, de suprimir la autoridad y el poder conjuntamente al considerarlos injustos e ilegítimos frente a la libertad individual: ni hombre alguno, ni sociedad alguna tienen poder o autoridad para imponerse sobre otro ser humano. El resultado, dirá Maritain, es «una totalidad sin jerarquía, un todo sin ninguna subordinación de las partes al todo, esta maravilla sobrenatural que únicamente se en-

⁶⁶ HE, OEC IX, 628.

⁶⁷ PPH, OEC VIII, 213.

cuentra en la Trinidad divina, en la sociedad increada donde precisamente las Personas no son partes»⁶⁸.

Ninguna de las propuestas anteriores salva el problema. La solución pasa por lo que nuestro autor ha llamado «democracia orgánica», una democracia que es, a la vez, personalista y comunitaria: «Esta democracia no suprime ni la autoridad ni el poder, sino que los acepta dimanando del pueblo y ejercidos de su parte y con él. En su raíz está la idea de que el hombre no nace libre (independiente) sino en cuanto al deseo de su naturaleza, pero que debe conquistar la libertad, y que en el Estado, totalidad jerárquica de personas, los hombres deben ser gobernados por personas hacia un bien común verdaderamente humano, que revierta sobre las personas y cuyo valor principal es la libertad de desarrollo de éstas»⁶⁹. Desde este punto de vista, no hay autoridad más que donde hay justicia, pero la autoridad pide, de por sí, un poder que no tiene un carácter sustancial pero que es necesario para completar y hacer eficaz aquella.

La cuestión, entonces, se plantea en relación con la justicia inmanente a la autoridad y la forma en que ésta se canaliza unida al poder. A este respecto, la respuesta maritainiana tiene antecedentes escolásticos y paulinos, perfectamente asumibles por la filosofía e, incluso, sin los que no es posible fundamentar sólidamente una respuesta democrática al problema. Dos principios son aquí fundamentales: en primer lugar, el hecho de que la vida social responde a exigencias propias de una naturaleza humana que ha sido creada y querida de ese modo por Dios; y, segundo, que la autoridad política dirigida al bien común es absolutamente esencial para la existencia del cuerpo social. De esos dos principios se sigue, como es obvio, que el derecho al gobierno por parte de alguien sobre otra persona de su misma especie ha de tener su origen en Dios mismo, como autor de la naturaleza y causa del ser. Pero, como ese cuerpo social está formado por seres libres, es también natural y razonable que la autoridad derive de la voluntad o del consenso del pueblo y de su derecho fundamental a gobernarse a sí mismo.

Las dos relaciones que con esta respuesta se establecen se explican de la siguiente manera: por una parte, el pueblo recibe de Dios, como fuente primera, única e inmediata de toda autoridad legítima, el derecho y la autoridad de go-

⁶⁸ PPH, OEC VIII, 216.

⁶⁹ PPH, OEC VIII, 219.

bernarse a sí mismo en vista del bien común, y la recibe de forma inherente, de forma que posee este derecho y esta autoridad como «agente principal» (aunque segundo o subordinado a la Causa primera); por otra, en virtud de su poder causal y de la universal activación de Dios, el pueblo inviste de esa autoridad a los que designa como sus gobernantes, pasando éstos a detentar (por participación de la autoridad de aquél) el ejercicio, restringido y en los términos establecidos al efecto, de ese derecho. Un ejercicio, por lo demás, que está sometido al control del pueblo, no anula la posesión del derecho que éste tiene a su autogobierno (es un derecho permanente) y tampoco limita un posible ejercicio ulterior por parte del propio pueblo; pero que, en todo caso, no deja de ser real y merecedor de obediencia.

Esta posición no es otra que la defendida por los más eminentes escolásticos y está llena de matices, pero es la única que puede dar razón equilibradamente de una de las verdades centrales de la filosofía democrática: el derecho natural que el pueblo tiene a su plena autonomía y a gobernarse a sí mismo, sin mengua del valor legítimo de una autoridad (constituida por vía de representación o vicariato) y de la obligación de someterse a ella⁷⁰.

Esa autoridad conferida por el pueblo a sus representantes o «diputados» no tiene otro fin que el propio de la sociedad o cuerpo político: la búsqueda del bien común, tal como éste ha sido definido más arriba. Con vistas a él, de forma responsable y en conciencia, los gobernantes deben hacer uso del poder que su autoridad les otorga, pero siempre en comunión con el pueblo al que sirven y del que son «compañeros», con el respeto a los derechos de la persona en la base de su actuar, con la búsqueda de la máxima eficacia en el empleo de medios legítimos y cuidándose mucho de invadir la autonomía de las parcelas que toda sociedad pluralista legítimamente tiene.

