

JULIO MEINVIELLE

CRITICA DE LA CONCEPCION
DE MARITAIN SOBRE
LA PERSONA HUMANA

EDICIONES "NUESTRO TIEMPO"

BUENOS AIRES

1948



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2009.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

CRITICA DE LA CONCEPCION
DE MARITAIN SOBRE
LA PERSONA HUMANA

OBRAS DEL MISMO AUTOR

- CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA POLÍTICA (*Cursos de Cultura Católica, 2ª edición, 1941*).
- CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA ECONOMÍA (*Cursos de Cultura Católica, 1936, agotado*).
- EL JUDÍO (*Editorial Gladium, 2ª edición, 1940*).
- ENTRE LA IGLESIA Y EL REICH (*Adsum, 1937, agotado*).
- UN JUICIO CATÓLICO SOBRE LOS PROBLEMAS NUEVOS DE LA POLÍTICA (*Gladium, 1937*).
- LOS TRES PUEBLOS BÍBLICOS EN SU LUCHA POR LA DOMINACIÓN DEL MUNDO (*Adsum, 1937, agotado*).
- QUÉ SALDRÁ DE LA ESPAÑA QUE SANGRA (*J. A. C., 1937, agotado*).
- HACIA LA CRISTIANDAD (*Adsum, 1940*).
- DE LAMENNAIS A MARITAIN (*Nuestro Tiempo, 1945*).
- CORRESPONDANCE AVEC LE R. P. GARRIGOU-LAGRANGE A PROPOS DE LAMENNAIS ET MARITAIN (*Nuestro Tiempo, 1947*).
- RESPUESTA A DOS CARTAS DE MARITAIN AL R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., CON EL TEXTO DE LAS MISMAS (*Nuestro Tiempo, 1948*).

NIHIL OBSTAT

José María Ponce de León, S. J.

Buenos Aires, 3 de julio de 1948

IMPRIMI POTEST

† *Antonio Roca*

Obispo titular de Augusta
y Vicario general del Arzobispado

Buenos Aires, julio 5 de 1948

P R E F A C I O

En mi libro "De Lamennais a Maritain", me proponía demostrar que el programa de la "Nueva Cristianidad" de Maritain es insostenible desde el punto de vista de la doctrina católica.

Para lograr mi objeto me pareció que el procedimiento más eficaz, teniendo en cuenta la mentalidad moderna, era enfrentar la exposición organizada del pensamiento maritainiano con el pensamiento de autores condenados por el Magisterio Eclesiástico, tales como Lamennais en L'Avenir y Marc Sangnier en Le Sillon. Realicé entonces un ceñido paralelo de las tesis condenadas en estos autores con las de Maritain; de la exactitud del mismo habla con elocuencia el hecho de que ninguna falla ha podido ser descubierta en él hasta este momento.

Es verdad que el ilustre teólogo Garrigou-Lagrange, O. P. intentó convencer de exagerado mi desconcertante paralelo; pero hubo de rendirse a la evidencia, como lo demuestra la serie de cinco cartas que me envió a este propósito ¹.

Verdad también que un joven y talentoso escritor

español opinó que la posición de Maritain representa "una vía media entre el ideal medieval y el ideal liberal" ², en la cual no lograría hacer blanco mi crítica. Pero es fácil responder que la posición de Lamennais y la de Marc Sangnier, como la de todo liberalismo católico, que en expresión del Syllabus se presenta como una conciliación de la Iglesia con la civilización moderna, son ya esta vía media ³. Tan evidente les parece a muchos el cotejo de Maritain con Lamennais-Marc Sangnier que más bien se inclinan a hablar de cierta mutabilidad en las enseñanzas de la Cátedra Romana, reiterando en esto, en una u otra forma, la posición adoptada por Duccatillon y George Goyau. El primero escribe: "Basta comparar "la bula Unam Sanctam de Bonifacio VIII, para la que "la soberanía temporal no era considerada sino como "dependiente de la soberanía espiritual, con la Encíclica "Inmortale Dei de León XIII" ⁴. Y el segundo no tiene reparo en escribir: "Bajo el pontificado de León XIII las "ideas cristianas sociales que se exponían o insinuaban "en L'Avenir han reencontrado su patria. Como relámpagos, cuyo curso es difícil seguir, y cuyo origen y "alcance no se puede conocer, surcaban el diario de Lamennais; hoy resplandecen seguras de sí mismas, con "brillo continuo porque tienen en los doctores de la Iglesia "una paternidad auténtica y venerable. Han dejado "de sentirse atrevidas; se sienten cada vez más verdaderas. Habiendo descubierto de nuevo su derecho de ciudadanía en el dogma, han entrado altivamente en los espíritus pidiendo, no ya como en 1830 ser toleradas, sino "reinar" ⁵.

Es claro que esta hipótesis, que echa por tierra el dogma de la inmutabilidad de la doctrina católica, no ha sido defendida por ningún teólogo de autoridad; no es necesario que nos detengamos a examinarla. Pero ella

no es sino afirmación franca de una sutil y disimulada mutabilidad en la doctrina que se encubriría bajo un historicismo eclesiástico, y que se encuentra admitida entre los sostenedores del maritainismo, aunque no se atrevan a confesarlo francamente.

Lo que interesa dejar aquí consignado es que el procedimiento por mí adoptado en el "De Lamennais a Maritain", aunque de gran eficacia para demostrar la inaceptabilidad de las doctrinas maritainianas, no permite sin embargo descubrir la interna concatenación que entre ellas existe y deja en silencio nociones fundamentales y decisivas de su filosofía práctica, tales como la famosa valoración de la dignidad de la persona humana. De aquí que haya debido advertir⁶ que aquel libro no era sino "preliminar de otros estudios en los que trataría de indagar las raíces más hondas de donde arrancan las desviaciones de su filosofía".

Por esto, desde entonces, no abandoné la idea de someter a crítica su concepción moral de la persona humana, firmemente convencido de que allí se escondía la raíz de ulteriores y peligrosos errores. Y esta tarea emprendo en este nuevo libro.

He de confesar que la labor tan meritoria realizada por dos ilustres tomistas contemporáneos del Canadá, el R. P. Louis Lachance O. P. y Charles de Koninck⁷, han facilitado grandemente mi tarea. Dotados uno y otro de un conocimiento profundo de las enseñanzas de Santo Tomás, han examinado precisamente este problema de la superioridad de la persona humana sobre el Estado, con un acopio extraordinario de saber que produce en el lector un convencimiento pleno y definitivo.

Cuán vigoroso haya sido este ataque lo manifiesta el hecho de que un experimentado tomista, el R. P. I. Th. Eschmann, O. P., haya salido In defense of Jacques

Maritain en un artículo que con ese título apareció en *The Modern Schoolman* de mayo de 1945; y como si esto no fuera suficiente, el mismo Maritain, en el número de mayo-agosto 1946 de la *Revue Thomiste*, dedica a esta cuestión un prolijo y largo estudio, titulado *La Personne et le Bien Commun*^s, donde una vez más repite sus conocidas tesis “de manera, dice, de presentar una “breve, y, lo esperamos, suficientemente clara síntesis “de nuestras posiciones sobre un problema a propósito “del cual los malentendidos involuntarios, es bueno creer-“lo, no han faltado”.

Pero ni el R. P. I. Th. Eschmann, O. P., ni el mismo Maritain, han logrado rebatir a de Koninck, cuyo libro estaba directamente en cuestión, ni a Lachance O. P., quien, aunque no haya sido nombrado ni atacado, mantiene todo el rigor de una exposición tomista sólida que quiebra todo intento de sostener la primacía de la persona humana sobre la sociedad política. La lectura de estos autores será de gran provecho para los que deseen conocer a fondo cuestión tan importante y decisiva, y lo será asimismo para los que quieran tener una comprobación concreta de cómo Maritain y sus seguidores han falscado, en nombre de Santo Tomás, los más firmes e indiscutibles principios de su filosofía.

Aquí, en este libro, queremos mostrar la vinculación lógica interna que en la concepción maritainiana existe entre la persona humana y su “Nueva Cristianidad”; y por consiguiente, cómo se sostienen mutuamente las críticas levantadas por Louis Lachance O. P. y Charles de Koninck en las obras mencionadas y las formuladas por mí en “De Lamennais a Maritain”.

Para sostener la superioridad de la persona humana sobre la sociedad política, Maritain ha debido efectuar antes una disección en el mismo concepto de persona

humana, a saber, lo ha desdoblado en el de persona humana-individuo y en el de persona humana-persona humana. A la Persona humana-individuo la ha subordinado al Estado o sociedad política, pretendiendo salvar así todas las conocidas tesis aristotélico-tomistas de la integración de la persona humana como parte en el todo social. Pero a la persona humana-persona humana la ha independizado del todo social, la ha colocado por encima de él y de toda la especie humana y aún del mismo universo.

Pero entonces, si lo mejor del hombre, que es la persona humana, no entra en el todo social, ¿cómo salvar la dignidad humana de la sociedad y del Estado? Maritain sostiene que la persona humana entra, sí, en la sociedad política, pero no como una parte, sino como un todo al cual se subordinaría la misma sociedad política, y sostiene también que precisamente en esta suplantación del individuo por la persona humana, verificada en el seno mismo de la sociedad política, consiste el progreso de ésta. La prise de conscience de los derechos de la persona en y sobre el Estado señala entonces el progreso de la sociedad política y de toda civilización.

De aquí que haya que reconocer la dignificación y el progreso de las sociedades políticas modernas que se han ido cumpliendo indefectiblemente desde la Edad media a nuestros días, a través de la Reforma protestante, del Aufklärung naturalista, de la Revolución Francesa y del comunismo ateo. Porque aún cuando los aspectos superficiales de estos movimientos descubran manifestaciones anticristianas y de revuelta, lo más profundo de su realidad respondería a un auténtico impulso de dar plenitud de valor a la persona humana, que, en expresión del Angélico^o, es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza. De ahí que la civilización moderna, al caminar por la ruta de la dignificación de la persona hu-

mana, avanzaría hacia la realización plena de la "nueva democracia" o "democracia personalista, cuyo cumplimiento perfecto no puede alcanzarse aquí abajo sino que es "como un límite ideal superior que atrae a sí la parte "ascendente de la historia" ¹⁰.

La nueva sociedad que ha surgido como resultado de esta exaltación de la persona humana encerraría valores muy superiores a los de la sociedad medieval, que no era sino una sociedad infantil, sin conciencia de la propia dignidad, y colocada, para su bien —no hay duda—, bajo la tutoría de la Iglesia. Podría decirse que este movimiento de dignificación de la persona humana ha coincidido con el de una emancipación equivocada de las sociedades frente a la Iglesia. Porque no es de la misión religiosa de la Iglesia de la que han querido emanciparse los pueblos modernos, sino del tutelaje político ejercido por la Iglesia medieval. Es claro que en el fragor de la lucha no se han podido hacer las distinciones necesarias y los pueblos han confundido trágicamente —y esta es también la tragédie des democracies— ¹¹, su emancipación frente a la cristiandad medieval o al cristianismo como fuerza política, con su emancipación frente a la Iglesia o al cristianismo como sociedad religiosa.

Pero hoy, continúa Maritain, se ha despejado el horizonte; y ahora aparece claro que no es de la Iglesia de la que deben alejarse los pueblos sino de aquel tipo de alianza fundada en el mito de la fuerza al servicio de Dios; es menester por tanto, establecer sobre otro tipo las relaciones de la Iglesia con las sociedades modernas, que han alcanzado ya la plenitud de sus derechos, y este tipo, que podría denominarse el de la realización de la libertad, es el que propone su "Nueva Cristiandad" o "Nueva Democracia" o "Humanismo Integral".

Desde entonces, todos los esfuerzos intelectuales y

políticos del conocido filósofo y de sus empeñosos amigos, diseminados por todo el mundo, se enderezan a preparar el advenimiento de esta "Nueva Cristiandad". Y como ésta se ha de levantar sobre una fe básica común a materialistas, idealistas, agnósticos, cristianos, judíos, musulmanes y budistas, todos éstos son fervorosamente convidados por los proclari cives maritainistas para que en un esfuerzo común se pongan a la gran tarea de la construcción de la "Nueva Cristiandad". Sólo los que no admitan este programa salvador, sean católicos o paganos, deberán ser excluidos sin piedad de esta Ciudad de la fraternidad universal.

Con toda lógica, entonces, y en virtud de profundas convicciones, se apartan los maritainistas de los católicos que aceptan el programa social de la Unam Sanctam y de la Inmortale Dei y se ayuntan con materialistas e idealistas, agnósticos, cristianos y judíos, musulmanes y budistas, y emprenden esta cruzada por la "nueva democracia personalista" que es el hombre profano de la "Nueva Cristiandad".

La tesis de la supereminente dignidad de la persona humana por encima de toda sociedad creada ocupa de esta suerte lugar primero y fundamental en toda la filosofía moral y política de Maritain. Todo el orden de la vida privada y pública de los pueblos gira a su alrededor; y así como la adhesión a la Iglesia señalaba en los cristianos de otrora la escala que medía todos los valores de la vida privada y pública de los hombres, ahora, en su "Nueva Cristiandad", los señala la glorificación de la persona humana.

Los más difíciles problemas de la cultura van a ser rozados en nuestro estudio, y es de lamentar que no podamos entrar ampliamente en su planteo y elucidación. Tenemos el firme convencimiento de que la famosa dis-

tinción entre individuo y persona, que podía parecer una tesis, si no verdadera, al menos inocente, manejada por Maritain como base última explicativa de todo orden moral y de toda la historia, de tal suerte lo subvierte todo, que, con terminología tomista y cristiana, nos da una concepción anticristiana de la vida. Más aún. Creemos, y lo decimos muy en serio, que la ciudad Maritainiana de la Persona Humana coincide, en la realidad concreta y existencial, con la ciudad secular de la impiedad. Medimos todo el alcance de nuestra afirmación y desafiamos muy formalmente a cuantos la consideren falsa o exagerada a que así lo demuestren.

Nuestro libro quiere ser también una rehabilitación del pensamiento auténtico de Santo Tomás, que ha sido desvirtuado y peligrosamente alterado por inoculaciones de origen kantiano.

Una vez más, diremos lo que otras muchas hemos repetido. No tenemos ninguna animadversión personal o de carácter político contra el filósofo Maritain. Sólo nos preocupa la verdad. Aquí sólo estudiamos sus doctrinas consignadas públicamente en una serie de libros, y sostenemos que no sólo no se ajustan a la doctrina católica, sino que, en la realidad vivida, encarnan el programa mismo del anticristianismo secular.

NOTAS

¹ Ver *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*. Ediciones Nuestro Tiempo. Un vol. de 140 págs. Buenos Aires.

² Leopoldo Eulogio Palacios, en *Revista de Estudios Políticos*.

³ Ver más adelante el examen del artículo de Leopoldo Eulogio Palacios. Pero debo advertir que no me es posible analizar *in extenso* el pensamiento de Eulogio Palacios hasta que publique el estudio que promete.

⁴ Duccatillon, O. P. *La Revolución de esta Guerra*, pág. 61, Editorial Excelsa, Buenos Aires. Cfr. el mismo autor, *Dios y la Libertad*.

⁵ *Autour du catholicisme social* (deux. série, pág. 10, 1910).

⁶ *De Lamennais a Maritain*, pág. 9.

⁷ Louis Lachance, O. P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, en dos tomos. Paris, 1939.

Charles de Koninck, *La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*, Editions de L'Université de Laval, 1943, *In defense of Saint Thomas*, Ed. de L'Univ. de Laval. 1945.

⁸ De este artículo ha hecho Maritain una tirada aparte con el título *La Personne et le bien commun* (Desclée de Brower), que recientemente ha sido editado en castellano por Desclée de Brower de Buenos Aires.

⁹ *Suma Teol.* 1, 29, 3.

¹⁰ Maritain en *Revue Thomiste*, mai-aôut 1946, pág. 266.

¹¹ *Ver Christianisme et Démocratie*, 31-38.

CAPÍTULO I

LA DISTINCIÓN ENTRE INDIVIDUO HUMANO Y PERSONA HUMANA

No parece ocioso formular como primera advertencia que aquí no está en discusión que a la persona humana haya que adjudicarle *dignidad*. Basta recordar que encierra, en primer lugar, la dignidad que toda cosa tiene, ya que, por mínima que fuere ésta, manifiesta “el infinito poder y la infinita sabiduría y bondad de Dios”¹; tiene además la dignidad de las creaturas espirituales, hechas a *imagen de Dios*, no ciertamente por el cuerpo sino “por la razón y el entendimiento en que el hombre descuella sobre todos los animales”²; dignidad de imagen de Dios, de creación, de recreación y de semejanza; de creación, “en cuanto el hombre tiene aptitud natural para entender y amar a Dios; y esta aptitud consiste en la misma naturaleza del alma que es común a todos los hombres”; de recreación; “en cuanto el hombre, actual o habitualmente, conoce y ama, aunque imperfectamente, a Dios: “y esta es la imagen por conformidad de la gracia”; de semejanza, “en cuanto el hombre conoce y ama a Dios “perfectamente; y así se atiende a la semejanza de la “gloria”³; y aún advierten los teólogos con Santo Tomás

que esta dignidad de triple *imagen de Dios* puede ser *ontológica* o de la esencia del alma, en cuanto representa la divina esencia según las cosas propias de la naturaleza intelectual⁴, o *psicológica* u *operativa*, la cual consiste en obrar a semejanza de Dios, que obra con operación propia y *quasi* específica⁵.

No hay duda de que la persona humana tiene una eminente dignidad ontológica y operativa, que Santo Tomás formula en esta fuerte frase: *La persona es lo más excelente de toda la naturaleza*. Famosos son también los capítulos 111, 112 y 113 del libro III de la *Suma Contra Gentiles* en los que el Santo Doctor considera la especial manera como son gobernadas por la Divina Providencia las creaturas racionales. “Porque aventajan a las otras creaturas en la perfección de la naturaleza y en la dignidad del fin: En la perfección de la naturaleza, porque sólo la creatura racional tiene dominio de su acto, determinándose libremente a obrar... En la dignidad del fin, porque sólo la creatura racional alcanza con su operación el mismo último fin del universo, a saber, conociendo y amando a Dios” (Cap. 111); “sólo la naturaleza intelectual es buscada por sí misma en el universo, todas las otras en cambio a causa de ella” (Cap. 112); “y así también sólo las creaturas racionales reciben de Dios dirección de sus actos, no sólo para el bien de la especie, sino también del individuo”... “los actos de la creatura racional son dirigidos por la divina providencia, no sólo en cuanto pertenecen a la especie sino también en cuanto son actos personales” (Cap. 113).

De aquí que no haya de causar admiración que la Iglesia en documentos públicos haya enaltecido la *dignidad de la persona humana*⁶ y haya ponderado “todo cuanto Cristo enseñó y estableció acerca de la persona humana”⁷; “y que invite a todo el que desea que la

“estrella de la paz nazca y se detenga sobre la sociedad” (a que) “concurra por su parte a devolver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio”⁸.

Queda por tanto perfectamente aclarado que no hay ni puede haber discusión sobre el hecho de que la persona humana posea una dignidad ontológica y operativa que la coloca por encima de cada uno y de todos los seres privados de razón. El problema no se plantea en una consideración de la persona humana tomada por lo que es en sí misma o por lo que es en comparación con cada una o con todas las criaturas irracionales, sino en su comparación con la sociedad política, con la especie humana, con el universo y aún con la Iglesia; para colocar el problema en su punto álgido, en que sin lugar a dudas particularmente se plantea, hay que decir que él consiste en su comparación con el Estado o sociedad política. ¿Qué es superior, qué cosa tiene mayor dignidad, la persona humana singular o el Estado o sociedad política?

No es difícil acumular argumentos en favor de la superioridad de uno u otro. Parece que el Estado o la sociedad política merece la preeminencia, porque el Estado es un todo compuesto de personas humanas singulares, y no hay duda de que el todo tiene mayor dignidad que cada una de sus partes, ya que además de encerrar la dignidad de cada una de ellas encierra la del todo, en cuanto tal. Además, el fin propio que se propone el Estado es el bien común, y, en cambio, cada persona singular no se propone sino un fin también propio, privado y singular. Y el bien común ejerce preeminencia sobre el bien propio y singular.

Pero, por otra parte, parece que la persona humana singular merece preeminencia sobre el Estado, porque es

un todo substancial mientras que éste no es sino un todo accidental, y a nadie se le oculta que la substancia merece preeminencia sobre el accidente; además, porque la persona humana singular alcanza en un acto singular y propio aquello que constituye la felicidad de la creatura intelectual, a saber, la contemplación, mientras que el Estado es incapaz de este acto; asimismo, porque la persona humana está hecha para Dios contemplado en la visión facial de la divina Esencia, mientras que el Estado no tiene otro destino que el terrestre o temporal. Luego la persona humana es superior al Estado.

A primera vista, parecen militar razones poderosas en favor de una u otra tesis. Maritain hace más intrincada la cuestión por cuanto afirma que, en efecto, el Estado ejerce una superioridad sobre la persona humana, pero no sobre ésta en cuanto tal, sino en razón de su carácter de individuo. Y así admite las primeras razones de una superioridad del Estado, pero sólo como demostrativas de una superioridad sobre la persona humana-individuo humano, mas de ninguna manera sobre la persona humana-persona humana.

Resulta de aquí que la distinción de individuo y persona que se cumpliría en una misma persona singular concreta cobra una significación de primer orden en el planteo y solución de todo este problema. No nos es posible entonces substraernos a su consideración y examen. Con todo, es bueno señalar que aunque los sostenedores de la superioridad de la persona humana hagan depender esta cuestión de la famosa distinción de individuo y persona, en rigor una y otra son independientes. Podría uno admitir dicha distinción y negarse a admitir la superioridad de la persona humana sobre el Estado. Y en verdad que esta posición sería más consecuente aún que la de Maritain, por cuanto si se reconoce que el Estado es

un todo compuesto no sólo de individuos sino de personas humanas, se sigue, sin mayor esfuerzo, que es superior a cada persona humana singular. Por el contrario, podría admitirse asimismo la superioridad de la persona humana singular sobre el Estado y no aceptar aquella distinción. Así lo hace entre nosotros Ismael Quiles, S. J. °.

Aunque estas cuestiones son independientes, aquí nos colocamos en el planteo concreto de Maritain que las hace recíprocamente dependientes.

La distinción de individuo y persona

El R. P. Garrigou-Lagrange, en *La Philosophie de L'Etre et le sens Commun* (1ère. éd., Paris, Beauchesne, 1909; 4ème. ed. Desclée de Brouwer, 1936), ha sido de los primeros¹⁰ en establecer esta distinción. Maritain la ha hecho suya en *Trois Reformateurs* (Paris, Plon, 1925); y luego edificó sobre ella toda una filosofía social, con pretensiones de tomista, en obras y artículos como *Du Régime Temporel et de la liberté* (Paris, Desclée, de Brouwer, 1933), *Humanisme Integral* (Paris, Aubier, 1936), *Réflexions sur la Personne Humaine et la Philosophie de la Culture* (en "Cahiers Laënnec" de setiembre 1935, p. 15-43); *Para una Filosofía de la Persona Humana*, (Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937), *Scholasticism and Politics* (New York, Macmillan, 1939); *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle* (New York, La Maison Francaise, 1942). *La Personne et le Bien Commun* (Revue Thomiste, mai-aôut, 1946); esta distinción ganó luego sectores cada vez más amplios del pensamiento hasta adquirir contornos de popular.

El R. P. R. Garrigou-Lagrange, O. P. la ha resumido recientemente¹¹ en el tercer corolario de la I. 29. a. 1, donde escribe "La personalidad difiere grandemente de

“ la individuación cuyo principio es la materia sellada por
“ la cantidad. La individuación excluye propiamente la
“ comunicabilidad del universal a los inferiores, se efec-
“ túa por algo ínfimo, a saber, por la materia en la cual
“ se recibe la forma, de suerte que la forma recibida no
“ es más participable (Cfr. III, 9. 77, a. 2).

“Por el contrario, la personalidad excluye propia y
“ formalmente la comunicabilidad de naturaleza a otro
“ sujeto o supuesto; porque la naturaleza está ya termi-
“ nada y poseída por un único sujeto que existe separa-
“ damente *per se*, v. g. por Pedro, la naturaleza humana
“ de Pedro no puede atribuirse a Pablo. De aquí dice Santo
“ Tomás (I. 29, 3) la persona significa lo que es exce-
“ lentísimo en toda la naturaleza, a saber, un subsistente
“ (existente *per se* separadamente) en la naturaleza ra-
“ cional, mientras que la individuación nuestra se toma
“ de aquello que en nosotros es lo más *ínfimo*, esto es,
“ la materia (*De Pot.* 9, 1 y 2).

“Así, en Cristo, mientras la individuación proviene
“ como en nosotros de la materia, la personalidad es in-
“ creada; por esto distan una de otra infinitamente. De
“ donde el nombre *individuo* designa más bien lo que
“ es inferior en el hombre, lo que se subordina a la espe-
“ cie, a la sociedad, a la patria, mientras que la persona
“ designa lo que es superior en el hombre, aquello en ra-
“ zón de lo cual el hombre se *ordena* directamente al
“ mismo Dios por encima de la sociedad. Así la sociedad,
“ a la que se subordina el individuo, se ordena ella mis-
“ ma a la plena perfección de la persona humana, en
“ contra del estatismo que niega los derechos superiores
“ de la persona humana. Así el entendimiento llega no
“ sólo al concepto distinto sino también al concepto vivo
“ de persona que inmediatamente se sujeta a Dios amado
“ por encima de todas las cosas”.

Hasta aquí el R. P. Garrigou-Lagrange O. P., cuyo pensamiento he transcripto íntegramente, no sólo porque resume sintética y clara, sino también autorizadamente esta doctrina.

¿Qué hemos de pensar de esta distinción?

- 1) Que es completamente gratuita y no tiene fundamento a favor, sino en contra, en Santo Tomás y en los más célebres tomistas, incluso Cayetano y Juan de Santo Tomás.
- 2) Que aunque fuese verdadera no encierra las proyecciones sociológicas que sus sostenedores pretenden.

*La distinción de individuo y persona es completamente gratuita y sin fundamento en Santo Tomás *.*

En primer lugar, hemos de entendernos bien sobre la cuestión que aquí se debate. Tenemos un hombre singular concreto, a Pedro por ejemplo. Decimos de Pedro que es un individuo humano y decimos también que es una persona humana. ¿Qué queremos significar en uno y otro caso? Cuando decimos que Pedro es una persona humana, entendemos que es un sujeto que tiene esta concreta y determinada naturaleza humana, que le corresponde a él y no a Pablo ni a Andrés, y que en virtud de su razón y libertad tiene responsabilidad del propio obrar,

* Al sostener en forma tan categórica que no hay distinción entre individuo y persona suponemos que se trata de un hombre concreto y singular porque es manifiesto que hablando en general el concepto de individuo que es aplicable a los accidentes y a las substancias irracionales tiene una extensión mayor que el de persona, que sólo se aplica a las substancias racionales.

de la que están privados los seres que carecen de razón. Pedro es una persona humana porque existe como un todo incomunicable en una naturaleza racional de hombre.

¿Y qué queremos significar cuando decimos que Pedro es un individuo humano? Si no ponemos un sentido peyorativo en la expresión, queremos significar simplemente que Pedro subsiste como un todo en la especie humana. Individuo humano y persona humana se identifican perfectamente porque cuando estamos frente a un ser que subsiste individuado en la naturaleza racional estamos frente a una persona humana.

Pero si con énfasis malicioso decimos: "Pedro es un *mero* individuo", queremos significar de Pedro que es un ser insignificante, carente de responsabilidad, llevado por el vaivén y dispersión de las cosas. La idea de "mera individualidad" no la asociamos precisamente con la malicia de Pedro sino con su falta de responsabilidad y de control en el propio obrar. En rigor estamos asociando el comportamiento de Pedro con el de los seres que no alcanzan la perfección *humana*, como son los privados de razón. Es un modo de decir de Pedro que no se comporta como *hombre*, como un ser *dueño de sí mismo*, sino como una mera cosa, sujeta a las circunstancias exteriores. *Individuo*, en este caso, vaya acompañado del término "mero" o lo suponga implícito, excluye del sujeto a quien se aplica la condición de "humano". Connota una condición *psicológica* y no precisamente *moral* de aquel a quien se aplica.

De aquí aparece que aún el sentido peyorativo de la expresión "mero individuo" no sugiere directamente ninguna vinculación con principios metafísicos como es el célebre de la escuela tomista y que se llama el de *la individuación por la materia sellada por la cantidad*.

Para traer a consideración este principio, habría que hacer intervenir otras premisas intermedias, como por

ejemplo: el que carece de responsabilidad no tiene concentración en su propio obrar y ello porque vive disperso y disgregado, y como la materia por su naturaleza es disgregada y disgregadora, habría que suponer en este "mero individuo" un predominio particular de la materia por oposición a aquel que sabe mantener la responsabilidad de la conducta, y en el cual deberíamos reconocer un predominio de lo espiritual.

Para llegar a esta conclusión, habría que partir de una acepción peyorativa de la palabra "individuo", que con el adjetivo "mero" recibiría una aplicación peculiar a las especies irracionales, y aún habría que interponer una serie de principios de dudosa verificación filosófica aunque de fácil aceptación literaria.

Pero es justo señalar que aún la acepción peyorativa de la "mera individualidad" no aportaría ninguna ayuda a las pretensiones de los personalistas, quienes identifican personalidad con la idea de la perfección humana alcanzada por el logro de los valores eternos, e individualidad con la de rebajamiento infrahumano por su adaptación a los puros valores temporales. Porque siempre sería verdad que un criminal sagaz y corajudo debía ser reconocido como una fuerte personalidad; de donde no sería fundada la identificación de la personalidad con los valores eternos del Bien Moral.

Por aquí se ve sobre cuán frágil fundamento edifica Maritain su filosofía moral y política. Pero veamos si sería éste más sólido en caso de estar constituido por el análisis metafísico tomista de una supuesta *oposición* entre individuo y persona. Porque sabido es que en la tesis de los adversarios existe *oposición* entre individuo y persona, o entre individualidad y personalidad, por cuanto el individuo en cuanto individuo, está atraído por el polo de la pura materia, y la persona, en cuanto persona, está atraí-

da por el polo de lo que es espiritual. “El ser humano —dice Maritain (*Revue Thomiste*, 246)—, está tomado entre dos polos: un polo material, que no concierne, en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a lo que nosotros llamamos, en sentido estricto, *la individualidad*; y un polo espiritual que concierne a la *personalidad verdadera*”.

...“En tanto individuo, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un punto singular de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, a cuyas leyes está sometido; está sujeto al determinismo del mundo físico. Pero cada uno de nosotros es también una persona, y en cuanto tal no está sometido a los astros, subsiste entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en él un principio de unidad creadora, de independencia y libertad”¹².

Pero a esto respondemos: en Santo Tomás no existe ninguna oposición entre individualidad y personalidad; los adversarios confunden individualidad de naturaleza sensible con toda individualidad; la oposición o tragedia que los adversarios colocan entre individuo y persona existe dentro de la totalidad de la especie humana; la oposición de individuo-persona implica la partición en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación.

En Santo Tomás no existe oposición entre individualidad y personalidad

Para convencerse de ello basta leer con detención la famosa cuestión 29 de la primera parte de la *Suma Teológica*. En el primer artículo se pregunta Santo Tomás si es competente la definición de persona de Boecio, que dice: “Persona es la substancia individua de la naturaleza ra-

cional” y contesta: “aunque lo universal y lo particular
“ se encuentran en todos los géneros, sin embargo el in-
“ dividuo se encuentra de modo especial en el género de
“ substancia. Porque la substancia se individualiza por sí
“ misma; los accidentes en cambio se individualizan por
“ medio del sujeto, que es la substancia: se dice esta blan-
“ cura, en cuanto está en este sujeto. De donde hay espe-
“ cial conveniencia en que los individuos de la substancia
“ tengan un nombre especial con preferencia a los otros:
“ porque se dicen hipóstasis o substancias primeras. Pero
“ aún, de modo más especial y perfecto, se encuentra lo
“ particular e individual en las substancias racionales que
“ tienen dominio de su acto; y no sólo son movidas como
“ las demás cosas, sino que obran por sí: las acciones están
“ en las cosas singulares. Y por esto entre las demás subs-
“ tancias, un nombre especial tienen las cosas singulares
“ de naturaleza racional; y este nombre es el de *persona*.
“ Y por esto en la predicha definición de persona, se pone
“ *substancia individual* en cuanto significa un singular en
“ el género de substancias. Y se añade de *naturaleza ra-*
“ *cional*, en cuanto significa un singular en las substan-
“ cias racionales”¹³.

En síntesis, se da el nombre de persona a aquellos individuos que verifican de modo más especial y perfecto la condición de individuo. “*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus*”. Luego, si las substancias racionales individuales son persona porque verifican mejor la condición de *individuales*, no se puede establecer *oposición* entre individuo y persona.

Para Santo Tomás, “individuo” significa *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*¹⁴; no entraña en su concepto imperfección ya que *substantia individuatur*

per seipsam ¹⁵; e importa no sólo la incomunicabilidad del universal a los inferiores, como pretende el P. Garrigou-Lagrange, sino *cualquier incomunicabilidad*. En efecto, Santo Tomás se hace esta objeción en el artículo que comentamos: “La substancia que se pone en la persona, o se toma “ por la substancia primera o por la substancia segunda. “ Si por la substancia primera, es superfluo añadir *individual*: porque la substancia primera es individual. Pero “ si se coloca por la substancia segunda, se añade falsa- “ mente, y hay oposición en lo añadido: porque las subs- “ tancias segundas se dicen los géneros y especies. Luego “ es mala la definición”. y a esto contesta: “No es super- “ fluo añadir *individual*. Porque con el nombre de *hipós- “ tasis* o de *substancia primera* se excluye la razón de uni- “ versal o de parte: pues no se dice que el hombre común “ sea hipóstasis, ni tampoco la mano, ya que es parte; “ pero, añadiendo *individual*, se excluye de la persona la “ razón de asumible: porque en Cristo, la humana natu- “ raleza no es persona, porque ha sido asumida por uno “ más digno, a saber, por el Verbo de Dios”.

Por aquí aparece cuán falso sea lo que escribe el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.: “la individuación excluye propiamente la comunicabilidad del universal a los inferiores” ¹⁶. Precisamente en la objeción de referencia Santo Tomás excluye esta comunicabilidad con el nombre de substancia primera o hipóstasis y reserva la palabra *individual* para excluir la comunicabilidad de un todo a un todo más digno, o sea, la que sería propia y exclusiva de la *personalidad*, en la opinión del P. Garrigou-Lagrange. Y no se diga que Santo Tomás no acepta del todo esta solución, ya que allí mismo añade: “Pero es mejor decir “ que *substancia* se toma en común, en cuanto se divide “ en primera y segunda; y con el aditamento *individual* “ se reduce a substancia primera”. Porque aún en este

caso, individual sería lo mismo que incomunicable. Y así, en efecto, lo dice Santo Tomás en la objeción cuarta del tercer artículo, donde, para probar que a Dios le conviene el nombre de persona, se formula esta dificultad: “Dios no puede ser llamado *substantia individual* ya que la materia es el principio de individuación y Dios es inmaterial” y contesta: “El ser *individuo* no conviene a Dios en “cuanto la materia es principio de individuación, sino sólo “en cuanto importa incomunicabilidad”. Luego aparece con toda evidencia que, en Santo Tomás, *individuo* o *individual*, no tiene conexión necesaria con la materia, ya que se aplica a Dios y a todas las subsistencias espirituales, y se identifica plenamente, en los racionales, con la personalidad, por cuanto da formalmente la incomunicabilidad propia de la persona. Si lo individual entrañara en su concepto una necesaria conexión con la materia sellada por la cantidad, nunca podría atribuirse a las subsistencias inmateriales y mucho menos a Dios, Acto Purísimo. Es así que Dios, precisamente por ser persona, es *una substantia individual de naturaleza intelectual*; luego el ser individuo no entraña ni imperfección ni necesaria conexión con la materia.

