

JACQUES MARITAIN,
EL FILOSOFO DE NUESTRO TIEMPO

Fernando Moreno*

¹ Cf. *Le docteur angélique*, París, Desclée de Brouwer, 1930, pp. 74, 63 y

La actualidad de Jacques Maritain no es la de la novedad (o de la moda), es la de la verdad en sus exigencias intelectuales y aun testimoniales. Maritain es sobre todo el filósofo de la inteligencia; como tal, es un metafísico. De ahí las dificultades que trae consigo el considerar su filosofía política separadamente de su contexto y fuente filosófica más profundas. Una justa concepción de la política supone antes haber comprendido bien los principios morales que la fundamentan, y aun la concepción del hombre que sustenta a una y otra. Más allá, la misma definición del hombre como persona tiene en la noción metafísica de subsistencia su clave y también su crux...

Si se va más allá de ciertas apariencias, y sobre todo de una lectura superficial de la obra del filósofo; si se aborda su pensamiento a partir de los principios profundos que lo articulan —y que no son sino los que su maestro, Santo Tomás, enunciara en el siglo XIII— se llega a descubrir a la vez la profundidad de sus análisis, la permanencia de un pensamiento cuya verdad lo sitúa por encima de la usura del tiempo, y la impecable coherencia de sus grandes tesis.

Jacques Maritain ha visto en Santo Tomás de Aquino al "apóstol de los tiempos modernos", así como "el gran reconstructor intelectual del Occidente", "el más actual de todos los pensadores", "un autor contemporáneo";¹ un pensamiento centrado en la verdad y a la vez innovador y progresivo; capaz de detectar y asimilar las

* Profesor Universidad de Chile, Instituto de Ciencia Política.

verdades que la historia conlleva cualquiera sea el terreno en que germinen o el "cautiverio" a que se vean sometidas. Esta fecundidad propia al pensamiento de Santo Tomás no es tal sino porque el santo "buscó sólo la verdad, no la novedad",² y mucho menos aún la afirmación de sí mismo, de su ego. Como bien lo señala Maritain, Tomás de Aquino desaparece en aras de la verdad que tiene por misión anunciar; se oculta y se pierde "en la luz".³ De ahí la impersonalidad y la universalidad que hacen del tomismo el bien de "la Iglesia y de los hombres": "Verdad común, decía ya Juan de Viterbo a Bartolomé de Capua, claridad común, iluminación común, orden común, y doctrina que conduce rápidamente a la perfecta inteligencia".⁴

Cada uno de estos juicios se aplica en propiedad al mismo Jacques Maritain, el filósofo cristiano por excelencia, el discípulo fidelísimo de Santo Tomás. Si este último ha sido visto por aquél como "el apóstol de los tiempos modernos",⁵ su discípulo no es menos el filósofo que puede aportar la luz de que estos mismos tiempos están tan necesitados.⁶ Nadie mejor que Maritain podría permitirnos iluminar los grandes problemas contemporáneos. Siendo su filosofía la "filosofía del ser", ella dispone la atención a lo real en toda su amplitud y profundidad, lo cual se refiere tanto a la "dimensión" especulativa (teorética) del conocimiento, como a su "dimensión" práctica, que apunta a regular la acción humana hacia sus fines naturales y aun (al menos remota o indirectamente) sobrenaturales.

Sólo a partir de la "filosofía del ser", que asegura la actualidad y la fecundidad de ese pensamiento, se puede asumir en propiedad la justa comprensión de los desafíos de nuestro tiempo, sin sacrificar nada al relativismo modernista (y neo-modernista) pero, al mismo tiempo, sabiendo acoger e integrar "toda la verdad descubierta desde los tiempos de Santo Tomás",⁷ sin complejos ni bloqueos ideológicos. Abrirse a lo moderno (o a la "modernidad", si se quiere) no implica ninguna especie de convivencia con la herejía⁸ modernista, en la que se conjugan agnosticismo, inmanentismo y relativismo, y que aparece hoy como una "herejía global" (Maritain), como una

2 Cf. Ibid., p. 24.

3 Cf. Ibid., p. 20.

4 Cit. en Ibid., p. 26.

Cf. también, *Primaute du spirituel*. París, Plon, 1927 p. 164.

5 Cf. *Le docteur angélique*, p. 74

6 "Lumbrera de la cristiandad" decía de él el Cardenal Cerejeira, Patriarca de Lisboa.

7 Cf. *Le docteur angélique*, c. XII

8 Pío X se refiere al modernismo como el "lugar de encuentro de todas las herejías", *Pascendi*. Por su parte, Jacques Maritain habla al respecto do "herejía global, universal", que implica "una ruptura en la base". Cf. *Le docteur angélique*, p. 168.

"enfermedad" difusa, no "localizada" (Tresmontant), "una marejada de irracionalismo, de fideísmo, de anti-intelectualismo, una oposición general a todo análisis metafísico y a toda teología científica, en síntesis, una verdadera destrucción del pensamiento cristiano".⁹

La posición de Maritain frente a esta verdadera polución ideológica del pensamiento cristiano, es clara y formal. Sin embargo, el natural rechazo de esta "polución" no conduce al filósofo —ni tendría por qué conducirlo— a rechazar junto con ello la asimilación de "todas las riquezas del ser acumuladas en los tiempos modernos".¹⁰ De ahí que si Maritain es antimoderno en relación a "los errores del tiempo presente", y en cuanto éstos comparten junto con la veneración de la novedad simplemente por ser tal ("neolatría"), un odio y un desprecio de todo el pasado, él es al mismo tiempo ultramoderno por su disponibilidad a acoger "todas las verdades que encierra el porvenir",¹² por su atención a lo que, en un sentido no-hegeliano, se puede designar como el manifestarse de la verdad en la historia, así como por su disposición a "adaptarse a las condiciones nuevas que surjan en la vida del mundo",¹³ lo cual —de más está decirlo— no comportan en el filósofo ninguna especie de connivencia con la verdadera falsificación de la fe que opera hoy el neo-modernismo, so pretexto de la indispensable adecuación al mundo.¹⁴ Bastaría recordar a este respecto la denuncia que hace Jacques Maritain en *El Campesino del Garona* (1966) de la "cronolatría epistemológica", vista como una "fijación obsesiva en el tiempo que pasa".¹⁵ Pero, más profundamente, es toda la obra del gran filósofo la que, en sus diversas y complementarias "articulaciones", da testimonio de su irrenunciable fidelidad a la verdad, en cuanto ésta es en definitiva supra tempus.

Puede decirse que la verdad progresa en el tiempo pero no a causa del tiempo, o haciendo de la temporalidad y, por consiguiente, de la novedad, su norma. Más aún, cuando la verdad se constituye a partir del tiempo, ella va siempre, en una u otra forma, más allá del tiempo. La fuente de su dinamismo histórico está en el ser que ella profiere, y no en la temporalidad en cuanto tal.