«Naturalmente, concluirá Maritain, la democracia así entendida es un ideal histórico concreto, que exige, para adquirir todas sus dimensiones en la historia,

⁷⁰ La tesis de la «soberanía popular», en cambio, obliga a ese ejercicio absurdo de hipóstasis que culmina en una pura ficción, cuando no en sistemas totalitarios, y que veíamos realizado en Rousseau. «La expresión más exacta concerniente al régimen democrático —ha afirmado Maritain— no es “soberanía del pueblo”. Es la frase de Lincoln: “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. Lo que significa que el pueblo es gobernado por hombres que él mismo ha escogido y a los que ha confiado el derecho de mandar, para funciones de naturaleza y duración determinadas, y sobre cuya gestión mantiene un control regular, por medio, en primer lugar, de sus representantes y de las asambleas así constituidas» (*HE*, OEC IX, 509-510).

muchos siglos de educación de la humanidad. Pero, justamente es ella la que se encuentra entre las aspiraciones de la naturaleza racional hacia su perfecto cumplimiento. Hablando propiamente —dirá una vez más—, la tengo por inconcebible sin las sobrelevaciones que la naturaleza y las civilizaciones temporales reciben, en su orden propio, de las energías del fermento cristiano»⁷¹.

7º «En virtud del trabajo oscuro de la inspiración evangélica, la conciencia profana ha comprendido que el dominio político y los pertrechos de la carne y sangre de las cosas que son del César deben al menos estar sometidos a Dios y a la justicia..., que, en la verdad de las cosas, la política tiene una dimensión moral..., que debe adecuarse al derecho natural y, según las condiciones propias de su finalidad temporal, a la ley evangélica misma..., que la causa del bien y de la libertad del pueblo y la causa de la justicia política están sustancialmente unidas»⁷².

Una temática fundamental de la filosofía política es la de las relaciones entre Ética y Política. La vida política es el resultado de la actividad de seres libres, de seres que son capaces de establecer fines para sus acciones pero que, por otro lado, participan de una naturaleza que determina, en cierto modo, su campo de posibilidades: todos ellos buscan ser felices, todos ellos aspiran a la plenitud de su libertad de autonomía, todos ellos tienen, en definitiva, necesidades y aspiraciones, de orden material y espiritual, inscritas en su condición de personas humanas. Esos distintos haces de libertades convergen en la vida social, cooperan en pos del bien común o entran en conflicto siguiendo sus intereses particulares. No es de extrañar, pues, que, en este dominio, la justicia política deba cumplir una función básica: «sin justicia política —ha dicho Maritain— no hay para los pueblos ni paz, ni libertad, ni felicidad»⁷³.

Pero ¿cómo se plantea la cuestión de la justicia en el orden político? En realidad, es el problema de la relación entre el fin de la política y los medios que se emplean para alcanzar aquél. Según nuestro autor, «es el problema fundamental de la filosofía política»⁷⁴. Ya conocemos suficientemente cuál es el fin de la política: es

⁷¹ *PPH*, OEC VIII, 219.

⁷² *CD*, OEC VII, 731-732. (También *PJ*, OEC VIII, 856.) Sobre esta temática Maritain ha reflexionado extensa y profundamente. Véase, por ejemplo: el capítulo III, n. 11 de *RC* (OEC IV), el capítulo III de *RTL* (OEC V), el capítulo VI de *JP* (OEC VII), el capítulo V de *PPH* (OEC VIII), el capítulo VI de *HI* (OEC IX), el capítulo III de *HE* (OEC IX) y el capítulo II (VI) de *PPhH* (OEC X).

⁷³ *JP*, OEC VII, 332.

⁷⁴ *HE*, OEC IX, 541.

lograr llevar a término de un modo humano los fines humanos propios del cuerpo o sociedad política, es la búsqueda del bien común. «La tarea política es, así —dirá nuestro autor—, una tarea de civilización y cultura que se propone ayudar al hombre en la conquista de su auténtica libertad... una tarea de progreso en un orden que es esencialmente moral»⁷⁵. Hemos de tratar ahora la cuestión de los medios⁷⁶.