Pero hay que señalar aquí algo importante y fundamental que no deja de sorprender en el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. A nadie se le oculta que este ilustre tomista ha puesto siempre un singular y laudable empeño por seguir fielmente a Santo Tomás y no apartarse de él *nec ad unguem*. Sin embargo, en una cuestión tan importante como es la de defender la célebre definición de persona de Boecio, en que los tomistas se han empeñado a fondo, en contra de Escoto y de Ricardo de San Víctor, el R. P. Garrigou-Lagrange O. P. —y lo mismo dígase de Maritain— *inventa una novedad* que echa por tierra todo el esfuerzo de Santo Tomás. En efecto, si *individual* se

identifica propiamente con el efecto de la individuación producido por la materia dimensiva, como quieren Garri-gou-Lagrange O. P. y Maritain, tienen razón Escoto y Ricardo de San Víctor, al impugnar la definición de Boecio. Dice, en efecto, Juan de Santo Tomás (*Quaestio 29, De personis divinis, Disp. 14, a. 1*) “que la definición de “Boecio es impugnada por Escoto, por Ricardo de San “Víctor y por Lorenzo Valla. Escoto y Ricardo de San “Víctor arguyen contra la partícula *individual*. Valla “contra la partícula *substantia*. Objeta Escoto, que aque- “lla definición conviene al alma racional separada y con “todo no es persona; luego no es buena. La mayor se “prueba. Porque el alma separada es *substantia*, como “es manifiesto: es *individual* porque es singular: es de “naturaleza racional porque es intelectual. Objeta Ricar- “do que aquella definición se aplica a la Deidad, o a la “divina naturaleza, y a este Dios: porque la divinidad es “*substantia*, y es *individual* porque es singular, y es de “naturaleza racional porque es intelectual, y con todo no “es persona porque es común a las tres divinas personas”.

¿Cómo resuelve Juan de Santo Tomás estas dos dificultades que se levantan precisamente contra la definición de Boecio por lo que implica la palabra *individual*? Pues identificando formalmente individualidad con incomunicabilidad, de manera que si hay cierta individualidad, como la producida por la materia dimensiva hay también cierta incomunicabilidad, y si hay individualidad completa, como sucede en el individuo que subsiste separadamente, hay también incomunicabilidad completa.

Dice en efecto Juan de Santo Tomás: “A Escoto, Resp. “Que Boecio con el nombre de *substantia individual* en- “tendió la *substantia primera*, la cual subyace a todas las “otras cosas, o está debajo de todas ellas; y así en lo *indi- “vidual* viene a entender un individuo completo, o total,

“ que es el individuo *simpliciter* en el género de substan-
“ cia, como Santo Tomás lo explica in I *Dist.* 23, q. 1.,
“ *art.* 2, y en esta *cuestión* 29, *art.* 3, ad 4 y *cuestión* 30,
“ *art.* 1, ad 1. Y entendiendo así lo *individual* por un in-
“ dividuo completo, y terminado, o lo que es lo mismo in-
“ comunicable, no conviene al alma separada la definición
“ de persona, porque no es individuo completo, y subsis-
“ tente incomunicablemente, sino unible y comunicable
“ como forma.

“ Y a Ricardo decimos igualmente que la Deidad, o
“ este Dios, es algo singular, y *per se* existente, más aún
“ *a se*, y es la misma existencia esencial, pero con todo
“ no es singular terminado e incomunicable dentro de sí,
“ y así no es individuo por modo de supósito, o de subs-
“ tancia primera, sino por modo de esencia, y de natura-
“ leza, y por esto no le conviene la definición de persona
“ de Boecio, que toma substancia individual por completa-
“ mente y totalmente individual, o sea por modo de su-
“ pósito. Lo cual declaró más ampliamente Ricardo, po-
“ niendo, en lugar de individual, incomunicable, y que
“ Santo Tomás, cita en *esta cuestión* 29, a. 3, ad 4.

Pero si fuere exacta la afirmación de Garrigou-La-
grange, O. P., de que *individual* excluye propiamente la
comunicabilidad del universal a los inferiores, ¿con qué
derecho lo usa Santo Tomás para excluir toda comunicabi-
lidad? ¿Cómo refuta a Escoto que sostiene que esta defi-
nición le conviene al alma separada, ya que el alma sepa-
rada no es universal? ¿Cómo refuta a Ricardo de San
Víctor que se niega admitirla porque convendría a la
Deidad que es una naturaleza singular y no universal?

En Santo Tomás¹⁷ y en los tomistas, individualidad
se identifica formalmente con incomunicabilidad, y, por
tanto, el efecto formal de la supositalidad en las substan-
cias irracionales y de la personalidad en las racionales es

propriadamente *individualizar en forma completa* como es incomunicar en forma completa. Maritain, que tiende a identificar personalidad con subsistencia en los racionales, no podría demostrar que el alma humana separada no es persona ¹⁸, y cuando tiende a colocar la personalidad en la existencia ¹⁹ o en el "*surexister*", tendría que admitir que la Deidad, común a las tres divinas personas, y que es la existencia esencial, es también personalidad.

El efecto propio adecuado de ese modo substancial que es la personalidad en las naturalezas racionales no es ni hacer *subsistir* ni hacer *existir* ni *sobreexistir*, sino que es sencillament *individualizar*, hacer subsistir como una individualidad completa. Dice Juan de Santo Tomás "que " la subsistencia o supositalidad tomada adecuadamente " tiene dos efectos, a saber, hacer existir *per se* y convertir " al sujeto en definitivamente completo e incomunicable: " porque este segundo efecto necesariamente reclama y " supone el primero: porque no puede ser incomunicable " lo que no existe *per se* sino en otro sujeto: aunque algu- " na vez se encuentra algo que tiene este modo de subsistir " inadecuadamente, sólo en cuanto al primer efecto de exis- " tir *per se* y no en cuanto al segundo de existir incommunicable, como el alma separada que existe *per se* y no " es supuesto o persona porque es comunicable". (*Curs. Theol. Disp.*, XVI, art. 1).

Pero podemos añadir que si no tiene fundamento en Santo Tomás la oposición de individuo y persona, considerados estos conceptos en una persona, sea humana, angélica o divina, mucho menos lo tiene si se consideran, como corresponde, en un mismo hombre singular.

Si no se oponen —sostenemos— individuo y persona, con mucho mayor razón no pueden oponerse *individuo humano y persona humana*. Para demostrarlo no es menester salir de la famosa cuestión 29. En efecto, en el ar-

título cuarto de esta cuestión, escribe Santo Tomás: “Per-
 “sona en común significa substancia individua de natura-
 “leza racional, como se ha dicho. El individuo es aquello
 “que es en sí indistinto y distinto de todos los otros. Per-
 “sona entonces, en cualquier naturaleza, significa aquello
 “que es distinto en aquella naturaleza: pero en la natu-
 “raleza humana significa estas carnes y estos huesos, y
 “esta alma que son los principios que individualizan al
 “hombre, los cuales aunque no sean del significado de
 “persona, lo son del significado de la persona humana”.
 Enseña asimismo el Angélico en otro lugar que “*ratio per-
 sonae est quod sit subsistens distinctum et omnia com-
 prehendat quae in re sunt. . . ; De ratione est quod com-
 prehendat omnia essentialia et proprietates individuantes simul conjunctorum*”²⁰. *Persona requirit completionem*”²¹.

En el significado de persona humana, por tanto, entran todos los principios esenciales individualizados; y si “la personalidad” es un “*modus specialis essendi*” (*De Ver.* 1, 1), si es “*id ratione cujus competit personae ut sit immediate capax existendi in se et separatim*” (*De Pot.* 9, 2, ad 6), la “personalidad humana” es “*id cujus ratione competit personae humanae ut sit immediate capax existendi in se et separatim*” . . . De manera que si se da este “*modus specialis*”, deben darse *necesariamente* los principios esenciales individualizados que le constituyen.

Pero se podría argüir: Podrían darse los principios esenciales *individualizados*, sin que existiera “*la personalidad humana*”, como sucede en Cristo, donde se da la humana naturaleza individual, pero subsistiendo en la persona divina del Verbo. . . Luego habría distinción real entre “*la individualidad*” y “*la personalidad*”. Contesto distinguiendo el antecedente: Podrían darse los principios esenciales, individualizados *secundum quid*, en cuanto

excluída por la materia dimensiva la comunicabilidad propia de la naturaleza específica, *concedo*; podrían darse los principios individualizados *simpliciter*, en cuanto excluída toda comunicabilidad, *niego*.

Porque enseña con gran doctrina Juan de Santo Tomás, que “en el género de substancia se encuentra una razón peculiar de individuación, como bien lo advierte Santo Tomás²², porque las substancias se *individualizan* por sí mismas, esto es, sin orden a algo que esté fuera de ellas, sino subsistiendo en sí mismas. Y por esto en las mismas substancias una cosa es la singularidad o individuación, la cual también se encuentra en los accidentes, y otra distinta la substancia o supositividad. Porque consta que en la humanidad de Cristo fué asumida la naturaleza singular, esto es, no universal, pero sin que fuera subsistente o supositada”.

Por aquí se ve que para Juan de Santo Tomás, como para el mismo Santo Tomás, una cosa es la *individuación* de naturaleza causada inmediatamente como por raíz por la materia sellada por la cantidad dimensiva, y otra cosa *la individualidad*, que proviene de la misma substancia, cerrada y terminada. Aquella individuación, por la cual una naturaleza específica se contrae a *este singular determinado*, “consiste metafísicamente en la misma diferencia individual, y físicamente en la misma unidad numérica e individual” (Juan de Santo Tomás, *Lógica*. II P. Q. IX, a. 1), y, en cambio, esta *individualidad*, significa “al individuo, en cuanto es un todo completo en el género de substancia, que subyace a todas las otras cosas, sean predicados esenciales de naturaleza, sean accidentales. Y así no sólo dicen singularidad de naturaleza sino también singularidad completa y subsistente”.

Leyendo a Garrigou-Lagrange O. P., y sobre todo a Maritain, uno acaba por convencerse que confunden toda

individualidad con la individualidad *secundum quid*, o sea, con la individualidad de naturaleza, producida por la materia dimensiva ²³.

Confusión de individualidad de naturaleza con la individualidad propiamente tal.

El principio de individuación, en efecto, causa la multiplicación numérica dentro de una misma especie, como enseña Santo Tomás cuando considera las formas separadas o angélicas ²⁴. Cada forma separada encierra la plenitud de perfección que su esencia contiene porque no puede limitarla ningún principio potencial en el cual sea vaciado. Por esto no se multiplican numéricamente o individualizan los ángeles dentro de una misma especie, sino que cada ángel es una especie. En el hombre no acaece lo mismo. Pedro no es la humanidad sino que participa de la humanidad. La humanidad, al recibirse en una materia sellada por dimensiones determinadas, se individualiza y es "esta humanidad" la que conviene a Pedro y no a Andrés.

Pero el problema al que ni Maritain ni Garrigou-Lagrange prestan la atención suficiente es el siguiente: ¿Por el hecho de estar individuada en una materia dimensiva, una esencia compuesta, sea irracional como la de águila, sea racional como la de hombre, constituye un individuo, capaz de existir separadamente como tal? Maritain y Garrigou-Lagrange, que identifican individualidad de naturaleza con individualidad, debieran contestar que sí. Porque si el individuo se constituye tal por la individuación y ésta se verifica íntegramente, esa naturaleza individual de águila o de hombre debiera existir separadamente como un individuo, indistinto en sí mismo y distinto de todo otro ser. Sin embargo, sabemos que no es

así. Porque Cristo tiene una naturaleza humana individuada por la materia dimensiva que no existe como individuo humano. Y si el Verbo hubiera asumido una naturaleza irracional como la del águila, cosa que de potencia absoluta no repugna²⁵, esa naturaleza individuada de águila tampoco subsistiría como un individuo “águila”.

Luego, es distinta la individualidad producida por la materia dimensiva de la individualidad *simpliciter tal*. La individuación multiplica numéricamente los individuos dentro de una misma especie; la individualidad —en el hombre, personalidad— hace subsistir separadamente a cada individuo. “Hay que observar, enseña Santo Tomás²⁶, “que el concepto de persona o hipóstasis significa substancia particular no de cualquier manera, sino en cuanto está en su complemento; en cuanto viene en unión de “algo más completo no se dice hipóstasis, como por ejemplo: la mano o el pie. Igualmente la humana naturaleza “de Cristo, que, aunque substancia particular, porque “viene en unión de un completo, a saber, de todo Cristo, “en cuanto Dios y hombre, no se puede decir hipóstasis “o supuesto sino que aquello completo se dice hipóstasis “o supuesto”.

Por esto los tomistas llaman *personalidad* a aquella forma que hace subsistir como un todo individuo a una naturaleza racional y llaman *supositalidad*²⁷ a la que hace subsistir como un todo individual a una naturaleza irracional. Pero lo que da la personalidad o supositalidad, la individualidad completa y terminada, es un *modo substancial*, distinto por tanto del principio de individuación material.

Aparece esto más claro si tenemos en cuenta que en Santo Tomás el hecho de subsistir *individualmente*, sea en las substancias corporales, sea en las espirituales, implica *perfección*; luego no puede venir sino de la substan-

cia misma o de algo que esté en el orden de la substancia. Tan implica perfección que el Cardenal Cayetano, al comentar el artículo primero de la cuestión 29 donde se da la definición de persona dice que Santo Tomás “hace tres cosas: primero muestra *la dignidad* del individuo de la substancia; segundo, *la dignidad* del individuo de la naturaleza racional”.

Por tanto, la substancia individual, el ser un “individuo que existe por sí mismo”, sea en naturaleza racional, sea en irracional, es *una perfección* que no puede proceder de la materia dimensiva sino de la misma realidad substancial, y próximamente de la forma substancial, de donde provienen las perfecciones. “La forma substancial no sólo es perfección del todo sino de cada una de las partes” (I. 76, 8).

Con el principio de individuación es, en cambio, otro —muy diferente— el problema que se plantea. Se trata de explicar por qué esta forma, por ejemplo: animal racional, está limitada y restringida a este individuo. ¿Qué es lo que hace que esta forma —la humanidad— sea limitada y reducida a estos contornos individuales? ¿Esta limitación proviene de la forma misma que se limita y restringe por sí misma, o en cambio, de la materia que los limita y restringe? Santo Tomás contesta que es la materia sellada por la cantidad, el principio o la causa de esta restricción o individuación de la naturaleza.

De aquí aparece claramente que en las substancias individuales subsistentes del mundo corpóreo, sean personas humanas, sean animales o vegetales o minerales, podemos considerar dos cosas: la una, que existan como individuos subsistentes y esto implica perfección; la otra, que al existir como individuos subsistentes no tengan toda la perfección de la propia especie, lo que sin duda importa perfección. Esta distinción la encontramos insinuada con

bastante claridad en Santo Tomás cuando escribe: “El individuo compuesto de materia y forma tiene de la propiedad de la materia el que subyazca al accidente. De donde Boecio dice, en el libro De Trin. (cap. II): *Una forma simple no puede ser sujeto*. Pero que subsista por sí mismo, lo tiene de la propiedad de su forma, la cual no adviene a una cosa subsistente, sino que da la existencia actual, para que así pueda subsistir el individuo. Por esto, atribuye a la materia la hipóstasis y a la forma la “ousiosin” o subsistencia; porque la materia es principio de subyacer y la forma de subsistir” (I. 29, 2 ad 5).

La fuerza de nuestra exposición aparece más clara si tenemos en cuenta que Maritain y Garrigou-Lagrange de tal manera parten al hombre individual concreto en dos partes que lo que importa perfección como la subsistencia se la adjudican a la persona humana y lo que importa imperfección como es la recepción limitada de la especie humana se la adjudican al individuo. Pero el mismo argumento se puede formular en los *individuos irracionales* por ejemplo: en “este perro Bobbio”. Pregunto: ¿implica perfección que “este perro Bobbio, subsista como un todo, capaz de acciones propias”? Sin duda. ¿Y a quién hay que adjudicar esta perfección de subsistir como un todo incomunicable? ¿a la materia o a su misma individualidad que es una “dignidad” o “perfección”? Luego el ser individuo es una perfección aunque no lo sea el recibir en forma limitada la naturaleza de perro, la que hay que atribuir a la materia dimensiva.

Vamos a cerrar esta discusión con unas palabras del Cardenal Cayetano que parecen dichas para poner punto final a las estériles disputas que habrían de suscitar, cuatro siglos después, los que se dirían fidelísimos discípulos de Santo Tomás, pretendiendo encontrar, no ya distin-

ción, sino hasta oposición entre individuo humano y persona humana.

En su Comentario de la tercera parte de la Suma, Cuestión segunda, artículo segundo, escribe: “En las substancias creadas *el individuo* de la naturaleza y *la hipóstasis* se distinguen por sólo el nombre. Y una misma e idéntica cosa es que estén o que no estén el individuo de la naturaleza y la hipóstasis: como es manifiesto en la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios. Fué asumida esta naturaleza, a saber, esta humanidad: y porque no hay allí la propia hipóstasis de la humana naturaleza, porque aquella humanidad no tiene la propia personalidad, falta también el propio individuo de la humana naturaleza. No se encuentra allí ningún *hic homo*, este hombre, sino sólo el Hijo de Dios, como no hay tampoco ninguna persona, ninguna hipóstasis sino la del Hijo de Dios”²⁸.

La oposición que los adversarios colocan entre individualidad y personalidad existe dentro de la naturaleza humana

La oposición de individuo-persona carece de fundamento en el tomismo. Lo único que podrían demostrar Garrigou-Lagrange y Maritain es que todo individuo, compuesto de materia y forma, tiene de la materia dimensiva el multiplicarse numéricamente dentro de una misma especie y de la forma, el subsistir separadamente como individuo. La oposición no sería entonces entre individuo y persona sino entre individuo=multiplicación numérica e individuo=subsistente separadamente. Un individuo humano, numéricamente uno dentro de la especie humana, se opondría a este mismo individuo humano, en cuanto subsistente separado de la humana naturaleza.

La noción de individuo e individualidad es, en el tomismo y en el uso frecuente de Santo Tomás en persona, de una gran riqueza que no puede ser limitada al caso del célebre principio de individuación. Lo único que limita la noción de individuo e individualidad son las exigencias intrínsecas de su definición, la cual, como es sabido, afirma que “individuum duo dicat scilicet indistinctum a se et distinctum ab aliis” (individuo dice dos cosas, a saber, lo que no se distingue de sí mismo y se distingue de los otros) (Cajetanus, *De ente et essentia*, cap. II.). Cuando se plantea el célebre problema de la individuación en las substancias materiales, se trata de indagar “cuál cosa es la que primeramente hace incomunicable una naturaleza específica de manera que le repugne comunicarse a otros como lo superior a lo inferior, y cuál cosa sea la que primeramente le distingue de los otros seres de la misma especie” (Cajetanus, *De ente et essentia*, cap. II); pero con ésto, ni Santo Tomás ni los tomistas han pretendido afirmar que toda substancia y ni siquiera las materiales poseyeran todos los atributos necesarios para subsistir como individualidades. La humanidad puede estar coartada a una materia dimensiva, y entonces tendremos una humanidad individual, en cuanto tenemos una substancia numéricamente una de una especie multiplicable, pero no tendremos una humanidad *completamente individual* sino tan sólo cuando esta humanidad así individualizada sea inmediatamente capaz de existir separadamente como *individual*. Por esto, Cristo, como hemos visto en el texto de Cayetano, no puede llamarse un individuo *humano*, porque no está *completamente individualizado* por una incomunicabilidad humana sino por la divina del Verbo.

Pero supongamos que los argumentos de Garrigou-Lagrange y de Maritain produjeran plena convicción de

que la noción de *individuo* se ha de reservar a la inco-
municabilidad del universal a los inferiores, la cual pro-
viene de la materia dimensiva, y que la noción de *per-*
sona o de supósito se ha de reservar para excluir toda
otra comunicabilidad; de manera que hubiera de admi-
tirse una distinción real entre individuo y persona, ¿se
seguiría de aquí, preguntamos, qué habría de admitirse
también *oposición* entre las exigencias de la individuali-
dad y las de la personalidad, y una oposición *diametral*,
porque la una marcharía, de por sí, en sentido totalmente
opuesto al de la otra? ¿Se seguiría que todo cuanto im-
porta imperfección habría que atribuirlo precisamente a
la individualidad y lo que importa perfección, a la per-
sonalidad? Porque ésta y no otra es la tesis de Maritain
y de Garrigou-Lagrange, como se desprende de sus cate-
góricas expresiones.

Contra esta tesis, hacemos dos argumentos; uno, des-
tacando que la personalidad humana brota de la indivi-
dualidad humana, luego no puede ser más perfecta que
ella; el otro, que no es la individual, sino la naturaleza
específica, la imperfecta en el hombre.

Y viviendo al primero, supongamos que pudiera de-
mostrarse eficazmente la distinción de cosa a cosa entre
la individualidad humana y la personalidad humana, ¿se
seguiría de allí que habría que adjudicar caracteres a la
personalidad humana que no convendrían a la individua-
lidad humana? Sostenemos que no, porque como explica
magistralmente Juan de Santo Tomás, la *personalidad*
humana, “aunque sea formalmente un término o modo
“que afecta y completa la naturaleza singular, no nace
“de la naturaleza en cuanto a sus principios específicos
“sino en cuanto a sus principios individuantes y singu-
“lares; de manera que *originative*, en su origen y raíz,
“importa los principios de individuación” (*Cursus Theo-*

logicus Tom. I. Disput. II, pág. 440, Edición de Solesmes).

Por lo tanto, la personalidad humana no proviene sino de *estas carnes, de estos huesos y de esta alma* y no puede rebasar la perfección de estos principios que la originan.

Si se confiesa, como lo hace Maritain, que en virtud de la individualidad está sometido el hombre a la especie y sociedad humanas y al universo, es necesario reconocer también que debe estarlo en virtud de la personalidad humana que de ella dimanaría, aún en caso de que se distinguieran. En Cristo, en quien por la admirable unión hipostática de la naturaleza humana con la divina, su *personalidad no dimana de los principios individuales*, la cuestión es muy otra. También resulta muy otra, como veremos en su lugar, la situación del cristiano que por participar, en virtud de la gracia, de la personalidad divina de Cristo, se levanta a una dignidad que rebasa todo el universo de naturaleza. Para adjudicarle al hombre, en virtud de su personalidad, prerrogativas que no le corresponden en virtud de su individualidad, sería menester demostrar que aquella no dimana de ésta, o sea, que no es verdad que "*subsistentia oritur ex natura secundum principia individuante et singularia*"; de donde "*subsistentia originative importat principia individuationis*"²⁹. Porque si *originalmente* la subsistencia está incluida en los principios individuantes, ¿qué caracteres puede poseer que éstos no tengan?, y, si en virtud de estos, el hombre está subordinado a la especie, a la sociedad y al universo, ¿cómo puede no estarlo en virtud de aquélla?

Vengamos al segundo argumento. De ser cierta la tesis de los adversarios, se seguiría que si pudiéramos reunir toda la humana naturaleza en un único sujeto,

ésto no experimentaría ya oposición dentro de sí, ya no contendría imperfecciones, ya no debería tampoco sufrir sujeciones ni subordinaciones con relación a la especie, a la sociedad, a la patria. Porque si, en la sentencia de los adversarios, éstas vienen de la individualidad, la cual, a su vez, es producida por la materia dimensiva, desaparecida ésta desaparecerían también las miserias humanas, las imperfecciones y las sujeciones.

Pero esta tesis destruye los más firmes principios de la filosofía aristotélico-tomista. Porque sabido es que, para Santo Tomás *la materia* —la materia común y no la sellada por la cantidad— entra en la constitución del hombre y forma parte de la especie humana, siendo causa de sus imperfecciones. “La humanidad, enseña el Santo Doctor, significa una cosa compuesta de materia y forma... porque la humanidad comprende los principios esenciales de la especie tanto formales como materiales con prescindencia del principio individual”³⁰. “El alma no tiene fuera del cuerpo la perfección de su naturaleza, ya que por sí misma no es una especie completa de una naturaleza, sino que sólo es parte de la naturaleza”³¹. “El alma se une al cuerpo buscando el “bien de su perfección substancial, es a saber, para que “sea completa la especie humana y buscando también su “perfección accidental, es a saber, para perfeccionarse en “el conocimiento intelectual, que recibe el alma de los “sentidos”³². Luego la materialidad está exigida para la perfección del hombre y entra en sus constitutivos esenciales.

“No es razón de un infortunio o de una caída, puede “escribir Lachance”³³, ni siquiera en razón de la individuación que la persona humana está integrada en el “orden de la naturaleza y de lo temporal, sino en razón

“de su *esencia*. La individuación permite la multiplicación de las esencias y les confiere la incomunicabilidad; las sitúa en un tiempo y en un espacio; las asocia al dinamismo del cosmos y las entroniza en el cielo de la historia, pero es impotente para cambiar nada de su perfección o imperfección. Si la persona humana fuese por esencia totalmente acabada, su multiplicación numérica nada modificaría de su estatuto ontológico, sino que sólo contribuiría a difundir más la irradiación de su bondad”.

El maritainismo, al ver en la materia la causa de toda imperfección, se acerca al neoplatonismo y a los sistemas gnósticos que ven en la materialidad el resultado de una caída ontológica y hacen de la materia el principio de todo mal. Por eso Maritain en vez de colocar la *perfección moral* del hombre en la ordenación de su conducta a las normas eternas que Dios le dicta como a creatura que es, tiende a hacerla residir en una *liberación de la materia*; y en vez de hacer residir el pecado en un apartarse de esas normas, lo hace consistir en una caída en la materialidad.

Por otra parte, sabido es que para Santo Tomás, la unión con el cuerpo es requerida para que el alma pueda perfeccionarse. “Siendo la materia por causa de la forma, y no al revés, hay que tomar de parte del alma la razón de cómo deba ser el cuerpo al cual se une... De lo dicho surge que es natural al alma humana, unirse al cuerpo, ya que como está en el grado más bajo de las substancias intelectuales, así como la materia prima lo está en el de las cosas sensibles... debe recibir las especies inteligibles de las cosas exteriores por intermedio de la potencias sensitivas, las cuales no pueden tener sus propias operaciones sin los órganos corpóreos ³⁴.”

Allí enseña Santo Tomás “que el cuerpo al cual se “une el alma debe estar muy bien dispuesto para sentir”; “que debe ser de “compleción muy templada”.

Por tanto, porque es *imperfecta*, el alma se une con el cuerpo a fin de adquirir su perfección, en el orden especulativo con la ciencia, y con la virtud en el orden práctico; si se pone en contacto con el mundo exterior, a través de los sentidos y si busca auxilio de sus semejantes en lo material y moral (*De Reg. I, 1*), es para pasar del estado de imperfección en que naturalmente nace y que naturalmente le compete al estado de perfección a que puede aspirar y llegar. El hombre, y por lo mismo, su principio más excelente, el alma humana, es *perfectible*. Concebir el alma humana como un principio subsistente completo de ser y de operación, concebirla como actualizada por la perfección a que puede llegar después de laborioso y múltiple esfuerzo con la ayuda de su cuerpo y de otros hombres ya perfeccionados, sería renovar el error de platónicos y cartesianos. De nada valdría que Maritain sostenga contra Descartes los buenos principios del tomismo en esta materia. (Ver p. ej.: *Para una Filosofía de la Persona Humana*, 149 y sig.) si luego, invocando una supuesta oposición entre individualidad y personalidad, adjudica a la materia individual lo que se ha de atribuir a la naturaleza específica del hombre, y si hace del cuerpo un puro principio de imperfección, y del alma, un puro principio de perfección, olvidando que uno y otro se unen para una mutua y común perfección substancial y accidental.

Porque en esta tesis de nuestros adversarios se ocultan varios errores. Uno, al desplazar el origen de la limitación e imperfección del hombre de su condición de *creado* y de *humano* hacia la individualidad; el otro, al exagerar la *imperfección* que correspondería al cuerpo,

disfrazado bajo la noción de *individuo*, y la *perfección* que habría que asignarle al alma, disfrazada, a su vez, bajo la noción de *persona*.

No hay duda de que en el hombre concreto existencial hay una oposición, un conflicto, una tragedia, una angustia. No hay duda tampoco de que, cualquiera sea la influencia que hay que atribuirle al pecado en esta tragedia, ella se funda y radica en la misma naturaleza humana, en cuanto *creada*, y por tanto compuesta de potencia y acto, y en cuanto *humana*, esto es, compuesta de materia y de alma espiritual o mejor de sensitivo e intelectual³⁵. Si el hombre fuera un espíritu puro, como los ángeles, no estaría condenado a sufrir los influjos dañosos que le vienen de lo material que le rodea y le constituye y, si fuera Dios, tendría de sí y por sí, toda perfección ilimitada. ¿Pero será menester recordar que el hombre ni es Dios ni es ángel? ¿Será menester recordar que es el hombre mismo, en su esencia humana —en su esencia *metafísica*, cuando se le define como *animal racional*, y en su esencia física, cuando se le define como *compuesto de cuerpo y alma*— el que es *imperfecto*?

Y como su imperfección viene del alma y del cuerpo, de lo animal y de lo racional, no puede obtener la perfección y la paz sino con los auxilios de la Perfección Subsistente que es Dios y en una asimilación con El en sus más altas operaciones del principio intelectual. ¡Pero cuán arduo y largo es el camino! Y no logrará el hombre su perfección con el alma sola; sino con una y otro, ordenando su vida de acuerdo a aquella admirable escala que Santo Tomás dejó trazada para siempre: “Para la contemplación de la Verdad ...se requiere la “incolumidad del cuerpo, a la que se ordenan todas las “cosas artificiales que son necesarias a la vida, y el “reposo de las perturbaciones de las pasiones, al que se

“ llega por las virtudes morales y por la prudencia, y
“ el descanso de las pasiones exteriores, al que se ordena
“ todo el gobierno de la vida civil, y así, si rectamente
“ se consideran, todos los oficios humanos parecen servir
“ para los que contemplan la verdad”.

De manera que lo que puede aparecer como oposición y tragedia cuando se consideran cuerpo y alma como realidades independientes, pierde el carácter de tal y se armoniza maravillosamente cuando los tales son referidos y ordenados al Principio de todo Bien y Perfección. No; el cuerpo del hombre, disfrazado de *individuo*, no es malo ni imperfecto de modo que deba estar en necesaria tensión o conflicto con el alma que, disfrazada de *persona*, sería buena y perfecta; la *sociedad*, que estaría vinculada directamente con lo individual y material del hombre, en la tesis de los adversarios, tampoco debe ser necesariamente mala e imperfecta, y entrar en conflicto con la *persona humana*, que sería buena y perfecta.

La única oposición que constituye la tragedia verdadera del hombre y del universo surge cuando la *persona humana*, ese único sujeto de perfecciones y de imperfecciones, de miserias y de grandezas, no ordena lo que en sí tiene y lo que en sí es, desde lo más ínfimo de su substancia y de sus operaciones, al ser que le ha creado, y en el cual ha de consumarse su perfección y su paz verdadera.

No hay tragedia entre individuo y persona; la hay, sí, entre la persona humana, cuando quiere independizarse y constituirse en principio omnisuficiente, y su fin extrínseco y último de ser y obrar, que es Dios.

*La oposición de individuo-persona implica la partición
en dos de un único sujeto de subsistencia
y de operación*

Tanto Maritain como Garrigou-Lagrange se ven forzados a partir en dos sujetos a toda persona humana: un yo individuo, un yo persona. Un yo=individuo, subordinado al Estado y un yo=persona no subordinado. Verdad es que Maritain se previene diciendo que no son dos separables³⁶. Pero si al mismo tiempo y en el mismo sentido reciben predicados opuestos no pueden ser sino dos sujetos realmente distintos aunque no fueren separables. Habría entonces dos yo en un mismo y único sujeto singular: el yo=individuo y el yo=persona humana; el yo=parte de las sociedades y el yo=todo dentro de la sociedad; el yo=inferior a la sociedad y el yo=superior a la sociedad; el yo=con obligaciones de parte para el todo social y el yo=con derechos sobre el todo social³⁷.

No son para mentar los absurdos y errores que se seguirían de esta concepción, tanto en el orden de la realidad física, como en el de la psicología y en el de la moral y el derecho. En efecto ¿cuál de estos yo se apropiaría a sí mismo la humanidad, el yo=individuo o el yo=persona? ¿Cuál de ellas diría: yo soy *este* hombre? ¿Cómo podría una misma y única realidad *individual* pertenecer a dos sujetos realmente distintos? ¿Cuál de estos dos sujetos sería súbdito de la ley, de la obediencia al Estado? No podría serlo el yo=persona porque ello redundaría en detrimento de su intocable superioridad. Y por otra parte, ¿quién sería sujeto de derechos frente al Estado? ¿La persona humana y no el individuo? ¿Entonces serían distintos el yo jurídico que obedece y el yo jurídico que reclama derechos?

Además, ¿cuál sería el sujeto de la división? ¿La persona humana? Pero entonces la individualidad sería atribuible a la personalidad y no podría oponerse a ella; ¿el individuo humano? Pero entonces la personalidad no sería lo más profundo e íntimo del yo sino algo apropiado por un puro individuo, no personal; ¿una tercera realidad? Pero esta sería un absurdo, porque habría que concebirle como individual y personal y como no individual y no-personal. Luego, el único sujeto de división (lo dividido) no puede ser sino la persona, y es absurdo concebir algo que le pertenezca y que se le oponga como no-personal.

Lo importante es señalar cuán lejos del tomismo se mueve toda esta concepción. Para Santo Tomás no hay ni puede haber sino un único sujeto de subsistencia y de obrar que se apropia todo cuanto pertenece a la naturaleza humana específica e individual: este único sujeto es la persona humana o el individuo humano. Este sujeto es necesariamente *imperfecto* porque imperfectos son los principios tanto específicos como individuales que le constituyen. Nada demuestra mejor la imperfección de la persona humana como el hecho de *su* nacimiento. Porque es la persona humana y no un presunto *individuo* de ella distinto, el que nace. “El nacimiento, enseña Santo Tomás, puede atribuirse a alguien de dos maneras: de una, como el sujeto, de otra, como el término. Como a sujeto se atribuye a aquel que nace: y éste es propiamente la hipóstasis, no la naturaleza. Y como el nacer es como ser engendrado, así como se engendra algo para que sea, también nace algo para que sea. Y el existir es propiamente de la cosa subsistente: porque la forma que no subsiste, se dice sólo existir porque por ella algo existe: pero la persona o la hipóstasis se significa a modo de subsistencia; la naturaleza en cam-

“bio se significa a modo de forma, por la cual algo
“subsiste. Por esto, el nacimiento, se atribuye propia-
“mente a la persona o hipóstasis y no a la naturaleza,
“como al sujeto que nace”³⁸.

Y si la persona humana nace, ¿qué extraño que luego se desarrolle dependiente de sus padres primero, y luego también de la sociedad? Por esto, enseñará Santo Tomás que “ser señor o siervo, se atribuye a la per-
“sona o a la hipóstasis, en razón de su naturaleza”³⁹. Y si esto es verdad, incluso para Jesucristo, donde no había sino una única personalidad, la mismísima del Verbo, ¿cuánto más, en el hombre, dotado de la personalidad *humana*, hay que decir que ella *se sujeta* “a la especie, a la sociedad, a la patria”?