Aquí se hace necesario recordar que la verdad se confunde con el bien (*Veritas et bonum convertuntur*), y que el dinamismo histórico de la verdad es el dinamismo del bien que ella es, el cual tiende

9 Cf. Claude Tresmontant, *La crise moderniste*, París, Seuil, 1979, p. 232.

10 Cf. Jacques Maritain, *Antimoderne* (Préface), p. 108. En Jacques Maritain, *Oeuvres 1912-1939* (Choix, présentation et notes d'Henry Bars). París, Desclée de Brouwer, 1975, pp. 101-112.

11 Cf. Ibid. pp. 103, 104 y 108.

12 Cf. Ibid. p. 103.

13 Cf. Ibid. p. 102.

14 Caso de un Hans Küng, por ejemplo.

15 Cf. La edición francesa Desclée de Brouwer, París, 1966, p. 26.

de suyo a comunicarse, a difundirse (*bonum diffusivum sui*). Por consiguiente, el dinamismo de la verdad es también "expansivo" y a veces "imprudentemente" explosivo (*oportune importune*). Mientras más excelsa es una verdad menos se debe someter su enunciado a un juicio de oportunidad; al revés, es ella la que crea la oportunidad, aun si esto puede incomodar a quienes se han instalado en una dogmática conservadora o revolucionaria,¹⁶ y que, a menudo, para defender sus "posiciones", recurre a la denigración y aun a la persecución del "decidor de verdad".¹⁷

Por último, en el terreno de la acción concreta, se puede decir con San Juan que la verdad se hace.¹⁸ Maritain dirá que es imposible ver la verdad si ya no se la "hace" también, es decir, si el amor no la acompaña.¹⁹ En el plano de la fe, "hacer" la verdad equivale a "guardar" la Palabra de Dios poniéndola en práctica.²⁰ En un plano profano, el "hacer la verdad" equivale también (además de la disposición afectiva que acompaña a la comprensión intelectual) a asumir el hecho de que las exigencias de la acción catalizan a menudo una mejor comprensión de los principios (próximos o remotos), y que cada problema concreto, o cada situación que es preciso enfrentar, suponen su propia solución,²¹ una solución que en definitiva debe ser prudencialmente "inventada", más que racionalmente deducida, analítica y cognitiva, científica y sapiencial que nos aparece hoy

16 Ambas diversamente reaccionarias.

17 Pío XI recordaba a los obispos franceses que "la predicación de la verdad na dio muchas victorias a Jesucristo, sino que lo condujo a la cruz". Cit. en Jacques Maritain, *Razón y razones. Ensayos diversos*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951, p. 181. La expresión "decidor de verdad" es de Hannah Arendt. Cf. *La crise de la culture*. París, Gallimard, 1972.

18 Qui Facit veritatem venit ad lucem. San Juan III, 21.

19 Cf. Jacques Maritain, *Questions de conscience*, París, Desclée de Brouwer, 1938, p. 177.

20 Cf. Pie Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne*, París, Cerf, 1958, p. 158.

21 Cf. Ibid. p. 251.

22 Con la consiguiente pereza intelectual.

23 Maritain puede ser designado muy particularmente como el filósofo de la inteligencia: "Si soy tomista —decía— es porque en definitiva he comprendido que la inteligencia ve". Cit. en, Henry Bars, *Maritain en nuestros días*. Barcelona, Estela, 1962, p. 28.

24 Pero una diversidad científicamente orgánica, no puramente "enciclopédica", y que no debe en ningún caso ser confundida con la heterogeneidad, a lo más ideológicamente orgánica, de algunos modernos diletantes que se creen autorizados para hablar con igual propiedad de "seguridad nacional" y del "Cristo de la fe", o de economía y de Hegel, por ejemplo.

25 Cf. *Questions de Conscience*, pp. 51-93; *Le mystère d'Israel*, París, Desclée de Brouwer, 1965; Préface, *Aux origines de la tragedle. La politique espagnole de 1923 a 1936* (Alfredo Mendizabal), París, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 7-56.

26 Más que una "cuestión" especial encontramos aquí el "dato" fundamen-

en cuyo caso estaríamos transformando los principios en "recetas",²² y saltándonos la indispensable "mediación" prudencial.

La filosofía de Maritain es la filosofía de la verdad²³, porque es la filosofía del ser. Una filosofía, no equidistante de los errores integrista y modernista a que hemos aludido, sino por encima de ellos. Una filosofía que ha probado su actualidad y su fecundidad (actualidad y fecundidad de la verdad) en el análisis de cuestiones tan diversas²⁴ como pueden ser el antisemitismo o la guerra civil española,²⁵ y la analogía del ser²⁶ o el conocimiento de Dios.²⁷ Recordando, aplicando, prolongando y aun profundizando a Santo Tomás de Aquino,²⁸ atento a los desafíos de la historia y a los "signos de los tiempos", el filósofo va a llegar a forjar una "oferta"

tal y originario del tomismo y, por consiguiente, de toda la filosofía del mismo Maritain, quien recuerda que "la intuición central que está en las entrañas de la filosofía tomista y en su vida... es la de la fundamental realidad inteligible del ser que cubre analógicamente todo lo cognoscible...". Cf. *Razón y razones*, p. 81. (Hemos corregido por nuestra cuenta la deficiente traducción castellana de la edición Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.) Para la cuestión de la analogía, Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée de Brouwer, 1946, pp. 416-447, y 821-826; *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944, pp. 101-107, y 128 y 129.

27 Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 432-473, 615-765 y 827-843.

28 Es toda la obra de Maritain la que habría que referir aquí. Limitémonos a destacar algunos tópicos privilegiados en que Santo Tomás (y eventualmente Aristóteles) aparece indudablemente prolongado o profundizado: el análisis del mal (Cf. *Court traite de l'existence et de l'existant*. París, Hartmann, 1964, pp. 145-192; *The Sin of the Angel*. Westminster, Maryland, The Newman Press, 1959; Sí. *Thomas and the problem of evil*, Milwaukee, Marquette University Press, 1942; la cuestión de los grados de abstracción (Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, en general); la lógica menor (Cf. *L'ordre des concepts. Petite logique*. París, Tequi, 1923); la estructura del conocimiento sensitivo, especulativo y práctico (Cf. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. París, Nouvelle Librairie Nationale, 1924; *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Primera Parte y Anexo VII); la cuestión de la analogía del ser (referencia dada); la distinción antropológica entre persona e individuo (Cf. *La persona y el bien común*, Buenos Aires. Desclée de Brouwer, 1948, pp. 33-49); el estatuto epistemológico de las ciencias positivas (Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 265-397); la cuestión de la filosofía cristiana (Cf. *De la philosophie chrétienne*. París, Desclée de Brouwer, 1933); la filosofía de la educación (Cf. *Pour une philosophie de l'éducation*, París, Fayard, 1959); la naturaleza del conocimiento histórico (Cf. *Pour une philosophie de l'histoire*. París, Seuil, 1959); la filosofía del arte (Cf. *Art et scholastique*. París, L. Rouart, 1935, y *Creative intuition in Art and Poetry*, New York, Meridian Books, 1965, la filosofía de la cul-

más que nunca como un patrimonio cultural definitivo e insoslayable para cualquier empresa que intente regenerar y renovar para bien de los hombres los "ambientes" sociales o las culturas, tomadas en su diversidad espacial e histórica.²⁹ A este respecto, se podría hablar de una verdadera "cantera" a disposición de quien quiera comprender su tiempo y, más allá, el "porqué de las cosas", las "razones de ser" de la existencia en su diversidad infinita y analógica.³⁰