Este asunto incluye tres preguntas. La primera se refiere a la moralidad de los medios considerados en sí mismos y, en el ámbito político, es inseparable de la segunda, la que tiene que ver con el contexto y las conexiones accidentales que los medios tienen con la historia humana. En este sentido, el filósofo francés se ha limitado a reiterar la doctrina clásica desde una posición realista en lo ético y en lo político. Sus mayores y más profundas aportaciones se sitúan, sin embargo, en un tercer interrogante, el de la jerarquía de los medios. A esta se refiere, fundamentalmente, su famosa doctrina de la «purificación de los medios».

El axioma general que debe primar aquí es el de que los medios deben ser apropiados y proporcionados al fin. Parece algo evidente, pero hay en esta afirmación toda una exigencia de racionalización de la vida política que no es fácil realizar. ¿De qué tipo ha de ser esta racionalización?

Con todos los riesgos y efectos perniciosos que conlleva, especialmente para la democracia, buena parte de la filosofía política moderna ha interpretado la política como un arte, una técnica o una ciencia positiva ordenada a poco más que a la conquista y conservación del poder, sin entrar a valorar la moralidad de los medios empleados. Maritain ha denominado esta posición como «maquiavelismo», «pseudorealismo político» o «politicismo».

⁷⁵ HE, OEC IX, 542.

⁷⁶ Maritain ha clasificado los diferentes tipos de medios según tres criterios. Por su carácter, pueden ser positivos o negativos. Los primeros son «medios de edificación orgánica», tienen un sentido eminentemente constructivo y serán siempre los más importantes; los segundos, los «medios de guerra y combate», sirven para luchar contra los obstáculos y pueden ser, a su vez, de orden espiritual (la resistencia pasiva, por ejemplo, que a pesar de su denominación requiere de una enorme fuerza interior) o carnal (los medios agresivos y de ataque). Las otras dos clasificaciones son complementarias pero no iguales. Así, dentro del plano temporal y según la proporción de los medios con la fuerza que los realiza, podemos distinguir entre medios «ricos o pesados» (medios carnales y de fuerza que exigen, de algún modo, un éxito palpable e inmediato) y medios «pobres» (que invierten menos fuerza pero que, a medio y largo plazo, cumplen una función muy importante). Por último, según la naturaleza de los medios considerados en sí mismos, y dentro del plano espiritual, distinguiremos entre «medios dirigidos hacia el mundo» (son medios de combate o fuerza espiritual) y medios puramente espirituales. (Sobre este punto, puede consultarse: RC, OEC IV, 231-232; PPhH, OEC X, 672 y RTL, OEC V, 437.)

Maquiavelo fue, efectivamente, el «responsable de haber aceptado, reconocido y apoyado como regla el hecho de la inmoralidad política, y de haber asegurado que una buena política, una política de acuerdo con su verdadera naturaleza y sus fines genuinos, es por esencia una política no-moral o amoral... Lo que verdaderamente realizó fue expulsar enteramente la ética, la metafísica y la teología, del reino de la ciencia política y de la prudencia política; y esa es también la más violenta mutilación sufrida por el entendimiento práctico del hombre y por el organismo viviente de la sabiduría práctica»⁷⁷.

El punto de partida del pensamiento político maquiaveliano es una antropología radicalmente pesimista que aconseja, especialmente al Príncipe, comportarnos según lo que «se hace» en lugar de lo que «debe hacerse». Este supuesto realismo (que es, en realidad, un pseudo-realismo) unido por oposición a la falsa concepción, idealista e irrealizable, que Maquiavelo tiene de la moral, conducen al florentino a interpretar la Política como una especie de ciencia pura (politicismo), separada de su tronco ético y diluida en una «gramática» del poder y en un conjunto de recetas para el éxito.

La fuerza de esta propuesta política está en el éxito aparente a corto plazo, un éxito que sólo lo es para el príncipe y acaba costando muy caro a la nación y, si el maquiavelismo se extiende, a la humanidad entera; y también en la falsa idea, muy extendida por otra parte, de que el obrar en justicia conduce inexorablemente al fracaso⁷⁸. Frente a ambas opiniones, Maritain sacará a la luz la paradoja y el principio de autodestrucción que corroe al maquiavelismo: «supone esencialmente la completa erradicación de los valores morales en el cerebro del artista político como tal; pero, al mismo tiempo, supone la existencia actual y la actual vitalidad de los valores y creencias morales en todos los demás, en todo el material humano que el príncipe va a manejar y dominar. Ahora bien... un tal arte consume y destruye su misma materia sobre la que trata de ejercitarse, y, al mismo tiempo, será víctima de su propia degeneración. De aquí que Maquiavelo sólo pudo tener raros discípulos auténticos... Y, finalmente, sus enseñanzas fueran sustituidas por el empleo de toda especie de mal aparentemente útil en manos de las grandes fuerzas irracionales y demoníacas y de una inteligencia, ya

⁷⁷ PPH, OEC VIII, 310.