“La relación de sujeción y de dominio, escribe San-
“to Tomás⁴⁰ se funda sobre la acción y pasión en cuanto
“es propio del sujeto ser movido por el señor con el
“imperio. El obrar no se atribuye a la naturaleza como
“al agente sino a la persona; porque las acciones son
de los supuestos y singulares”. Y el Cardenal Cayetano escribe: “Las personas singulares son las partes de la
“ciudad, cuya cosas, obras y personas conviene cambiar
“para que lo que a una le falta lo tenga la otra sin
“perjuicio del dador”⁴¹.

Todo lo cual demuestra, de manera categórica, que para Santo Tomás es la *persona humana* el único sujeto de las imperfecciones y sujeciones que experimenta el hombre; y que toda sombra de un doble yo, un yo-individuo y otro yo-persona, es completamente ajena a su pensamiento.

Decía hace un momento que la concepción de Maritain y de Garrigou-Lagrange no puede considerarse inmune de infiltraciones platónicas, cartesianas y kantianas. Conciben a la *persona humana* como a un ángel

encarcelado en el cuerpo que sería el “individuo” y entonces se ven obligados a trazar dos series irreductibles de leyes, las unas para la persona humana, y las otras, para el individuo humano; olvidando que el hombre concreto singular es una *única especie*, constituido individuo o persona subsistente por un único principio. Afir-mar que Sócrates se individualiza por la materia sellada y se personaliza por lo racional, es decir al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto que Sócrates es un ser material y que Sócrates no es un ser material o sea es negar la realidad de que Sócrates sea un único sujeto, compuesto substancial de materia y alma espiritual. Por esto, la concepción de Maritain y de Garrigou-Lagrange está previa y fuertemente refutada en la doctrina del Angélico, en la cuestión 76 de la primera parte de la Suma, donde se enseña que el principio intelectual se une al cuerpo como forma para componer un “uno substancial” o “*unum simpliciter*”.

Si el hombre concreto singular se constituyera persona humana por otro principio diverso del que lo constituye individuo humano, se seguiría que la “personalidad humana”, dimanante del principio intelectual, advendría *per accidens* al individuo humano constituido; lo espiritual, en consecuencia, no entraría en la composición del todo substancial, sino que, a su vez, como un todo, sería aprisionado en el “todo individual”.

El sujeto=individuo, por tanto, y el sujeto=persona se identifican como un único e idéntico sujeto de ser y de obrar. Toda dicotomía introducida allí sólo serviría para romper la unidad ontológica, psicológica y moral del hombre. Eso será Platón, Descartes y Kant pero nunca Aristóteles o Santo Tomás.

Pero hay más; en la tesis adversaria la persona humana no se concibe como una realidad corpóreo=espiri-

tual, capaz de existir separadamente, sino como un principio puro de subsistir, como si fuera la misma subsistencia; de donde vendría a rebasar a toda la especie humana y aún a todo el universo para mantener un contacto directo con lo absoluto ⁴².

Pero entonces, la persona humana, en cuanto tal, sería la existencia o acto puro, cuya limitación le vendría de lo *individual*, o sea de la materia sellada por la cantidad. Habría un Yo puro transcendental, distinto del Yo empírico.

Con el nombre de individualidad y de personalidad se aplicaría al hombre y también al ángel ⁴³ lo que la escuela tomista enseña de la composición real de potencia y acto en todo ser creado. ¡Pero, extraña aberración! ¿Cómo aplicar *al ser completo ya constituido*, como es todo individuo o persona humana, lo que sólo puede convenir a principios *incompletos* de composición? ¿Cómo lograr un “uno completo” con dos principios completos y subsistentes? ¿Cómo acoplar una persona a un individuo humano, para que resulte un único subsistente?

De aquí que Maritain, que se funda en esta concepción dicotómica del hombre concreto singular, vése luego frente a *dos sociedades humanas*, la una indigente y miserable, compuesta de individuos esclavizados como *puras cosas* en el *todo Estado*, y la otra, perfecta y admirable, compuesta de *personas humanas*, donde el Estado está subordinado y dependiente de cada persona singular. Pero de esto hablaremos más adelante.

Queremos señalar aquí, el defecto mismo de *conceptualización* que, a nuestro entender, provoca esta confusión de nuestros adversarios.

Hablan de *persona*, como de una noción que se aplica a Dios, al ángel y al hombre, y en lugar de hacer una *abstracción formal per modum simplicitatis*, la hacen

per modum divisionis. “Se puede abstraer de dos maneras, dice Santo Tomás, de una manera, *a modo de composición y división*; cuando entendemos algo que *no está* en otro o que *está de él separado*. De otra manera, *a modo de simplicidad*, cuando entendemos una cosa, no considerando nada de otra...”⁴³. ahora bien, podemos concebir *la persona* con abstracción formal *per modum simplicitatis*, considerando sólo lo que la constituye *in communi*, o sea sin expresar aquello que la hace divina, angélica o *humana*. No hay en ello falsedad, mientras no afirmemos positivamente que existe en la realidad. Y esta noción es aplicable a Dios, al ángel y al hombre. Pero si concebimos la noción de *persona* como se verifica en Dios, o sea la persona divina, ya estamos abstrayendo con abstracción formal *per modum compositionis*, y no se puede, sin evidente falsedad, aplicar esta noción a la persona humana.

Y si por una aberración cayera uno en este error, para evitar hacer Dios del hombre tendría que limitar esa perfección pura que es la persona humana así concebida, por otro principio extrínseco de limitación que sería el de “*individuo*”. Sería así el hombre singular un compuesto de individuo y persona, de limitación e ilimitación. Pero esto importa olvidar aquello de Santo Tomás: “una cosa es preguntarse por la significación de este nombre de *persona*, en común, y otra, por la significación de *persona divina*”⁴⁵, y aquello otro “hay cosas, que aunque no son de la significación de la persona en común, lo son sin embargo de la persona humana”⁴⁶.

Nada demuestra mejor este defecto de *conceptualización* que la pendiente que empuja a Maritain a explicar las relaciones de la persona individual con la sociedad de las Tres divinas Personas. Escribe Maritain: “decir que la sociedad en un todo compuesto de personas es

“decir por tanto que es un todo compuesto de todos. Si
“es necesario tomar esta expresión en toda su fuerza
“ella nos lleva derecho, —porque la noción de sociedad
“es también una noción analógica—, a la sociedad de
“las Personas Divinas”⁴⁷. Y así pretende explicar lo que
pasa en las sociedades humanas por lo que pasa en la
Divina; rebajando a la persona humana no precisamente
porque es “persona humana” sino porque “la persona
humana es la de un pobre individuo material”⁴⁸ (*sic*);
como si la limitación le viniese *extrinsecamente* por el
hecho de ser individuo.

El mismo defecto podemos descubrirlo en el argu-
mento capital del personalismo maritainiano que así ex-
pone y defiende el P. Th. I. Eschmann: “me parece
“—*salvo meliori iudicio*— que la esencia profunda de
“esta doctrina puede ser condensada en el siguiente
“*enthymema*: Santo Tomás dice: *Ad rationem personae*
“*exigitur quod sit totum completum*; ahora bien: *ratio*
“*partis contrariatur personae*. De aquí Maritain conclu-
“ye: la persona en cuanto persona, no es parte de la
“sociedad: y si una persona es parte, este “ser parte”,
“no estará basado sobre la formalidad metafísica y la
“precisión de “persona”.

“El antecedens pertenece a la *littera Sancti Tomae*.
“La conclusión no puede fundarse en palabras tan ex-
“plicitas y verdaderamente, si está sacada correctamente,
“será una parte o una parcela de este gran tomismo
“cuya tarea es desarrollar los principios tomistas y, even-
“tualmente hacerlos una verdad actualmente vivida”.

“La conclusión de Maritain es evidente. Su nece-
“sidad e inteligibilidad son exactamente la misma que la
“necesidad e inteligibilidad de las siguientes inferencias:
“el acto en cuanto tal significa perfección pura y sin
“límites. De aquí, si está limitado y participado, esta

“limitación no pertenece a este acto, en cuanto acto,
“sino en cuanto está limitado con potencia. O también:
“el entendimiento, en cuanto tal no es capaz de error.
“De aquí, si hay un entendimiento que yerra, esto no
“le acaece en cuanto es intelecto, sino en cuanto es
“también otra cosa”.

“Todas estas inferencias, sin excluir la de la per-
“sona, llevan cierta semejanza una con otra, de manera
“que la perfección debe siempre ser denominada per-
“fección ⁴⁹”.

Y un tomista como el P. Eschmann olvida “que
“este nombre de *persona* tomada en común no es otra
“cosa que la substancia individual de naturaleza racio-
“nal. Y, porque en substancia individual de naturaleza
“racional se contiene la substancia individual, esto es,
“incomunicable y distinta de otros, tanto de Dios, como
“del hombre y del ángel, es menester que persona di-
“vina signifique subsistente distinto en la naturaleza
“divina, así como la persona humana significa un sub-
“sistente distinto en la naturaleza humana”. (De Pot.
9,9). El P. Eschmann se empeña en identificar persona
divina con persona en común y ésta con persona hu-
mana; y se empeña también en defender a Maritain,
adjudicándole esta monstruosa identificación.

Y lo más interesante que a ésto se le da el nombre
de “greater Thomism”, *cuya tarea es desarrollar los prin-
cipios tomistas y eventualmente, hacerlos verdad actual-
mente vivida* ⁵⁰.

La distinción de individuo y persona no encierra las proyecciones sociológicas que sus sostenedores le asignan

Este punto reviste especial importancia porque nos da también la clave de los errores metodológicos de Maritain. Supongamos que, en efecto, demostrara eficazmente que en el hombre concreto singular haya de admitirse distinción real entre individualidad y personalidad; ¿Se seguiría de aquí que el hombre-individuo se sujeta al Estado como parte y, en cambio, el hombre-persona humana se coloca por encima de él, como un todo superior encima de otro todo? En otras palabras, el problema de la superioridad del Estado o de la persona humana, ¿se resolvería por análisis metafísico o físico del hombre y de sus constitutivos, o es, en cambio, un problema *moral* que no consiente este tipo de solución? Y aquí sostengo que Maritain falsea el planteo mismo de la cuestión y por esto debe llegar necesariamente a soluciones falsas.

Es de justicia señalar que esto ha sido ya observado por Lachance, O. P. y por Charles de Koninck. En el capítulo II de su excelente libro, Lachance, O. P. advierte que “el *imbroglio*” actual proviene primeramente de que “se confunde lo práctico con lo especulativo... El Estado “no es ni un fenómeno físico ni una entidad metafísica “sino un hecho *político moral*”... y... “el hecho moral es aquel que se materializa y se arregla por la “búsqueda de un objeto o de un fin”... “¡No! El Estado “no es un vegetal; es una institución dependiente de la “voluntad humana y destinado a mejorar la vida, pertenece al orden práctico y es de esencia *propriamente moral*”.

Y de Koninck (*In defense of Saint Thomas*, 86), muy juiciosamente advierte que la razón principal por

la cual muchos personalistas se sienten desconcertados con su ensayo es porque en lugar de discutir “el problema “ en términos de “persona” y sociedad —escribe— yo “lo trato en los términos fundamentales de “bien propio” “ y de “bien común”. En definitiva, la persona y la so- “ ciedad no han de ser juzgadas por lo que *son* abso- “ lutamente sino por lo que constituye su perfección, esto “ es, por lo que constituye su bien; esta es la única ma- “ nera como han discutido este problema Aristóteles y “ Santo Tomás. Considerarlo sobre la comparación abso- “ luta de persona y sociedad como bajo su consideración “ más básica es característica moderna. Es también ca- “ racterísticamente moderno acordar prioridad absoluta al “ sujeto y creer con Espinoza (que en esto, sigue las “ huellas de David de Dinant) que ser absolutamente “ es “ser bueno absolutamente”, esto es, que el “ser “ *simpliciter*” es el “bien *simpliciter*”. De esta identifica- “ ción se sigue con toda lógica: “por el fin, gracias al “ cual hacemos algo, entiendo el apetito”. (Spinoza, *Ética*, “ pars IV, def. VII). El *finis cui* se convierte en *finis qui*. “ Desde este punto de vista, el problema de la persona y “ sociedad se convierte en la cuestión; “¿es mejor la per- “ sona que la sociedad? en lugar de ¿es el bien propio de “ la persona mejor que su bien común? cuando el pro- “ blema mismo ha sido mal planteado, ¿qué puede espe- “ rarse en la solución?”

Maritain coloca en la metafísica la disquisición presente

“Quien ha descubierto el principio ha recorrido más “ de la mitad del todo”,⁵¹ enseñaba Aristóteles; y co- menta Santo Tomás: “porque todas las demás cosas, “ están contenidas en los principios”⁵². De aquí que sea fundamental plantear en buenos términos toda cuestión,

y para ello es necesario descubrir qué tipo de consideración envuelve.

El saber no es unívoco ni homogéneo. No hay un único modo de saber como se le ha antojado al pensamiento moderno que con Descartes ha querido reducirlo todo al tipo de la demostración matemática. Maritain ha enseñado repetidas veces esta doctrina elemental del pensamiento aristotélico—tomista⁵³. Aunque es cierto, como escribe Santo Tomás, que “en todo hombre existe cierto “principio del saber, esto es, la luz del entendimiento “agente, por medio del cual se conocen inmediatamente “desde el comienzo los principios universales de todas las “ciencias⁵⁴ pero estos principios comunes se utilizan en “cada una de las ciencias según *una analogía*, esto es, según se conforman o proporcionan a aquella ciencia”⁵⁵. “Porque “las demostraciones en cada una de las ciencias “no se hacen de los principios comunes sino de los “propios de cada una de ellas”⁵⁶. “Es menester por “tanto que los principios y conclusiones se tomen en el “mismo género. Y si a esto añadimos que las diversas “ciencias versan sobre diversos sujetos, se sigue necesariamente que de los principios de una ciencia no debe “concluirse nada en otra ciencia que no esté colocada “debajo de ella”⁵⁷. Se requiere la diversidad de los primeros principios para la diversidad de las ciencias, enseña a cada paso en las lecciones 41, 42 y 43 del mismo libro.

Esta enseñanza aristotélica tiene valor, sin discusión posible, para las diversas ciencias especulativas, que son: Metafísica, Matemática y Física. Pero vale también para las ciencias prácticas; y aún más en la opinión de Maritain, —que no compartimos—, de que el saber se divide con división primera y fundamental en especulativo y práctico⁵⁸. La Ética y la Política son una ciencia *opera-*

tiva, que, aunque subalternadas a la Psicología, de la que dependen para constituirse en saber perfecto o *propter quid*, forman una *especie* de saber inasimilable a otro saber especulativo. “La ciencia práctica, enseña Santo Tomás⁵⁹, procede aplicando principios universales y “simples a las cosas singulares y compuestos. Necesario “es en cualquier ciencia operativa que se proceda de “modo compuesto. Por el contrario, en la ciencia espe- “culativa, necesario es proceder de modo resolutorio, re- “solviendo los principios simples”. La razón se funda en que el entendimiento práctico causa las cosas, de donde es medida de las cosas que por él se hacen, mientras que el entendimiento especulativo recibe de las cosas y en cierto modo es movido por ellas⁶⁰. Ahora bien; nadie puede poner en duda que la filosofía política es una ciencia práctica u operativa porque como enseña Santo Tomás, “esta ciencia está contenida debajo de la filo- “sofía práctica, ya que la ciudad es un todo, que no “sólo es conocido sino obrado por la humana razón”⁶¹.

Maritain ni niega la *heterogeneidad* de los saberes prácticos y especulativos, ni la de éstos, a su vez, según los clásicos grados de abstracción formal; ni niega tampoco que la ciencia de la ciudad sea formalmente práctica. Sin embargo, en su famosa disquisición acerca de individuo=persona, sobre la cual construye toda su filosofía política, procede por un análisis puramente especulativo, casi exclusivamente metafísico; ya que examina allí nociones en cierto modo analógicas, como son la de individuo y persona, y sobre todo las examina, no en cuanto verificadas en el hombre, sino en su máxima generalidad y más bien como se verificarían en el Acto puro.

Más aún; afirma explícitamente que su planteo es formalmente metafísico. Así escribe⁶²: “Hay fundamento

“ para creer que la distinción entre individuo y persona o
“ más bien entre individualidad y personalidad, cuya
“ esencial importancia nos descubren los principios de San
“ to Tomás de Aquino, es una de estas verdades de la
“ que el pensamiento contemporáneo tiene particular ne-
“ cesidad y de la que podría sacar gran provecho. Des-
“ graciadamente, es una distinción difícil de entender y
“ que supone un ejercicio del espíritu metafísico al que
“ está poco acostumbrado el pensamiento contemporáneo”.

“El personalismo que nos interesa, prosigue, está
“ fundado sobre la doctrina de Santo Tomás de Aquino.
“ Es justamente para separar desde el principio una filo-
“ sofía social centrada sobre la dignidad de la persona hu-
“ mana de toda filosofía social centrada sobre el primado
“ del individuo y del bien privado que insiste sobre la
“ distinción metafísica entre individualidad y persona-
“ lidad”.

Además, también los argumentos que Maritain intenta esgrimir para demostrar la superioridad de la Persona sobre la Sociedad suponen este planteo formalmente metafísico. Así p. ej.; aquel de que la persona en cuanto tal, es un todo que no admite la razón de parte y en el cual radicaría según el P. I. Th. Eschmann la profunda esencia de la doctrina maritainiana ⁶³. El mismo P. Eschmann por lo que añade confirma explícitamente el planteo *metafísico* de esta cuestión en Maritain, cuando se pregunta: “¿Por qué Santo Tomás en su doctrina ética
“ o social, no gira alrededor de este capítulo, por decirlo
“ así, de la metafísica de la persona en el cual se define su absoluta y formal esencia?” ⁶⁴.

El P. Eschmann debió reflexionar y encontrar por sí mismo la respuesta. Porque Santo Tomás era profundamente realista y medía el saber de acuerdo a la realidad de cada cosa, y sabía que aplicar el análisis meta-

físico para *construir* la ciudad era una aberración propia de ideólogos y de soñadores.

Una cosa es que la ciencia de la ciudad *se funde* o *presuponga* la Metafísica y la Física y otra, muy diferente, que sea *formalmente* Metafísica o Física. De aquí que con gran acierto, escriba Lachance⁶⁵; “Tenemos la “convicción de que la moral individual y social *está fun-* “*dada* sobre una metafísica del hombre, de la vida hu- “mana y del ser colectivo. Estamos persuadidas de la “dificultad de precisar lo que el hombre *debe ser* si no sabemos precisamente lo que ya es, si no conocemos las “posibilidades incluídas en el dato de la naturaleza... “Admitimos pues que una metafísica de estas realidades “es posible y aún necesaria. Antes de emprender la cons- “trucción de un orden práctico es conveniente conocer la “naturaleza de los objetos que se han de ordenar y la “naturaleza del objetivo que quiere alcanzar este orden. “Pero entendemos que esta labor no es sino previa, “limitándose a la definición de los elementos atómicos, de “los elementos presupuestos para el orden político... “Ahora bien, es a la metafísica y a la experiencia que “incumbe el cuidado de enseñarnos sobre estos puntos. “Por esto, según la fórmula recibida desde San Alberto “y Santo Tomás, su papel consiste y se limita a sumi- “nistrar a los saberes prácticos el fundamento indispen- “sable”.

“Pero hay que repetirlo y establecerlo, el orden po- “lítico es de esencia propiamente moral. Sobreponiéndose “al plano ontológico depende de disciplinas propias. No “tiene en efecto los mismos principios, no se ocupa de “los mismos objetos y el fin al cual tiende es igualmente “diferente. El orden político no tiene las propiedades de “la metafísica ni reviste su carácter de necesidad. Ade- “más no se dirige a las mismas disposiciones en el su-

“jeto. En una palabra, los contrastes entre estos órdenes
“son tan visibles que se puede calificar su confusión
“por repleta que esté de datos sabios, de error cierto. Y,
“con todo, filósofos considerados como muy expertos en
“tomismo, incurren en él”.

La disquisición presente, formalmente práctica

El problema presente es un problema práctico. Por de pronto, porque la ciencia del Estado, “se contiene debajo de la filosofía práctica, ya que la ciudad es un todo, del cual la razón humana no es cognoscitiva sino “operativa”⁶⁹. Es absurdo comparar la persona humana y el Estado como dos realidades *absolutas*, como si las dos fueran entidades físicas o metafísicas. Porque el Estado no es ni puede tener realidad física ni metafísica. El Estado no tiene otra existencia más que la que surge de las acciones exteriores de personas humanas que comunican en la consecución de un fin común. El ser del Estado es un ser moral. Es cierto que supone y reclama en su constitución personas físicas. Porque sino fuera constituido por hombres, ¿qué sería del Estado? Pero no son las personas físicas, tomadas así en cuanto tales, y sin otro aditamento quienes le constituyen. Porque de ser así, la simple existencia física de un número de hombres en un lugar X constituiría un Estado. Es menester que estos hombres *conspiren con su actividad exterior en la consecución de una perfección común de vida humana bajo una autoridad también común*. Y esta actividad no es simplemente la exterior de los hombres que se traduce en productos, como edificios, vestidos, alimentos; es su misma actividad humana en sus manifestaciones externas de actos exteriores, como comprar y vender, enseñar y aprender, emplear y emplearse. *Homines ordinantur ad*

invicem per actus exteriores ⁶⁷. Y estos actos no son simplemente actos psicológicos sino psicológico *morales*. “El bien de la moral, dice Santo Tomás ⁶⁸, es en cierto modo mayor que el bien de la naturaleza, a saber, en cuanto es el acto o perfección del bien natural”. “El acto humano en cuanto acto, no tiene todavía razón de bien o de mal moral sino se le añade algo que lo contraiga a la especie; porque por lo mismo es un acto humano, y además también porque es ente, tiene alguna razón de bien, pero no de este bien moral, que es según la razón” ⁶⁹.

Pero además de no tener sentido, la comparación de la persona humana con el Estado como si los dos fueran realidad físicas y metafísicas, tiene que conducir a extravíos enormes. Santo Tomás insinúa uno de ellos cuando enseña que el bien moral es mayor que el bien de naturaleza, aunque de algún modo el bien de naturaleza le sea mejor, como la substancia es mejor que el accidente ⁷⁰. Se podría por tanto argüir así: La substancia vale más que el accidente. Es así que la persona humana es substancia y el Estado es tan sólo accidente; luego la persona humana vale más que el Estado. Pero el error está en la mayor, cuando se afirma que la substancia vale más que el accidente. Porque si recordamos la enseñanza de Santo Tomás en la *Suma* I. V. 1. ad. 1. cuando comparando el ser y el bien, escribe “el bien dice razón de perfecto, que es apetecible; y por consiguiente dice razón de último. De donde lo que es perfecto definitivamente, se dice bien *simpliciter*. Lo que, en cambio, no posee la última perfección que debe tener, no se dice *simpliciter* perfecto ni *simpliciter* bueno, sino tan solo *secundum quid*. Así por tanto según el primer ser que es substancial se dice una cosa ser *simpliciter* y buena *secundum quid*, esto es, en cuanto ser; pero según el último acto, se dice algo, ser *secundum quid* y bien *simpliciter*” . . .

Establecer por tanto una comparación de valor entre persona humana y Estado no es simplemente establecerla por lo que son —substancia y accidente— sino por su *bondad*; ¿ dónde consigue la persona su perfección natural, entregada a su propio arbitrio o integrada en el todo=Estado?

De aquí que sea bueno recordar también aquel gran principio de Santo Tomás de que “el hombre tiene una “doble perfección, la primera y la segunda. La primera “perfección en cuanto la cosa es perfecta en su substancia; perfección esta que es la forma del todo que surge “de la integridad de las partes. La perfección segunda es “la del fin; y el fin es una operación como el fin del citarista es tocar la cítara; o es algo, a lo cual se llega por “medio de la operación, como el fin del que edifica es “la casa que construye edificando”⁷¹.

No basta entonces conocer la “prima perfectio” del hombre; es necesario asimismo conocer la segunda, porque es “por el último acto o perfección accidental que se dice una cosa simplemente buena”⁷². El hombre no se constituye “*simpliciter* bueno” porque sea una persona humana y “persona significa lo que es perfectísimo en toda la naturaleza, a saber, un subsistente en la naturaleza racional”⁷³, sino por el logro de su última operación.

En otras palabras, el problema presente es un problema *práctico* o *moral* que debe ser resuelto por una consideración *práctica* o *moral* de la persona humana y de la sociedad; esto es, por una consideración no en lo que son absolutamente sino en lo que son con respecto al fin que las perfecciona y bonifica perfectamente.

Así han procedido Aristóteles y San Tomás. Para obtener el primer principio de un saber práctico no se trata de definir la persona abstractamente, sino lo más concreta y prácticamente posible, esto es, con respecto a su

bien o fin. Y definirla en función de su bien equivale a someterla al orden político y al orden universal. Porque “no es ordenada, la voluntad del hombre que quiere un “bien particular —enseña Santo Tomás— si no lo refiere al “bien común como al fin; ya que el apetito natural de “cualquier parte se ordena al bien común del todo”⁷⁴. Luego, en la definición práctica de la persona singular está contenida la noción de bien común y por ende la del Estado o sociedad política que es la causa eficiente de este bien común, como luego veremos. Por tanto el fin *último* de la persona singular es el fin *inmediato* del Estado o sociedad política. Porque *pars et totum quoddam modo sunt idem*⁷⁵ la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa.

Para Santo Tomás la condición de *parte* entra necesariamente en la definición *práctica* de la persona singular, y el recto orden social, una filosofía social-política tomista se elabora tomando como primer principio esta definición práctica de la persona singular. Así, en el *Gobierno de los Príncipes*, I. 14, se establece aquel luminoso principio: “se debe apreciar de la misma manera el fin de la “multitud como la de un individuo”.

El planteo de Maritain y el de Santo Tomás

Nada demuestra mejor el gran error inicial de Maritain que la comparación de todo su planteo y concepción de la filosofía social-política con el planteo y concepción de Santo Tomás de Aquino.

El principio director de valoración del hombre y de la sociedad lo toma Santo Tomás del fin del hombre, del doble fin que le ha sido asignado en la actual economía dispuesta por Dios: el uno gratuito y sobrenatural, cuya existencia y naturaleza nos consta por la divina Revela-

ción; el otro, debido y natural, cuya existencia y naturaleza nos descubre la razón, partiendo de la experiencia.

La dignidad del hombre, su dignidad *moral*, esto es, aquella de la cual él mismo tiene la iniciativa y responsabilidad, le vienen por su obrar conforme a este doble fin. Y este doble fin es necesariamente un *bien común*, esto es, un Bien cuya riqueza sobrepasa inconmensurablemente la capacidad de toda persona humana. Aquella otra dignidad, la ontológica, a que se refiere el texto de Santo Tomás, invocado por los personalistas es inherente a la persona humana como un efecto causado por el divino Artista; en ella no tiene parte la iniciativa y responsabilidad del hombre. Pero sí es responsable el hombre de su dignidad *definitiva*, de aquella de que ha de gozar cuando logre la plenitud, y que formalmente consiste en un acto de contemplación que está por encima del orden *moral*.

El hombre no puede alcanzar esta su dignidad *definitiva* sino por y a través de la *moral*, y no puede perfeccionarse *moralmente* si no es como miembro del Estado y de la Iglesia. Integrado como "parte" en estas dos sociedades, el hombre obra y alcanza su doble perfección, obra y alcanza su doble fin. Precisamente porque es "parte moral", la persona singular se perfecciona por integración en estos dos "todos": en el social donde logra la plenitud de su vida humana, y en la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, donde logra también la plenitud de vida divina, que Dios misericordiosamente ha querido otorgarle.

Ninguna tensión o conflicto entre la persona singular y el Estado, o entre aquélla y ésta y la Iglesia, porque, cada una en su propio lugar y orden, cumple la misión que Dios ha fijado a cada una y a todas las cosas, disponiéndolas en medida, número y peso ⁷⁶.

Pero Maritain, omitiendo, en este caso, esta consideración inicial del doble fin para el cual el hombre ha sido creado, parte como de verdad primera y fundamental de una supuesta oposición de individuo y persona o más bien de individualidad y personalidad, oposición que él considera de excepcional importancia “para reaccionar a la vez contra los errores totalitarios y los errores individualistas” 77.

El yo=individual arrancaría de la materia sellada por la cantidad y sería la razón que explicaría la subordinación *como parte* del hombre a la especie, a la sociedad y a la patria; el yo=personal en cambio, entraría en la sociedad como un todo independiente y libre, que sólo se vincularía directamente con Dios. La sociedad sería un compuesto de todos donde cada persona humana pediría ser tratada como un todo; en consecuencia, “por su ordenación a lo absoluto y en cuanto está llamada a un destino superior al tiempo, la persona humana sobrepasa todas las sociedades temporales y les es superior”. El progreso del hombre y aún de la sociedad se mediría *por la prise de conscience* de la persona en cuanto persona, o sea de sí misma como un todo independiente y omnisuficiente, dotado de la libertad de autonomía. Este progreso, que establecería “une tension entre la personne et la société” 78, se verificaría por una doble movimiento, vertical el uno, y horizontal el otro. El progreso horizontal consistiría en una liberación o emancipación del hombre de toda sujeción y servidumbre, que iría logrando por la adquisición de la plenitud de los derechos de la persona humana, entre los cuales el primera es la libertad civil de profesar públicamente cualquier culto.

Esta *prise de conscience* adjudicaría a los pueblos una mayoría de edad, con la reducción consiguiente de la dignidad del Estado y con la erección de una sociedad, fun-

dada en la comunión o amistad cívica, que sería la Ciudad de la Fraternidad o Democracia revitalizada o "Nueva Cristiandad". "Nueva Cristiandad", esencialmente diversa de la medieval, que refractaría en lo social-temporal el Evangelio, porque la dignidad de cada persona singular emancipada sería reconocida como postulado fundamental de esta democracia personalista, llamada a la existencia por la acción del fermento evangélico de los pueblos cristianos.

Dos planteos, dos consideraciones, dos métodos que, como veremos en el curso de este libro, han de llegar a una conclusión antagónica porque Santo Tomás ha dejado estampada la imagen de la Cristiandad de ayer y de hoy y de siempre en los capítulos 14 y 15 del Libro I del *Gobierno de los Príncipes*, y Maritain ha dejado la suya, la esencialmente nueva en su "Nueva Democracia".

NOTAS

¹ I, 32, 1, ad. 2 y *ibid.*, 45, 5, ad. 3.

² I, 3, 1, ad. 2.

³ I, 93, 4.

⁴ I, 93, 9, ad. 2.

⁵ III Sent. *dist.* 27, 2, 4.

⁶ León XIII en *Libertas*.

⁷ Pio XI en *Ubi Arcano*.

⁸ Pio XII en la *Alocución de Navidad de 1942*.

⁹ La Persona Humana, pág. 136, 188 y 220.

¹⁰ El R. P. Schwalm, O. P. *Leçons de Philosophie sociale*, ha sido sin duda el primero. Ver *La Société et L'Etat*, págs. 208-218 y también su artículo *Démocratie* del *Dict. de Théol. Catholique*.

¹¹ *De Deo Trino et Creatore*, pág. 107.

¹² *Revue Thomiste*, 248.

¹³ Cfr., *De Potentia*, 9, 9, a. 1 y 2.

¹⁴ *Ibid.*, a 4 corp.

¹⁵ *Ibid.*, a 1.

¹⁶ *Deo Trino et Creatore*, pág. 107.

¹⁷ *Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura.* (De Pot. 9, 6).

¹⁸ Ver por ej.: *Para una Filosofía de la Persona Humana*, pág. 156.

¹⁹ *Ibid.*, 154, y *Revue Thomiste*, 249.

²⁰ *Sent.* L. 3, d. 5. q. 1 a 3. *corp. et ad.* 3.

²¹ *Ibid.*, q. 2, a. 1, *cp. et ad.* 2.

²² I. 29, 1.

²³ En *Les Degrès du Savoir*, Anexo IV, Sur le notion de subsistence, Maritain distingue “dos modos de individuación, si puede hablarse así: la individuación propiamente dicha que está en el orden de la esencia, última concreción de la naturaleza en la línea misma de la naturaleza, y una especie de “individuación”, última determinación o limitación en sí, por relación a la existencia...” Pero su error consiste en identificar con la primera *la individuación propiamente dicha*. Por el contrario, el concepto de *individuación simpliciter*, sólo se cumple en la segunda, como se desprende de lo expuesto en el texto.

²⁴ II. *Contra Gent.* 92 y 93; *Su.* I. 50. 4.

²⁵ Santo Tomás in 3 dist. 2 q. 1. a. 1.

²⁶ III. 2. a 3 ad. 2.

²⁷ Juan de Santo Tomás, *Lógica*. II p. q. IX, art. 1.

²⁸ Si el maritainismo tuviera razón, el ángel no sería un *individuo* en el que se agota toda la perfección posible de la especie, sino un *universal subsistente*, lo que es absurdo, pues sabemos que el universal no existe *como tal* sino en el *acto intencional* de la mente, como desde antigua lo viene sosteniendo la escuela tomista, y como modernamente, al parecer sin dependencia expresa y directa de esa escuela, pero bajo la influencia de un ex-sacerdote como Brentano, lo ha re-demostrado Husserl, al hacer ver, en sus “Investigaciones lógicas”, que es absurda toda *hipóstasis metafísica* del universal como tal.

²⁹ Joann, a Santo Thoma, *ibid.*

³⁰ *Humanitas aliquid significat compositum ex materia et forma.* *Contra Gentiles*, L, 4, C. 81.

³¹ *De Pot.* III, 10.

³² *Ibid.*

³³ Obra citada, I, 181.

³⁴ *De Anima*, 9. unica, a 8.

³⁵ III *Contra Gent.* 109.

³⁶ *Revue Thomiste*, 251.

³⁷ Lo absurdo no está en que un único sujeto reciba predicados opuestos en virtud de principios diversos, sino que los reciba en razón de sujeto, en cuanto sujeto.

³⁸ III, 35, 1; III *Dist.* 1, 2.

³⁹ III, 20, 2.

⁴⁰ III, 20, 1, ad. 2.

⁴¹ *De Monte Pietatis*, C. IV, núm. 83-85, citado por Lachance.

⁴² Ver Garrigou-Lagrange, *ibid.*; Maritain, *ibid.*, 250.

⁴³ Ver Maritain, *Trois Reformateurs*, nouv. edit., p. 276-277;

Para una Filosofía de la Persona Humana, 148.

⁴⁴ I, 9, 85, 1 ad 1.

⁴⁵ I, 29, 4.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Revue Thomiste*, 257.

⁴⁸ *Ibid.* 258.

⁴⁹ *In Defense of Maritain*, en *The Modern Schoolman*, may 1945, pág. 205.

⁵⁰ Es curioso comparar esta teoría con el brahmanismo, que distingue nuestra individualidad física y aun psíquica, por un lado, de nuestro yo espiritual, por el otro, el cual con el nombre de Atman, vendría a identificarse con el mismo Brahma, ser absoluto. ¿No lleva a ello la afirmación del P. Eschmann cuando dice: "La conclusión de Maritain es evidente. Su necesidad e inteligibilidad son exactamente las mismas que la necesidad e inteligibilidad de las siguientes inferencias: el acto en cuanto tal, significa perfección pura y sin límites, etc.... Podemos agregar nosotros: La persona es perfección, luego es acto; es perfección pura, luego es Acto puro. Luego toda persona es Dios.

También es interesante comparar esto con la distinción idealista del "yo empírico" y del "yo transcendental". No es de extrañar que doctrina que exagera tanto los derechos de la persona humana encierre virtualidades panteísticas.

⁵¹ *Ética*, 138.

⁵² *Ibid.*, 138.

⁵³ *Les Degrés du Savoir*, *passim*.