Esta "oferta" filosófica (y en alguna medida también teológica).³¹ se constituye ella misma testimoniando del comienzo al fin³² de una radical fidelidad a la verdad, la que Maritain descubre y profundiza a través de Santo Tomás de Aquino. Se equivocan en este sentido quienes pretenden descubrir a partir de la obra del filósofo, al Maritain joven y al viejo, el "progresista" y el "reaccionario", el "primero" y el "segundo" Maritain, a la manera no tanto de un Althusser (de lo que éste hace con Marx),³³ como de un Congar, que ha pretendido contraponer el Maritain de *El Campesino del Garona* (1966)³⁴ al de *Humanismo integral* (1936).³⁵ Sin embargo, son las mismas razones de fondo, es la misma fidelidad a la verdad, lo que lleva a Jacques Maritain a denunciar (más que a sólo criticar) el "humanismo burgués", que se expresa en un caso

tura y de la política (Cf. *Religión et culture*. París, Desclée de Brouwer, 1946; *Du régime temporel et de la liberté*. París, Desclée de Brouwer, 1933; *Humanisme Integral*. París, Aubier, 1936; *Christianisme et démocratie*, París, Hartmann, 1945; *L'homme et l'Etat*, París, PUF, 1953 y otros).

Véase además, en general, de Etienne Gilson et al, *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer 1950.

- 29 Suponemos aquí la distinción enunciada por el Magisterio de la Iglesia desde *Gaudium et Spes* (Nº 53) entre la cultura y las culturas. La primera como una dimensión esencial del existir humano (Cf. el discurso de Juan Pablo II a la Unesco, del 2 de junio de 1980. Nºs 6-8); la segunda, como proyecciones y expresiones históricas concretas (como "objetivaciones" históricas, o como "oferta" cultural objetiva) de esa misma "dimensión" antropológica. Véase también la distinción referida en *Evangelii Nuntianti*, Nº 20, a propósito de la evangelización.
- 30 Utilizamos aquí este término en su sentido técnico: "Objeto de concepto" polivalente, que se refiere a una "multitud actual", en cuanto se realiza "a títulos diversos, pero según proporciones semejantes en los diversos sujetos en que se encuentra". Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, p. 420.
- 31 Cf. *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*. París, Desclée de Brouwer, 1970; *De la grâce et de l'humanité de Jésus*. París, Desclée de Brouwer, 1967, y *Approches sans entraves*. París, Fayard, 1973, pp. 247-575.
- 32 Desde *La philosophie bergsonienne* (1913) hasta *Approches sans entraves* (1973).
- 33 Cf. *Pour Marx*. París, Maspero, 1966.

sobre todo en actitudes liberal-individualistas decorativamente cristianas,³⁶ y, en el otro, en un "progresismo" de corte neo-modernista (y luego también marxista) ideológicamente agresivo y militante. En el corazón de una y otra actitud yace la pretensión antropocéntrica e immanentista de autosuficiencia demiúrgica: el hombre se ha centrado a tal punto en sí mismo, confía con tal desmesura en sus capacidades, que se ha olvidado de Dios; ya sea en forma práctica (puramente vivencial o políticamente programada), ya sea en forma teórica (como en Marx), el hombre, los hombres, se han hecho a-teos; el olvido de Dios ha llevado al rechazo de Dios. "Es en la pretensión de bastarse por sí solo que el hombre se ha perdido".³⁷

En el fondo, puede decirse que todo el pensamiento de Jacques Maritain tiene una fundamental connotación antropológica, en cuanto la "preocupación" por el hombre (por el bien del hombre) constituye su motivo y su impulso. El filósofo sabe que hay una verdad central aquí: "el hombre no encuentra su unidad en sí mismo. La encuentra fuera de sí, por encima de sí".³⁸ De ahí que si bien su obra filosóficamente más importante es sin duda *Los grados del saber*, la más significativa es en cierto sentido *Humanismo integral*. Entre una y otra (en términos de lógica intelectual, no de sucesión temporal) se estructura un pensamiento capaz de dar respuesta a las interrogantes más fundamentales de la existencia, porque se ha elaborado él mismo a partir del ser. Es un pensamiento probadamente abierto a lo real en toda su extensión y profundidad. Abierto por lo mismo a los aportes de verdad cualquiera sea su procedencia (Freud, por ejemplo). Tratando de detectar y asumir (de rescatar diría él

34 Cf. Fernando Moreno, *El Campesino del Garona*. En *La Nación* (Literatura), enero y febrero de 1967.

35 Cf. Ibid. Hay quienes, abultando arbitrariamente la relación de Maritain con Charles Maurras (y, a través de éste, con la Action Française, de la que Maritain no fue nunca miembro), han pretendido ver una ruptura en su pensamiento, provocada por la condenación que Pío XI emitiera en 1926, lo que llevó a Maritain a escribir *Primacía de lo espiritual* (1927). Lo cierto es que, si bien a partir de entonces la reflexión del filósofo sobre los "problemas temporales" no cesará de enriquecerse temáticamente y de profundizarse analíticamente, dicho acontecimiento no implica para él ningún cambio a nivel de los principios doctrinales, ninguna "ruptura epistemológica". Cf. John Dunaway, *Jacques Maritain*. Boston, Twayne Publ. 1978, pp. 19-21. Del mismo Maritain, véase *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*. París, Plon, 1926.

36 Es indudable la mayor influencia de Bloy (padrino de Maritain) en este caso, lo cual se expresa sin embargo más en el estilo que en la perspectiva formal de análisis. Cf. en general, *Humanisme integral*.

37 Cf. *Le docteur angélique*, p. 49.

38 Cf. Ibid. "Nada más embustero que pedirle al immanentismo que reconcilie al hombre consigo mismo" (Ibid.). "El hombre supera infinitamente al hombre", decía Pascal. Cf. *Pensées*, 131 (434).

mismo) siempre la verdad donde ella germine, pero no por ello menos implacable en denunciar el error y la mentira que históricamente, y de forma tan diversa, la parasitan. Maritain sabe que la denuncia aquí es exigida primero por la misma afirmación de la verdad, y luego por la necesaria comunicación cultural a que ella está destinada. El filósofo es realista hasta las últimas consecuencias: no ignora el poder tentador, la fascinación demoníaca de la mentira, por un lado, y la debilidad humana por otro, la cual se expresa en este caso en una especie de invasión "cardíaca" de la inteligencia; los impulsos del corazón a menudo embotan la operatividad natural de la razón. Es preciso, sin embargo, preservar la mente fría, aun si el "corazón" debe permanecer atento y disponible a las sollicitaciones concretas, vitales y existenciales, de las personas.