⁷⁸ Sobre estos dos prejuicios Maritain ha reflexionado profunda y extensamente. Véase, por ejemplo, PPH, OEC VIII, 319-340.

no artística sino vulgar y brutal, y salvaje, y por la completa inmersión de gobernantes y gobernados en una ética corrompida que llama bien al mal y mal al bien, y que constituye el maquiavelismo común hasta el día de hoy»⁷⁹.

La verdadera racionalización de la vida política ha de ser una racionalización moral: «se funda sobre el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la vida política, y de sus resortes más profundos: la justicia, la ley y la amistad recíproca. Significa también un esfuerzo incesante para aplicar las vivientes y móviles estructuras del cuerpo político al servicio del bien común, de la dignidad de la persona humana (y de sus derechos), y del sentido del amor fraterno; para someter a la forma y determinaciones de la razón que estimula la libertad humana, el enorme condicionamiento material... inherente a la vida social; para cimentar la actividad política... sobre un conocimiento adulto de las necesidades más íntimas de la vida de la humanidad, las exigencias reales de la paz y del amor, y las energías morales y espirituales del hombre»⁸⁰, y, en fin, para adecuar los medios a los fines mediante una moral política que es específicamente distinta de la moral individual⁸¹, y ordenados según la verdadera jerarquía de los medios que deriva de dicha moral⁸².

Esta racionalización de la vida política sólo la puede llevar a cabo la democracia pues es el único régimen que busca organizar racionalmente las libertades fundándose sobre la ley y la justicia. Si no lo hiciera así, el destino humano estaría comprometido y la democracia misma condenada a la autodestrucción. Pero, claro está, obrar de acuerdo con la justicia sin ver los frutos de esa acción, lo que ocurre a menudo en la acción política pues su tiempo es la duración propia de la historia, no es en modo alguno sencillo. La tentación del maquiavelismo y su éxito fácil está siempre presente, amenazante, y las virtudes naturales no siempre nos dan la fuerza necesaria para superarla. Por eso piensa Maritain

⁷⁹ *PPH*, OEC VIII, 318-319.

⁸⁰ *HE*, OEC IX, 547.

⁸¹ Maritain ha advertido también del peligro de confundir estas dos ramas de la moral y desembocar en una suerte de «hipermoralismo» farisaico que sería tan pernicioso como el «amoralismo maquiaveliano». (Sobre este asunto puede consultarse: *PPH*, OEC VIII, 324-327 y 350; y *HE*, OEC IX, 550-551.)

La expresión que define más certeramente la relación entre Ética y política, y supera los riesgos de las dos posiciones mencionadas es la siguiente: «La política es esencialmente ética, y la ética es esencialmente realista» (*PPH*, OEC VIII, 351).

⁸² Las dos leyes fundamentales que rigen la jerarquía entre los medios son «la ley de superioridad de los medios temporales pobres sobre los medios temporales ricos para quien quiere alcanzar fines espirituales» y «la ley de la superioridad de los medios espirituales de actividad temporal de combate sobre los medios carnales de actividad temporal de combate» (*PPH*, OEC X, 672-673).

que el antídoto más eficaz contra ese veneno es la política cristiana, una política que, como ya hemos visto, lucha con armas de virtudes naturales pero que no desdén sino que se ve iluminada, fortalecida y sobrelevada en su orden específico por las virtudes sobrenaturales. «Intentar reducir la democracia a la tecnocracia, y expulsar de ella la inspiración evangélica así como toda fe en las realidades supramateriales, supramatemáticas y suprasensibles —nos ha dicho—, sería intentar privarla de su sangre. La democracia no puede vivir más que de la inspiración evangélica. Sólo en virtud de la inspiración evangélica puede la democracia superar sus pruebas y sus tentaciones más duras, y cumplir su tarea capital que es la racionalización moral de la vida política»⁸³.

8.º «En fin, bajo la inspiración evangélica que trabaja en la historia, la conciencia profana ha comprendido que en las desgracias y los dolores de nuestra existencia, un único principio de liberación, un único principio de esperanza, un único principio de paz, puede levantar la masa de iniquidad y de maldad y triunfar sobre ella...: el amor fraternal, del que el Evangelio ha promulgado la ley... y que es, como bien sabe el cristiano, la caridad misma de Dios difundida en los corazones...