⁵⁴ I, 117, 1.

⁵⁵ I. *Post. Anal.* 1. 18, 6.

⁵⁶ *Ibid.* 1. 17.

⁵⁷ *Ibid.* 1. 15.

⁵⁸ Ver mi artículo *La subalternación de la Ética a la Psicología*, en *Sapientia* N° 2. Bs. As.

⁵⁹ *Com. Et.* 35; I. 14, 16.

⁶⁰ *De Ver.* q. 1., a. 2. Cfr. *Comm. preih.* L. I., 1. 3.

⁶¹ *Pol.* L. I, 1. I.

⁶² *Revue Thomiste*, may-aôut 1946, pág. 237; también en *Les Droits*, 13 y sig.

⁶³ *Ibid.* pág. 205.

⁶⁴ Eleva a metafísica de la persona "en la cual se define su absoluta y formal esencia" la psicología humana. En la metafísica de la persona no se define su "esencia" pues la personalidad no es una esencia. Si así fuera, resultaría que esa *esencia* es igual en todo ser que tenga personalidad; y lo mejor del hombre que no sería estudiado ya por la psicología sino por la metafísica, se identificaría con Dios (pues se pretende que la persona tiene una absoluta y formal esencia).

⁶⁵ *Ibid.*, I. 76. En rigor, habría que decir que la ciencia de la ciudad, o sea la ética social, presupone y se funda inmediatamente en la Psicología, al menos "in via inventionis"; se funda en la Metafísica, "in via iudicii", en cuanto el orden del ser es primero y más principal que el orden del ser sensible. La Metafísica no considera al hombre, sino sólo al alma separada, porque al hallarse en el tercer grado de abstracción, debe prescindir de toda materia. Por eso, a los seres negativamente inmateriales, los considera sólo "en cuanto seres", ya que de considerarlos particularmente, incluiría la materia sensible en su objeto formal. Pero todas las ciencias particulares dependen de la Metafísica, como el ser particular depende del ser universal.

⁶⁶ *Pol.* L. 1, 1. 1.

⁶⁷ I, II, 100, 2.

⁶⁸ *De Malo* II. 5 ad. 2.

⁶⁹ *Ibid.*, II. 4.

⁷⁰ *De Malo* II. 5. ad. 2.

⁷¹ 1, q. 73, a. 1, y *Com. Etic.* 12 y 119; I, q. 5, a. 1; III, q. 29, a. 2.

⁷² I, q. 5. a. 1, a. 1.

⁷³ I, 29, 3.

⁷⁴ I, II, 19 a 10.

⁷⁵ II, II. 61, a 1, ad. 2.

⁷⁶ *Sap.* 11, 21.

⁷⁷ *Revue Thomiste*, mai-aôut 1946, 238.

⁷⁸ *Les Droits*, 32.

CAPÍTULO II

EXALTACIÓN DE LA PERSONA HUMANA SINGULAR SOBRE LA ESPECIE Y LA SOCIEDAD HUMANAS SOBRE EL UNIVERSO Y SOBRE LA IGLESIA

Maritain parte en dos sujetos, al hombre concreto singular; uno, atraído “por el polo material, que no concierne, en realidad a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad, o a lo que nosotros llamamos, en sentido estricto de la palabra, *la individualidad*”, y el otro, atraído por “un polo espiritual, que concierne a *la personalidad verdadera*”¹.

“En cuanto individuo, escribiré asimismo Maritain², “cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un punto singular de la inmensa red de fuerzas y de influencias, cósmicas, étnicas, históricas, cuyas leyes sufre; está sometido al determinismo del mundo físico. Pero cada uno de nosotros es también una persona, y en cuanto persona no está sometido a los astros, subsiste todo entero con la con la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es en él un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad”.

Maritain, como se ve, *opone*, en el hombre concreto singular, la *individualidad* a la *personalidad*. Aquélla

haría del hombre un *sujeto* sometido a la sociedad, a la especie, al universo; ésta, en cambio, le convertiría en un todo refractario a la condición de parte, y que, por consiguiente, se levantaría por encima de la sociedad, de la especie y del universo para entrar en directa comunicación con Dios. En esta prerrogativa de la persona ha de ver la verdad fundamental que rige el presente debate. Por esto enseña que “la persona humana está ordenada directamente a Dios como a su fin último y que esta ordenación directa trasciende todo bien común, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo; he aquí la verdad fundamental que rige todo este debate y en el que está comprometido nada menos que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y sobre toda la sabiduría pagana, de aquí en adelante derribada de su trono”³.

Negar entonces que la persona humana, *ut sic*, esté ordenada directamente a Dios y negar que esta ordenación trasciende todo bien común, bien común de la sociedad política y bien común del universo, sería alinearse del lado de la sabiduría pagana en contra del mensaje cristiano. Pero como en esta cuestión radica el presente debate, estar contra la tesis maritainiana importaría tomar posición del lado *pagano* en contra del mensaje *cristiano*⁴.

Maritain aquí, como es muy frecuente en él, usa de expresiones equívocas. Porque si con ordenación *directa* a Dios quisiera expresar tan sólo que la creatura puede y debe ordenarse *personalmente* o *individualmente* a Dios, y no a través de operaciones propias de un todo como serían la especie o sociedad humana, o el universo, no hay en ello dificultad. Pero no es ésta la cuestión que plantea de Koninck en su magnífico libro titulado *La*

Primaute du Bien Commun contre les personalistes, y al cual pretende referirse y contestar Maritain, como lo manifiesta claramente en la segunda nota de la página 239, cuando da gracias al P. Eschmann por haber tomado su defensa contra el ataque de de Koninck.

La cuestión que aquí se plantea es completamente diferente y es esta otra: si la persona singular, que sin lugar a dudas se ordena personal e individualmente a Dios, es superior a la especie, a la sociedad y al universo. Nosotros sostenemos que la persona singular, Pedro p. ej.: considerado en aquello que le corresponde por naturaleza, puede comunicarse con Dios con actos propios personales e individuales, pero que, aún así, es inferior a la especie, a la sociedad humana y al universo.

No vamos a entrar en la cuestión de indagar hasta dónde se extravió el pensamiento griego que no tuvo sin duda concepto claro del gobierno inmediato por la Divina Providencia de todas y de cada una de las creaturas, aún las mínimas. Santo Tomás reprende por este error a Platón y no se atreve a defender de él a Aristóteles. (III, *Contra Gentiles*, 75). Pero para reaccionar contra el “*necesarismo*” pagano no es menester desconocer que si es grande y excelente una persona singular que con sus actos de entendimiento y voluntad puede entrar en contacto con la Causa Primera y con el fin último del universo, más grande y más excelente ha de ser sin duda un ejército ordenado de personas singulares de las cuales cada una entra en contacto con el bien separado del universo. Y esto es precisamente lo que está en cuestión en el debate presente. ¿Qué vale más, el bien común intrínseco del universo, en el cual entran también creaturas intelectuales, o el bien de una persona singular? Y nosotros contestamos con Aristóteles y Santo Tomás que el bien común del universo, de la especie y de la

sociedad humana vale más y está por encima del bien de una persona singular.

Pero es evidente que el hombre no ha sido creado en una economía puramente *natural*. Una vocación le ha sido asignada por los designios inescrutables de su Creador que sobrepasa infinitamente el bien común del universo, y de la especie y sociedad humanas. Y éste es el mensaje *cristiano* que se ha dejado oír sobre el mundo *pagano*: que la *vida eterna* sobrepasa hasta el infinito la felicidad natural a que tiene derecho la persona humana; que la *dignidad del cristiano* sobrepasa hasta el infinito la dignidad de la persona humana. Pero como la gracia no destruye la naturaleza, aún después del mensaje cristiano sigue siendo cierto que en el universo natural, la especie y la sociedad humanas son superiores a una persona singular.

En estos términos planteamos la cuestión presente, contra los errores y los equívocos de Maritain.

De que la persona humana alcance a Dios por sus actos personales no se sigue su superioridad sobre el universo

Maritain habla de la ordenación directa de la persona humana hacia Dios. Si con ello quisiera significar tan sólo que la persona singular puede alcanzar a Dios por sus actos propios personales nada represensible habría en ello. Pero si pretendiera significar algo más, adjudicando a la persona humana, *ut sic*, una comunicación directa e inmediata con Dios, se apartaría gravemente de Santo Tomás, exponiéndose a suprimir el fundamento que distingue el orden natural del sobrenatural y a adjudicar a la persona humana prerrogativas que sólo corresponden al orden de la gracia.

Pretender que la persona humana, en cuanto tal, tiene derecho a una comunicación directa e inmediata con Dios en su Divina Deidad, sería incurrir en el grandísimo error de los pelagianos, del que no pueden considerarse inmunes algunas expresiones de Maritain; así p. ej.: en *Revue Thomiste*, p. 250, después de explicar cómo la personalidad se identifica con la subsistencia y cómo tiende a comunicarse con el *otro* y con los *otros* en el orden del conocimiento y del amor, añade: “Una tal comunicación raramente es posible. Por esto la personalidad aparece ligada en el hombre a la experiencia del dolor, más profundamente que a la del esfuerzo creador. *La persona tiene una relación directa con lo absoluto, en el cual sólo puede tener su plena suficiencia*; su patria espiritual es todo el universo de lo absoluto... En *Les Droits*⁵, escribe: *La persona tiene una dignidad absoluta porque está en una relación directa con lo absoluto, en el cual sólo puede encontrar su perfecto acabamiento*”. “Así la persona reclama la sociedad y tiende siempre a sobrepasarla hasta que entre por fin en la sociedad de Dios⁶. Y por encima de la sociedad civil, franqueando el umbral de las realidades sobrenaturales, entra en una sociedad que es el cuerpo místico de un Dios encarnado y cuyo oficio propio es conducirla a su perfección espiritual, a su plena libertad de autonomía y a su bien eterno”⁷.

“*La persona pide ver la causa primera en su esencia, pide ser libre sin poder pecar, pide no sufrir, no morir*. Estas aspiraciones de la persona habrían quedado insatisfechas por siempre en el estado de naturaleza pura”⁸.

Estas expresiones que usa Maritain no se avienen con la absoluta sobrenaturalidad de la gracia y de la gloria y particularmente con el pensamiento tomista en esta

cuestión. Ciertamente que Santo Tomás ponderó el valor del entendimiento humano y enseñó que “la felicidad consiste en la más perfecta operación del que posee razón y entendimiento; y la más perfecta operación del entendimiento consiste en la contemplación del Inteligible más Alto, el cual es Dios. De donde la última felicidad y bienaventuranza, tanto de Dios, como del Angel, como también del hombre es la contemplación de Dios, y esto no sólo según los santos sino también según los filósofos”. Ciertamente los filósofos “conocieron a Dios como el *último fin* al cual tienden todas las cosas¹⁰; ya que el conocimiento de las cosas divinas es el fin de todo humano conocimiento y filosofía”¹¹. Y de aquí es que “la intención de los filósofos se dirigía principalmente a llegar por medio de todas las cosas que consideraban al conocimiento de las Primeras Causas. De donde en último término ordenaban la ciencia de las Primeras Causas a cuya consideración dedicaban el último tiempo de su vida: comenzando primero por la lógica que trae el modo de comportarse de las ciencias; segundo continuando por las Matemáticas, de la que también son capaces los niños; en tercer lugar por la filosofía natural, la cual a causa de la experiencia necesita tiempo; en cuarto, por la filosofía moral, de la que el joven no puede ser conveniente discípulo; y por fin se entregaban a la ciencia Divina, que considera las Primeras Causas de los seres”¹².

Pero tuvo cuidado Santo Tomás de advertir que “la contemplación de Dios es doble: una por medio de las creaturas, que por la razón ya dicha es imperfecta, en la cual contemplación puso el filósofo la felicidad contemplativa (X *Et.* cap. IX), la cual es la felicidad de la vida presente: y a ésta se ordena todo el conocimiento filosófico, que procede de las razones de las criaturas.

“ Hay otra contemplación de Dios por la cual se le ve
“ inmediatamente en su esencia, y esta es perfecta; la
“ cual será en *la patria*, y es posible al hombre en el
“ supuesto de la fe. De donde es menester que las cosas
“ que son al fin estén en proporción con el fin, en cuanto
“ el hombre es conducido en el estado de vía a aquella
“ contemplación no por las creaturas sino por la inspi-
“ ración inmediata de la divina ley: y es ésta la Doc-
“ trina de la Teología” ¹³.

Y esta distinción de las dos felicidades no es mera opinión de un teólogo, aunque fuere Santo Tomás, sino verdad de la Iglesia. Así el Concilio Vaticano enseña, por una parte, que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza con la luz natural de la razón, por medio de las cosas creadas, y, por otra, que Dios por el camino de la revelación sobrenatural nos propone para creer misterios escondidos en El, que por su naturaleza superan totalmente no sólo la inteligencia de la mente humana sino también de todo entendimiento creado, y que no pueden ser conocidos sino por la divina Revelación ¹⁴.

La Sabiduría sobrenatural está hecha a medida de Dios en lo más íntimo de su ser, de manera que no puede ser juzgada ni examinada por la natural; “ porque nunca puede el inferior examinar y juzgar las cosas que son del superior, como no puede el sentido examinar las cosas que son del entendimiento; y de modo semejante, ni el sentido ni la razón humana pueden juzgar las cosas que son del Espíritu de Dios” ¹⁵. Por lo cual el Concilio Vaticano dice: “ ni la misma Iglesia se opone a que estas disciplinas filosóficas usen, en el propio ámbito de cada una, de sus propios principios y métodos; pero reconociendo esta justa libertad, precave cuidadosamente que no caigan en errores que repugnen a esta divina doctrina;

y saliendo de sus propios límites, se entrometan en las cosas que son de la Fe”¹⁶.

La sabiduría sobrenatural o la Teología, en cambio, juzga de una y otra: de la sobrenatural, por sus propios recursos; de la natural, según los principios más elevados de la Fe. De manera que “todo cuanto se encuentra en “las otras ciencias opuesto a la verdad de esta doctrina, “debe ser condenado como falso”¹⁷.

Si el fin sobrenatural trasciende infinitamente las aspiraciones de la persona humana, no puede un filósofo tomista discurrir acerca de la persona humana, tomada por lo que es en sí misma, sobre la base de prerrogativas que le corresponden por una concesión totalmente gratuita de la divina misericordia.

No se puede tampoco olvidar en el discurso ni en la acción que la “fe presupone el conocimiento natural como “la gracia la naturaleza y como la perfección el perfectible”¹⁸, exhibiendo un exagerado supernaturalismo que quisiera hacer penetrar las verdades y esencias evangélicas dentro mismo de las esencias naturales. Porque una cosa es que lo sobrenatural haya de hacerse *presente* en lo natural, que haya de informarlo vitalmente, y otra cosa que la esencia natural haya de revestir propiedades que son exclusivas de lo sobrenatural. Hace años ya, un autorizado teólogo advirtió con ojo certero el grave error de “este personalismo, que bajo formas variadas y “confusas, se ha propagado desde hace diez o quince “años entre ciertos grupos de pensadores, incrédulos y “católicos, y del cual se comienzan a denunciar los equívocos y peligros”¹⁹.

Las expresiones de que usa Maritain: “ordenación “*directa* con lo absoluto”; “la persona reclama la sociedad y tiende siempre a sobrepasarla hasta que entre por “fin en la sociedad de Dios”, “en una sociedad que es

“el cuerpo místico de un Dios encarnado”; “la persona pide ver la causa primera en su esencia”, “pide ser libre sin poder pecar”, no se avienen, repetimos, con la absoluta *sobrenaturalidad* del orden de la gracia y de la gloria, y particularmente con el pensamiento tomista en esta cuestión.

Santo Tomás advierte que “la dilección de Dios a la creatura es *común*, de acuerdo a la cual *ama todas las cosas que son*, como se dice en *Sabiduría II.*, en cuanto da el ser natural a las cosas creadas; la otra dilección es *especial*, de acuerdo a la cual trae (trahit) a la creatura racional por encima de su condición de naturaleza a participar del bien divino; y según este amor, se dice que uno ama *simpliciter* porque según este amor quiere Dios *simpliciter* el bien eterno de la creatura, que es El mismo. Así pues, al decir que el hombre tiene la gracia de Dios, se significa algo sobrenatural que proviene de Dios en el hombre”²⁰.

“*Gratia gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis*”²¹. La gracia santificante ordena al hombre inmediatamente a la unión del fin último. “Ningún estado de la vida presente puede ser más perfecto que el de la nueva ley; porque ninguno puede ser más próximo del fin último que aquel que inmediatamente introduce en el fin último; esto hace la nueva ley”.²²

Es verdad que Santo Tomás arguye que “si el entendimiento creado no pudiera ver nunca la esencia de Dios, nunca obtendría la felicidad, o quedaría frustrado su deseo de ver la causa de los efectos que ve”²³ pero, como explica Cayetano, allí no habla Santo Tomás absolutamente sino en una consideración teológica, y consta por el II. *Contra Gentiles* 4, “que las creaturas no son de la consideración de la teología sino en cuanto se orde-

nan, gobiernan y están predestinadas por Dios y para Dios como supremo fin de todas las cosas”²⁴. Pero Maritain se coloca en una posición de filósofo, y aún cuando añada el aditamento de *cristiano*, su consideración es formalmente filosófica y la conclusión que pretende sacar es también filosófica²⁵; es a saber, la de la superioridad de la persona humana sobre el universo de naturaleza.

De aquí aparece que la comunicación directa e inmediata de la creatura intelectual con Dios no se verifica sino en el plano sobrenatural y de ningún modo en el natural. No son, por tanto, las exigencias de la persona humana, en cuanto tal, sino las del orden sobrenatural, completamente gratuito e indebido, en cuya participación entra la persona humana como pura causa material y receptiva, las que dan derecho a ese fin último que reside en la contemplación de Dios “cara a cara”.

Pero aún esta comunicación inmediata de Dios a la persona humana santificada por la gracia no se verifica tan inmediatamente como si no fueran necesarios prerequisites internos y externos; es necesario, por un lado, que la persona humana, al menos con voto implícito, tome la posición que le corresponda dentro de la Iglesia, sociedad sobrenatural; por otro lado, que se ubique debidamente dentro del orden universal por el cumplimiento de la ley natural, y aún dentro del orden social-político por el cumplimiento, también, de los preceptos naturales correspondientes.

*De que la persona humana se identifique
intencionalmente con Dios no se sigue
su superioridad sobre la Iglesia*

Si del hecho de que la persona humana tenga una comunicación con Dios por sus propios actos personales se siguiera que es superior al Estado y al universo, se seguiría asimismo que la persona humana santificada por la gracia, o sea el cristiano, sería superior a la Iglesia. Porque la proporción de la persona humana al Estado es como la del cristiano a la Iglesia. Los argumentos maritainianos de que no es dentro del Estado y del Universo y en una operación del Estado y del universo donde encuentra la persona humana su felicidad sino en una operación propia y directa, y que, por consiguiente, la persona humana es superior al Estado y al universo, transportados a la Iglesia demostrarían la superioridad de cada bienaventurado sobre la Iglesia. A esta conclusión se enderezan las razones que da Maritain en las páginas 269 y 270 de su ensayo publicado en la *Revue Thomiste*. Pero es completamente absurdo y destituido de fundamento teológico afirmar que el bienaventurado es superior a la Iglesia. Para probarlo, Maritain, contrariando la lógica y el buen sentido y la advertencia expresa de Santo Tomás, comete una *transgresión de géneros*. Porque, precisamente, cuando Santo Tomás se plantea la cuestión de *si la justificación del impío es la más grande obra de Dios*, se propone esta dificultad: “la justificación “del impío se ordena al bien particular de un sólo hombre. Pero el bien del universo es mayor que el bien “de un sólo hombre. Luego es mayor obra la creación “del cielo y de la tierra que la justificación del impío. “Y a la dificultad así propuesta, contesta: “el bien del “universo es mayor que el bien particular de uno, si

“una y otra cosa se toma en el mismo género. Pero el bien de gracia de uno sólo es mayor que el bien de naturaleza de todo el universo” (I. II. 113, 9, ad. 2).

Si no se pueden transgredir los géneros dentro del orden natural, tampoco es lícito transgredirlos dentro del orden de la gracia. No se puede, p. ej.: comparar todo el orden de la Iglesia militante con un miembro de la Iglesia triunfante y argüir así: El bien de un bienaventurado es mayor que el bien de toda la Iglesia militante, luego el bien de uno es mayor que el bien del todo que es la Iglesia; porque habría *transgresión de géneros*. Tampoco es legítimo comparar con toda la Iglesia el bien de un bienaventurado, en cuanto bienaventurado, el cual consiste entonces en su identificación intencional con la misma Deidad; porque habría asimismo *transgresión de géneros*.

Siempre *el bien común* es mayor y más divino que el bien de uno sólo, como invariablemente enseña Santo Tomás, y ello fundado en una razón metafísica, cual es la que el todo vale más y es primero que la parte, y fundado asimismo en la razón metafísica de que la creatura no puede alcanzar su bien de naturaleza, de gracia y de visión, sino como *parte*, ya que Dios trasciende infinitamente la capacidad natural y sobrenatural de toda creatura. Por esto, como ha señalado de Koninck, Santo Tomás defiende la primacía del bien común divino aún en la visión facial de los bienaventurados, y defiende asimismo la primacía del bien común de la Iglesia triunfante como la de la militante.

En su comentario a aquellas palabras de Jesucristo, *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, “en la casa de mi padre hay muchas moradas”, escribe refiriéndose a la fruición divina: “*Casa del Padre* se llama no sólo a aquella en la cual El habita sino El mismo porque

“El está en sí mismo. Y esta Casa nos recoge. Que el mismo Dios sea Casa consta, II. Cor. V. 1, “*Tenemos de Dios una Casa, no hecha por manos, sino eterna en los cielos*”, y esta es la casa de la gloria que es el mismo Dios... En esta Casa, esto es, en la gloria que es Dios, *hay muchas moradas, esto es, diversas participaciones* de la misma felicidad; porque el que más conoce tendrá mayor lugar. Las diversas participaciones del conocimiento y de la fruición divina, son las diversas moradas”. Luego, aún en la visión de los bienaventurados, cada uno es parte de un Bien Común que se apropia por identificación intencional en la divina visión.

Maritain, acosado por la implacable argumentación de De Koninck, busca en largos y retorcidos argumentos demostrar que tan grande es la dignidad de la persona humana que en el acto de la bienaventuranza se acaba en cierto modo la primacía del bien común, y así escribe hablando de esta visión beatífica: “Siendo Dios mismo este bien común es ciertamente *más divino* que el acto, entitativamente considerado, por el cual cada miembro creado de esta comunidad, cada uno según el grado de su visión, toma posesión de su bien personal (que tanto más realmente es el bien de la persona creada en cuanto la sobrepasa al infinito). ¿Pero cómo, se pregunta, el bien personal del cual cada uno toma posesión sería inferior a este bien común?; le es idéntico, él es, también, Dios mismo”.

“Respecto al servicio divino y a la alabanza divina, cada alma es parte de la comunidad de los bienaventurados. Respecto al objeto de la visión, ya no es cuestión de ser parte sino de estar identificado al Todo, en esta sociedad de los bienaventurados cuyo objeto común no es mejor sino para la multitud de sus miembros

“es el mismo objeto del cual en variados grados, vive cada uno como un todo identificado al Todo”. Y con aire victorioso como quien tiene en sus manos la carta de triunfo, añade: “Y allí en la identificación intencional de cada alma con la esencia divina, se acaba en un sentido²⁶ la ley de la primacía del bien común sobre el bien personal porque el bien personal es entonces el bien común”.

Pero como todo esto no es sino *literatura filosófico-cristiana* que no puede resistir las sabias y definitivas fórmulas de Santo Tomás quien escribe: “Las diversas participaciones del conocimiento y de la fruición divina son las diversas moradas”, Maritain después de esfuerzo tan laborioso, vése obligado a precisar en una nota apenas visible: “En otro sentido la ley en cuestión se aplica siempre, en cuanto la infinita comunicabilidad de la Esencia incomprensible trasciende para siempre la comunicación que la criatura recibe por la visión”.

Pero en qué estamos, ¿se aplica o no se aplica siempre la ley de la primacía del bien común sobre el bien personal?

Si el bien común divino es *participado* por cada bienaventurado, el bien común de la Iglesia triunfante y de la Iglesia militante también es *participado* y así escribe Santo Tomás comentando el mismo texto, *En Casa de mi Padre hay muchas moradas*: “Como se llama Casa aquella en la que uno habita, Casa de Dios se llama en la que Dios habita; Dios habita en los Santos²⁷ Tú estás en nosotros, Señor, etc. Pero en algunos por la fe²⁸: *Habitare en ellos y andaré en medio de ellos*. En otros por la fruición perfecta²⁹: *Para que Dios sea todas las cosas en todos*. Doble es la Casa de Dios, una la Iglesia militante, es a saber la congregación de los fieles³⁰ *para que sea como andar en la Casa de Dios que es la Iglesia*

“de Dios vivo. Y ésta, la habita Dios por la fe³¹. He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres y habitaré en ellos. Otra es la triunfante, es a saber la colección en la gloria del Padre³². Nos saciaremos de los bienes de tu Casa, santo es tu Templo, admirable en la equidad”.

Por otra parte, no está demás recordar que aunque el bienaventurado sea parte de la misma Deidad, no precisamente de la Iglesia que es el Cuerpo Místico de Cristo, no verifica su condición de bienaventurado sin este prerequisite de subordinarse como “parte” a la Iglesia triunfante. Siempre la Iglesia es superior al bienaventurado; y si éste puede alcanzar la comunicación directa e inmediata de la visión divina es porque acepta su subordinación en la Casa de Dios que es la Iglesia y en la Casa de Dios que es el mismo Dios. Así como en Cristo, la humanidad distinta de su divinidad se le somete perfectísimamente, así en la obra perfectísima de la regeneración, la humanidad con Cristo a la cabeza se somete perfectísimamente a las operaciones de la visión beatífica. Los santos se diversifican en la participación de esta visión de acuerdo a la participación que tienen en la humanidad del Salvador. Se unen a Cristo en su humanidad para unirse intencionalmente por la visión en su divinidad. Grande es cada bienaventurado, pero mayor y primero y más querido por Dios el conjunto de los bienaventurados contemplando la Divina Esencia; grande cada bienaventurado como miembro de la Iglesia triunfante, pero mayor y primero y más querido por Dios el cuerpo místico de bienaventurados; grande cada fiel cristiano, pero mayor y primero y más querido por Dios la Iglesia Militante en la comunión de los santos.

*Al alcanzar a Dios, Bien Común, la persona humana
asume necesariamente la condición de parte*

Después de establecer Maritain la proposición tan rotunda de que la persona humana singular dice relación directa con la Divinidad como si de allí hubiera de seguirse su prelación sobre todas las sociedades humanas y aún divinas, ensaya con idéntico propósito diversas razones fundadas en verdades firmes de la filosofía y de la teología que no concluyen lo que él se propone. Así, por ejemplo, quiere sacar argumento de la enseñanza de Santo Tomás en el *Contra Gentiles* de que las creaturas intelectuales “son queridas y gobernadas para ellas mismas; las otras, en cambio, en vista de ellas”. “Que sólo ellas “son queridas como un fin en el universo, y las otras como “medio para ellas”³³; que el alma racional es capaz de “perpetuarse no sólo en cuanto a la especie sino también “individualmente”³⁴.

A esto se contesta que, en efecto, las creaturas racionales tienen una excelencia de la cual no gozan las irracionales y que, en consecuencia, tienen un lugar de preeminencia dentro del universo. Pero de allí no se sigue que no alcancen a Dios como *Bien Común*, y ni que, aún en cuanto personas, no deban subordinarse al universo de naturaleza.

La *persona singular* no encuentra su perfección, aquella que le ha fijado Dios en sus inescrutables y misericordiosos destinos, sino en Dios natural y sobrenaturalmente conocido. Aunque este *sumo bien* natural y este *sumo bien sobrenatural* deba ser apropiado por cada persona singular, en un acto propio e incomunicable de la persona, no es sin embargo, en sí misma, a la medida del hombre, sino que trasciende infinitamente toda limitación y medida; el mismísimo e idéntico bien puede ser poseído

por innúmeras personas humanas y aún angélicas y, en cuanto es de sí, trasciende inconmensurablemente toda capacidad creada. Ninguna persona humana, por consiguiente, aunque se lo apropie todo y de El goce totalmente, puede apropiárselo en forma tal que diga: “Este Bien es mío y sólo mío y nadie puede poseerle sino yo”, porque no es el Bien quien se adapta a la medida de la persona humana sino que la persona humana se adapta y conmesura a la medida sin medida de este Bien inconmensurable. De aquí que se llame Común.

Santo Tomás enseña reiteradas veces esta doctrina, que debe considerarse como elemental en el tomismo. En la famosa cuestión 26 de la II.II., artículo 3º, razona así: “ Respondo diciendo que de Dios podemos recibir un doble “ bien a saber un bien de naturaleza y un bien de gracia. Sobre la comunicación de los bienes naturales que “ nos hace Dios se funda el amor natural, por el cual “ no sólo el hombre constituido en la integridad de su “ naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas y más “ que a sí mismo, sino que también toda creatura, a su “ modo, esto es, con amor, o intelectual, o racional, o “ animal, o por lo menos natural como las piedras y “ las otras cosas que están privadas de conocimiento, “ porque cualquier parte ama naturalmente más el “ *bien común* del todo que el bien particular propio: “ lo cual se manifiesta en los hechos; pues cualquier “ parte tiene inclinación principal a la acción común de “ utilidad del todo. Aparece también esto en las virtudes “ políticas de acuerdo a las cuales los ciudadanos “ toleran por el *bien común* gastos de las cosas propias “ y aún de las personas. De donde, mucho más se verifica esto en la amistad de caridad que se funda sobre “ la comunicación de los dones de gracia. Y por esto, en “ virtud de la caridad, debe el hombre amar a Dios, que

“ es el *bien común* de todas las cosas, más que a sí mis-
“ mo; porque la felicidad está en Dios como en el prin-
“ cipio común y fontal de todos los que pueden partici-
“ par de la felicidad”.

El bien común no se opondrá al *propio* de la persona singular, ya que también el bien común debe serle propio, sino al bien propio *particular* o *singular* o *individual*, o sea, a aquel bien que de tal suerte le pertenece que resulta ajeno a toda otra persona. Santo Tomás lo ha dejado claramente establecido: “el bien común es el fin
“ de las personas singulares que existen en la comuni-
“ dad, como el bien del todo es el fin de cada una de las
“ partes. Pero el bien de una persona singular no es el
“ fin de otra” ³⁵.

Por lo mismo, distingue “el bien propio de un hom-
“ bre en cuanto es persona singular; y en cuanto al amor
“ que mira a este bien, cada uno se es el objeto principal
“ de amor; y el bien común que pertenece a éste o aquél,
“ en cuanto es parte de un todo, como al soldado, en
“ cuanto es parte del ejército, y como al ciudadano en
“ cuanto es parte de la ciudad; y en cuanto al amor que
“ mira a este bien, el objeto principal del amor es aquel
“ en el cual aquel bien principalmente consiste, como el
“ del ejército en el jefe, y el bien de la ciudad en el rey;
“ de donde a la obligación del buen soldado toca que
“ desprecie su salud para conservar el bien del jefe; así
“ como el hombre expone naturalmente el brazo para
“ conservar la cabeza; y de este modo la caridad mira
“ como a objeto principal, al bien divino que pertenece
“ a cada uno, en cuanto es capaz de participar de la fe-
“ licidad” ³⁶.

De aquí se sigue que tanto el perfeccionamiento natural como el sobrenatural consisten formalmente en una *participación* de la persona singular en un bien que por

todas partes la trasciende vale decir en que la persona singular asume la condición de parte de este bien. Esto es lo característico y esencial del *Bien común*: que para apropiárselo hay que subordinarse a él como parte a un todo. Por esto es contradictorio el planteo maritainiano que, por un lado, pretende hacer de la persona, en cuanto persona, un *todo* insubordinable, y, por otro, ordenarla a un bien común, esto es, hacerla *parte*. (*Revue Thomiste*, 244, 253, 258, 270-271).

Esta participación de la persona singular con el *Sumo Bien* se hace por un acto propio y personal con la Divina Deidad, en el orden sobrenatural, y también por un acto propio y personal con Dios, *sub ratione Primae Causae*, en el orden natural; pero exige para que pueda verificarse que el hombre se conforme a los divinos designios, sean ellos naturales o sobrenaturales. De aquí que presuponga y exija una "posición" de la persona singular, no sólo frente a Dios, sino también frente al universo, a la especie humana, a la sociedad política y a la Iglesia.

Con esta proyección hay que leer el hermoso texto de la I. 65, 2, que dice: "obsérvese que el universo está "constituído por el conjunto de las criaturas como partes "de un todo. Y si nos proponemos asignar el fin de algún "todo y de sus partes, hallaremos ante todo que cada una "de las partes tiene sus actos propios, como el ojo es para "ver; segundo, que la parte humilde existe por razón de "la noble, como el sentido en gracia del intelecto y el "pulmón al servicio del corazón; tercero, que todas las "partes son para la perfección del todo, como la materia "para la forma, pues las partes son como la materia del "todo; y por último el hombre todo existe por un fin "extrínseco, cual es el gozar de Dios. Así pues, entre las "partes del universo cada criatura está destinada a su

“ acto y perfección propia; después, las creaturas menos
“ nobles son para las más nobles, como para el hombre
“ las inferiores; y cada cual y todas para la perfección
“ del universo; el cual, por fin, con todas sus partes ordé-
“ nase a Dios, como a su fin en cuanto en ellas por cierta
“ imitación está figurada la divina bondad para gloria de
“ Dios; aunque las criaturas racionales tienen por fin de
“ un modo especial a Dios, a quien pueden alcanzar por
“ sus operaciones de conocimiento y amor. Queda pues en
“ claro que la divina bondad es el fin de todos los seres
“ corpóreos.

De donde la persona singular alcanza a Dios con sus propias y singulares operaciones de inteligencia y voluntad, pero le alcanza necesariamente como *bien común*, que sobrepasa infinitamente su capacidad y al cual debe, en consecuencia, ordenarse como una parte; le alcanza, además, después de haber aceptado su condición de parte en el conjunto universal de los seres, y ésto es así tanto en lo que respecta a la sociedad frutiva de los bienaventurados, donde el bien del Cuerpo Místico de Cristo obtiene primacía sobre el bien singular de cada bienaventurado, como en lo que respecta asimismo a la Iglesia visible y jerárquica, y aún en lo que respecta al orden universal, a la especie y a la sociedad humana. Participando, la persona singular, de bienes cada vez más comunes alcanza finalmente el Bien Común por excelencia.

La conclusión de todo esto es que el hombre no se perfecciona sino en la medida en que actualiza su condición de *parte* en aquellos todos que le perfeccionan. El sentido, entonces, en que se produce el movimiento de su progreso en la perfección no va del perfectivo —bien común— a la persona singular sino de la persona singular al perfectivo —bien común—; es decir que la persona singular tanto más se perfecciona cuanto más como *parte*

se integra en los todos que actúan sobre ella “*per modum finis*”³⁷, para perfeccionarla. “Porque la parte ama el bien del todo que le es conveniente, pero no en forma tal que refiera a sí el bien del todo sino más bien que se refiere a sí misma al bien del todo”³⁸.