Maritain es pesimista (realísticamente pesimista) en relación a las posibilidades de nuestra época cultural (poluida de antropocentrismo),³⁹ pero es radicalmente optimista (y no menos realísticamente optimista) en relación a las posibilidades del hombre, y de la cultura en cuanto dimensión humana fundamental. Por lo mismo, en definitiva, aunque sin ingenuidad, Maritain se sitúa frente al mundo desde una actitud irrenunciablemente optimista, y esto por haber acogido el "dato" de la fe; por saber, a partir de allí, que lo más humano que hay en el hombre es lo que en él es la huella de Dios.⁴⁰ Maritain sabe que el cristiano está "condenado" a la Esperanza (y a la "espera" que la traduce en el plano profano), y sabe también, en el mismo sentido, que si la historia se hace a menudo contra los hombres, ella, en definitiva, no se hace nunca contra Dios. El filósofo confía "en el esfuerzo de los hombres, no por ingenuidad, sino porque asume lo que Dios hace por ellos a pesar de ellos mismos... Por eso, allí donde exista un esfuerzo de auténtica buena voluntad el cristiano debe estar presente, dispuesto a ayudar en el trabajo humano y en la prosecución del bien de la comunidad".⁴¹ "El cristiano debe estar en todas partes, y en todas partes permanecer libre".⁴²

Maritain y la Política

Tres Cuestiones Claves para una Filosofía de la Política

Jacques Maritain no fue un político, fue un filósofo, y como tal se ocupó de la política, digamos mejor, pensó la política. Su pensamiento, en este campo, lo califica muy propiamente como el filósofo

39 Cf. *El crepúsculo de la civilización*. México, Editorial Quetzal, 1944, p. 15.

40 Cf. Nicolás Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. París, Janin, 1947, p. 139.

41 Cf. *Questions de Conscience*, p. 212.

42 Cf. *Ibid.*, p. 215.

sofo de la democracia, como el filósofo cristiano de la democracia. Lo cual no significa comprometer a Maritain con un proyecto político particular, ni con una institucionalidad particular; sin que esto, por otro lado, pueda llevar a desconocer la inspiración efectiva que algunos hombres de acción han encontrado en su filosofía política y de la cultura.

Sin embargo, también en este plano, el de la filosofía política, la "oferta" del filósofo tiene un carácter universal; ella está de suyo por encima de las "banderías" o de las posiciones políticas (por legítimas y justas que puedan ser). Más aún, es ésta una "oferta" exigente, cuya aceptación lleva consigo una verdadera purificación y agudización espiritual; que implica cuando menos reconocer y aceptar el que se está frente a planteamientos y principios filosóficos (no frente a "recetas" que aseguren la eficacia de su aplicación), y que estos principios suponen, en otro plano, una fundamentación moral, antropológica y metafísica, la que de alguna forma es también asumida con la aceptación de los planteamientos políticos. Como Santo Tomás, Maritain tiene plena conciencia de que no se sabe cuál es la mejor forma de sociedad si no se sabe cuál es la mejor forma de vida para el hombre. Y sabe que para conocer esto último es preciso saber qué y quién es el hombre.

Toda la filosofía política de Maritain descansa en su antropología, o, más precisamente, en su metafísica de la persona. Asumiendo la enseñanza clásica y tradicional a este respecto, Maritain concibe al hombre como una "substancia corporal inteligente".⁴³ es decir, como una persona. Más explícitamente, para Maritain el hombre, en cuanto es una persona, es un universo de naturaleza espiritual, dotado de razón y de voluntad; y es, por lo mismo, un centro inagotable de conocimiento, de amor y de libertad.⁴⁴ Como tal. "es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza".⁴⁵

Ahora bien, ¿significa esto "absolutizar" al hombre al punto de llegar a hacer incomprensible (o contradictoria...) su inserción social, su dependencia de los otros, su sometimiento al bien común? De ninguna manera. En realidad, es más bien lo contrario lo que corresponde a la verdad aquí, si de lo que se trata es no de "insertar" al hombre sin más —y de cualquier forma— en la sociedad, sino de

43 Cf. *La philosophie bergsonienne*, París, Téqui, 1948, p. 255 (y 253 y siguientes). Considerando bien, esta definición equivale a la de Boecio, quien primero definió a la persona como una "substancia individual de naturaleza racional" (*De Persona et duabus naturis*).

44 Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 55 y 56, y *Humanisme integral*, p. 17.

45 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, la. Q. 29, Art. 3. Cf. además, de J. Maritain, *La persona y el bien común*, p. 36; *Trois Réformateurs*. París, Plon, 1925, p. 28; y *Court Traite de l'existence et de l'existant*. París, Hartmann, 1964, p. 110.

descubrir la forma justa en que se objetiva su socialidad a partir de las necesidades y exigencias inherentes a su ser (personal).

En primer lugar, es preciso señalar que la relacionalidad humana, en la perspectiva de Maritain, como la relación del hombre con Dios, se estructura en su sentido más profundo y unitivo en el don; un don que, yendo más allá de las "cosas", implica a la persona misma, y cuya posibilidad se fundamenta en el hecho de que la persona es un ser capaz de darse y de recibir a un otro "yo" personal (capax Dei y capax alter ego).⁴⁶ "Nadie da sino lo que tiene"; "todo ser actúa según lo que es" (operare sequitur esse...) De ahí que la riqueza de la persona en cuanto universo o totalidad espiritual,⁴⁷ en cuanto centro "operativo", dueño de sus actos,⁴⁸ en cuanto fin (única creatura del universo visible querida por sí misma, como dirá Santo Tomás).⁴⁹ y no medio, no sólo no dificulta la justa comprensión de la "inserción" social del hombre, sino que, al revés, la funda. Toda la cuestión está aquí en asumir por un lado que el hombre es naturalmente un ser social (Homo naturaliter est animale sociale),⁵⁰ que esta socialidad tiene su fuente en el espíritu (y en la racionalidad específica que éste determina) y es, por consiguiente, apertura, comunicación y don. En páginas magníficas, por su profundidad y claridad, Maritain ha precisado los términos de esta cuestión central. Luego de afirmar que la persona testimonia en nosotros de "la generosidad o expansividad" de un "espíritu encarnado", el filósofo agrega que "por ser precisamente el espíritu el que hace que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, traspase las fronteras de la independencia propiamente dicha y de la propia interioridad", "nada tiene que ver la subjetividad de la persona con la unidad sin puertas ni ventanas de la monada leibniziana, sino que más bien exige la expansión y la comunicación de la inteligencia y del amor. Por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con el otro, y con los otros, en el orden del conocimiento y del amor".⁵¹ "Así, es la persona misma la que tiende de suyo a la vida social; ella es un todo que exige unirse a otros to-

46 Cf. *Razón y razones*, pp. 155 y 156.

47 "El espíritu es la raíz de la personalidad". Cf. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Ed. de la Maison Française, sin fecha de edición, p. 16.

48 Cf. Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*, pp. 27, 28 y 31.

49 *Contra gentiles*, III, 112, De Maritain, *La persona y el bien común*, pp. 19-21.