Lo que la conciencia profana ha adquirido, si no regresa a la barbarie, es la fe en la fraternidad humana, el sentido del deber social de compasión por el hombre en la persona de los débiles y de los que sufren, la convicción de que la obra política por excelencia es convertir la misma vida común en mejor y más fraternal y trabajar para hacer de la arquitectura de las leyes, de las instituciones y de las costumbres de esa vida común una casa para los hermanos»⁸⁴.

Hemos dicho que la justicia y la ley son condición necesaria de la democracia. Ahora hay que añadir que no son condición suficiente. Lo que disuelve el conflicto entre la ley y la libertad, el alma de la justicia, el único impulso capaz de guiar a todos los hombres en busca del bien común y finalizar la obra común en que consiste la vida social y política, la fuente y el cauce de la paz, en definitiva, la savia de la democracia, es el amor fraterno.

Ya los antiguos habían adivinado la importancia que para la ciudad tiene lo que Aristóteles denominaba «amistad cívica»: la colaboración precisa para llevar

⁸³ HE, OEC IX, 550.

⁸⁴ CD, OEC VII, 733-734. (También PJ, OEC VIII, 857.) Sobre este punto puede consultarse, entre otros textos, el capítulo IV de PPH (OEC VIII).

a cabo armoniosamente las actividades temporales por parte de individuos y grupos de caracteres diferentes depende fundamentalmente de esa amistad. «Sólo el amor —ha dicho Maritain— es causa propia y proporcionada de pacificación y unión entre los hombres»⁸⁵.

Este amor es, en primer lugar, el amor natural que se dirige a los seres de nuestra misma especie: se basa en la igualdad de naturaleza y es expresión de esa unidad que es propia del género humano. Pero si tuviéramos que contentarnos con este amor, difícilmente podríamos superar, por ejemplo, el pesimismo maquiaveliano. Además de esta unidad natural, hay entre los hombres múltiples desigualdades que pueden ser, a la vez que fuente de riquezas, causa de divisiones muy profundas. La idea de una fraternidad humana, sin un Padre de todos, no es más que una quimera y conduce a la peor de las ilusiones.

Por eso, dirá nuestro autor, «es necesario un amor de origen más alto e inmediatamente divino, y que la teología católica llama sobrenatural, un amor en Dios y por Dios, que, por una parte, fortifica en su dominio propio las diversas dilecciones de orden natural, y, por otra, las trasciende al infinito. Muy diferente de la simple benevolencia humana, ya muy noble en sí misma, pero en definitiva ineficaz, predicada por los filósofos, sólo la caridad... puede agrandar nuestro corazón en el amor a todos los hombres, porque, procediendo de Dios quien nos ama primero, quiere para todos el mismo bien divino, la misma vida eterna que para nosotros mismos, y ve, en todos los llamados de Dios, choreando, por decirlo así, los misterios de su misericordia y los cumplimientos de su bondad»⁸⁶.

Este amor de caridad no anula el amor natural sino que lo lleva a plenitud: nada hay más humano y más evangélico al mismo tiempo. No es fruto de una «piedad desesperada» ni se puede confundir con un «desprecio caritativo», es el amor que, al estimular en nosotros la pregunta: ¿quién es el prójimo?, nos muestra, paradójicamente, la verdadera dignidad de cada hombre y de todos los hombres, es el amor que Cristo expresó como mandato de caridad fraterna y es piedra angular de un humanismo heroico, es la primera de las leyes humanas y la que las resume a todas.

⁸⁵ PPH, OEC VIII, 288.

⁸⁶ PPH, OEC VIII, 289. (Sobre la relación entre las virtudes naturales y la caridad, véase ScetSg, OEC IV, 152-167).

Además, conviene precisarlo, es indisociable de la fe pues procede como ella de Dios y en ella nace, pero —según Maritain— para recibirlo como don de lo alto bastan una fe implícita, la buena voluntad y que el ser humano no se niegue a la gracia interior que Dios ofrece a todos.