Maritain y su defensor el P. Eschmann quisieran eludir esta argumentación incontrastable de Santo Tomás refugiándose en el carácter personal y solitario de la visión divina y así escribe el primero³⁹: “Si se trata de la misma toma de posesión del último fin Santo Tomás enseña que cada alma bienaventurada, conociendo a Dios *sicuti est* y como es ella conocida de él, se apodera de la esencia divina y se hace Dios intencionalmente por el acto más inmediato que se puede concebir, en que la esencia divina misma juega en el entendimiento humano el papel de *species impressa* y en que la luz de la gloria pone a este entendimiento en estado de conocer por una intuición directa y sin ningún intermediario creado, ni siquiera sin el intermediario de una idea... La visión beatífica es así el acto soberanamente personal... Si no hubiese sino una sola alma para gozar así de Dios, ella sería bienaventurada, aunque no tuviera que participar esta felicidad con otra creatura”.

El P. I. Eschmann, O. P., hace reflexiones similares⁴⁰, insistiendo en que la participación del bien divino no requiere actual comunicación a una multitud de creaturas.

Pero la respuesta de de Koninck ya formulada en su libro es decisiva y exhaustiva:

“Respondemos que si de suyo la felicidad de la persona singular no depende de la comunicación actual de esta felicidad a muchos, no depende menos de su esencial comunicabilidad a muchos. Y la razón es la sobreabundancia de este bien que es la felicidad y su incomensurabilidad al bien singular de la persona. El pecado de los

“ ángeles consistía en querer todo bien conmensurable al
“ bien privado. Desde entonces, aunque una sólo persona
“ disfrutase de la felicidad, ella tendría siempre razón de
“ parte frente a este bien sobreabundante: aún si de hecho
“ estuviese sola para gozar, nunca podría la persona sin-
“ gular considerar este bien como el suyo singular” ⁴¹.

Tan Bien Común es Dios, quien debe ser amado co-
mo Bien Común, que la razón formal por la que hay que
amar al prójimo es precisamente Dios mismo. *La caridad
tiene a Dios como razón formal de objeto y no sólo como
fin último* ⁴². O sea, amamos al prójimo porque participa
o puede participar del bien común que es Dios; de donde
Dios es necesariamente un Bien común participable por
infinitas creaturas.

Superioridad del universo de gracia y de naturaleza sobre la persona singular

Por lo dicho anteriormente quedó significado con cla-
ridad que el perfectivo pleno y definitivo de la persona
singular es Dios Sumo Bien, quien a su vez es formalmen-
te un Bien Común. Pero la persona singular, aunque su-
bordinada como parte a la comunidad universal, cuyo
bien es Dios, podría referirse a El en una forma tan espe-
cial y directa, que en los designios y dilecciones divinos
fuese *preferida* al universo de gracia y de naturaleza. Es-
ta objeción ha sido planteado por Charles de Koninck en los
siguientes términos: “Si se concede que las personas sin-
“ gulares están ordenadas al bien último separado, en
“ cuanto éste tiene razón de bien común, no se concede-
“ rá tan de buen grado que, en el universo mismo, las
“ personas no sean queridas sino para el bien del orden
“ del universo, bien común intrínseco mejor que las perso-
“ nas singulares que lo constituyen materialmente. Se que-

“ rría más bien que el orden del universo no fuese sino
“ una superestructura de personas que Dios quiere, no co-
“ mo partes, sino como todos radicalmente independien-
“ tes. En efecto, ¿las creaturas racionales no difieren de las
“ creaturas irracionales en que son queridas y gobernadas
“ para sí mismas no sólo en cuanto a la especie, sino tam-
“ bién en cuanto al individuo?”. “Los actos . . . de la criatu-
“ ra racional están dirigidos por la divina providencia no
“ solo en razón de su pertenencia a la especie, sino tam-
“ bién en cuanto son actos personales”. “Por tanto, se
“ concluiría, las personas individuales son ellas mismas bie-
“ nes queridos primero para sí y en sí superiores al bien
“ del todo accidental que constituyen por vía de conse-
“ cuencia y de complemento” 43.

Se sostiene en consecuencia, que el bien de cada per-
sona singular presenta a los ojos de Dios *un valor supe-
rior* el bien y perfección del orden universal, de manera
que, primero y ante todo, tiene Dios en vista y prefiere a
cada persona singular, y, luego, en vista de ellas y secun-
dariamente, ordena el universo. De aquí que el *orden del
universo* no sería un bien formalmente como tal queri-
do por Dios sino sólo *per accidens*, como resultado de que-
rer Dios a las personas singulares.

¿Qué hemos de pensar de este problema así planteado?
¿Qué es más querido por Dios, cada bienaventurado y lue-
go la multitud ordenada de bienaventurados; cada fiel
cristiano y luego la congregación de fieles que es la Igle-
sia; cada persona humana y luego cada fiel cristiano;
el universo de personas humanas y luego y en la medida
en que se subordina a este orden, cada persona humana
singular?

Santo Tomás ha dado una respuesta clara, categórica
y constante a este problema, en una riqueza admirable de
preciosos pasajes de las dos *Sumas* y de los *Opúsculos*. Y

su enseñanza es que Dios ha multiplicado los seres, derramando en su variedad y multitud la riqueza de sus perfecciones para obtener así una *más perfecta semejanza de sí mismo en las cosas*. La perfecta bondad que en El se encuentra *simpliciter et unite*, no puede existir en las creaturas sino *composite et multipliciter* ⁴⁴.

Luego, en la variedad de las creaturas ha realizado una más perfecta semejanza de su bondad. “Fué menester que hubiera multiplicidad y variedad en las cosas creadas para que se encontrara en ellas una perfecta semejanza de Dios en cuanto fuera posible” ⁴⁵. “Fué menester que hubiera diversidad en las cosas para que lo que por uno sólo no pudiera ser perfectamente representado fuera representado de modo más perfecto y de manera diversa por diversos” . . . “porque la perfecta bondad que existe en Dios *unite et simpliciter*, de modo unido y absoluto, no puede existir en las creaturas sino *por modo diverso y en muchos*” ⁴⁶.

Para Santo Tomás “la perfección del universo”, “su orden y distinción” ha sido querido primero y antes que ninguna cosa naturalmente creada, y las cosas creadas lo han sido en función del bien mejor que es la perfección del universo. “Cuanto algo es mejor en los efectos, tanto es primero en la intención del agente”, dice. “Lo mejor en las cosas creadas es la perfección del universo, la cual consiste en el orden de las cosas distintas: porque en todas las cosas la perfección del todo está por encima de la perfección de cada una de las partes. Por esto la diversidad de las cosas proviene de la intención principal del primer agente y no de la diversidad de los méritos” ⁴⁷. “El bien del orden del universo es más noble que cada parte del universo, ya que cada una de las partes se ordena al bien del orden que existe en el todo, como a su fin” ⁴⁸.

“Después de la bondad divina, que es el fin separado de las cosas, el bien principal existente en las mismas cosas es la perfección del universo”⁴⁹.

Este orden del universo es *proecipue intentum*⁵⁰; *optimum in rebus causatis...*; *ultima forma et optimum in universo*⁵¹; *forma, quam principaliter Deus intendit*⁵²; *proecipue volitum et causatum...*; *formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium*⁵³.

Cuando se habla de la preeminencia del universo, de su orden y preeminencia sobre sus partes, se entiende en un sentido universal y dentro de su orden respectivo, de suerte que el universo de los bienaventurados sea mejor que cada bienaventurado, y el de los fieles mejor que cada fiel y *el universo natural con todas y cada una de las criaturas racionales*, mejor que cada una de las mismas substancias intelectuales.

Como hace observar de Koninck, la razón de esta preeminencia deriva de que Dios desea comunicarse abundantemente y de que esta comunicación de sí mismo a un simple entendimiento creado no corresponde con la grandeza de su designio; El no ha escogido para manifestarse sólo a esta persona, sino a muchas personas. En este respecto, es esta manifestación de sí mismo a muchos lo que constituye su primera intención... Los santos no fueron escogidos por Dios para que fueran una *pura pluralidad*, una multiplicación *cuantitativa*, sino que esa pluralidad, ese orden de la diversidad, ha sido intentado como un bien primero y mejor que cada uno de los bienaventurados⁵⁴.

De esta suerte, el todo obtiene primacía sobre cada una de las partes; el bien común sobre el privado; la causa formal sobre la material, y la final sobre la eficiente.

Las personas singulares se refieren, por tanto, como

partes del todo, al orden universal de naturaleza y al orden universal de la gracia. Con sus actos personales de inteligencia y voluntad alcanzan personalmente a Dios Creador, a través del conocimiento creado, pero le alcanzan después de haberse sometido al orden universal que prescribe las relaciones de las creaturas intelectuales entre sí y con respecto al uso de los bienes materiales; y con sus actos personales de inteligencia y voluntad, gratuitamente elevados al orden operativo de la Deidad, alcanzan directa e inmediatamente la misma Deidad, pero la alcanzan después de haberse sometido a las leyes del universo de la gracia, las cuales a su vez, suponen e implican el cumplimiento del universo de la naturaleza. Considerado en su *realidad formal*, el acto definitivo de la felicidad natural consiste en la posesión extrínseca y oblicua de Dios creador, y el acto definitivo de la felicidad sobrenatural en la posesión directa e inmediata de la misma Deidad. Pero ello no autoriza a suponer que la persona singular esté por encima del universo de naturaleza y gracia, ya que no se hace capaz de alcanzar ese acto definitivo de uno y otro orden si antes no ha tomado *su posición de parte frente al universo de naturaleza y gracia*.

Tan manifiesto e innegable es que el hombre está ordenado para el bien del universo y de la humana sociedad, antes de estarlo para sí mismo, que Maritain vése obligado a reconocerlo, y así escribe, aunque en nota y con letra muy menudita, que “cada substancia intelectual está hecha 1º para Dios, bien común separado del universo, 2º para la perfección del orden del universo (en cuanto es no sólo universo de los cuerpos sino también el de los espíritus), y 3º para ella misma, es decir para la acción (inmanente y espiritual) por la cual se perfecciona y cumple su destino”⁵⁵. Pero a renglón se-

guido, como arrepentido de haber concedido demasiado, añade: “Utilizando una distinción establecida más lejos, “nosotros podemos decir que en tanto individuo (o parte) es primeramente querida y amada por el orden del universo y la perfección del todo creado, en cuanto persona es primeramente querida y amada para ella misma; pero como toda creatura difiere de Dios, o de la personalidad en acto puro, más de lo que se le asemeja, es, absolutamente hablando, parte o “individuo” más que “persona” y antes de ser persona⁵⁶. (Es lo que Kant no ha visto). Se sigue de aquí que absolutamente hablando es amada y querida para el orden del universo de la creación antes de ser amada y querida para ella misma, lo que no impide que, a diferencia de los seres irracionales, ella sea por sí misma y sea preferida directamente por Dios⁵⁷.

Y para hacer más confuso todo esto añade que “si se pasa al orden sobrenatural, esta prioridad del universo de la naturaleza creada sobre la persona se invierte, y cada persona es amada y querida para ella misma... antes de ser querida y amada para la perfección de *este mundo* o del universo de la naturaleza y de la creación”. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* (Ef. I, 4). Nos eligió en sí mismo antes de constituir al mundo.

Es interesante analizar el proceso mental de Maritain. 1º) acepta que la creatura racional se ordena al universo antes de ordenarse a su propia perfección; 2º) rebaja esta afirmación haciendo intervenir la distinción de individuo y persona para sostener que en cuanto individuo es primeramente querida para el orden y perfección del universo pero no en cuanto persona; 3º) vuelve a valorar lo primero sosteniendo contra Kant que como creatura es más individuo o parte que persona; 4º) vuel-

ve a rebajar la afirmación, haciendo intervenir el orden sobrenatural.

Sin entrar a analizar las múltiples aspectos que estas afirmaciones encierran baste señalar cuán peregrino y destituido de fundamento sea sostener que la creatura intelectual es “absolutamente hablando individuo más que persona”; porque si lo individuo está conectado directamente con la *materia sellada por la cantidad* y la persona con la forma subsistente, que es el alma espiritual, ¿cómo se puede sostener que el hombre es más materia que espíritu? ¿En qué queda aquella clásica doctrina del Angélico de que el hombre no tiene alma porque tiene cuerpo, sino al revés, porque tiene alma le ha sido dado un cuerpo? Y además, si aquí se afirma que el hombre es más individuo que persona ¿de dónde se argumenta en todo el cuerpo del artículo para sostener que la persona debe predominar sobre el individuo? ⁵⁸.

Señalemos asimismo la *transgresión de géneros* que se comete al invocar lo sobrenatural para rebajar la prelación del universo frente a la persona humana. Porque ¿está por encima del universo la persona *ut sic*, o el orden de la gracia, en el cual ha sido gratuitamente incorporada? ¿Si tan excelente las personas humanas, por qué en el comentario de este texto, sostiene Santo Tomás que “nos eligió separándonos gratuitamente de la masa de perdición”? Si se debe a la excelencia de las personas humanas, ¿cómo gratuitamente? ¿Y cómo no se tuvo en cuenta la excelencia de las personas humanas de la masa de perdición? En el mismo comentario Santo Tomás establece este orden “en la razón de la voluntad divina de parte de lo querido. “1º Dios quiere que el hombre tenga mano para servir a la razón; 2º que tenga razón porque quiso que sea hombre; 3º y quiso que hubiera hombre por la perfección del universo; 4º y de este primer efecto

en la creatura, no se puede asignar otra razón de parte de la creatura, sino de parte del Creador y es su divina voluntad” y “no hay otra razón de la divina voluntad “predestinante más que la divina bondad que se comunica a los hijos?” 59.

La superioridad de orden universal exige la sujeción de unas personas angélicas o humanas a otras.

Aunque Santo Tomás ha defendido como nadie la excelente dignidad de la persona angélica y de la persona humana, tiene el gran arte de colocar cada verdad en sus propios límites. Por esto en los capítulos 79, 80 y 81 del libro tercero del *Contra Gentiles* defiende el gobierno de las substancias intelectuales inferiores por las superiores y la ordenación de todas ellas entre sí.

“Porque unas son más altas que otras, dice, según “lo hemos demostrado en los capítulos 91-95 del libro “segundo, es menester que las inferiores entre las naturalezas intelectuales sean gobernadas por las superiores” Y como tiene en su mente impresa la gran idea *del orden* derivado de la divina sabiduría, esta subordinación no es sino un caso análogo al que tiene lugar en todos los saberes humanos. “Porque la potencia intelectual que está “más cerca del principio siempre dirige la virtud intelectual de la que dista más del principio; lo cual aparece tanto en las ciencias especulativas como en las activas; porque la ciencia especulativa que toma de otros principios desde los cuales demuestra, se dice que “está a ella subordinada, y la ciencia activa que está “más cerca del fin, que es principio en las operativas, es “arquitectónica respecto de las más distantes. Y como “entre las substancias intelectuales algunas son más cer-

“canas al primer principio, a saber, Dios, como se dijo
“más arriba, I. 48 y 78, éstas gobiernan a las otras”.

En el capítulo 80 discurre largamente sobre el orden que existe en las jerarquías angélicas y reserva el 81 al ordenamiento de los hombres entre sí. “Y por esto, dice, “entre los mismos hombres se encuentra un orden; por-
“que los que descuellan en inteligencia dominan natu-
“ralmente a los faltos de entendimiento pero robustos de
“cuerpo que parecen destinados por la naturaleza para
“servir, como dice Aristóteles en su Política; con lo cual
“concuera la sentencia de Salomón que dice: *El necio*
“*servirá al Sabio*, (Prov. XI, 29) y se dice: *Elige de*
“*todo el pueblo a hombres sabios y temerosos de Dios. . .*
“*que juzguen al pueblo en todo tiempo* (Exodo, XVIII,
“21-22). Porque así como el desorden se origina en las
“obras de un hombre porque el entendimiento sigue a la
“facultad del sentido y la facultad del sentido, a causa
“de la indisposición del cuerpo, se deja guiar por el mo-
“vimiento del cuerpo, como aparece en la cojera, así
“también, en el gobierno humano, el desorden proviene
“de que no manda uno por la excelencia del entendi-
“miento sino porque usurpa el poder con su fuerza cor-
“poral o es puesto para gobernar por un afecto de los
“sentidos; este desorden reprende Salomón, cuando dice:
“*Un mal hay que ví y que parece proceder por error*
“*del principio, el insensato levantado a sublime dignidad*”
(Eccles. X, 5-6).

La doctrina de Santo Tomás descansa en la teoría de la subordinación. Las personas singulares alcanzan con sus actos personales a Dios, pero le alcanzan *subordina-
das; subordinadas* no ciertamente en la acción física de contemplar sino *subordinadas moralmente por la confor-
midad del bien de su obrar al bien de las acciones de
las personas superiores*. Esta subordinación moral existe

aún entre las *personas singulares angélicas* ⁶⁰, porque “en las substancias separadas no todas son iguales en orden sino que una es naturalmente superior a otra. De donde se dice, *¿Acaso has conocido el orden del cielo?*” ⁶¹. Y Dionisio dice que así como en toda la multitud de los ángeles existe una jerarquía suprema, otra media y una ínfima, así en cada jerarquía hay un orden supremo, medio e ínfimo y en cada orden, ángeles supremos, medios e ínfimos ⁶². Con lo que excluye la posición de Orígenes que enseñó que las substancias separadas fueron creadas todas iguales desde un comienzo ⁶³. Y los bienaventurados en la *contemplación del cielo* guardan la subordinación que proviene de sus méritos, según aquello de que *cada estrella difiere de otra en claridad* que Santo Tomás comenta diciendo: “Por las estrellas ordenadas entre sí, se entiende los demás santos, *Estrellas que permanecen en su orden*” ⁶⁴.

De que la persona singular sea imagen de Dios, no se sigue su superioridad sobre el universo

Tanto el Padre I. Th. Eschmann O. P., *ibid* 190 y sig., como Maritain, *ibid.* 240, quieren hacer un argumento en favor de la primacía de la persona humana sobre el Estado y sobre el universo de aquello de que sólo la persona humana, capaz del sumo bien, es, en absoluto, la imagen de Dios. Veamos sobre qué fundamento discurren.

En la cuestión 93 de la Primera Parte de la *Suma*, art. 2, ad. 3, Santo Tomás se formula la siguiente objeción que querría demostrar que la imagen de Dios se encontraría también en las creaturas irracionales: “Cuando algo es más perfecto en bondad, es tanto más semejante a Dios. Pero todo el universo es más perfecto en

“bondad que el hombre: porque, si cada una de las cosas
“es buena, todas juntas son *valde bona* (*Gen. I. 31*), muy
“buenas. Luego todo el universo es a la imagen de Dios,
“y no solamente el hombre”. Responde Santo Tomás:
“El universo es más perfecto en bondad que la creatura
“intelectual, *extensive et diffusive*, extensiva y difusiva-
“mente; pero, *intensive et collective*, intensiva y colec-
“tivamente, se encuentra mayor semejanza de la Divina
“perfección en la creatura intelectual que es capaz del
“sumo bien. O también habría que decir que la parte
“no se divide por oposición al todo, sino en oposición
“a otra parte. De donde, por cuanto solamente la natu-
“raleza intelectual es la imagen de Dios, no se excluye,
“de que lo sea el universo en cuanto una de sus partes;
“sino que se excluyen las otras partes del universo”.

Esta es la reproducción textual de la letra de Santo Tomás. ¿Pero qué pretenden probar con ella Maritain y el P. Eschmann? ¿Acaso que una persona singular vale más que una *pluralidad ordenada de personas*? Pues esto, que es precisamente lo que deben probar porque sólo ésto está en cuestión, no ha sido considerado en la objeción de Santo Tomás, que sólo pretende demostrar que los irracionales no son a imagen de Dios. Y es evidente que un universo de substancias intelectuales no es un conjunto *irracional*, como no lo es una sociedad humana.

Es decir, que el Santo Doctor no pone en cuestión que *el universo de muchas creaturas intelectuales, todas ellas hechas a imagen de Dios, sea más perfecto que el universo donde sólo habría una única naturaleza intelectual*. Esto no está en cuestión y debería estarlo para que pudiera apoyar la tesis adversaria que concede primacía a una persona singular sobre un conjunto ordenado de personas.

Y además que, aún en el caso de que el universo

fuese un conjunto de irracionales y de una sola persona singular, tampoco concluiría lo que pretenden Maritain y Eschmann, porque cabe la segunda respuesta del Santo Doctor.

Y en esta segunda respuesta hay un fuerte argumento contra la posición maritainiana, porque Santo Tomás reconoce el carácter *de parte* de esa persona singular en ese todo que sería el universo. Y ¿cómo puede *la parte* ser más *imagen* de Dios que el todo? ⁶⁵.

No evita incurrir en el error de los Maniqueos la pretensión maritainiana de que hablando absolutamente es *mejor*, e imita mejor las perfecciones divinas una creatura intelectual que un conjunto compuesto de irracionales y de la creatura intelectual. Dice en efecto Santo Tomás: “Algunos, como los Maniqueos, se equivocaron “ en que atribuyeron a Dios las creaturas mejores, a saber “ las espirituales e incorruptibles, y en cambio las corpo- “ rales y corruptibles las atribuyeron a otro principio. “ De la misma fuente brotó el error de Orígenes... Uno “ y otro error parece pasar por alto en su consideración “ *el orden del universo*, considerando tan sólo cada una “ de sus partes. Porque del mismo orden del universo hu- “ biese podido aparecer la razón de que, así como la per- “ fección de una casa y del cuerpo humano requiere di- “ versidad de partes, era conveniente para que el universo “ fuese completo, que de un solo principio se establecie- “ sen grados de creaturas que, sin ninguna anterior dife- “ rencia de méritos, representasen el universo por múlti- “ ples y variados modos, lo que en la divina bondad pre- “ existe en simplicidad y sin distinción. Porque nada ha- “ bría completo si todas las partes fuesen de una misma “ condición; como si todas las partes del cuerpo humano “ fuesen ojos, faltarían los oficios de las otras partes. Y “ de igual manera si todas las partes de la casa fuesen

“techo no alcanzaría la casa su acabamiento y fin propio
“que es proteger de lluvias y calores. Así pues, hay que
“decir que de un único principio salió la multitud y
“diversidad de creaturas, no a causa de la necesidad
“de la materia ni por la limitación de las potencias ni
“por la bondad u obligación de la bondad; sino por el
“orden de la sabiduría, a fin de que en la diversidad
“de las creaturas se fundara la perfección del universo”⁶⁶.

*Maritain no logra demostrar que la persona,
en cuanto tal, se oponga a la
condición de parte.*

Hasta aquí hemos demostrado que la inmensa dignidad de la persona humana no impide su carácter de *parte* en la participación del Bien Común que es Dios y en la participación del bien común intrínseco del universo y en su subordinación a otras creaturas intelectuales. Debemos ahora situar el lugar preciso de la persona humana dentro de la sociedad, especialmente de la política, y examinar, a la luz de Santo Tomás de Aquino, la posición de Maritain. Comenzaremos por examinar el argumento que, en opinión del P. Eschmann, resume “la profunda esencia de su doctrina”.

En efecto, para el P. I. Th. Eschmann O. P., el argumento decisivo en favor del personalismo cristiano estaría tomado de la razón metafísica de persona. Discurre así el P. Eschmann: “Me parece —dice *In Defense of Maritain* en *The Modern Schoolman*, mayo 1945— “salvo
“*meliori iudicio* que la profunda esencia de esta doctrina
“puede resumirse en el siguiente entimema: Santo Tomás dice: *ad rationem personae exigitur quod sit totum*
“*completum*; ahora bien, *ratio partis contrariatur personae*. De aquí Jacques Maritain concluye, que la per-

“sona, en cuanto persona, no es parte de la sociedad; y
“si la persona es una parte de la sociedad, este “ser
“parte” no puede estribar en la formalidad y precisión
“metafísica del “ser persona”.

“El *antecedens* pertenece a la *littera Sancti Thomae*.
“La conclusión no puede fundarse en palabras tan explí-
“citas pero se puede extraer de él correctamente porque
“es parte o parcela del “más grande tomismo” cuya
“tarea consiste en desarrollar los principios tomistas y,
“eventualmente, trocarlos en verdades vitales”.

“La conclusión de Maritain, es evidente. Su necesi-
“dad e inteligibilidad es exactamente la misma que la
“necesidad e inteligibilidad de las siguientes inferencias:
“el acto como tal significa pura e ilimitada perfección.
“De aquí, si es un acto limitado y participado, esta li-
“mitación no puede pertenecer al acto en cuanto acto,
“sino en cuanto está mezclado con potencia. O también:
“el entendimiento en cuanto tal no es capaz de error.
“De aquí, si hay un ser intelectual que yerra, esto no
“puede acaecer en cuanto intelecto, sino en cuanto es
“algo más”⁶⁷.

“Todas estas inferencias, sin excluir la de la persona
“tienen cierta similitud una con otra, en cuanto la per-
“fección es dicha perfección”⁶⁸.

Así discurre el P. Eschmann. Y Maritain no sólo
no desapruueba sino que retoma esta argumentación en
su reciente artículo de la *Revue Thomiste*, 257.

Para que el lector pueda apreciar por sí mismo cuán
débil es el fundamento en que se apoya, y, de paso,
cuál sea el método de estos tomistas “vivientes”, vamos a
reproducir el extenso pasaje de donde ha sido sacada esta
cita de Santo Tomás.

En el III. Sent. d. 5, III, 2, Santo Tomás se propone
esta cuestión: ¿Es persona el alma separada?

Y contesta que no, refutando la opinión de Platón con Aristóteles, y así escribe: “Otra es la opinión de “Aristóteles”⁶⁹... la cual siguen los modernos, porque “*el alma se une al cuerpo como la forma a la materia.*” “De donde el alma es parte de la humana naturaleza y “no cierta naturaleza *per se*. Y en respuesta a la objeción “tercera sostiene Santo Tomás que “*ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum completum*”.

El texto y el contexto muestran claramente que Santo Tomás, como todos los escolásticos, exige para la razón de persona que sea un “todo completo substancial”, un “*unum per se*”, de suerte que lo que tiene condición de “*parte física*” como el alma humana, aunque sea *principio quo* de subsistencia, no puede llamarse persona⁷⁰.

¿Qué concluyen de aquí Maritain y Eschmann? que lo que Santo Tomás afirma en el orden *físico*, tiene también valor en el orden *moral*. La persona no podría entrar en un todo *moral*, como lo son la Iglesia, el universo y la sociedad política porque el “ser parte” repugnaría a su condición de todo completo.

Pero es claro que esta conclusión contradice de plano a Santo Tomás que escribe: “*nam sicut una singularis persona est pars domus...* porque así como una persona singular es parte de la casa”⁷¹; “manifiesto es que “todos los que están comprendidos debajo de una comunidad se comparan a ella como *partes al todo*; la parte, “en lo que es, es del todo y el bien de la parte ordenable “al todo; de acuerdo a esto el bien de cualquier virtud, “sea que ordene a un hombre consigo mismo, sea que “le ordene respecto a otras personas singulares, es referible al bien común, al cual ordena la justicia”⁷²; “el “bien común es el fin de las personas que existen en “la comunidad, como el bien del todo es fin de cada “una de las partes”⁷³; “toda persona singular es con

“respecto a la comunidad una parte con respecto al “todo”⁷⁴.

De donde se ve que con la misma fuerza con que Santo Tomás rechaza de la condición de persona el ser parte de un todo substancial, afirma aquí que es *parte* de un todo moral o accidental. Luego, el argumento y el discurso de Eschmann y Maritain carecen de todo fundamento.

Por esto Maritain se ve obligado a poner una nota al texto de su artículo, donde dice: “En este texto Santo Tomás tiene en vista el compuesto humano... Pero para quien tiene del tomismo un conocimiento suficientemente profundizado... es claro que el principio la “*ratio*” *de parte repugna a la personalidad* tiene un valor enteramente general que se aplica analógicamente según los casos. Así Juan de Santo Tomás muestra, a propósito de la unión hipostática, que se hace *in persona*⁷⁵, que Dios no puede estar unido a la naturaleza humana sino a título de persona, como a la inteligencia humana sino a título de especie inteligible, porque en los dos casos es como término y como todo, no como parte, que le está unido⁷⁶. El mismo principio debe evidentemente funcionar aquí —en condiciones completamente diferentes y según otra línea de aplicación—, cuando la noción de persona entra en consideración a propósito de todos que no son substanciales como el compuesto humano, sino que tienen una unidad accidental y son ellos mismos compuestos de personas como el “cuerpo social”⁷⁷.

Pero estas son razones muy pobres: Porque en el caso de la unión hipostática y de la unión de la Deidad con la humana inteligencia y en el caso de la visión beatífica, de que habla Juan de Santo Tomás, se trata evidentemente de unión *física*, en la que no puede entrar

la persona como una *parte física*. Pero si para quien tiene del tomismo un conocimiento suficientemente profundizado este principio tiene también analógicamente una aplicación en los todos morales, ¿por qué no trae Maritain aunque fuera *un solo texto* de Santo Tomás y de los comentaristas que lo apliquen a todos morales? La unanimidad de los tomistas y el mismo Santo Tomás no solamente no lo tuvo en cuenta (quizás por no poseer del tomismo un conocimiento suficientemente profundizado) sino que lo contrarió constantemente, ya que toda su filosofía social se funda precisamente en la "*persona como parte de la sociedad y del universo*".

Y como decíamos más arriba existe una exigencia metafísica para que la persona humana sea necesariamente *parte* y es su condición de *creatura*, que no tiene en sí misma la bondad que la perfecciona, sino fuera de sí, en un objeto que la trasciende infinita e inconmensurablemente. La persona humana, un todo moral, es un absurdo que Kant erigió en postulado fundamental del orden moral y del orden jurídico. Por aquí se explica el carácter kantiano del pensamiento de Maritain, como tendremos buena oportunidad de puntualizarlo más adelante.

Es interesante tomar nota de la evolución que toman el P. Eschmann y Maritain en este asunto. El P. Eschmann escribe: "No cabe duda que Maritain procede bien en este asunto que yo juzgo el fundamental de su doctrina. Pero la cuestión que se le puede formular con respecto a esta posición es ésta: ¿por qué Santo Tomás no sacó nunca esta conclusión? ¿Por qué Santo Tomás en su doctrina ética y social no gira alrededor de este capítulo de la metafísica de la persona en la cual se define su absoluta y formal esencia?"

¿Y qué contesta a sus propias preguntas el P. Esch-

mann? “Esta cuestión, contesta, no pertenece al tomismo “viviente sino al histórico” 78.

Y nosotros, a nuestra vez, decimos que “el tomismo viviente del P. Eschmann y de Maritain “que no está de acuerdo con el tomismo de Santo Tomás, lo está, sí, con este nuevo tomismo refrescado y vitalizado con Kant y Bergson.

Maritain, por su parte, se refugia en altas e impenetrables disquisiciones trinitarias: “Decir que la sociedad, escribe, es un todo compuesto de personas, es por tanto decir que la sociedad es un todo compuesto de todos. Si es menester tomar esta expresión en toda su fuerza, ella nos lleva *directamente*, —porque la noción de sociedad es también una noción analógica—, a la sociedad de las Personas Divinas. Allí, en la divina trinidad, existe un todo, la esencia divina, bien común de las tres relaciones subsistentes, con respecto al cual estos tres todos que constituyen la sociedad trinitaria no son de ningún modo parte, sino perfectamente idénticos a él: tres todos que son el todo. Pero, ¿se puede decir sino es de modo completamente impropio que las personas divinas “forman parte” de la sociedad increada o “componen” esta sociedad?”.

Es decir que Maritain quiere negar la evidencia de que la persona humana singular sea parte de la sociedad refugiándose en el misterio augusto de la Trinidad, como si lo que vale para la Inefable Deidad debiera valer también para la miserable criatura. Pero mientras no se aduzcan argumentos más sólidos no hay ni necesidad ni derecho a abandonar los seguros y perennes principios del tomismo histórico. Para Santo Tomás, y para la Iglesia, y para el sentido común, el sujeto propio del derecho, de la ley, de la obediencia y del orden político, es la persona, en cuanto persona, o sea

que la razón de “parte” y de *dependencia*, y de *sujeción* están en la esencia misma de la persona humana ⁸⁰. Imaginar lo contrario, es erigir la *libertad personal*, la autonomía de la razón, su independencia, como fundamento del orden moral y jurídico. Es hacer de la persona humana, Dios. Pero esto es Kant, Fichte. No Santo Tomás.

La desviación de Maritain proviene del defecto de conceptualización que hemos señalado en el capítulo anterior. No se puede hablar de la persona humana en cuanto tal, y estar pensando en la persona divina, o sea en la persona tal como se verifica en el Acto puro, Sería esto suponer que el concepto de persona es unívoco y que lo que vale para Dios, ha de valer asimismo para la creatura.

Pero ni siquiera acierta Maritain cuando concibe como analógico *simpliciter* el concepto de persona. Así p. ej.: escribe: “Recordemos que la noción de persona es “una noción analógica que no se realiza plenamente y “absolutamente sino en su analogado supremo, en Dios, “en el acto puro. (*Revue Thomiste*, 257)” Y como allí no es ni parte *física* ni *moral*, querría concluir que, en la persona humana tampoco debería ser parte ni física ni moral, si atendemos a las exigencias del concepto de *persona*.

Pero aún esto estaría en desacuerdo con lo que enseña Juan de Santo Tomás cuando se pregunta si el concepto de “singular” es análogo y contesta: “Por lo cual “si se pregunta si es análogo, se responde que no, por- “que el análogo requiere desigualdad en los que de el “participan, de manera que en uno esté *simpliciter*, en “el otro *secundum quid*, en el uno por atribución o de- “nominación, en el otro esencialmente. Lo singular o “la singularidad en común no mira a los inferiores, a “saber a éste o a aquel singular designado como des-

“iguales, porque todas las cosas singulares son iguales,
“no sólo en naturaleza sino también en la singularidad
“y no uno, *secundum quid* y el otro, *simpliciter*. Tiene
“con todo el modo de lo análogo, en cuanto a estar in-
“cluído en los inferiores y en tenerse a modo de trans-
“cendente respecto a los inferiores: Pero porque aque-
“llos inferiores no son desiguales, no llega a la razón de
“análogo *simpliciter*. Lo que decimos de la singularidad,
“lo decimos de igual manera de la persona que es la ter-
“minación de la singularidad y *a fortiori* de las personas
“divinas, . . . “este concepto común de la singularidad
“tiene algo de análogo en cuanto se tiene como transcen-
“dente y algo de unívoco, en cuanto dice igualdad de los
“inferiores, y así es *reductive* universal unívoco, *non*
“*simpliciter* ⁸¹.”

Luego por aquí falla toda la argumentación mari-
tainiana que quiere concebir el concepto de *persona* como
un universal analógico que podría, aunque imperfecta-
mente prescindir del modo divino, angélico o humano, y
que más bien envolvería el modo divino. El nombre de
persona no sólo no prescinde de estos modos, sino que ni
siquiera prescinde del modo singular que, como enseña
Cayetano, *esentialis est singularibus substantiis*, esen-
cial a los singulares de la substancia (in XXX. art. 4).
Pero sobre todo, hay que advertir que en el concepto de
persona en común, “la razón común no causa la desigual-
dd”, como acaece p. ej.: en el concepto mismo de ser, el
cual, por su misma interna constitución se predica primera
y simplemente de Dios y luego de las creaturas, ya que el
ser creatura se deriva del de Dios. Pero no acaece lo mismo
en el concepto de persona en común que incluye *actu* la
misma singularidad de Dios y la misma singularidad de
la creatura, sin que la singularidad de Dios cause la sin-
gularidad de la creatura.

Es muy importante señalar esto, porque precisamente los adversarios que hablan de *persona* o de *persona humana* conceptualizan como si *persona* en común fuera un concepto transcendental y analógico *simpliciter* o sea *perfectamente universal*, como el concepto de ser, verdad y bien. Pierden de vista que este concepto de *persona* no designa *lo que es más universal y comunísimo* en los seres sino precisamente aquello que es más particular en cada uno de ellos, aquello por lo cual cada uno de ellos es un sujeto *determinadísimo* de ser y de operaciones racionales. Si la *persona humana* fuera *persona* por una participación de lo más comunicable que hay en Dios, *la relación subsistente*, ¿no estaría colocada en el orden sobrenatural de gracia y de gloria por el hecho mismo de ser *persona humana*? ¿y cómo se salvaría entonces la *sobrenaturalidad* de la gracia y de la gloria? Y por aquí volvemos a encontrar en Maritain su habitual confusión de las dos órdenes, el de naturaleza y el de gracia.