50 *Comentario de Santo Tomás a la Ética de Aristóteles*, Libro I, cap. 1, Art. 4, *De Regno*, Libro I, cap. 1, "La sociedad se forma como algo exigido por la naturaleza"; "el hombre es un animal político —dice Maritain después de Aristóteles—, es decir, que la persona humana exige la vida política, la vida en sociedad...", Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 19.

51 Cf. *La persona y el bien común*, pp. 44 y 45.

dos en las comunicaciones espirituales de la inteligencia y del amor".⁵² Esta comunicación, al tiempo que le otorga a la persona el "espacio" social de su realización,⁵³ le asegura también la necesaria complementación exigida por la indigencia propia a la persona humana en cuanto humana.⁵⁴ Dicho en forma equivalente, la socialidad humana se fundamenta diversamente en la riqueza y generosidad propias a la persona, y en la indigencia y "avaricia" características del ser humano precisamente por ser tal. No hay aquí ninguna contradicción, como no la hay en afirmar que la grandeza del hombre no es exclusiva de su dependencia,⁵⁵ o que siendo el espíritu "la raíz de la personalidad",⁵⁶ la corporeidad individual⁵⁷ le da a esa misma personalidad características peculiares. En cualquier caso, "la persona no puede estar sola", no puede acrecentar su "vida y sus actividades sin respirar con sus semejantes",⁵⁸ ni mucho menos separándose de Dios.

Ahora bien, la norma de esta convivencia, en cuanto convivencia profana (político-social), es el bien común, el cual no regula los actos humanos sino porque y en cuanto es él mismo como la pro-

52 Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 58.

53 En este sentido se puede decir que "la persona humana, si se define por sí misma, si es un ser (en sí), no puede completarse, finalizarse sino en su relación íntima con otra persona; ella está entera ordenada a otra persona, es para otro". (Lo cual se aplica en primer lugar a la relación vertical hombre-Dios). Cf. M. D. Philippe, "Personne et interpersonnalité", p. 124. En *L'anthropologie de Saint Thomas*. Fribourg, Ed. Universitaires, 1974, pp. 124-160.

54 Toda esta cuestión se fundamenta en dos presupuestos metafísicos: la noción de subsistencia, y la distinción entre persona e individuo. Cf. para la primera, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 458, 459 y 845-853, y *Court Traite de l'existence et de l'existant*, pp. 101-110. Para la segunda, *Trois Réformateurs*, pp. 26-37, y *La persona y el bien común*, pp. 344-9. Cf. además de Joseph de Finance, "L'ontologia della persona e della liberta in Maritain". En *Jacques Maritain oggi*. Milano, Vita e Pensiero, 1983, pp. 156-173.

55 A este respecto, Maritain dice que "la persona tiene una dignidad absoluta porque está en una relación directa con lo absoluto, en el cual, y sólo en el cual, puede encontrar su plena realización" (*Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 16 y 17. Subrayado nuestro. Véase además *La persona y el bien común*, p. 45); ella "está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto" (*La persona y el bien común*, p. 17). De esta forma, la "persona, en cuanto persona, en cuanto ser libre, es enteramente dependiente de Dios" (*Trois Réformateurs*, p. 36).

56 Cf. J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 16.

57 Cf. *Trois Réformateurs*, pp. 28 y 29, y *La persona y el bien común*, pp. 39 y 40.

58 Cf. *Le droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 19.

yección social de las exigencias y necesidades propias de la persona humana.⁵⁹ El bien común es un bien de personas,⁶⁰ dicho en otra forma, es el bien en que socialmente las personas se realizan, lo cual supone la proyección de las propias exigencias personales y humanas a título de don o de recepción de bienes comunicables, y que, por consiguiente, pueden ser distribuidos y participados.⁶¹ Sin embargo, todos los "bienes" que comporta el bien común, ya sea a título constitutivo o a título puramente dispositivo, no tienen razón de bien sino en cuanto ellos permiten o promueven la buena vida (es decir, la vida virtuosa) de la multitud, "el mayor acceso posible (es decir, compatible con el bien del todo) de las personas a su vida de persona y a su libertad de desarrollo..."⁶³

Por otro lado, las personas se ordenan a este bien como a un fin común, no como a un agregado "de los beneficios propios a cada individuo".⁶⁴ En otras palabras, el bien común es el bien del todo social; un bien, más precisamente, que siendo relativamente totalizante, no puede en ningún caso ser totalitario. Y esto, por ser un bien común, por ser la conveniente vida humana de una multitud de personas, por promover su comunión en la buena vida.⁶⁵ Por lo mismo, se debe decir de él que es "común al todo y a las partes sobre las que se difunde y que con él deben beneficiarse".⁶⁶ Es toda la relación hombre-sociedad,⁶⁷ y su justa concepción, lo que está en

59 "El verdadero bien común está determinado y reconocido, en último análisis, por la naturaleza del hombre... y por el fin de la sociedad, determinado igualmente por esta misma naturaleza humana", Cf. *Razón y razones*, p. 287.

60 Cf. *La persona y el bien común*, p. 57.

61 Cf. *Ibid.*, p. 59. y *L'homme y et l'Etat*, p. 11.

62 Cf. *La persona y el bien común*, p. 59; *Humanisme integral*, p. 140 y, de Santo Tomás, *De Regno*, Libro I.

63 Cf. *La persona y el bien común*, pp. 57 y 61. De ahí que no tiene sentido el pensar el bien común como una especie de objetividad pura (lo cual es una "trampa" rousseuiana, y aun hegeliana) que venga a constituir como un frente al hombre, al cual éste se somete o no en términos de simple exterioridad. No se parte en propiedad de una concepción del hombre por un lado y de otra de la sociedad y el bien común por otro, para luego ver cómo se ajustan la una y la otra. Esto falsea radicalmente la concepción de esta cuestión.

64 Cf. *Trois Réformateurs*, p. 32. Véase también, Santo Tomás de Aquino *Summa Theologica*, IIa-IIae. Q. 58, Art. 7. "El bien común es diferente del bien de cada miembro de la sociedad, y de la suma de los bienes de cada uno". Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 27.