Por último, aunque este amor es el hilo más fuerte de solidaridad que se puede establecer entre los hombres, ¿cómo podríamos participar todos en una tarea común como la vida social y política, sin una cierta comunión de doctrina? Volvemos aquí a los inicios de nuestro análisis, para contemplar hasta qué punto es la ley de la amistad fraterna compendio de toda ley y alma de la filosofía democrática del hombre y de la vida: «Existencia de Dios, santidad de la verdad, valor y necesidad de la buena voluntad, dignidad de la persona, espiritualidad e inmortalidad del alma, y todas las otras implicaciones de esta ley de caridad fraterna que están ligadas a ella y que no menciono aquí —dirá nuestro autor—, son nociones que responden a vistas espontáneas de nuestra razón, y a inclinaciones primeras de nuestra naturaleza, que no son entendidas de una manera idéntica y unívoca»⁸⁷, pero que pueden servir para que personas de muy diferentes familias espirituales y credos cooperen en la práctica en pos de un verdadero progreso humano en el orden temporal.

Concluamos este extenso estudio. Ahora ya podemos reconocer de qué tipo es la crisis que, dijimos, acecha a la civilización occidental: es una crisis de identidad motivada por la pérdida de fe en los valores que la engendraron y que, sin ser consciente de sus fuentes verdaderas, aún la sostienen débilmente en su ya largo camino histórico. ¿Tiene la civilización occidental futuro? La respuesta está aún abierta. Si Maritain está en lo cierto, a pesar de que en la vida de las civilizaciones influyen también factores de orden físico y las civilizaciones no son inmortales, son los factores de orden espiritual los que ejercen más decisiva influencia. Desde esta perspectiva, el futuro de nuestra civilización no será muy halagüeño si no recupera la conciencia acerca de esa identidad y se alimenta vivamente de ella. Podría incluso suceder que una parte de esa civilización fuese asolada por enemigos externos que son mucho más conscientes que ella de su actual fragilidad constitutiva. ¿Será este el caso de nuestra vieja Europa?

Vivimos momentos en los que nuestra civilización occidental se halla dividida: Europa y América forman hoy dos bloques separados, ignorantes de los profun-

⁸⁷ PPH, OEC VIII, 302.

dos lazos espirituales que las unen y de que el futuro de la democracia está ligado en buena medida a su propio futuro. El vivero espiritual hispanoamericano permanece virgen e inexplorado, y su caudal de energías intacto, pero no parece que en la actual situación pueda ejercer una influencia sustancial. ¿Seremos capaces de retomar el paso firme de la historia occidental? ¿Será esta etapa crepuscular anticipo de un nuevo día más claro y luminoso? Si su ideal histórico no se ha enquistado para ser devorado por sus enemigos, es absolutamente necesario recuperar la colaboración fraterna entre los dos pilares de nuestra civilización y configurar una nueva forma de unidad.

La unidad a la que hemos de aspirar (¿y por qué habría que dejar fuera a otros pueblos o incluso a todos los hombres de buena voluntad?) no es la unidad homogénea de una globalización materialista y escéptica, tampoco la unidad informe de un multiculturalismo suicida. Es una unidad en la pluralidad, no una unidad por vía de univocidad sino de analogía, no es una unidad dogmática, sin duda, pero tampoco es la unidad del pensamiento débil, la unidad de lo heterogéneo que no puede conducir a otra cosa más que a la dispersión espiritual, y toda dispersión acaba siempre siendo fuente de conflictos y rupturas.

Ya hemos visto cuáles son los principios que creo deberían sustentar esta unidad vital y moral de la que depende el futuro de Europa, de Occidente, e incluso el destino temporal de todos los hombres libres. Sí. Europa y América tienen en esta tarea mucho que decir, en particular respecto del porvenir de nuestra civilización. Maritain, a despecho de todos aquellos que lo acusaron de dejarse embaucar por el sueño americano sin saber que conocía mucho mejor que la mayoría de ellos a Europa y a América, lo ha visto muy claramente, y no me queda más, para terminar, que repetir sus palabras: «Será necesario que el sentido trágico de la vida y el sentido de la gran aventura humana se encuentren e influyan mutuamente, que el espíritu de Europa y el espíritu de América cooperen con una común buena voluntad. No creemos que el paraíso vaya a aparecer mañana, pero la obra a la que hemos sido llamados, la obra que es preciso realizar con tanto coraje como esperanza, porque en cada momento será traicionada por la debilidad humana, deberá tener por objetivo, si queremos que la civilización sobreviva, un mundo de hombres libres penetrado en su sustancia profana por un cristianismo real y vivo, un mundo donde la inspiración del Evangelio orientará la vida común hacia un humanismo heroico»⁸⁸.

⁸⁸ CD, OEC VII, 762.