*El Estado causa universal de perfeccionamiento
de la persona singular le es superior*

Hemos examinado aquí la concepción de Maritain en su argumento fundamental de *ratio partis contrariatur personae* porque con su examen cerrábamos perfectamente el estudio de la *persona humana, parte* del bien común universal, y abríamos el de la *persona humana, parte* sometida a la sociedad política.

Hemos visto que el *hombre perfecto* es *parte* del Bien Común, sobrenatural y natural, que es Dios, en su divina Deidad y en su razón de Primer Ser; hemos visto que también es *parte* de la Iglesia y del orden universal. La cuestión que aquí se plantea es la de si para *perfeccionarse* ha de sujetarse también como *parte* a todos que

la perfeccionen. Y es claro que el hombre no alcanza su perfección si un agente ya en acto no le hace pasar de la potencia al acto. Ahora bien ¿qué agente u agentes concurren a obrar este perfeccionamiento? Hay en primer lugar el perfeccionamiento vegetativo-sensitivo del ser humano que tiene lugar en los primeros años de su vida antes del despertar de la razón y en que la causa principal, junto con la naturaleza principio intrínseco de perfeccionamiento, es la sociedad familiar o sea la madre y el padre, cuya razón de ser toca a la diferencia genérica del ser humano, o sea a lo que tiene de común con los animales. “Porque cada hombre recibe de los padres la generación, el alimento y la educación o disciplina. Y de modo semejante cada una de las partes de la familia doméstica, se ayudan mutuamente a las cosas necesarias para la vida, es decir a aquellas sin las cuales no puede transcurrir la vida”⁸².

Hay luego el perfeccionamiento del hombre en plenitud de fuerza para conseguir lo necesario para su vida. Y la causa de este perfeccionamiento es la misma persona singular dotada por Dios de “la ley de la razón con la cual se dirige en sus actos al fin. El hombre es causa activa de su perfeccionamiento por la sindéresis o principios que son como ciertas reglas generales o medidas de todas las cosas que debe obrar”⁸³, “principios naturalmente conocidos tanto de lo que se ha de saber como de lo que se ha de obrar, que son ciertos semilleros de las virtudes intelectuales y morales”⁸⁴.

Pero esta causa singular es insuficiente, “para que la persona singular tenga la suficiencia perfecta de vida”, esto es, para una vida que no sea el simple vivir “sino el bien vivir”⁸⁵ y esto no sólo, en cuanto a las cosas corporales, . . . sino también en cuanto a las morales”, y para el mismo ejercicio de la virtud⁸⁶.

Para obtener su perfeccionamiento perfecto, su vivir bien, las personas singulares causas eficientes singulares de este perfeccionamiento, han de subordinarse a otra causa universal, en cuya dependencia produzcan su propio perfeccionamiento. Esta causa universal es la sociedad política o Estado causa sobre todo eficiente principal perfecta del *bien común político*. El efecto propio de su eficiencia será el orden que con el imperio de la ley ⁸⁷ ajuste la actividad externa de cuantos viven en la ciudad ⁸⁸.

Su causalidad es entonces universal; su efecto propio, un efecto universal, el bien común político de los ciudadanos, en una materia universal, que es la multitud congregada ⁸⁹.

La "forma" de esa muchedumbre ordenada será una *unidad de orden* ⁹⁰, la cual implica "distinción de supuestos que comunican en un todo" ⁹¹; y "porque la razón de aquellas cosas que son para un fin, se toma del fin, por esto el orden del ejército es por el jefe y es impuesto por el jefe" ⁹².

Y la comparación con el ejército nos lleva a la idea del *todo de orden*, que es la sociedad política, en el cual la *parte* tiene una operación propia, fuera de la operación del todo ⁹³.

Multitud orden y todo ⁹⁴ designa la naturaleza *universal* de esta causa que es el Estado. Causa en cierto modo universal, en cuanto abarca la muchedumbre de causas particulares que son cada uno de los ciudadanos; causa en cierto modo particular, en cuanto abarca una órbita limitada de actividad. Sólo es absolutamente universal la Causa incorruptible e inmutable que es Dios, y debajo de la cual debe ejercer su actividad el Estado ⁹⁵. El Estado, causa universal de segundo grado, es en lo moral lo que el sol en el orden físico. Y por esto Santo

Tomás compara con el sol a la justicia legal que ordena a los hombres en la comunidad política ⁹⁶.

Por tanto, el Estado en lo práctico o sea en el perfeccionamiento de las personas singulares goza de todas las prerrogativas y limitaciones de las causas universales de segundo grado ya que más es causa “cuanto más se extiende su causalidad abarcando más sujetos de perfeccionamiento. Porque una causa es tanto más alta cuanto su efecto es más común. Como en las artes es manifiesto que el arte político que está por encima del militar se extiende a todo el estado de la comunidad” ⁹⁷.

Y como toda causa universal, subordina a sí la causalidad de las causas singulares para producir un efecto más común y mejor: “Porque siempre el arte o potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o potencia a la que pertenece el fin particular comprendido debajo de aquel universal; como el jefe de ejército, mueve con su imperio a uno de los tribunos que procura el orden de una escuadra” ⁹⁸. Así como en las causas eficientes el hombre engendra al hombre como causa próxima y posterior, y el sol, en cambio, como causa primera y remota” ⁹⁹, así en el perfeccionamiento del hombre singular, el mismo hombre singular es la causa próxima y segunda, y en cambio, el Estado la causa primera y remota.

Pero la *causa universalis est prior particulari*, más excelente y primera que la particular, y el Estado por lo mismo más excelente y superior que las personas singulares. Con su causalidad universal el Estado engendra una universalidad de bienes económicos, culturales, morales y religiosos, bajo cuya subordinación o sometimiento las personas singulares logran su propia virtud o perfeccionamiento.

La perfección de las personas singulares es enton-

ces un *efecto propio* de la misma persona singular subordinada a la causalidad universal de la sociedad política. Y porque el perfeccionamiento de la persona singular es un efecto de una causa singular subordinada a la virtud de una causa universal, supone alguna virtud, aunque imperfecta, en la causa singular. Santo Tomás lo enseña expresamente cuando dice: “Respondo diciendo que, como “es manifiesto por lo arriba dicho (I. II. 63.1), existe “en el hombre cierta aptitud natural para la virtud; pero “la misma perfección de la virtud debe venir al hombre “por alguna disciplina; así como vemos que por alguna “industria se le auxilia en sus necesidades, p. ej.: en el “alimento y en los vestidos de los cuales la naturaleza “le da los principios, esto es, la razón y las manos; pero “no el complemento, como a los demás animales a los cuales la naturaleza da la piel y el alimento. Y por esto “es menester que esta disciplina por la que se llega a la “virtud, la consigan los hombres de otro”.

*La persona singular, parte del todo que es el Estado
no puede serle superior*

La subordinación del obrar moral de la persona singular a la causalidad moral del Estado para producir su propio perfeccionamiento exige el sometimiento del obrar moral de la persona singular al Estado, como de una parte al todo. De aquí que sea esta enseñanza categórica y constante en Santo Tomás, no sólo en el comentario a la *Ética y Política* de Aristóteles, sino en la *Suma Teológica*. “De acuerdo a lo que acaece en las cosas civiles, todos los hombres que son de una comunidad se consideran como un cuerpo, y toda la comunidad como un hombre”¹⁰⁰. “Hay que considerar que el que vive en “una sociedad es en cierto modo parte y miembro de la

“sociedad... cuando alguien obra en bien o mal de otra
“persona singular, la razón del mérito o de demérito cae
“de dos maneras; de una en cuanto se debe retribución
“por la persona singular a quien ayuda u ofende; de
“otro modo, en cuanto se le debe retribución por toda
“la comunidad”¹⁰¹; “no hay ninguna virtud humana
“cuyos actos no sean ordenables o mediata o inmedia-
“tamente al bien común”¹⁰²; “ya que todo hombre es
“parte de la multitud, cada hombre, en lo que es y lo
“que tiene, es de la multitud, como cada parte, en lo
“que es, es del todo”¹⁰³; “la parte ama el bien del todo,
“en cuanto le es conveniente, pero no en cuanto refiera
“a sí el bien del todo”¹⁰⁴; “Sicut una singularis persona
“est... Así como una persona singular es parte de la
“casa, la casa es parte de la ciudad o reino”¹⁰⁵.

La conclusión de todo esto es clara y terminante. La persona singular se subordina como parte al todo que es el Estado para producir su propia perfección que consiste en la práctica de la virtud natural.

Por aquí se ve cuán inconsultamente se ha invocado los capítulos 111, 112, 113 del III *Contra Gentiles* para afirmar la superioridad de la persona singular sobre el Estado. Porque allí se reconoce como corresponde la dignidad de la persona humana que es causa de su propio obrar y de su propia perfección. Pero no se afirma que esa perfección no deba lograrla en dependencia de una causa universal superior, la cual por otra parte no es sino manifestación de la riqueza de la persona humana, porque el Estado no se opone a la persona humana como si no fuera persona humana, ya que es un conjunto ordenado de personas; se opone como “persona humana en orden social” a persona singular, y sabido es como Santo Tomás, en textos incomparables, ha señalado con fuerza la preeminencia del Estado. “El fin mejor, escribe,

“pertenece a la ciencia principalísima y a la más arquitectónica... pero esta es la ciencia civil...” y su bien “es *“multo maius et perfectius”*;... *“multo melius et divinius”* que cualquiera otra ciencia perfecta”¹⁰⁶.

“Es necesario que este todo que es la ciudad sea más principal que todos los todos que pueden conocerse y constituirse con la razón humana”¹⁰⁷ porque el Estado “es procurador del bien que es el más principal entre todos los bienes humanos”¹⁰⁸.

Así queda bien establecida la suprema excelencia y superioridad del Estado sobre las personas singulares, como la causa universal de segundo grado sobre una causa particular y de tercer grado, que son las personas singulares¹⁰⁹.

Maritain imagina falsamente que el bien común se vuelca o redistribuye en las personas singulares

Toda esta doctrina es coherente, bien fundada y ha sido defendida invariablemente por el Doctor Angélico. *La persona singular es parte sometida al Estado. El Estado es más excelente que la persona singular.*

Maritain además de las ya indicadas, va a acumular otras razones para desvirtuarla, y así quiere sacar un argumento en favor de la primacía de la persona humana del hecho de que el mismo bien común de la ciudad debe volcarse o redistribuirse en las personas humanas. Dice en efecto: “El bien común de la ciudad es común *al todo y a las partes*, sobre las cuales revierte y que deben beneficiarse de él... si el bien común de la ciudad implica, como insistiremos en su oportunidad, una ordenación intrínseca a lo que le sobrepasa, es porque en su misma constitución y en el interior de su esfera, la comunicación o redistribución a las per-

“sonas que constituyen la sociedad está exigida por la
“esencia del bien común. El supone las personas y re-
“vierte sobre ellas y en este sentido se cumple en
“ellas”¹¹⁰.

Esta idea de la *redistribución* del bien común supone en Maritain un concepto falso del bien común como si
“común” se opusiera a “propio” cuando en realidad se
opone a bien particular. Como dice de Konink “el bien
“común no es un bien que no sería el bien de los par-
“ticulares, y que no sería sino el bien de la colectividad
“considerada como un singular... sino fuera el bien de
“los particulares no sería verdaderamente común. “Por-
“que cada una de las partes ama naturalmente más el
“bien común del todo que el bien propio particular”. Y
si el bien común no fuera un bien propio no sería un
bien, no sería conveniente. Pero lo señala Santo Tomás
cuando, refiriéndose al bien común, dice: “*La parte ama
el bien del todo en cuanto le es conveniente, pero no de
tal manera que refiera a sí el bien del todo sino que más
bien se refiere a sí misma al bien del todo*”¹¹¹.

Para ilustración de este punto es bueno reproducir
el pasaje de Santo Tomás¹¹², cuando escribe: “El bien
“propio de una cosa puede tomarse de varias maneras.
“De una manera en cuanto es suyo propio por razón
“*individual*; y así apetece el animal su propio bien, cuan-
“do apetece el alimento por el cual se conserva en la
“existencia. De otra manera, en cuanto es suyo propio,
“en razón de la *especie*; y así apetece el animal su pro-
“pio bien, en cuanto apetece la generación y nutrición
“de la prole o todo cuanto obra para conservación y
“defensa de los individuos de su especie. De tercera ma-
“nera en razón del *género*; y así apetece su bien propio
“en el actuar como causa el agente equívoco, p. ej.:
“el cielo. De cuarta manera, en razón de la *semejanza*

“ *de analogía* de los principios con respecto a su principio; “ y así Dios, que está fuera del género, a causa de su “ bien propio da la existencia a todas las cosas”.

Por donde se ve, que *bien común* no se opone a bien propio sino a *bien particular*, o sea, a bien *individual*. Y que inventar “la redistribución o reversión del bien común” en los individuos es no tener concepto claro ni del “*bien común*” ni de la manera que ejerce éste su causalidad. Las personas singulares no se aprovechan del “bien común” que procura el Estado cortando un pedazo del que luego se apropiarían; sino *subordinando su actividad moral* a este “bien común” que los particulares mismos realizan bajo el poder público. Para apreciar la diferencia, consideremos una persona singular trabajando fuera de toda sociedad civil. Su actividad le acarrearía bienes muy limitados, apenas los necesarios para un vivir miserable. Pero que desarrolle esta misma actividad en un conjunto social y subordinada al conjunto social, y conseguirá para sí bienes grandes que la darán una perfecta suficiencia de vida material, moral e intelectual. Pero aún en este último caso los bienes los ha conseguido con su actividad singular; pero los ha conseguido con perfecta suficiencia porque ésta su actividad singular estaba subordinada a una causalidad universal. No hay por lo tanto la supuesta reinversión del bien común en el particular que ha imaginado Maritain: hay subordinación de la particular causalidad a la universal para producir un *efecto particular*, que se beneficia de la misma causalidad *universal*.

El P. Schwalm ha expresado el primero esta idea de la reversión o distribución, esencial al bien común ¹¹³. Podría *tolerarse* su empleo como medio de significar que el bien común no es un bien ajeno a cada uno de los miembros de la colectividad. Pero su empleo es inadmi-

sible si se pretende concluir como hace Maritain, la primacía del bien singular sobre el común ¹¹⁴. Porque ello implicaría *subordinar* lo común a lo singular, el Estado al individuo, disfrazado con el nombre de persona, y olvidar aquello de Santo Tomás que muchas veces hemos recordado: “*La parte ama el bien del todo en cuanto le es conveniente, pero no de manera que refiera a sí el bien del todo, sino que más bien se refiere a sí misma al bien del todo*” ¹¹⁵.

La falta de ordenación total de la persona singular al todo social no demuestra su superioridad

Uno de los argumentos más eficaces que suelen usarse en favor de la superioridad de la persona singular sobre la sociedad está tomado de Santo Tomás I. II. 21,4, ad. 3, donde dice: “El hombre no se ordena a la comunidad política totalmente y según todas las cosas”... Se arguye entonces que hay un aspecto del hombre —*la personalidad*, según Maritain y sus seguidores— que estaría por encima de la sociedad política.

Santo Tomás al investigar si el acto humano, en cuanto es bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito delante de Dios, se formula la siguiente objeción: “El acto humano tiene razón de mérito o demérito, en cuanto se ordena a otro. Pero no se ordena a Dios todo acto humano. Luego no tienen razón de mérito o demérito todos los actos del hombre delante de Dios”.

Y a esta objeción contesta: “El hombre no se ordena a la comunidad política totalmente, y en todas las cosas; y por esto no es menester que cada uno de sus actos sea meritorio o demeritorio en orden a la comunidad política. Pero todo lo que el hombre es y lo que puede y tiene, debe ser ordenado a Dios; y por esto todo

“acto bueno o malo del hombre, tiene razón de mérito y “demérito, en cuanto es de su misma razón de acto”.

Antes de responder a la objeción que se nos quiere formular con esta enseñanza de Santo Tomás, es bueno recordar aquella otra constante doctrina suya, expresada en estas palabras tan terminantes y definitivas: “Siendo “un solo hombre parte de la comunidad, cada hombre, “en esto mismo que es y que tiene, es de la comunidad, “así como cada parte en esto que es, es del todo”¹¹⁶; “la “persona se compara a la comunidad como la parte al “todo”¹¹⁷; “el mismo hombre todo se ordena como a su “fin a toda la comunidad de la que es parte”¹¹⁸; “cada “parte, esto que es, pertenece al todo; cada hombre es “parte de la comunidad y así esto que es, es de la co- “munidad”¹¹⁹.

De manera que lo que hace especial dificultad es la conciliación de estas dos series de textos, igualmente auténticos e igualmente categóricos, en los que Santo Tomás por una parte dice que el hombre en todo lo que es y tiene pertenece a la comunidad política, y, por otra, afirma que no pertenece a ella totalmente y con todas sus cosas.

Una primera aclaración que se impone formular es esta: que siendo la *Suma* un tratado eminentemente *teológico*, hay que entender las consideraciones que en él hace Santo Tomás como referidas también al orden teológico, en que el hombre está colocado. Este orden, como es sabido, comprende *la totalidad del orden natural* y, por tanto, también el orden político que está dentro del orden natural como su más perfecto y excelente valor, *y la totalidad del orden sobrenatural*. Estas dos órdenes totales, aunque extrínsecamente, están subordinados entre sí, como lo perfectible a lo que perfecciona¹²⁰. Los pasajes en que Santo Tomás enseña que la totalidad de lo

que el hombre es, pertenece a la comunidad política, hay que entenderlo como dicho *en el orden natural*. El otro pasaje, en que enseña que *no todo el hombre* pertenece a la comunidad, hay que entenderlo por de pronto *del orden sobrenatural*, el cual, como es evidente, está fuera y por encima del orden natural, y por consiguiente del orden político.

Formulada esta aclaración que es perfectamente legítima nos podemos preguntar: ¿La doctrina de Santo Tomás de que “el hombre no se ordena totalmente y con todo lo que tiene a la sociedad política” tiene valor aún para sólo el orden natural? Y contestamos que sí. “Porque el mismo Dios es el bien universal y bajo este bien se contiene el ángel y el hombre y toda creatura, porque en toda creatura, naturalmente, lo que es, es de Dios, se sigue que con amor natural también el ángel y el hombre deben amar más y más principalmente a Dios que a sí mismos”¹²¹. Y también: “Manifiesto es que el bien de la parte es por el bien del todo; de donde con apetito o amor natural cada cosa particular ama su bien propio a causa del bien común de todo el universo, que es Dios”¹²². Aquí también corresponden aquellas razones del Libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en que se demuestra que “el bien separado, que es el primer motor, es mejor que el bien del orden que hay en el universo”¹²³, y con mayor razón que el bien de orden de una comunidad política. También tiene lugar aquí lo que hemos dicho más arriba sobre el triple grado de causas, y siendo Dios la causa absolutamente universal subordina a sí las causalidades de las otras causas universales inferiores como es el Estado, y las de todas las causas particulares, como son las personas singulares.

Dios, por tanto, bien común separado de todo el

universo, causa universal absoluta subordina a sí inmediata y totalmente la causalidad de las personas singulares y de las familias, sociedades económicas y de la comunidad política y del universo, de manera que el orden y el movimiento de todas éstas se producen en virtud de su divina causalidad.

De manera que la ordenación total de la persona singular al Estado, de que nos habla Santo Tomás, hay que entenderla como de una ordenación de causa particular a una causa universal de segundo grado, causa que es en cierto sentido universal y en cierto sentido particular. En cambio, la ordenación total de la persona singular a Dios hay que entenderla como una ordenación de causa particular a la causa primera y absolutamente universal.

Pero como con esta doctrina de Santo Tomás, “el hombre no se ordena a la comunidad política totalmente y según todas las cosas”, los personalistas pretenden excluir de la sujeción al Estado la misma personalidad singular, podemos demostrar que esta pretensión contraría el desarrollo de los artículos de la Cuestión 21 de esta parte de la *Suma* y las enseñanzas generales de Santo Tomás que, como es sabido, salvan todo cuanto enseña Aristóteles en las *Éticas* y *Políticas* sobre la *subordinación total intrínseca* de la persona singular a la comunidad doméstica y a las otras comunidades pertenecientes al orden de lo económico o social y la de éstas, a su vez, a la comunidad política, que proporciona la *perfecta suficiencia humana*.

En efecto: en el artículo 3 de esa Cuestión se pregunta Santo Tomás si el acto humano, en cuanto es bueno o malo, tiene razón de mérito o demérito, y, fundado en el hecho de que sólo “hay mérito o demérito en orden a la retribución que sólo tiene lugar en las cosas

“ que son con respecto a otro”, contesta diciendo que todo acto del hombre sea *directamente individual*, sea *directamente social*, se refiere directa o indirectamente a la comunidad; luego siempre tiene mérito o demérito delante de la comunidad. Veamos la respuesta textual: “Respondo diciendo que el mérito o demérito se dicen en orden a la retribución que se obra de acuerdo a la justicia. La retribución de acuerdo a la justicia se le hace a uno por el hecho de que obra en provecho o en daño de otro”. Hay que considerar que cada uno de los que viven en sociedad, es en cierto modo parte y miembro de toda la sociedad. Todo el bien o el mal que uno hace a otro que vive en sociedad redundando en bien o en mal de toda la sociedad; como el que daña a la mano, daña por consiguiente al hombre. Cuando, por tanto, obra en bien o en mal de otra persona singular, hay allí de dos maneras razón de mérito o demérito; de una manera, en cuanto se le debe retribución por la persona singular, a la cual ayuda u ofende; de otra manera, en cuanto se le debe por toda la comunidad. Cuando empero alguien ordena su acto directamente en bien o en mal de toda la comunidad, se le debe retribución primero y principalmente por toda la comunidad, secundariamente, por todas las partes de la comunidad. Cuando alguien obra algo que es en bien o en mal propio, también se le debe retribución, en cuanto esto redundando en lo común, en la medida en que es parte de la comunidad; aunque no se le debe retribución, en cuanto es bien o mal de una persona singular, que es la misma que el agente, sino quizás de acuerdo a alguna semejanza en cuanto hay justicia del hombre para consigo mismo”.

Y, en respuesta a las dificultades, subraya más si cabe esta doctrina, diciendo que tanto cuando obra bien

o mal *ad seipsum*, para sí misma, como cuando dispone de sus actos de los cuales es dueño, merece o demerece delante de la comunidad, de la cual es parte, la cual directa o indirectamente se beneficia o se perjudica con su acción aunque fuere individual.

Ahora bien, ¿cómo es posible que el artículo siguiente se interprete en forma tal que deje en la nada lo que aquí se afirma tan categórica y terminantemente? Y no se aduzca la distinción maritainiana de la subordinabilidad del hombre, en cuanto individuo, y no en cuanto persona. Primero, porque Santo Tomás utiliza en todo el artículo los términos *singularis persona*. Además aquellas expresiones de Santo Tomás tienen un alcance *absoluto*, "*homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis*" de manera que de excluir la personalidad, sería excluir la del hombre.

La solución, por tanto, hay que buscarla en los principios tomistas que edifican el orden social. Y este principio está enunciado en la lección primera del libro I de la *Etica*, cuando Santo Tomás escribe: "Hay que saber " que este todo que es la muchedumbre civil o la familia " doméstica tiene sólo *unidad de orden*, de acuerdo a la " cual no es algo absolutamente uno. Y por esto la parte " de su todo puede tener una operación que no es la ope- " ración del todo, como el soldado en el ejército tiene una " operación que no es la de todo el ejército. Tiene, sin " embargo, también, el mismo todo una operación que no " es la propia de alguna de sus partes, sino del todo, por " ejemplo, el combate de todo el ejército. Pero hay todos " que no tienen solamente unidad de orden sino de com- " posición o coligación, o también de continuidad, de " acuerdo a la cual unidad es un algo absolutamente " todo; y por esto no hay ninguna operación de la parte " que no sea del todo".

Aquí hay que buscar el principio de la solución a la aparente antinomía que presentan los artículos 3 y 4 de la cuestión 21 de la I. II. Hay que buscarla insistiendo en que, por ser el social un todo de orden, la filosofía moral tiene tres partes: la primera o *monástica* que “considera las operaciones de un solo hombre ordenadas al fin; la segunda, llamada *económica*, que considera las operaciones de la comunidad doméstica; la tercera, que considera las operaciones de la comunidad civil, y es la *política*”.

Ahora bien, estas tres realidades morales, *irreductibles*, son fundadas o constituídas directamente por el autor de la humana naturaleza. No es la política la que funda y constituye a los individuos o personas humanas; no es tampoco ella la que funda y constituye a las familias. No es la monástica la que funda el orden civil y económico. No es la comunidad doméstica la que funda la monástica y política. Estos tres órdenes son autónomos y se constituyen por sí mismos. Tienen leyes especiales que difieren entre sí *esencialmente*. Aquí está refutado el individualismo de Kant-Rousseau que pretende derivar de la *voluntad individual* la naturaleza y existencia de la familia y sociedad política. Aquí está refutado Hegel que pretende derivar del Estado los derechos de los individuos y de las familias humanas.

Los derechos individuales y familiares no son creación del Estado; luego, en ellos, no depende el hombre *totalmente* del Estado, aunque sí depende totalmente de Dios, que con el ser le ha dado estos derechos. Esto y no otra cosa afirma Santo Tomás en la I. II. 21. 4 ad 3.

Pero aquí se presenta otra cuestión y es ésta: “¿Esos tres órdenes irreductibles de *obrar moral* marchan totalmente separados y desconectados o hay entre ellos alguna relación y cuál es ésta?”

La respuesta de Santo Tomás la conocemos, y nos

es dada en el mismo pasaje de la *Etica*, en la lección segunda, cuando escribe: “El fin (de la política), como “de ciencia arquitectónica, contiene debajo de sí los fines “de las otras ciencias prácticas. De donde concluye que “el fin de la política es el bien humano, esto es, el más “excelente en las cosas humanas. Y por el mismo fin “muestra que la política es la más principal. Porque “una causa es tanto más primera y poderosa cuanto se “extiende a más. De donde, también el bien que tiene “razón de causa final es tanto más poderoso cuando a “más se extiende. Y, por esto, si el mismo bien es de “uno y de toda la ciudad, parece mayor y más perfecto “tomar, esto es procurar y salvar aquel bien de toda “ciudad, que el de un solo hombre...”. Y se dice que es más divino porque más se asemeja a Dios que es la causa de todos los bienes.

Luego, el orden de esta tres realidades irreductibles se obtiene por la subordinación de una a otra, subordinación de la persona singular a la familia y sociedades inferiores, subordinación también de personas singulares, de familias y sociedades inferiores a la sociedad política. Subordinación *total*, por que las personas singulares las familias y sociedades inferiores *con todo lo que son y con todo lo que tienen* se subordinan a los fines de la sociedad política; subordinación *intrínseca*, porque están en la misma línea de perfección que es la perfección humana. Pero *total* de acuerdo a la condición del *todo de orden*, “*totum ordinis*” que es la sociedad política, y que es muy diferente de un “*todo continuo*”. Subordinación *intrínseca y total* pero a la manera de los todos que tienen *unidad de orden*, en los que cada parte conserva su operación propia.

Dios, por tanto, autor de la naturaleza humana, ha creado al hombre con vida moral individual, familiar y

política; estas tres vidas morales son irreductibles, la una no puede ser absorbida por la otra; pero están ordenadas de acuerdo a la superioridad del fin de cada una, y, en consecuencia, la individual se subordina a la familiar y una y otra a la política. Se subordinan, como en la subordinación de todas las causas, como totalidades. He aquí lo que corresponde explicar para tener comprensión exacta del pensamiento de Santo Tomás.

La teoría tomista de la subordinación enseña que dos causas totales, actuando cada una en su orden propio, movidas por fines respectivamente diversos, se subordinan la una a la otra para que resulte un efecto común: complejo, heterogéneo, pero uno. La teoría de la subordinación se contrapone propiamente a la de instrumentalidad, en la que intervienen asimismo dos causas pero no totales, ya que la causalidad del instrumento es asumida por la causa principal para producir efectos que sobrepujan su propia capacidad. La causa instrumental, explica Santo Tomás, participa de la acción propia de otro, no por su virtud, sino obrando instrumentalmente por virtud ajena, a la manera que el aire calienta y quema por virtud del fuego¹²⁴. Es claro que a este efecto del agente principal concurre el instrumento en cuanto por algo propio suyo obra dispositivamente: si nada obra-se de suyo, en vano se lo pondría a obrar; y estarían de más los instrumentos determinados de determinadas obras; Así vemos que el hacha, hendiendo la madera, propiedad que tiene por su forma, produce la forma del banco, que es efecto propio del agente principal¹²⁵.

En las causas subordinadas acaece algo completamente diferente; pues la causa inferior produce su efecto propio como verdadera causa principal y sólo concurre al efecto de la causa principal superior en cuanto su esfera de acción se halla debajo de la esfera de acción de esta úl-

tima. Debe decirse, enseña Santo Tomás ¹²⁶, que de toda causa se deriva algún orden a sus efectos: teniendo toda causa razón de principio. Y por lo mismo, según la multiplicación de las causas se multiplican los órdenes, de los cuales uno se contiene debajo del otro, como una causa debajo de la otra. Por consiguiente, una causa superior no se halla contenida debajo del orden de la inferior, sino al contrario, como se ve en las cosas humanas; porque del padre de familia depende el orden de la casa, el cual se halla debajo del orden de la ciudad, que procede del regente de ésta, y éste a su vez del rey, que rige la nación.

Resulta claro que la acción de las causas principales subordinadas es diversa de la de la causa principal obrando por medio de una causa instrumental. En el primer caso tenemos dos esferas de actividad y, por tanto, dos fines y dos eficiencias con una unidad de jerarquía resultante de la condición de las causas en la que una está comprendida debajo de la otra. En el segundo caso tenemos una única esfera de actividad y por tanto un único fin y una única eficiencia.

Hecha esta aclaración, resulta que el *orden político* abarca y no abarca *totalmente* a las personas singulares y a la familia y comunidades inferiores. No las abarca *totalmente*, en el sentido de que éstas tienen realidad y actividad moral y jurídica independientemente de la comunidad política, acordada directa e inmediatamente por la ley natural. Fuera de la comunidad política, los hombres y familias pueden cumplir, aunque imperfectamente, sus deberes y derechos.

La sociedad política, que viene posteriormente a la existencia de personas singulares y de la familia y de sociedades inferiores, no suprime lo que estas eran y poseían. Respeta por tanto su orden y su causalidad y

su fin. Respeta sus derechos y obligaciones. Pero se agrega a ellas, como un orden nuevo y más perfecto, de causalidad más universal, y se agrega subordinando a su propio fin —fin de otra categoría, con otra órbita, la órbita de bien común completo y omnisuficiente en lo natural— los fines de aquéllas, y a su causalidad la causalidad de aquéllas.

La sociedad política, entonces, tal como Dios la ha instituído, encierra tres esferas o tres órbitas de causalidad moral y jurídica: la una de las personas singulares, la segunda de las entidades económicas y la tercera de la ciudad política o Estado.

Esta sociedad no es ni totalitaria ni estatista, ya que el Estado no absorbe ni devora las dos órbitas de las personas singulares y de la sociedad económica, ni es individualista porque la primera órbita, la de las personas humanas, no devora la segunda y tercera órbita.

Sin embargo, en cierto sentido propio se puede decir como lo dice Santo Tomás que el *orden político* abarca *totalmente* a las personas singulares y familias y sociedades inferiores, en cuanto la primera y segunda esfera, respetadas en su integridad, esto es, no convertidas en realidad política, es decir en la tercera esfera, regulan su ser y actividad en beneficio de la sociedad política. La subordinación es *total*, pero no total en el sentido de que suprime la esfera primera y segunda, sino en el sentido de que la acción de estas gira totalmente dentro de la tercera esfera.

La ordenación de aquellas a ésta es total como *subordinación* pero no como *instrumentalización*. Si en manos de la sociedad las personas singulares y la familia fueran instrumentalizadas perderían su propia causalidad principal.

En cambio, las personas singulares y la familia y

asociaciones inferiores pertenecen *totalmente* a Dios en el primer sentido, aún como *instrumentos* en sus manos no, en el sentido de que no tengan propia causalidad principal, sino de que ésta, de tal suerte es *secundaria*, que se mueve como *instrumento* respecto a la causalidad de la Causa *Primera*. Por esto Santo Tomás, antes de formularse la objeción que provoca el famoso texto de los adversarios, se hace esta otra: “El instrumento nada merece o desmerece delante de aquél que usa del instrumento, pero toda la acción del instrumento es de aquél que usa el instrumento, mas el hombre es instrumento de la divina virtud... luego no puede merecer o desmerecer delante de Dios con su obrar bueno o malo. Y al contestar, no niega que sea instrumento: “El hombre así se mueve, dice, como instrumento, sin que por eso deje de moverse por el libre albedrío”¹²⁷.

Aquí pues, sencillamente, hay que buscar la explicación de esta aparente antinomia, sin necesidad de inventar sutiles e intrincadas distinciones.

Por esto, a la dificultad de que *el hombre no se ordena a la comunidad política totalmente y en todas sus cosas* se contesta: no se ordena *totalmente*, con totalidad de un todo de coligación en el cual perdería su causalidad de agente principal para ser mero instrumento, *concedo*; no se ordena totalmente con totalidad de un *todo de orden*, en el cual no es mero instrumento sino que posee propia causalidad principal, aunque *subordinada*, *niego*. Advirtiendo además que la *totalidad* de la actividad *monástica, económica y política* de una persona se ordena inmediata y totalmente a Dios, autor de la naturaleza y de la gracia. De manera que la *ordinabilidad* a Dios, autor de la naturaleza y de la gracia, subordina a sí también la totalidad de la vida política con todo lo que a ella está ordenado, y en cambio esta ordena-

bilidad a Dios no está subordinada a la totalidad política. Pero es muy diferente afirmar que no se subordina al Estado la persona singular, que afirmar que no se subordina su subordinabilidad a Dios.

De que no existe el hombre para la ciudad sino la ciudad para el hombre no se sigue la superioridad de la persona singular

Vamos a recoger aquí algunos pasajes de documentos pontificios que se hacen circular como demostrativos de la superioridad de la persona humana singular sobre el Estado ¹²⁸. En la *Divini Redemptoris*, leemos: “Pero Dios al mismo tiempo ha ordenado también al hombre para la sociedad civil, exigida ya por su propia naturaleza. En el plan del Creador, la sociedad es un medio natural del que el hombre puede y debe servirse para obtener su fin, *por ser la sociedad humana para el hombre y no al contrario*. Lo cual no hay que entenderlo en el sentido del liberalismo individualista, que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo, sino sólo en el sentido de que, mediante la unión orgánica con la sociedad, se haga posible a todos por la mutua colaboración, la realización de la verdadera felicidad terrena; además, en el sentido de que en la sociedad hallan su desenvolvimiento todas las causalidades individuales y sociales insertas en la naturaleza humana, las cuales, superando el interés inmediato del momento, reflejan en la sociedad la perfección divina, lo cual no puede verificarse en el hombre aislado. Pero aún esta finalidad dice en último análisis relación al hombre para que, reconociendo éste el reflejo de la perfección divina, lo convierta en alabanza y adoración del Creador. Ninguna sociedad humana, cualquiera que sea, sino sólo

“ el hombre, la persona humana, está dotada de razón y
“ de voluntad moralmente libre”.