65 Cf. *La persona y el bien común*, p. 57. (Hemos corregido ligeramente la traducción castellana).

66 Cf. *Ibid.*

67 Se puede hablar de "relación" hombre-sociedad en cuanto esta última es también (no sólo, ni principalmente) un frente a mí, o, si se quiere, como una "decantación" contextual objetiva que opera también para mí como un dato.

juego en este planteamiento doctrinal. La "premisa mayor", o el principio de explicación más bien, es dado aquí por la ordenación intrínseca del hombre a Dios, por creación y recreación (de por su naturaleza: la de un ser creado a imagen de Dios, y que como tal es una persona, como nos lo recuerda hoy Juan Pablo II, en *Laborem Exercens*, N° 6; y de por la gracia que hace del hombre una nueva creatura): "La persona humana está directamente ordenada a Dios como a su fin último, y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política, y bien común intrínseco del universo".⁶⁸ De aquí se deduce una "subordinación intrínseca" del bien común inmanente al universo, y del bien específico de la sociedad política, al bien supra-temporal (al bien del "Reino" o del "cielo"), al que la persona humana en definitiva está destinada.⁶⁹ Desconocer esto, hacer del bien común algo exhaustivo, exclusivo o excluyente, o aun, hacer de él un "bien" indiferente a esa "dimensión" trascendente de la existencia humana, equivale a alterar radicalmente su sentido mismo y su naturaleza, y, por ahí, a privarse de la norma justa de la estructuración y de la dinámica sociales. "Si la sociedad humana intenta desconocer esta subordinación y, en consecuencia, erigirse ella en bien supremo, pervierte automáticamente su naturaleza y la naturaleza del bien común, y destruye este mismo bien".⁷⁰ En términos positivos, se debe afirmar que la sociedad política, "en el orden temporal, y como desde abajo, debe ayudar a cada persona humana a conquistar su libertad definitiva y a cumplir su destino final".⁷¹ Es por estar en definitiva el hombre ordenado intrínsecamente a Dios (como a su principio y fin, como a su bien último) por lo que el bien de la "tierra" debe ordenarse, también intrínsecamente, al bien del "cielo". Es porque la persona humana, es "un todo dotado de una vida espiritual y llamado a un destino que lo sitúa fuera del tiempo",⁷² por lo que el bien común temporal está ordenado al bien supra-temporal del "Reino". "Puesto que el hombre —dirá Santo Tomás— al vivir según la virtud, se encuentra ordenado a un fin ulterior, el cual consiste en la fruición de Dios... es preciso que la multitud humana tenga el mismo fin que el hombre personalmente considerado. El fin último de la multitud reunida en sociedad no es por consiguiente el vivir según la virtud, sino, a través de la virtud, llegar a la fruición de Dios". Así, "la buena vida que los hombres llevan en la tierra está ordenada, como a su fin, a la vida bienaventurada del cielo...".

68 Cf. *La persona y el bien común*, p. 17 (y pp. 21 y 22)

69 Cf. *Questions de conscience*, pp. 7 y 8. Véase también, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 50-52.

70 Cf. *La persona y el bien común*, pp. 69 y 70.

71 Cf. *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945, p. 166.

72 Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 60, y *Humanisme integral*, p. 18.

73 Cf. *De Regno*, Libro I, caps. XIV y XV.

Esta manera de plantear la cuestión (la única justa, a nuestro entender), no se contrapone en absoluto con la doctrina también tomista (y aristotélica) de la superioridad del bien común sobre los bienes privados de las partes (en cuanto son precisamente partes del todo social) —"el bien del todo es 'más divino' que el de las partes"—,⁷⁴ pero sí se asume el hecho que esta primacía es la de un bien de personas humanas, que respetando el ordenamiento trascendente de éstas, se sitúa al mismo tiempo por sobre los bienes particulares de los miembros de un todo social, en cuanto éstos son precisamente partes de la sociedad. Dicho en otra forma, esa superioridad es expresión de la dignidad misma del bien común, el cual, lejos de ser un puro medio en relación al bien supra-temporal, es en sí mismo un verdadero fin, pero un fin intermediario o infravalente, no el fin último del hombre.⁷⁵ Todo esto se resume en que la "superioridad del bien común no se comprende adecuadamente sino cuando se echa de ver que ese bien común implica referencia a la persona humana".⁷⁶

Ahora bien, resulta, en esta misma perspectiva, que si bien el todo como tal es mejor que las partes (Aristóteles), éstas, en el caso que nos ocupa, no son sólo partes, son algo más que eso. Más precisamente, las partes son aquí ellas mismas, cada una de ellas, un todo de mayor dignidad que ese "todo" de todos que es la sociedad en que se encuentran. Maritain, sin duda un fiel discípulo de Santo Tomás, explicita, desarrolla y aplica los mismos principios que articulan el pensamiento de su maestro, al precisar y acentuar, de algún modo, el que el hombre por lo mejor que hay en él supera la sociedad y el bien común propio de ella. Lo cual no implica de ninguna manera sacrificar o disminuir la "pertenencia" social del hombre, ni mucho menos dividir su ser como para adjudicarle una parte al "cielo" y la otra a la "tierra".⁷⁷ Pero, una vez más, es preciso comprender bien y no apresurarse a calificar de confusión o de contradicción lo que en un nivel de mayor profundidad (metafísica y antropológica) es exigido por la "cosa" misma. Maritain parte de dos juicios fundamentales de Santo Tomás para abordar el problema: "Cada persona individual se relaciona con la comunidad como la parte con el todo" (*Summa Theologica*, IIa.-IIae. Q. 64, Art. 2); pero, por o-

74 Cit. en *La persona y el bien común*, p. 30. Cf. además, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 24.

75 Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 123-125. Esta cuestión condiciona a título de principio de explicación, la justa concepción de la "autonomía de lo temporal". Aquí —aunque no sólo aquí— la influencia de Maritain en el Concilio Vaticano II es decisiva. Véase además *Summa Theologica*, Ia.-IIae., Q. 65, A. 2.

76 Cf. *La persona y el bien común*, p. 31.

77 Sólo una radical incomprensión de la doctrina de Maritain puede llevar a una tal caricaturización.

tra parte, "el hombre no está ordenado a la sociedad política según todo su ser y según todo lo que hay en él" (S. Th. Ia.IIae., Q. 21, Art. 4). A partir de aquí, el filósofo puede afirmar que "hay enorme diferencia entre esta aserción: 'El hombre, según ciertas cosas que hay en él, pertenece todo entero, como parte, a la sociedad política', y esta otra: 'El hombre forma parte de la sociedad política todo entero y en todas las cosas que hay en él' —La primera es verdadera, la segunda falsa—. Y aquí está la dificultad del problema y de su solución, añade Maritain... el hombre pertenece todo entero, más no según todo lo que es, como parte, a la sociedad política, y está ordenado al bien de ésta".⁷⁸ En definitiva, "la persona humana supera todas las sociedades temporales y está por encima de ellas", porque "una sola alma humana vale más que el universo entero de los cuerpos y bienes materiales", porque el hombre "está destinado a una vida supra-temporal".⁷⁹

Es este ordenamiento del hombre a un "más-allá" de sí mismo (de la sociedad y de la historia) lo que, en último término (y antropológicamente), impide que el bien común sea concebido como una norma políticamente totalitaria aplicable a las personas miembros de la sociedad, al tiempo que excluye también la posibilidad de concebir una sociedad desnormativizada, abandonada al juego libertino de los intereses particulares e individuales. Sólo la concepción del hombre como persona —la concepción "personalista" en un sentido que supera las denominaciones de "Escuela"— puede asegurar contra el riesgo de totalitarismo, es decir, de "fagocitación" estatista del hombre,⁸⁰ así como contra el peligro de anarquización, de "caotización" de la humana convivencia.