“Por lo tanto, así como el hombre no puede eximirse
“ de los deberes para con la sociedad civil, impuestos por
“ Dios, y así como los representantes de la autoridad tie-
“ nen derecho de obligarle a su cumplimiento cuando lo
“ rehuse ilegítimamente, así también la sociedad no pue-
“ de privar al hombre de los derechos personales que le
“ han sido concedidos por el Creador —antes hemos alu-
“ dido a los más importantes—, ni hacer por principio
“ imposible su uso. Es, pues, conforme a la razón, y ella
“ lo quiere también así, que, en último término, todas las
“ cosas de la tierra sean ordenadas a la persona humana,
“ para que por su medio hallen el camino hacia el Crea-
“ dor. Y al hombre, a la persona humana, se aplica lo
“ que el Apóstol de las Gentes escribe a los Corintios
“ sobre el plan divino de la salvación cristiana: Todo es
“ vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios” (I.
“ Cor. III, 22). Mientras que el comunismo empobrece
“ la persona humana, invirtiendo los términos de la rela-
“ ción del hombre y de la sociedad, la razón y la reve-
“ lación la elevan a tan sublime altura” ¹²⁰.

Tanto Maritain ¹³⁰ como Eschmann ¹³¹, quieren sacar
un argumento de un pasaje de la magnífica encíclica de
Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, que ellos llaman la
carta de la doctrina cristiana de la persona y que dice
así: “Porque mientras en un cuerpo natural el principio
“ de unidad traba a las partes de suerte que éstas se ven
“ privadas de la subsistencia propia, en el Cuerpo Mís-
“ tico, por el contrario, la fuerza que opera la recíproca
“ unión, aunque íntima, junta entre sí los miembros de
“ tal modo que cada uno disfruta plenamente de su pro-
“ pia personalidad. Añádese a esto que, si consideramos
“ las mutuas relaciones entre el todo y los diversos miem-

“bros, en cualquier cuerpo físico vivo todos los miembros
“tienen como fin supremo solamente el provecho de todo
“el conjunto, mientras que todo el organismo social de
“hombre, si se atiende a su fin último, está ordenado en
“definitiva al bien de todos y cada uno de los miem-
“bros, dada su cualidad de personas”¹³².

También se cita¹³³ la alocución de S. S. Pío XII, en la Navidad de 1942, cuando dice: “El origen y fin esencial de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana, ayudándole a actuar rectamente las normas y valores de la religión y de la cultura, señaladas por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en su conjunto, ya en sus naturales ramificaciones”¹³⁴.

Si se examinan con detención estos pasajes pontificios se llega a la conclusión de que no pretenden establecer otra cosa sino que tanto el cuerpo social como el Cuerpo Místico de Cristo son de tal condición que no privan a cada uno de los miembros que le constituyen de sus operaciones propias, sino al contrario, subordinan a sí esas operaciones particulares de sus miembros para que éstos puedan alcanzar, bajo su responsabilidad, su último fin que es Dios sobrenatural.

Se quiere entonces subrayar que *toda persona humana singular*, que *todo individuo humano singular*, tiene un aspecto primero y fundamental en su existencia que es su ordenación a Dios, autor de su naturaleza creada y elevada. Sencillamente, en términos elementales pero profundos, no se quiere enseñar sino que “el hombre ha sido creado para conocer, amar y servir a Dios en esta vida y gozarle para siempre en la otra”. Esta ordenación personal e individual a Dios, esta pertenencia a su Creador, que señala la verdadera dignidad de persona humana, es tan esencial y primera que todo el resto de su

vida, bajo todos sus aspectos y relaciones, ya sea de la persona consigo misma, ya sea con sus semejantes en la familia y sociedades económicas o en el mismo Estado y aún en la Iglesia, está gobernado por ella. Y la persona humana singular debe responder por sí y ante sí delante de Dios, su supremo Juez, de cómo ha aprovechado de todos esos medios para la consecución de su último fin.

¿Pero entonces —se argüirá— “todo es medio para la persona singular, que es el fin que subordina a sí, como medios, a familia, Estado, Iglesia”? ¿Y no es éste “el plan divino de la salvación cristiana: *“Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios”* (I. Cor. III, 22), como recuerda la *Divinis Redemptoris*? ¿Y no es éste el personalismo cristiano de Maritain y sus seguidores?

Contestamos: Todo es medio con respecto al fin último que es Dios, autor de naturaleza y de gracia, *concedo*; todo es medio con respecto a la persona singular, que sería fin, *niego*. Dios, decíamos, tanto alcanzado natural como sobrenaturalmente, es el fin último de la persona singular y es necesariamente alcanzado por ésta como *Bien común*. Luego, la persona singular debe, bajo su responsabilidad, porque para ello es libre, ordenarse como *parte* a Dios que es su *Bien Común*. Y como a Dios no le puede alcanzar perfectamente si no se ordena también, bajo su propia responsabilidad, como *parte* al todo que es la familia, el Estado, el universo, la Iglesia, la persona singular debe ordenarse también a estos todos. Estos *todos*, si se constituyen como corresponde, son como escalas que le acercan a Dios su último fin; como medios por tanto, respecto a su fin último. Pero medios con relación al fin que es Dios y no medios con relación a la persona singular. La persona singular es, más bien, medio para esa escala intermedia de bienes,

como es medio que se ordena absolutamente al fin último que es Dios. Porque sólo el *finis cuius gratia*, es absolutamente fin ¹³⁵. Es claro que como el fin es un *bien*, cuando alguien obtiene un fin, obtiene una cosa que le es buena y *conveniente*. Es bueno y conveniente *para la persona singular* la vida en la familia, en el Estado, en la Iglesia, en Dios pero "*le es conveniente no de manera que refiera a sí el bien del todo, sino que más bien se refiera a sí misma al bien del todo*" (II. II. 26, 3 ad 2).

La persona singular, por ser un individuo de naturaleza racional, está dotada de la prerrogativa de la libertad para ser ella dueña de su acto, la responsable de esta su ordenación al bien de los todos que la dignifican. Pero ella es libre para ordenarse o no ordenarse; mas su dignidad sólo la obtiene cuando se ordena a estos todos. De modo que su dignidad no está en ser libre sino que su libertad está en decidir de su dignidad o de su indignidad. La persona singular decide por tanto su actuación en conformidad con estos ordenamientos que aseguran su dignidad. Pero su dignidad la alcanza por una escala de sujeciones ¹³⁶.

En una persona singular, único sujeto de actividad, podemos distinguir con Santo Tomás varios aspectos o formalidades subordinadas: un aspecto *individual o personal*, por el cual se apropia aquel bien suyo individual o personal que de tal suerte es suyo que no pueda serlo de ninguna otra persona. De este, dice Santo Tomás, que *bonum unius personae singularis non est finis alterius*, II.II.58, a. 9, ad 3. El bien de una persona singular no es fin de otra. Dentro de esta esfera de actividad individual o personal está comprendido "el bien de cualquier virtud, sea que ordene al hombre a sí mismo, sea que le ordene con respecto a otras personas singulares" (II. II. 58,5); otro *aspecto*, en el cual se considera al hombre

como miembro de la familia, o de las sociedades económicas, culturales o gremiales; un tercer aspecto, *político*, según el cual se le considera como miembro de la comunidad política o Estado; un cuarto aspecto, el *divino natural*, en cuanto es miembro o parte de la comunidad universal, cuyo bien es Dios, su Creador y último fin; un quinto aspecto, *divino sobrenatural*, en cuanto miembro de la sociedad sobrenatural, cuyo bien es Dios alcanzable en su Deidad por la gracia y la gloria. Estos aspectos o formalidades están subordinados de acuerdo a la mayor universalidad del bien o causa universal que mueve a cada uno. El aspecto individual se subordina al económico; uno y otro al político; los tres al divino natural y todos al *divino sobrenatural*.

En Santo Tomás están perfectamente distinguidos cada uno de estos aspectos, como lo hemos demostrado en el curso de este capítulo.

1º. Distingue claramente Santo Tomás *el bien de un solo hombre en cuanto persona singular de su bien en cuanto parte de un todo*. “Como el amor mira al bien, “ escribe, según la diversidad del bien existe también la “ diversidad del amor. Hay un bien propio de un hombre “ en cuanto persona singular; y en cuanto al amor que “ mira a este bien, cada uno se es para sí el objeto prin- “ cipal de amor. Hay un bien común que pertenece a “ éste o aquél en cuanto es parte de un todo, como al “ soldado, en cuanto es parte del ejército, y al ciudadano, “ en cuanto es parte de la ciudad; y en cuanto al amor “ que mira a este bien, el principal objeto de amor es “ aquel en el cual principalmente consiste aquel bien...”

2) *Distingue asimismo muy claramente Santo Tomás el bien de un solo hombre, como persona singular, del bien del hombre como miembro de la comunidad doméstica y también como miembro de la comunidad po-*

lítica. Así escribe: “Y de aquí que la filosofía moral se
“divida en tres partes. De las cuales, la primera consi-
“dera las operaciones de un solo hombre ordenadas al
“fin y se llama *monástica*. La segunda considera las ope-
“raciones de la multitud doméstica y se llama *económica*.
“La tercera considera las operaciones de la multitud
“civil, que se llama *política*”. (Etic. n. 6).

3º) *Distingue Santo Tomás asimismo entre la razón inferior, a la cual pertenece propiamente la Etica con sus tres partes de monástica, económica y política, y la razón superior, a la cual pertenece la teología moral natural y sobrenatural*¹³⁷. “Porque se llama razón superior
“en cuanto mira a las naturalezas superiores, sea para
“contemplar absolutamente su verdad y naturaleza, sea
“para tomar de ellas como razón y ejemplos de opera-
“ción; y se llama razón inferior, en cuanto se convierte
“a los inferiores para examinarlos por la contemplación
“o disponerlos por la acción”¹³⁸.

A la Etica pertenecen por tanto la monástica, la económica y la política; a la Teología natural, la ordenación de hombre a Dios, Primera Causa y último fin, y a la teología sobrenatural, la ordenación del hombre a Dios, considerado en su Deidad. La confusión de muchos personalistas y no personalistas en estas cuestiones se origina de que quieren colocar dentro de la Etica, en la monástica, lo que se refiere a la ordenación natural del hombre a Dios. Pero así confunden *ordenación del hombre con respecto a sí mismo con la ordenación del hombre con respecto a Dios*; confunden la Etica con la Teología natural.

Un ilustre tomista advirtió ya, hace años, que perteneciendo la Etica a la Psicología no toca a ella la discusión del último fin del hombre *en concreto*, sino a la Metafísica, o Teología natural. (Ramírez, *Ciencia To-*

mista, enero-junio 1923, 330). Luego también *la ordenación natural de la persona singular a Dios* entra en la Metafísica y no en la Ética, y no se confunde con la misma persona singular.

4º) *Distingue Santo Tomás entre el bien común divino natural y el bien común sobrenatural*. “De Dios podemos recibir un doble bien, a saber, bien de naturaleza y bien de gracia. Sólo en la comunicación de los bienes naturales que nos hace Dios se funda el amor natural por el cual el hombre, en la integridad de su naturaleza, ama a Dios sobre todas las cosas más que a sí mismo... porque cualquier parte ama naturalmente más el bien común del todo que el propio bien particular... De donde mucho más se verifica esto en la amistad de caridad que se funda sobre la comunicación de los dones de gracia ¹³⁹”.

Con estos antecedentes podemos concretar una respuesta a las dificultades que se nos quiere formular con los pasajes pontificios.

“*No existe el hombre para la ciudad sino la ciudad para el hombre*”, dice Pío XI en la *Divini Redemptoris*. De aquí se querría concluir que la ciudad es para la persona singular. Pero esta conclusión es *equivoca*, ya que en la persona singular debemos distinguir cinco aspectos, especificados por cinco bienes diferentes, el aspecto propiamente *singular*, el *familiar*, el *político*, el *divino natural* y el *divino sobrenatural*. Estos aspectos o bienes están subordinados, cada uno al inmediato superior, de manera que el bien *singular* propiamente dicho se subordina al bien de la persona singular, en cuanto *miembro* de la familia, uno y otro al bien de la persona singular en cuanto *miembro* de la sociedad política, todos tres al bien de la persona humana singular, en cuanto *miembro* de la comunidad universal, y aquellos tres con éste,

al bien de la persona singular, en cuanto *miembro* de la comunidad sobrenatural que es la Iglesia.

De aquí que Pío XI, a renglón seguido del texto de referencia, se apresure a excluir el *liberalismo individualista* —o sea, la primacía del bien singular de la persona humana— afirmando la unión orgánica de las personas singulares con la sociedad y destacando el último fin del hombre que es Dios, su Creador y Dueño.

La encíclica, lejos de condenar, afirma la superioridad del *bien político* sobre el bien *singular* propiamente dicho; y condena también el error del totalitarismo que hace del bien *político* o el único bien o el bien supremo del hombre ¹⁴⁰.

Por aquí se puede apreciar mejor en qué está el error del *personalismo cristiano* de Maritain. Maritain hace de la persona humana, en cuanto persona, un todo insubordinable, al que repugna la razón aún de "*parte moral*". Esa *persona-todo* que es la persona humana, se mueve libremente, en cuanto depende de su condición de personas, en el reino donde están las otras personas-todos, incluso la persona en Acto puro, que es Dios. "La persona, escribe, tiene una relación directa con lo absoluto, en el cual sólo puede tener su plena suficiencia; su patria espiritual es todo el universo de lo absoluto, y los bienes su dedicación que son como una introducción al Todo absoluto y que trasciende el mundo ¹⁴¹".

De aquí se sigue 1º) que la persona humana tiene *algún derecho* al orden divino, aún en la razón íntima de Deidad, ya que el orden de la Deidad está ligado con el misterio de las divinas personas; y la persona humana, en cuanto *persona*, es "un todo, un todo abierto y generoso" ¹⁴², que tiende a comunicarse con los otros "todos" o personas y que tiene, *de por sí, relación directa* con lo Absoluto, y su *patria espiritual* en lo Absoluto. En conse-

cuencia, Maritain suprime el fundamento de la distinción de los órdenes, el natural y el sobrenatural.

Se sigue en segundo lugar que por ser tan alta *la dignidad de la persona humana* que comunica directamente, por sí misma, con el universo de las otras personas, incluso divinas no puede sufrir sujeciones de otros todos como son la familia, el Estado, el universo.

Maritain, por tanto, so pretexto de vincular con Dios directamente a la persona humana singular, la independencia de su sujeción a la familia, al Estado y aún a la Iglesia, y, por lo mismo, como veremos más adelante, hace del Estado una realidad infrahumana que no tiene por misión necesaria conducir el hombre a Dios¹⁴³. Maritain en consecuencia pervierte aquellas realidades, como la familia, el Estado y la Iglesia, que tienen su razón de ser en conducir el hombre a su fin supremo que es Dios.

La superioridad de la vida contemplativa que correspondería a la persona singular no demuestra su superioridad sobre el Estado

Maritain formula esta objeción en estos términos: “Tal es la doctrina de Santo Tomás sobre este problema crucial de la acción y de la contemplación que está en el corazón de la filosofía social y cuya solución importa esencialmente a toda civilización digna de este nombre... la vida contemplativa es mejor que la vida política”¹⁴⁴.

Y el P. Eschmann escribe: “Desde los días en que Platón planteó el problema de los filósofos y los reyes, toda teoría occidental de la sociedad ha probado en último término su verdad y su valor por la consideración que ha prestado y el lugar que ha dejado abierto no a lo que es sociedad o acción sino soledad y con-

“templación. El problema moderno que nosotros ahora
“acostumbramos a plantear en términos de persona y
“sociedad no es sino la continuación de la secular discu-
“sión de los filósofos y los Reyes”¹⁴⁵.

No tenemos dificultad en conceder que la vida con-
templativa es superior a la activa, la Metafísica a la po-
lítica y el orden divino al humano, como el fin lo es al
medio, el término al camino, lo perfecto a lo que anda
en busca de la perfección. Y en verdad que en esta rela-
ción se encuentra la contemplación con la política. Sabido
es que Aristóteles y Santo Tomás enseñaban que así como
la arquitectura es la suprema de las artes, la política lo
es de las ciencias activas y la Metafísica de las ciencias
especulativas; y por otra parte que las artes se subor-
dinan a las ciencias prácticas y estas a las especulativas.
De manera que en el fastigio de todas las virtudes colo-
caban la sabiduría. “Entre todas las operaciones de la
“virtud la más deleitable es la contemplación de la sa-
“biduría como es manifiesto y como todos conceden”¹⁴⁶.

“La sabiduría no es una ciencia cualquiera sino la
“ciencia de las causas más honorables y divinas, como
“que ella tiene razón de cabeza entre todas las ciencias.
“Porque así como por los sentidos que están en la cabeza
“se dirigen los movimientos y operaciones de todos los
“otros miembros, así la sabiduría dirige todas las otras
“ciencias, mientras de ella todas las otras ciencias reci-
“ben sus principios”¹⁴⁸.

Pero ¿qué se sigue de esta preeminencia indiscutida
de la sabiduría? De que *el perfecto*, porque ha alcanzado
la sabiduría está por encima *del imperfecto* que tiene que
practicar y adquirir las virtudes morales, de las cuales
son las políticas las más excelentes. Se sigue también de
que el perfecto, el sabio, que, después de haber adquirido
las artes, las virtudes morales, está en posesión plena del

mayor inteligible que es Dios, está por encima de la sociedad política. Santo Tomás puede escribir: “A causa de la naturaleza más perfecta que el común de los otros hombres, de suerte que pueda bastarse a sí mismo sin la sociedad de los otros hombres, como fué en Juan Bautista y en San Antonio eremita. I. Pol. 1.

En la cuestión 188, a. 8 de la II. II. Santo Tomás, al defender que la religión en soledad es más perfecta que la hecha en sociedad, se hace esta dificultad: “Lo que “es de acuerdo a la naturaleza del hombre, parece pertenecer a la perfección de la virtud. Pero el hombre es “naturalmente animal social, como dice el Filósofo. Luego parece que llevar vida solitaria no sea más perfecto “que llevar vida social”... Y la resuelve en estos términos: “El hombre puede vivir solitario de dos maneras. “De una manera. como no llevando vida social, por la “maldad del ánimo, y esto es bestial; de otra manera, “entregándose totalmente a las cosas divinas: y esto está “por encima de hombre. Y por esto dice el Filósofo que “aquel que no hace vida en sociedad con otro, es bestia “o Dios, esto es, varón divino”.

¿Pero se sigue de aquí que la persona humana *ut sic* sea superior a la sociedad política? De ningún modo. Se sigue sólo que *persona humana perfecta con la sabiduría* es superior a la sociedad política.

Los perfectos, o sea aquellos que han alcanzado la perfección de la sabiduría humana, están fuera y por encima de la sociedad política, en cuanto para ellos “la ley no tiene fuerza coactiva como tiene contra los malos”¹⁴⁹.

Pero el problema es más profundo y nos podemos preguntar: ¿Se puede alcanzar en esta vida, al menos *naturalmente*, la perfección de la sabiduría? Dice Santo Tomás: “que la prudencia considera aquellas cosas por “las cuales se llega a la felicidad; pero la sabiduría con-

“sidera el mismo objeto de la felicidad, que es el más
“alto inteligible. Y si hubiese perfecta consideración de
“la sabiduría respecto de su objeto, sería perfecta la feli-
“cidad en el acto de la sabiduría. Pero, porque el acto de
“la sabiduría es imperfecto respecto del objeto principal
“que es Dios, por esto el acto de la sabiduría es cierta
“incoación o participación de la futura felicidad; y así
“se tiene más cerca de la felicidad que la prudencia”¹⁵⁰.

En esta vida, donde las personas humanas se sienten imperfectas y corren en busca de su perfección, viven la vida de las virtudes morales, y sobre todo de las más altas que son las políticas... Para alcanzar su perfección que consiste formalmente en la contemplación del más excelente inteligible que es Dios, deben someterse al Estado, como una causa particular se somete a una causa universal. Y aquí, en esta vida, en el puro orden natural, le cabe la primacía al Estado. Porque aquí no hay felicidad perfecta¹⁵¹. Sólo “se encuentra imperfecta, a modo de
“cierta participación; porque no pueden llegar a la inte-
“ligencia plena de la verdad sino es por cierto modo de
“imposición, y en aquellas cosas que según la naturaleza
“son más inteligibles, son completamente deficientes. Co-
“mo de lo dicho queda claro (45). De donde no puede
“haber felicidad, según su perfecta razón, para todos los
“hombres; pero algo de ella participan en esta vida”. Y añade Santo Tomás:

“Y ésta parece haber sido la opinión de Aristóteles
“en el I de la *Ética*. 14... Donde admite que en esta
“vida puede haber hombres felices, pero que no logran
“absolutamente la felicidad sino al *modo humano*”. Y más adelante añade:

“Alejandro y Averroes pusieron la última felicidad del hombre en la comunicación con la substancia separada, que creían posible al hombre en esta vida. Pero

como Aristóteles vió que en esta vida no tiene el hombre otro conocimiento que por las ciencias particulares, estableció que no consigue el hombre la felicidad perfecta, sino *a su modo*".

Y aquí también conviene recordar aquello: "Las virtudes cardinales —enseña Santo Tomás; *De Virt. Car.* "I.— se dicen aquellas en que se funda la vida humana... vida humana es la proporcionada al hombre. En el hombre se encuentra primero la naturaleza sensitiva en la cual conviene con los brutos; la razón práctica que es propia del hombre según su grado; y el entendimiento especulativo, que no se encuentra perfectamente en el hombre como se encuentra en los ángeles, sino según cierta participación de alma. Por esto la vida contemplativa no es propiamente humana sino sobrehumana... Luego la vida propiamente humana es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales..."

Esta doctrina es decisiva en la cuestión presente. Si es un error reducir la vida humana a la vida "animal" o a la vida puramente práctica como si no hubiera ninguna "participación" de la contemplativa, es también un error considerarla como *formalmente contemplativa*; porque es convertir al hombre en ángel, al cual le corresponde como proporcionada la vida contemplativa. Al hombre, a la persona humana, en virtud de sus principios propios, no le corresponde sino la vida humana, cuya manifestación más alta y excelente es la vida en sociedad política o Estado. Esta sociedad política o Estado, a su vez, será tanto más perfecta cuanto *participe* más de la vida contemplativa; pero su realidad esencial es activa o moral. Lo contemplativo será realizado, vaciado, en lo moral, activo, o humano.

Si en la vida presente puede ser incorporado el hombre a la vida contemplativa, en una conjunción inmediata

con Dios, no es por obra del hombre mismo o de alguna sociedad humana, sino del mismo Dios y de la sociedad sobrenatural que es la Iglesia. Para cerrar este capítulo digamos una palabra sobre este perfeccionamiento sobrenatural del hombre.

*Las causas eficientes del perfeccionamiento
sobrenatural del hombre*

La doctrina católica tan luminosamente resumida por Santo Tomás, destaca la transcendencia del orden de la gracia sobre las exigencias y posibilidades de la persona humana. “El don de la gracia excede toda facultad “de la naturaleza creada, ya que no es otra cosa que “una cierta participación de la divina naturaleza que “excede toda natura. Y por esto es imposible que nin- “guna creatura produzca la gracia. Así es necesario que “sólo Dios deifique comunicando el consorcio de la divi- “na naturaleza por una participación de semejanza, así “como es imposible que alguien caliente sino sólo el “fuego”¹⁵².

Tan grande es la transcendencia de la gracia por encima no sólo de la naturaleza humana sino de toda naturaleza, de todo universo de creación, que “la huma- “nidad de Cristo no causa la gracia con virtud propia “sino con virtud de la divinidad adjunta”¹⁵³.

De potencia absoluta, Dios podría haber dispensado a los hombres la gracia por una acción inmediata sin ningún ministerio ni medio de ninguna creatura. Pero sabido es que la dispensación de todo el orden de la gracia no se cumple sino a través y en el cuerpo místico de Cristo. “Respondo diciendo que así como toda la Iglesia se dice “un cuerpo místico por semejanza al cuerpo natural del “hombre, que según los diversos miembros tiene diversos

“actos, Cristo se dice cabeza de la Iglesia según la seme-
“janza de la cabeza humana, en la cual podemos consi-
“derar tres cosas, a saber, el orden, la perfección y la
“virtud. Y Cristo fué predestinado como primogénito de
“muchos hermanos, lleno de gracia y de verdad *de cuya*
“*plenitud todos hemos recibido*”¹⁵⁴. La Iglesia con su
cabeza Cristo tiene poder de enseñar, de regir y de santi-
ficar. Enseña y rige con poder propio, directamente su-
bordinado al de Cristo; santifica con virtud instrumental
en contacto con la virtud de Cristo, que es instrumento
de Dios.

El hecho es que la gracia se dispensa a través del
orden jerárquico de la Iglesia de Cristo que es una so-
ciedad perfecta, cuya cabeza es Cristo y de la cual cada
cristiano es miembro. El cristiano, entonces —persona
humana elevada por la fe y la caridad al orden de la
Deidad— se perfecciona por su acción particular de
miembro bajo la causa universal de la Iglesia. La per-
fección sobrenatural no se obtiene entonces sino en de-
pendencia de una sociedad de almas regeneradas cuya
dignidad y perfección es superior a cada uno de sus
miembros.

Hay más: la Iglesia con su triple poder magisterial,
rector y santificador no sólo es necesaria para el perfec-
cionamiento sobrenatural de las personas humanas sin-
gulares sino también para su perfeccionamiento natural,
ya que “en el estado de naturaleza corrompida no puede
“el hombre cumplir todos los mandamientos divinos sin
la gracia sanante¹⁵⁵, la cual se da por el Ministerio de
“la Iglesia”.

Las personas singulares, en cuanto personas singu-
lares no logran su perfección si no la adquieren en de-
pendencia de la sociedad política, causa universal de su
perfeccionamiento natural, y, en cuanto elevadas al uni-

verso de la gracia, no logran tampoco su perfección sobrenatural sino en la Iglesia. Pero como la Iglesia tiene un fin infinitamente por encima del natural, como la gracia lo está por sobre la naturaleza, y como, además, en el actual estado de naturaleza corrompida no puede alcanzar la integridad del orden natural sin la gracia, se sigue que la sociedad política, no sólo para el fin último del hombre sino aún para el cumplimiento de su propia misión, necesita y debe subordinarse a la Iglesia, a los fines de la Iglesia.

Nadie ha expuesto en forma acabada y completa, a la vez que simple esta doctrina, vital para la civilización, como Santo Tomás de Aquino, en su *Gobierno de los Príncipes*.

“El juicio que hay que formarse de toda la multitud es el mismo que el de un solo hombre. Si por tanto el fin del hombre fuese un bien existente en él, el fin último para regir la multitud sería asimismo que la multitud adquiriese este bien y permaneciese en él; y si tal fin último, sea de un solo hombre, sea de la multitud, fuese corporal, sería él oficio del médico. Pero si el fin último fuese la afluencia de riquezas, el economista sería rey de la multitud. Pero si fuese este fin, el bien del conocimiento de la verdad, el rey tendría oficio de doctor. Parece que el fin de la multitud congregada en sociedad es vivir virtuosamente. Porque para esto se congregan los hombres para vivir bien, lo cual no pueden conseguirlo viviendo cada uno sólo; porque la buena vida es la virtuosa que es el fin de la humana sociedad.

“Pero como el hombre, viviendo virtuosamente se ordena a un fin ulterior que consiste en la fruición divina, es menester que el mismo fin sea de la multitud que el de un solo hombre... Pero porque el hombre

“no consigue el fin de la divina fruición con la virtud humana sino con la divina, según aquello del apóstol ¹⁵⁶: *La gracia de Dios es la Vida Eterna*, conducir a aquel fin no es de régimen humano sino divino. Y este régimen pertenece al Rey que no sólo es hombre sino también Dios, a saber, a nuestro Señor Jesucristo, que haciendo a los hombres hijos de Dios los introdujo en la Gloria”.

...“Y para que las cosas espirituales fueran distintas de las terrenales, el ministerio de este reino no fué confiado a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y sobre todo al Romano Pontífice, Sumo Sacerdote, Sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, al cual deben subordinarse todos los reyes del pueblo cristiano, como al mismo Señor Jesucristo. Porque a aquél a quien pertenece el cuidado del fin último, deben sujetarse aquellos a quienes pertenece el cuidado de los fines antecedentes, y por su ingenio dirigirse”.

NOTAS

¹ *Revue Thomiste*, 246.

² *Ibid.* 248.

³ *Revue Thomiste*, 239.

⁴ Si esto fuera verdad, la mejor interpretación de ese “cristianismo” antipagano, estaría en el individualismo (o, mejor, “personalismo”) protestante y en el que, derivado del mismo, conduce a la rebeldía liberal contra toda norma exterior al hombre. El cristianismo verdadero no ha derribado de su trono a la auténtica sabiduría pagana: ello importaría sostener que lo sobrenatural ha destruido lo natural. No lo ha destruido, lo ha consagrado e integrado en un orden más alto, sí pero que no lo niega.

⁵ Pág. 17.

⁶ *Ibid.* 33.

⁷ *La Persona Humana*, 176. El subrayado es nuestro.

⁸ *Ibid.* 86.

- ⁹ II. *Sent.* d. 4. q. 1. a. 1.
- ¹⁰ In. Ep. *ad Rom.* 1, 6.
- ¹¹ In Boet. III, 1.
- ¹² In. L. *De Causis*, 1.
- ¹³ I. *Sent. prol.* 1, 2.
- ¹⁴ Ses., 3.
- ¹⁵ In I. *ad Cor.* II., 3.
- ¹⁶ I. 1, 6 ad 2.
- ¹⁷ I. 6, ad. 2.
- ¹⁸ I. 2, 2, ad 1.
- ¹⁹ De Broglie: *Recherches de Science Religieuse*, février 1935, 35 y sig.; Lachance, O. P.: *Humanisme Politique*, I, 38-54.
- ²⁰ I. II. 110, 1.
- ²¹ I. II. 111, 5.
- ²² I. II. 106, 4.
- ²³ I. 12, 1.
- ²⁴ In I. 12, 5. Respecto a la discutida cuestión acerca del deseo natural de ver la divina Esencia, recomendamos los artículos que sobre este tema escribió J. Vallaro en *Angelicum*, 1934 y 1935. ...
- ²⁵ Es censurable en las obras de Maritain y de tantos neocatólicos influidos por el "pathos" de la modernidad el que nunca se sepa en qué plano están: si en el filosófico o en el teológico. En realidad, se hallan a menudo en un plano materialmente filosófico y formalmente literario, al que mezclan, en grave inversión, *datos teológicos* para construir su "filosofía cristiana".
- ²⁶ *Revue Thomiste*, 271.
- ²⁷ *Jer.* XIV, 9.
- ²⁸ II. *Cor.* VI, 16.
- ²⁹ I. *Cor.* XV, 28.
- ³⁰ I. *Tim.* III, 15.
- ³¹ *Apoc.* XVI, 3.
- ³² *Ps.* LXI. 6.
- ³³ III. *Contra Gentiles*, 111 y 112.
- ³⁴ *Ibid.* 113.
- ³⁵ II. II. 58, 9 ad 3.
- ³⁶ *De Caritate*, 4 ad 2.
- ³⁷ *De Ver.* 21, 1.
- ³⁸ II. II. 26, 3.
- ³⁹ *Revue Thomiste*, 243.
- ⁴⁰ *Ibid.* 196.
- ⁴¹ *La Primauté*, 65; *In Def. of Saint Thomas*, 40 y sig.

⁴² *De Caritate*, 5 ad 2.

⁴³ *La Primaauté*, 27.

⁴⁴ *Contra Gentiles*, III, 97.

⁴⁵ II. *Contr. Gent.*, 45.

⁴⁶ III. *Cont. Gent.*, 97.

⁴⁷ II. *Contr. Gent.*, 44.

⁴⁸ I. *Ibid.* 76.

⁴⁹ I. 22 ad 4.

⁵⁰ I. 47, 3 ad 2.

⁵¹ II. *Contr. Gent.*, 22.

⁵² I. 49, 2.

⁵³ II. *Cont. Gent.*, 45.

⁵⁴ Cfr. De Koninck, *In Defense of Saint Thomas*, 77.

⁵⁵ *Revue Thomiste*, 239.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Esto es absurdo, pues entonces las consecuencias de la *individualidad* (que según Maritain es algo *inferior*) prevalecerían sobre las de la *personalidad* (que según el mismo autor es algo *superior*). No es una cuestión de *más* o *menos* personalidad o individualidad. Es una cuestión relativa al *todo* del hombre como parte del universo.

⁵⁸ Por otra parte, la subordinación del hombre al universo, etc., no le viene directamente de su constitutivos físicos ni metafísicos, sino de su *ordenación* a un *fin común*. No es problema ontológico ni físico, sino *moral*, como se indicó en el 1er. capítulo.

⁵⁹ *Com. in Ef.*, I, 4.

⁶⁰ Lo que va contra la tesis de que la *materia* sea causa única de inferioridad y subordinación.

⁶¹ *Job*. XXXVIII, 33.

⁶² *Celeste Jerarquía*, C. 10 .

⁶³ *Con. Gent.*, II, 95.

⁶⁴ *Jueces V.* (in *Cor. XV*, lect. VI).

⁶⁵ Claro, porque como el *universo* **INCLUYE** y **NO EXCLUYE** los individuos que lo forman, y además añade la *perfección del orden*, aún un universo formado por *una creatura* intelectual y *muchas* irracionales sería más perfecta que aquella aislada, pues *incluiría*, además de la propia creatura intelectual, las irracionales (que también reflejan a su modo perfecciones divinas) y, sobre todo, la *perfección del orden* que entre esas partes se diera, entre sí y con relación a Dios.

⁶⁶ *De Pot.* 3, 16.

⁶⁷ La "persona" no es un *análogo simpliciter* como el "acto", pues, como enseña Juan de Santo Tomás, incluye la misma singularidad. Por otra parte ¿son estos raciocinios meros *ejemplos* o pretenden ser *análogas*? Y aun así, el *acto* es ilimitado *positivamente* sólo en Dios, *negativa* o *abstractivamente* en su concepto análogo; y, en cada ser en que se realiza, ya no es ilimitado. Luego no permanece como tal en la esencia que lo encierra.

⁶⁸ *Ibid.* 205.

⁶⁹ II. *De Anima*.

⁷⁰ Señalemos de paso que la doctrina escolástica de que el alma no es persona contradice la invención maritainiana de la dignidad de la persona humana, de dos maneras: 1^a Porque, aunque provenga del alma como principio formal, la personalidad no es privativa de ella, sino de todo el hombre; por ende, hasta la materia y la individualidad de naturaleza son *personales* en el hombre.

2^a Si el alma separada no es una persona, no hay ni un destino eterno ni siquiera uno inmortal de la persona, en cuanto tal, en virtud de su constitutiva naturaleza. Pues sólo sobreviviría el alma separada, que no es persona. ¿En qué queda entonces aquella literatura maritainiana de "la relación directa con lo absoluto", de la persona humana, que sólo allí encontraría su patria espiritual?

⁷¹ II. II. 50, 3.

⁷² II. II. 58. 5.

⁷³ II. II. 58, 9 ad 3.

⁷⁴ II. II. 63, 2.

⁷⁵ III. 2, 2.

⁷⁶ Esto se vincula a la confusión de metafísica, psicología y moral que hemos señalado en el primer capítulo.

⁷⁷ *Cursus Theol., De Incarnatione*, Disp. II, 1.

⁷⁸ *The Modern Schoolman*, 205.

⁷⁹ *Ibid.* 257.

⁸⁰ III. 20, a 1, 2; *ibid.* 1, ad 2; Cayetano, *De Monte Pietatis* IV, 83-85.