Finalmente, es también asumiendo esta superación propia a la persona humana —pero esta vez en un plano aún más propiamente moral— como podemos apreciar la exigencia política clave (al menos en toda política que reconozca su inserción ética) de la proporción (moral) entre medios y fines. Es tal vez éste, dirá Jacques Maritain, "el problema fundamental de la filosofía política".⁸¹ ¿Cómo se plantea este problema? Luego de afirmar que "el fin del cuerpo

78 Cf. Ibid., p. 77 (la última frase ha sido subrayada por nosotros), y *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 28. ¡No hay ninguna dificultad objetiva en esta afirmación, aun si se puede comprender que haya quienes se empantanar subjetivamente con ella!

79 Cf. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 26. Véase también, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 58-64. "Nos has hecho Señor para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta no descansar en Ti", decía San Agustín, *Confesiones*, 1.

80 En este sentido, hay que decir con Pío XI que "la sociedad es para el hombre, y no el hombre para la sociedad" (*societas homini non homo societati existat*). Cit. en Giorgio La Pira, *Nuestra vocación social*. Buenos Aires, Difusión, sin fecha de edición, p. 99.

81 Cf. *L'homme et l'Etat*, p. 48.

político es, por naturaleza, algo moralmente bueno, y que releva del orden ético", ⁸² Maritain se pregunta si "no es acaso un axioma universal e inviolable, un principio fundamental evidente, el que los medios deben ser proporcionados y apropiados al fin, ya que son las vías hacia el fin y, en cierta forma, el fin mismo en realización". ⁸³ Esta adecuación y proporcionalización deben operar tanto en el plano religioso como en el profano. Aquí, se trata de medios "naturales y políticos (medios propios a la sociedad humana), de los medios requeridos por el trabajo; se trata de medios conformes a la paciencia y a la energía, que se conforman a la verdad, a la justicia, al honor y que, aun en el caso de acciones necesariamente enérgicas, deben manifestar un sentido real de la generosidad y del respeto por la persona humana..." ⁸⁴

Es toda la vida política, así como toda la concepción de la política, las que están aquí en cuestión. Si en uno u otro plano, la política es reducida a no ser sino un arte, o a una técnica, se tendrá una concepción "politicista" o maquiavélica de la política, o una acción política técnicamente (no moralmente) racionalizada. ⁸⁶ Testigo del auge histórico de los totalitarismos (de signo marxista, nazi y fascista), Maritain reacciona enérgicamente contra toda pretensión de justificación de los medios a partir del fin, denunciando la pretensión propiamente maquiavélica de suplantar el bien común, como fin y norma ética específica de la política, por "la conquista y la conservación del poder", de donde se sigue que "la guerra se convierte en el bien del Estado" y "la fuerza militar en el poder principal de la sociedad". ⁸⁷ La confianza en tales medios, "medios pesados" o "medios carnales", ⁸⁸ trae aparejada una radical descon-

82 "Y que comporta, al menos en los pueblos en que el cristianismo ha echado raíces, una realización efectiva (aunque siempre imperfecta, indudablemente) de los principios del Evangelio en la existencia terrestre y en el comportamiento social". Cf. Ibid., p. 49.

83 Cf. Ibid. Santo Tomás dice que "los medios no son buenos y queridos por sí mismos sino en función del fin. Es, por consiguiente, en virtud de su impulso hacia el fin que la voluntad va a ellos, y lo que en ellos quiere es el fin" (*Summa Theologica*, Ia-IIae., Q. 8, Art. 2); "El medio es al fin lo que es la mitad de un movimiento a su término", S. Th. Ia. IIae., Q. 12, Art. 4.

84 Cf. Jacques Maritain, *Questions de conscience*, p. 222.

85 Por importantes que estas instancias puedan ser en la política, como recuerda el mismo Maritain. Cf. *Humanisme intégral*, p. 227, y *Principes d'une politique humaniste*, p. 161.

86 Cf. *Humanisme intégral*, pp. 218 y siguientes; *Principes d'une politique humaniste*, pp. 151-206, y *L'homme et l'Etat*, pp. 50-52.

87 Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 167. Cf. también, *L'homme et l'Etat*, p. 50.

88 Concepto estrechamente ligado a la cuestión que tratamos: "La fuerza de los medios de coacción o de agresividad, la fuerza que golpea, tiende a destruir el mal sirviéndose de otro mal (físico)..." (Cf. *Du régime tempo-*

fianza en la eficacia propia a otro tipo de medios,⁸⁹ y en particular, en las virtudes de prudencia y justicia, que juntas constituyen la condición misma de una buena política, dado que ésta "es algo intrínsecamente moral", por lo mismo, su primera condición, "la primera condición política de una buena política —dirá Maritain— es la de ser justa".⁹⁰ Sin embargo, en la perspectiva que con el filósofo se puede designar in genere como la del maquiavelismo político, "la buena política llega por definición a ser sinónimo de una política a-moral exitosa: el arte de conquistar y de preservar el poder por cualquier medio... con la sola condición de que convenga al logro del éxito"; del éxito tangible, del que puede constatarse y lograrse en el "corto plazo". Así, "la ilusión propia del maquiavelismo es la del éxito inmediato", señala aún Maritain.⁹¹

Frente a esto, el filósofo cristiano va a oponer la única "oferta" razonable para quien cree que "no está en ningún caso permitido hacer el mal en vistas a un bien, cualquiera sea éste",⁹² porque ese recurso al mal destruye el mismo bien que se tiene (contradictoriamente) la pretensión de lograr.⁹³ Maritain opondrá a la pretensión del seudo-realismo maquiavélico el hecho que "la justicia y la rectitud políticas operan para fructificar a la larga, y según su propia ley de acción (en el tiempo), en frutos de progreso para el verdadero bien común y para los valores reales de la civilización". "El éxito político no está ni en el poder material ni en la riqueza material ni en el dominio del mundo, sino en la realización del bien común, con las condiciones de prosperidad material que éste comporta". Así, si "la justicia tiende de por sí misma al bienestar y a la preservación de la comunidad, la injusticia tiende a su degradación y disolución". Es preciso aquí tener en cuenta "la dimensión tiempo, la duración pro-

rel et de la liberté, p. 205). Aun si el recurso a estos medios puede ser requerido en determinadas circunstancias, permanece el doble riesgo de no contar sino sobre ellos en el plano de la acción política, y dejarlos a su propia dinámica sin la indispensable regulación moral.

89 "Medios pobres", o "medios espirituales orientados al mundo" (Cf. *Ibid.*, pp. 155 y 203). Para la distinción entre "medios pobres" y "medios ricos", Cf. *Religión et culture*, pp. 584-588. En Jacques Maritain, *Oeuvres 1912-1939*, pp. 555-602.

90 Cf. *L'homme et l'Etat*, p. 52. Cf. además *Principes d'une politique humaniste*, p. 178.

91 Cf. *L'homme et l'Etat*, pp. 50 y 51.

92 Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 171.

93 Y se destruye a sí mismo "al destruir el bien en el que reside" y que condiciona su existencia (Cf. *L'homme et l'Etat*, p. 51). Es ésta una cuestión metafísica, antes de ser una cuestión ética. Cf. *Court Traité de l'existence et de l'existant*, p. 145 (en especial): "Todo lo que concierne a la línea del mal como tal se plantea en términos de no-ser... Porque el mal como tal es una privación... ausencia de un bien debido, carencia o ausencia de una forma del ser requerida en un ser dado..."

pia a las vicisitudes históricas de las naciones y Estados, lo que supera considerablemente el 'espacio' de una vida humana". Ante un tal horizonte temporal aparecerá claro que "el mal **no** tiene éxito", que "el maquiavelismo lo que consigue es la desgracia de los hombres, lo cual es exactamente lo contrario de todo fin auténticamente político", allí donde "la justicia política... es la primera condición espiritual del éxito, así como de la felicidad duraderos para una nación o civilización".⁹⁴ Como dijera Santa Catalina de Siena, la justicia es la fuerza de las sociedades.

De esta forma, lo que sí constituye una "ilusión" es el maquiavelismo mismo, "porque se fundamenta en el poder del mal, y porque, metafísicamente, el mal como tal no puede ser causa del ser. En la práctica, el mal no puede producir ninguna realización duradera".⁹⁵ En un lenguaje más moral, Maritain dirá que este poder "no es sino el poder de la corrupción".⁹⁶

Esta manera de denunciar el problema del maquiavelismo a nombre de, y oponiéndole, una concepción intrínsecamente moral de la política, no desconoce ni la "funcionalidad" positiva de lo "técnico" o "artístico" en la política, ni, ligado a esto, la relativa "insuficiencia" de la justicia política, ni, por último, la "proporcionalización" ética que la misma política en su naturaleza moral exige o, al menos, permite.

Maritain, ya lo señalamos, sabe que la política "comporta una parte enorme de arte y de técnica",⁹⁷ y, porque "la ética es esencialmente realista",⁹⁸ no ignora que aun los medios violentos pueden, en ocasiones especiales, ser requeridos por la misma justicia, puesto que ésta "no es una justicia desarmada, y usa la fuerza cuando la fuerza se hace necesaria".⁹⁹ Pero también sabe que "mientras más violentos, y aun horripilantes, son los medios requeridos por la justicia, más los hombres que se sirven de ellos deberían ser perfectos".¹⁰⁰ Tampoco ignora que por grande que la parte del arte y de la técnica sean en la política, ésta debería estar "orgánica, vital e intrínsecamente subordinada a las energías éticas que constituyen la política. En otras palabras —dirá Maritain— el arte no se encuentra

94 Cf. *Ibid.*, pp. 179, 178, 175 y 199, respectivamente. Véanse también pp. 186 y 187. "Mientras más alejadas de la justicia y de la moral están la vida humana y la política, menos capacitadas estarán para ofrecernos la felicidad". Cf. Jacques Maritain, *De la justice politique*. París, Plon, 1940, p. 88.

95 Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 202.

96 Cf. *L'homme et l'Etat*, p. 51.

97 Cf. *Principes d'une politique humaniste*, p. 161.

98 Cf. *Ibid.*, p. 201.

99 Cf. *Ibid.*, p. 204 (y 205).

100 Cf. *Ibid.*, p. 205.

de ninguna manera allí como algo autónomo, sino como incorporado a la ética, y como envuelto por ella".¹⁰¹

Por último, es ese mismo sano realismo, propio de la moral,¹⁰² el que debe evitar el hiper-moralismo al que un cierto farisaísmo político es tan proclive. "Algunos se imaginan —escribe el filósofo— que la moral mide nuestros actos no según los justos fines humanos a los que ellos deben proporcionarse en las circunstancias particulares, sino de acuerdo a un enjambre de fórmulas abstractas que la vida debiera copiar como de un libro...".¹⁰³ Esta concepción —que no es ajena a los partidarios del maquiavelismo, los que interesadamente le suponen a la misma moral política un "purismo impracticable"—¹⁰⁴ suele traducirse en actitudes propiamente farisaicas, que intentan "a cada instante instituir el juicio de Dios sobre la historia",¹⁰⁵ que están siempre prestas a denunciar el mal en los otros, y a "lanzar la primera piedra".¹⁰⁶

Frente a esto, Maritain recuerda, en el plano de las actitudes personales, sociales y políticas, que "de una vez por todas" el Evangelio nos ha enseñado quienes son los que se aprestan a "lanzar la primera piedra"; que debemos aplicar las reglas de la moral "a nuestra propia conducta", y no a las fallas personales de los demás.¹⁰⁷ Más fundamentalmente, y en un plano más objetivo (que subjetivo), el filósofo cristiano nos recuerda que "en realidad, los principios de la moral no son teoremas ni ídolos, sino reglas supremas de una actividad concreta que apunta a realizar algo en circunstancias particulares, mediante normas más próximas y, en definitiva, por medio de las reglas, nunca trazadas de antemano, propias a la virtud de prudencia; las cuales aplican los preceptos éticos a los casos particulares en el 'marco' de una voluntad concretamente recta".¹⁰⁸ A partir de aquí, se puede afirmar que "es la moral misma, son las leyes y principios morales, los que nos piden promover con todas nuestras fuerzas el bien y la justicia en la historia, sin pretender imponerlos for-

101 Cf. Ibid., p. 162.

102 Que nada tiene que ver con el seudorealismo que aquí se denuncia.

103 Cf. *Humanisme intégral*, pp. 221 y 222. Cf. además, *De la justice politique*, pp. 94 y 95.

104 Cf. *Humanisme intégral*, p. 222.

105 Cf. Ibid., p. 226.

106 Cf. Ibid., p. 226 y 227.

107 "¡Hombre, tú no eres juez de tu hermano; eres pecador como él...!" Cf. Ibid., p. 226. Véase también p. 227.

108 Cf. Ibid., p. 222. Esto es lo que fundamenta lo que Maritain ha designado como "la invención del orden", ya que "el orden humano no se encuentra totalmente dado en las cosas y en la naturaleza, es un orden de libertad que no sólo se constata y se asume, sino que también debe ser hecho". Cf. *Du régime temporel et de la liberté*, p. 93. Cf. además, Heinz R. Schmitz, *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*. En "Nova et Vetera" (Genève), N° 2, abril-junio de 1981, pp. 81-95.

zadamente cuando con ello se pudiere causar males mayores, o cuando se pueda llegar a traicionar deberes más excelsos..."¹⁰⁹.

"Vemos por allí que la subordinación de la política a la moral, a la verdadera moral —precisamente por ser ella misma moral— es una subordinación humana, práctica y practicable, y no inhumana o antihumana, impracticable y geométrica".¹¹⁰

Digamos, concluyendo, que es a partir de esta triple fundamentación de la política, y sólo si se la ha comprendido bien, que, en un segundo momento, se puede abordar otro orden de cuestiones, y, muy particularmente, las que se refieren al problema del totalitarismo y al "ideal histórico concreto de una nueva cristiandad",¹¹¹ el cual se confunde con el desafío democrático tal como éste se les plantea hoy a los cristianos, así como a todo hombre de buena voluntad.

109 Cf. *Humanisme integral*, p. 226.

110 Cf. *Ibid.*, p. 223.

111 Cf. *Ibid.*, pp. 134-259.