⁸¹ *Cursus Theol.* (Q. 29, *De Personis Divinis*), Disp. XIV, a. 2.

⁸² *Etica*, 1, 1.

⁸³ I. II. 91, 3 ad 3.

⁸⁴ II. II. 63, 1.

⁸⁵ *Etica*, I. 1.

⁸⁶ II. II. 188, 8.

⁸⁷ I. II. 92, 2.

⁸⁸ I. II. 90.

- 89 *Met.* 868.
- 90 I. 39, 3.
- 91 *Met.* 2637.
- 92 *Met.* 2631.
- 93 *Etica*, 5.
- 94 Lachance, *Le Concept de Droit, selon, Aristote et Saint Thomas*, 55.
- 95 *Met.* 1207-1209.
- 96 II. II. 58, 6.
- 97 *Met.* 1205.
- 98 I. II. 9, 1.
- 99 *Met.* 785.
- 100 I. II. 31, 1.
- 101 I. II. 21, 3.
- 102 I. II. 96, 3 ad 3.
- 103 *Ibid.* 96, 4.
- 104 *Ibid.* ad B; II. II. C. 47, 10 corp. ad 2.
- 105 II. II. 50, 3; II. II. 58, 5; *Ibid.* ad 3; Ver también II. II. 58, 7 ad 3; *Ibid.* 9 ad 3; 59, 3 ad 2; 61, 1 ad 2 y 4.
- 106 *Etica*, 30.
- 107 *Pol.* I, 1.
- 108 *Ibid.*
- 109 El considerar al Estado como el *enemigo* de la persona humana proviene en gran parte de que modernamente el Estado se ha constituido y se concibe como *un singular fisico*, con intereses, fines y bienes particulares, distintos de los de los hombres que le están sujetos y que le son sacrificados. Pero si se ve que el Estado es sólo una *ordenación* del actuar humano a un fin común, y que esencialmente *incluye* las personas que lo forman y su bien humano, se caerá en cuenta de que, así organizado, el Estado no es *enemigo* de la persona sino su perfectivo más alto en el orden natural.
- 110 *Ibid.* 254-255; Cfr. *Les Droits*, 21-22
- 111 II. II. 26, 3 ad 2.
- 112 III. *Cont. Gent.*, 24.
- 113 *La Societé et l'Etat*, 23 y sig.
- 114 Si fuera cierto lo de Maritain, Dios, supremo Bien común, sólo será tal como *medio* al servicio de los seres creados particulares en los que se redistribuiría ese Bien, en vez de ser los seres particulares medios ordenados al fin de Dios, que es su misma Bondad.
- 115 II. II. 26, 3 ad 2.

- 116 I. II. 96, 4.
- 117 II. II. 61, 1.
- 118 II. II. 65, 1.
- 119 II. II. 65, 5.
- 120 I. 8, 8 ad 2.
- 121 I. 60, 5.
- 122 I. II. 109, 3; II. *Sent. D.* 29, a. 3; *De Ver.* II. 2 ad 16.
- 123 *Met.* 2631.
- 124 I. 45, 5.
- 125 *Ibid.*
- 126 I. 105, 5.
- 127 I. II. 21, 4 ad 2. Ver *De Pot.*, III, 7.
- 128 Eschmann, *Ibid.* 186.
- 129 Es fácil ver que aquí sólo se afirma el carácter *humano* —al servicio de bien del hombre “in genere”— que debe tener la sociedad, en contra del comunismo que la ordena a la producción y a la técnica.
- 130 *Revue Thomiste*, 245.
- 131 *The Modern Schoolman*, 186.
- 132 Aquí se ve cómo distingue el Pontífice entre unidad física y todo de orden.
- 133 Maritain, *Revue Thomiste*, 245.
- 134 Hablar de “persona humana” no es hablar de “persona singular”, sino del hombre en general. ¿Y quién negará que la sociedad deba ser *humana* y su bien un *bien humano*?
- 135 Ver Ramírez, *De Beatitudine*, I, 200.
- 136 Es la diferencia entre la “libertad de rebeldía”, característica de los tiempos modernos, y la “libertad de los hijos de Dios” que supone, como punto de partida, la humildad y el temor de Dios. “El que se ensalce será humillado y el que se humille será ensalzado”... “Pero entre vosotros, el que quiera ser superior, sea como siervo de los demás...”, etc. Maritain tiende a confundir ambas “libertades”, o por lo menos, a hacer de la “rebeldía” mero *accidente* de la libertad moderna, cuando es su *constitutivo esencial*.
- 137 Ver Ramírez, *De Beatitudine*, I. 78.
- 138 *De Veritate*, XV. 2.
- 139 II. II. 26, 3.
- 140 Este es el mal del Estado moderno, incluso en nuestro país. El Estado se transforma en un *singular*, guerrero, propietario, industrial, etc., etc., y absorbe toda actividad en beneficio de unos órganos y de los hombres que los dirigen.

¹⁴¹ *Revue Thomiste*, 250; ver también 257, donde dice que “para Santo Tomás la *ratio* o valor inteligible de todo, de totalidad, está indisolublemente ligado a la de persona, la cual se verifica en el analogado supremo, Dios”.

¹⁴² *Ibid.* 258.

¹⁴³ El Estado maritainista resultaría, pues, en la práctica: 1º) un estado esclavista comunitario en relación a todas las necesidades cotidianas y sensibles de los hombres (“individuos”); 2º) un puro anarquismo en relación a la actividad intelectual y moral superior (“personas”).

Por eso el maritainismo simpatiza con el socialismo y aun con el comunismo en la estatización de la vida económica y técnica, y con el liberalismo en los postulados de “libertad intelectual” absoluta.

De ese modo, en el Estado maritainista habría *falta de libertad* en todas las actividades cotidianas y comunes de los hombres, y *plena libertad* para todas las teorías y errores; es decir, casi lo contrario de lo que rectamente debería ocurrir.

¹⁴⁴ *Ibid.* 244.

¹⁴⁵ *Ibid.* 197.

¹⁴⁶ *Etica*, 2091.

¹⁴⁷ *Ibid.* 1267.

¹⁴⁸ *Ibid.* 1184.

¹⁴⁹ I. II. 96, 5.

¹⁵⁰ I. II. 65, 5 ad 2.

¹⁵¹ *Contra Gentiles*, III, 48.

¹⁵² I. II. 112, 1.

¹⁵³ *Ibid.* ad 2.

¹⁵⁴ Juan, I, 16.

¹⁵⁵ I. II. 109, 4.

¹⁵⁶ Rom. VI, 23.

CAPÍTULO III

LA TENSIÓN VERTICAL ENTRE PERSONA Y SOCIEDAD POLÍTICA

Después de haber roto la unidad del hombre en dos sujetos, uno, el individuo, con su condición de parte, y otro, la persona, con su condición de todo independiente e insubordinable, Maritain rebaja a aquel a los bajos fondos de la materialidad y exalta a ésta hasta la cima de la espiritualidad. ¿Y la sociedad humana, familiar y política? También debe ser rebajada como una condición inferior, impuesta por las estrecheces de la cárcel material en que ha sido alojado el hombre.

La sociedad humana, moviéndose, en cuanto de su condición depende, dentro de los límites miserables de un habitáculo corpóreo, veríase obligada a entrar en lucha desigual con la persona humana, también allí presente, en ese habitáculo, y que con todas las fuerzas de su destino inmortal pujaría por salir y echarse en brazos de la misma Deidad, donde estaría su lugar propio.

Una tensión, así se entabla, una lucha o conflicto, que acompaña al hombre durante los días de esta peregrinatoria travesía y que sólo ha de terminar cuando la

persona humana haya entrado en el seno secretísimo e insondable de la Sociedad Trinitaria.

“La vida social, escribe Maritain¹ está naturalmente ordenada —de la manera que hemos tratado de precisar—, al bien y a la libertad de la persona. Y con todo hay en esta misma vida social una tendencia natural a sujetar la persona y a disminuirla, en cuando la mira como una simple parte y un simple individuo material: cada vez que he estado entre los hombres, decía Séneca, me he vuelto menos hombre”.

“La persona en cuanto persona pide servir a la comunidad y al bien común libremente, y tendiendo a su propia plenitud, sobrepasándose a sí misma y sobrepasando a la comunidad en su movimiento hacia el Todo trascendente. Y en cuanto individuo, está forzada a servir a la comunidad y al bien común por necesidad, aún por fuerza, y siendo sobrepasada por ellos como la parte por el todo.

“Esta paradoja, esta tensión, este conflicto es algo natural e inevitable. Su solución no es estática, sino dinámica, *in motu*. Porque por aquí es provocado un doble movimiento, más profundo ciertamente que el movimiento dialéctico invocado por los marxistas; el primero de estos movimientos es un movimiento costosamente adquirido, y sin cesar contrariado, de las mismas sociedades evolucionando en el tiempo.

“El segundo movimiento es un movimiento, por decir así vertical de la vida de las personas mismas en el seno de la vida social”.

Hasta aquí Maritain, cuya tesis no es sino el corolario de la oposición entre individuo y persona que afectaría a todo hombre concreto singular, y de la cual nos hemos ocupado en el primer capítulo.

Como del primer movimiento derivado de esta ten-

sión nos hemos de ocupar en el próximo capítulo, en éste, estudiaremos el movimiento vertical.

La tensión vertical

“Este movimiento, escribe Maritain, es debido a la
“diferencia de nivel entre el grado en que la persona
“tiene el foco de su vida de persona y el punto en que
“se constituye como parte de una comunidad social...
“La persona reclama la sociedad y tiende siempre a so-
“brepasarla. “hasta que entre por fin en una sociedad
“de puras personas es decir en la sociedad de las per-
“sonas Divinas que la colma dándole infinitamente más
“de lo que podía naturalmente pedir². De la sociedad
“familiar (más fundamental porque toca a la diferencia
“genérica misma del ser humano) pasa a la sociedad
“civil (que toca a la diferencia específica) y en el seno
“de la sociedad civil experimenta la necesidad de socie-
“dades o de coamistades más restringidas, que interesan
“a la vida intelectual o moral misma, y que ella escoje
“a su gusto; tales sociedades promueven su movimiento
“ascensional a un nivel más elevado; pero ella se resen-
“tirá por sus influencias y deberá sobrepasarlas. Y por
“encima de la sociedad civil, franqueando el dintel de
“las realidades sobrenaturales, entra en una sociedad
“que es el cuerpo místico de un Dios encarnado, y cuyo
“oficio propio es hacerla llegar a su perfección espiri-
“tual y a su plena libertad de autonomía y a su bien
“eterno. La Iglesia es a la vez tabaida y ciudad, y ella
“misma, nutriendo en su recinto a la persona de savia
“divina la atrae desde contornos más poblados, en que
“el alma se complace todavía en la vida *inter homines*,
“hacia el centro más solitario que se complace sobre todo
“en la vida *inter divinas personas*. En el término, en

“la visión, en que la inteligencia se apodera de la esencia Divina, la persona está más que nunca adentrada en el seno de la Iglesia, pero el bien común de ésta ha sido descubierto; y las personas humanas, entradas por participación en el universo de la Deidad, comunicarán entre sí en la gloria, como levantadas sobrenaturalmente a participar de la condición de puras personas en la condición increada de las Personas divinas. Hombres, no busquéis socializar la vida del espíritu. Ella quiere ser por sí misma social y no puede serlo sino allí”.

Esta concepción acerca del dinamismo de la *persona humana* en la *sociedad*, que Maritain sostiene, está regida por aquella tesis que hemos considerado anteriormente de que, en cuanto tal, la persona es una perfección pura, que no se sujeta como parte a ningún todo y que, en consecuencia tiende a sobrepasar a todas las sociedades humanas —familia, sociedad política— hasta integrarse en la Iglesia, dentro de la cual afirma también su preeminencia, ya que llega a identificarse con Dios por el acto de la visión intuitiva; porque “en la identificación intencional de cada alma con la esencia divina se acaba en un sentido la ley de la primacía del bien común sobre el bien personal, porque el bien personal es entonces el bien común”³.

Considerados superficialmente, podría aparecer aceptable el planteo maritainiano. ¿No exalta acaso la gran dignidad de la persona humana, la que es puesta en referencia con los valores absolutos y, sobre todo, con el valor supremo, que es Dios en su íntima e impenetrable Deidad? ¿No exalta al cristianismo que vino a enseñar al hombre que su fin y término sólo se halla en la visión facial de la Divina Esencia, y que de ese modo luchó siempre con fuerza contra todos los poderes de la tierra, cuando quisieron encadenarlo a los límites de las socie-

dades creadas? Por parte, esta tensión que Maritain señala entre las profundas e infinitas apetencias de la persona humana y las miserables realidades en que se desenvuelve en la vida social, ¿no es una magnífica interpretación de las luchas que en todas las civilizaciones ha sostenido el ser humano?

Pero si se examina con atención, es fácil advertir que en este planteo hay una sobreestimación de la dignidad de la persona humana, con detrimento de la infinita transcendencia del orden de la gracia y de la gloria; y que hay, por el contrario, una excesiva subestimación de los valores de naturaleza, en especial de los políticos, con un peligroso conflicto que se establecería entre uno y otro orden y aún también dentro de los mismos valores de naturaleza. Examinemos primeramente esta sobreestimación de la persona humana, levantada al orden sobrenatural como si encontrara allí su clima propio y proporcionado.

*El orden de la gracia y de la gloria trasciende
infinitamente todas las posibles exigencias
de la persona humana*

Más arriba hemos dejado firmemente establecida la doctrina católica que enseña que la persona humana no puede aspirar ni aspira eficazmente a nada que sobrepase los puros valores humanos de naturaleza. Si de hecho, existencialmente, aspira a valores sobrenaturales estrictos es también porque, de hecho, ha sido establecida, en su origen, en una condición sobrenatural de la que luego por su culpa ha prevaricado. Constituída originariamente en la vida de la gracia, hecha partícipe de la Deidad, familiarizada con el trato divino, aspira *ineficazmente* a renovar aquella primitiva comunicación con la intimidad

de Dios, cuyas reminiscencias la acucian. Dios tocó una vez el corazón del hombre y esta herida ha de perdurar eternamente. Y el hombre, por caminos auténticos o extraviados, ha de ir desesperado tras la vida íntima de Dios. ¿No es éste el Bien tras el cual corren todos los que sufren la angustia de la existencia?

Pero del hecho de que en todos y cada uno de los hombres se experimente una insatisfacción de lo humano; del hecho de que el hombre tienda a superar la vida social, no se sigue que esto se produzca en virtud de exigencias derivadas de su condición de persona humana; no se sigue por tanto que haya que atribuir a la persona lo que no le corresponde, lo que no puede corresponderle y que sólo hay que atribuir a aquel elemento divino que fuera primitivamente injertado en el hombre. Con profundidad genial, Santo Tomás enseña⁴ que la justicia original fué a manera de un *accidente específico*, o sea algo injertado gratuitamente por Dios dentro de los constitutivos mismos de la humana naturaleza y que con ella debía propagarse en el acto de la generación. La justicia original, entonces, aunque absolutamente indebida, fué adjudicada al hombre en forma *natural*, como si correspondiera a su naturaleza. Su pérdida es para la especie humana y para cada persona humana, portadora de esta especie, una herida profunda y grave, como si le hubieran arrancado algo debido a la propia condición.

Dentro de estos términos es legítimo hablar de la aspiración de todo hombre a los dones de gracia y de gloria. Pero como hemos señalado ya, Maritain pareciera querer adjudicar a la persona, por su condición de persona, una como proporción con la persona en Acto puro. De aquí expresiones como éstas, difíciles de defender de pelagianismo: “La persona humana reclama la sociedad” y tiende siempre a superarla hasta que entra por fin

“ en una sociedad de puras personas, esto es, en la so-
“ ciedad de las personas divinas, que la colma dándole
“ infinitamente más de lo que podía naturalmente pe-
“ dir” ⁵. . . “En el término, en la visión en que la inte-
“ ligencia se apodera de la esencia divina, la persona está
“ más que nunca sumergida en el seno de la Iglesia, pero
“ el bien común de ésta ha sido descubierto y las personas
“ humanas entradas por participación en el universo de
“ la Deidad comunicarán entre sí en la gloria como levan-
“ tadas sobrenaturalmente a participar en la sociedad
“ increada de las personas divinas, *de la condición de puras*
“ *personas*” ⁶.

Señalemos primeramente el afán de Maritain por transportar al plano de *persona* las nociones de gracia y de pecado que los teólogos colocan en el de *naturaleza*. La gracia, en teología, es formalmente una participación de la *naturaleza divina* que comunica Dios a la *humana naturaleza*. No es participación en la persona humana de la perfección pura que correspondería a las personas subsistentes, en cuanto personas; así como el pecado original es “*primo et per se peccatum naturae, et per posterius personae*” ⁷, primeramente y esencialmente pecado de naturaleza, sólo secundariamente de persona; *dicatur esse peccatum totius naturae, nec ad personam pertinet, nisi in quantum inficit personam*” ⁸, se llama pecado de toda la naturaleza y no pertenece a la persona sino en cuanto inficiona a la persona.

No participa la persona humana elevada por la gracia, formal e inmediatamente de la personalidad divina, y menos en virtud de su personalidad. *Nos llamamos y somos hijos de Dios* ⁹ en virtud de un *nuevo nacimiento* ¹⁰ en el cual nos engendra Dios a la vida divina, en Cristo Jesús. “*Porque voluntariamente nos engendró con la Palabra de verdad*” ¹¹, “*recibimos el espíritu de adopción de*

los hijos"¹² y somos hechos otros Cristos. Al participar de la humanidad de Cristo, participamos también de la divinidad y de su filiación increada. Porque recibimos *vida divina cristiana* somos *hijos de Dios*.

Sería completamente *nuevo y ajeno* a la tradición teológica sostener que nuestra vida sobrenatural es una participación *formal e inmediata* de las divinas personas o de la persona del Verbo, en cuanto tal.

Pero es sobre todo intolerable que se pretenda insinuar que la persona humana, por el hecho de ser persona no colma sus aspiraciones propias sino en la Sociedad Trinitaria. ¿Cómo puede entonces considerarse a ésta como por encima de las exigencias de la persona humana? ¿Y cómo se salva lo sobrenatural, cuya noción exige precisamente que exceda "no sólo las fuerzas y exigencias de cualquier naturaleza creada, sino también las fuerzas cognoscitivas y consiguientemente apetitivas y el mérito natural de cualquier naturaleza intelectual creada"?¹³. ¿Cómo puede decirse de lo sobrenatural que "excede la proporción de la humana naturaleza porque para su obtención no son suficientes las fuerzas naturales ni siquiera para pensarlo ni para desearlo, sino que se le promete al hombre por sólo la divina liberalidad, I. Cor. II, 9. *No vió el ojo, Dios, sin Ti, lo que has preparado para los que en Ti esperan; y esto es la vida eterna*"?¹⁴. Ni se diga que no se incurre en la herejía pelagiana porque a renglón seguido se añade: "que la colma dándole infinitamente más de lo que podía naturalmente pedir". Pero ¿acaso se puede pedir más que la sociedad de las Personas Divinas? ¿No es doctrina común de la Iglesia que la Trinidad es el supremo de todos los misterios porque es el misterio de la misma vida íntima de Dios"?¹⁵. Y si la persona humana reclama la vida en sociedad con la Trinidad, ¿qué otra cosa puede darle

ésta si se da a sí misma como *exigida* por esa reclamación? La proposición de Maritain de que la persona humana reclama la Trinidad y de que Esta le da más de lo que aquella le reclama no está libre de contradicción, Porque si se da a sí misma; ¿Qué más puede dar la Trinidad a la persona humana?

Se nos hace difícil comprender cómo se libra el planteo maritainiano de incurrir en la condenación que afecta a las siguientes proposiciones de Miguel Bayo:

“La sublimación y exaltación de la humana naturaleza al consorcio de la divina naturaleza fué debida a la integridad de la primera condición y, por tanto debe ser dicha natural y no sobrenatural”¹⁶.

“La integridad de la primera creación no fué una exaltación indebida de la humana naturaleza sino su condición natural”¹⁷.

“La distinción del doble amor, natural el uno, por el cual Dios es amado como autor de la naturaleza, y gratuito el otro, por el cual Dios es amado como beatificador, es vana y mentirosa, inventada para burlar las Sagradas Letras y los muchos testimonios de los antiguos”¹⁸.

El planteo maritainiano, en efecto, exige que se atribuyan a la persona humana, en cuanto a su condición de persona, prerrogativas sobrenaturales que, según la teología católica, exceden la capacidad de toda naturaleza creada o creable; luego la exaltación y sublimación del hombre al consorcio de la divina naturaleza ya no es una *gracia*, sino una deuda o exigencia reclamada por la persona humana, en su condición de persona.

Si Maritain mantiene esta afirmación de que “la persona humana tiende a sobrepasar toda sociedad creada hasta que entre por fin en una sociedad de puras personas, esto es, en la sociedad de las Perso-

“nas Divinas”, quita el *fundamento* sobre el que la “doctrina católica distingue el *orden natural* y el *sobrenatural*; el orden de *naturaleza* y el orden de *gracia*, y los dos amores, el uno natural y el otro sobrenatural. Hemos visto más arriba cuán fundada es en la doctrina católica la distinción de las dos felicidades, la natural y la sobrenatural, porque aunque sea una misma e idéntica la realidad que objetivamente las constituye, sin embargo la razón formal objetiva de una y otra es infinitamente diversa, porque en una es Dios alcanzado por el entendimiento humano como Primera Causa, en la otra, Dios en su vida íntima, manifestándose a sí mismo en un acto gratuito de pura liberalidad. “De donde el conocimiento beatífico *natural* es ciertamente del *Altísimo*, “pero no *por lo más alto sino por lo ínfimo* ¹⁹; aquella no “es sino *una sabiduría incoada*, ésta *plena y perfecta sabiduría* ²⁰; aquella procede *del amor de sí mismo*, ésta, del amor caritativo del mismo Dios a causa de sí mismo ²¹. Para la consecución de la felicidad natural dirigen las virtudes intelectuales y morales adquiridas; para la consecución de la sobrenatural, en cambio, las virtudes teologales; lo cual así egregiamente expone Santo Tomás: “El fin común último de toda la vida humana es doble. “Porque o excede la facultad de la naturaleza como la “felicidad en la patria, y a este fin dirige la fe, mostrando, y la caridad, inclinando, como una forma natural inclina a su fin; porque para dirigir a este fin, no “es suficiente la potencia natural, ni por sí misma, ni “perfeccionada por un hábito natural o adquirido. Y “porque a este fin, que es el último, están ordenados todos los otros fines, por esto, la fe y la caridad se dice “que dirigen universalmente la intención en todas las “cosas. Al fin común proporcionado a la humana facultad dirige la razón mostrando, en cuanto está perfeccio-

“ nada por el hábito de la sabiduría adquirida, cuyo acto
“ es la felicidad contemplativa, como en el X de la *Ética*,
“ capítulos 7-8 se dice; o perfeccionada por el hábito de
“ la *prudencia*, cuyo acto es la felicidad *civil*; inclinando
“ a su vez la virtud apetitiva, en cuanto perfeccionada
“ por los hábitos de las virtudes morales” ²².

“ De esta única distinción, como de la primera causa
“ y raíz, depende la distinción del orden natural y so-
“ brenatural, ya que el primer principio del orden es su
“ último fin y tal es el orden cual el principio del orden ²³;
“ de ella procede consiguientemente la distinción de la
“ providencia natural y sobrenatural, de la que la pre-
“ destinación constituye su mejor parte ²⁴; de naturaleza
“ y gracia ²⁵; de razón y fe ²⁶; de amor de Dios natural
“ y sobrenatural ²⁷ y otros mil que son otros tantos ca-
“ pítulos de toda la fe cristiana y de toda la teología
“ sagrada” ²⁸.

Por esto, podríamos añadir las siguientes doctrinas del Concilio Vaticano, que son puestas en peligro por el planteo maritainiano:

D. 1786 ... “ Dios por su bondad infinita ordenó al
“ hombre al fin sobrenatural, esto es, a participar de los
“ bienes divinos que superan completamente la intelligen-
“ cia de la mente humana”.

D. 1789: “ La Iglesia Católica enseña que la fe, ini-
“ cio de la salud humana, es una virtud sobrenatural,
“ por la cual creemos con la inspiración y ayuda de la
“ divina gracia, que son verdaderas las cosas por El re-
“ veladas”.

D. 1795: “ El consenso perpetuo de la Iglesia Cató-
“ lica sostuvo y sostiene que es *doble el orden del cono-*
“ *cimiento*, no sólo distinto por su principio sino también
“ por su objeto: por su principio, porque en uno cono-
“ cemos con la razón natural, en el otro con la fe divina;

“por su objeto, porque, además de aquellas cosas a la que alcanza la razón natural, se nos proponen para creer los *misterios* escondidos en Dios, los cuales, si no nos fueran revelados por Dios, de ningún modo se nos pueden manifestar”.

Alguno podría experimentar sorpresa de que recordemos verdades tan fundamentales de la doctrina católica. ¿Acaso un filósofo tomista como Maritain puede desconocerlas cuando las ha defendido innumerables veces? Pero lo que interesa saber, y en eso estamos, es si la concepción de la persona humana que imagina Maritain deja suficientemente a salvo la absoluta trascendencia del orden sobrenatural sobre todo lo creado, que estas proposiciones defienden.

Y nos parece que no; porque se finge un concepto de la dignidad de la persona humana, que rebasa los límites del orden natural. La persona humana, por ser persona, *no* “está en relación directa con lo absoluto”²⁰, *no* tiende a “entrar en la sociedad de Dios”³⁰, *no* “pide ver la causa primera, ni ser libre sin poder pecar”, *ni* “pide no sufrir ni morir”³¹; tampoco se puede hablar de la persona humana como de una “totalidad” que no puede ser *parte moral*³² y como si su realidad constitutiva tendiera a convertirse en persona divina³³, o, como si en el acto de la visión fuera “un todo identificado al todo”³⁴, porque entonces no sólo se está invadiendo el orden sobrenatural, sino que se está franqueando la absoluta distinción que se ha de establecer entre lo creado y lo increado.

*No puede existir tensión entre el orden humano
y el divino de la gracia*

Es error grave en materia de fe católica profesar que la persona humana, en cuanto tal, reclama la sociedad de las Tres Divinas Personas. Pero si nos colocamos en la hipótesis de la elevación gratuita de la persona humana al orden sobrenatural, ¿podría hablarse de una “tensión o conflicto entre la sociedad humana y estas aspiraciones de la persona humana a entrar en la sociedad trinitaria? De ser así, habría que suponer alguna incompatibilidad entre las exigencias de la sociedad humana y las exigencias de la sociedad trinitaria. Pero entonces ¿cómo queda a salvo la verdad defendida por la Iglesia de que “no puede existir disensión sino armonía entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, ya que ambos nacen de una misma e idéntica fuente inmutable de verdad, el gran Dios óptimo, porque, como dice, Santo Tomás, la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia a la naturaleza y como la perfección al perfectible”?

35. Hemos visto anteriormente cómo el hombre en virtud de exigencias de su propio ser aspira al sumo bien que es Dios, y cómo, en virtud de su elevación gratuita al orden sobrenatural, aspira a Dios conocido en su propia Deidad. Pero entre una y otra aspiración no hay lucha, ya que no puede aquél alcanzar lo sobrenatural sin tener la perfección natural que es su requisito previo, aunque extrínseco y negativo. “La misma felicidad natural de los filósofos pierde la razón de fin último absoluto si se compara con la felicidad sobrenatural de los fieles” 36, y por esto debe sometersele y ordenarse a ella, como el fin próximo al verdadero fin último absoluto de toda la vida humana. “Así, pues, enseña Santo Tomás 37, el fin de toda filosofía está

“dentro del fin de la teología y ordenado al mismo, la teología debe imperar a todas las otras ciencias y usar de las cosas que en ellas se enseñan”.

La vida completa del hombre, tal como Dios la quiere, no tiene sino un único fin absoluto, y por consiguiente es *única*. De aquí que no pueda la persona humana alcanzar la visión de la gloria si no ha sido perfeccionada por los hábitos teologales de fe, esperanza y caridad; ni puede tener estos hábitos si no posee las virtudes infusas que elevan sobrenaturalmente todo el obrar moral; ni puede sostenerse mucho tiempo en las virtudes morales infusas sin las correspondientes adquiridas, entre las cuales tienen preeminencia la prudencia política y la virtud de la justicia. No hay, por lo tanto, tensión y conflicto, sino armonía, entre uno y otro orden. ¿Quién podría hablar de conflicto entre aquellas cosas que mutuamente se solicitan? Y, ¿cómo podría un tomista que sabe cómo insiste Santo Tomás en la conexión de las virtudes morales bajo la acción de la prudencia ³⁸ y de todas las virtudes bajo la caridad ³⁹ hablar de disensión entre el orden humano y el divino?

En el artículo 7 de la Cuestión 23 de la II. II, Santo Tomás muestra cómo siendo el hombre dirigido por la caridad al último fin, no puede sin ella existir ninguna virtud *absolutamente* perfecta. “Porque la virtud ordena al bien. Y el bien es principalmente el fin... y el fin es doble, uno último y otro próximo; así hay doble bien, uno último y universal, y otro próximo y particular. Y el último y principal bien del próximo es la fruición de Dios, según aquello, salmo 77, v. 27, *Bueno me es adherirme al Señor*, y a este bien se ordena el hombre por la caridad. Y el bien secundario y como particular del hombre puede ser doble: uno que es el bien verdadero, el otro aparente, que no es verdadero porque

“le aparta del bien final. Así es manifiesto que la virtud absolutamente verdadera, es aquella que ordena al bien principal del hombre. .y así no puede existir verdadera virtud sin la caridad.” Por esto puede escribir Santo Tomás “que las virtudes adquiridas por los actos humanos son disposiciones por las cuales el hombre se dispone convenientemente en orden a la naturaleza de hombre, y en cambio, las infusas le disponen de modo más alto y a más alto fin, esto es, en orden a la participación de la naturaleza divina”⁴⁰.

Entre el orden humano y el sobrenatural no hay tensión aunque aquél no tenga debida proporción con éste. ¿Acaso el perfeccionamiento humano que procuran las ciencias y las artes han de entrar en conflicto o tensión con lo sobrenatural?. ¿O la vida de unión íntima con Dios que promueve la Iglesia entorpece el florecimiento de los valores humanos? Pero quizá alguno imagine una insatisfacción del hombre de los puros valores humanos y una como huída o evasión hacia los valores divinos. Porque, como decíamos anteriormente, el corazón de la humana naturaleza ha sido tocado primitivamente por el amor de Dios, y ningún bien puramente humano puede colmar ya las aspiraciones abiertas en él por la Divina liberalidad. Pero no habría entonces tensión o conflicto entre la aspiración de la vida de naturaleza y la de la vida sobrenatural sino sólo en el caso de que el hombre pretendiera establecer en aquella su reposo total. El conflicto sería entonces efecto de un desorden imputable a la perversa voluntad de la persona humana, que querría detenerse en una etapa ascensional de su camino hacia el bien definitivo que es Dios alcanzado por la fe y la caridad. Pero ninguna tensión hay entre el bien de naturaleza y el de gracia, porque aquél se ordena a su manera a éste.

*Tampoco puede haber tensión entre el orden humano
y el político.*

El orden político es *optimus in rebus humanis*, lo más excelente de lo humano, enseña Santo Tomás comentando a Aristóteles⁴¹. Y así como no hay conflicto entre el bien sobrenatural y el bien perfecto natural, tampoco puede haberlo entre éste y el bien de la sociedad política. Porque el movimiento que impele a la persona humana a la vida social y política es el mismo que le empuja a Dios. Porque es el movimiento al bien universal, a la felicidad, que no puede hallarla fuera de la sociedad y mucho menos fuera de Dios. “Porque en todos los hombres, enseña Santo Tomás, existe un ímpetu natural a la comunidad de la ciudad, como hacia las virtudes; *impetus naturalis ad communitatem civitatis sicut ad virtutes*”.

Si no fuera naturalmente virtuoso el movimiento social, la sociedad tendría carácter de *castigo*, según enseñaban muchos agustinianos, que hacían depender su existencia del pecado original. Contra ellos reacciona Santo Tomás insistiendo en que “el hombre es animal social, de donde en el estado de inocencia los hombres hubiesen vivido socialmente, y como la vida social es imposible si no hay quien mande, también entonces habría sujeción de unos a otros⁴². No ciertamente la sujeción servil por la cual el que manda usa del súbdito para su propia utilidad, porque esta fué introducida después del pecado, pero sí la sujeción económica o civil por lo cual el que manda usa de los súbditos para el propio bien de ellos”⁴³.

En realidad, la concepción maritainiana tiene que hacer del Estado y la vida social algo malo, un *malum pe-
noe*, que echaría raíces en la parte inferior del hombre,

en la individualidad, en la materia sellada por la cantidad. Porque aunque Maritain formule protestas de que “la individualidad material no sea algo en sí mismo malo”⁴⁴, ¿cómo puede defender que no es malo que el hombre con su dignidad de persona —un todo refractario a la condición de parte, en su opinión—, tenga que tolerar la sujeción a una realidad *individual y material*? Porque, aunque no sea mala la materia, tiene que ser desordenado y malo que un ser espiritual, una persona humana, se vea forzado a sujetarse al Estado, dependiente de la materia.

Si lo mejor del humano es lo político, como dice Santo Tomás con Aristóteles, y si, como quiere Maritain, la persona humana está vinculada con lo mejor que hay en el hombre, ya que “cada uno de mis actos está arrastrado en un movimiento que va hacia el centro supremo, hacia el cual tiende la personalidad”⁴⁵, ¿cómo sustraer lo político a la órbita de la persona y vincularlo, en cambio, con aquel “movimiento que va hacia la dispersión, donde, dejada a sí misma, la individualidad material no reclama sino caer?”⁴⁶. Y de poco vale añadir que “es justamente en orden a la personalidad que la individualidad es buena”⁴⁷, porque de aquí se seguiría que, consideradas en sí mismas, en la autonomía de su propio orden y de su propio fin, no tendrían *bondad* ni la individualidad ni la política a ella vinculada; serían o malas, o indiferentes, pero entonces ¿cómo *finis politicoe est optimus in rebus humanis*? ¿Como la vida social es necesaria a la perfección de la virtud?⁴⁸. ¿Cómo sostener que es natural al hombre que sea animal social y político y que viva en sociedad?

Sorprende sobre todo el empeño de Maritain en pretender justificar con la autoridad de Santo Tomás esta doctrina de la tensión entre el bien social colocado en la órbita de lo individual, y el bien humano situado en la de

lo personal, cuando nadie como Santo Tomás ha hecho elogios tan grandes de aquél que “fundó el primero la sociedad y que, por lo mismo, se constituyó para con la humanidad en causa de sus más grandes bienes”⁴⁹. Y ¿quién no conoce el capítulo IX de su *Gobierno de los Príncipes* donde declara “que el premio de los reyes y príncipes tiene el supremo grado en la bienaventuranza celestial”?

Y cada una de las admirables razones que trae allí demuestran también la excelencia de la vida política y del Estado y la incongruencia que importa establecer la más leve tensión o conflicto entre la vida social y la persona humana.

1º “Porque si la bienaventuranza es premio de la “virtud, cosencuentemente ha de tener mayor premio “la virtud que fuere mayor, y muy grande es aquella “con que un hombre no sólo se gobierna a sí mismo, “sino que juntamente puede gobernar a otros”.

2º Además que, “si es propio de la virtud hacer que “las obras del hombre sean buenas, mayor es aquella “por la cual se hacen mayores buenas obras. Mayor cosa “es, pues, y más divina el bien común que el bien par- “ticular, por lo cual algunas veces se soporta el mal de “uno si se convierte en bien común, como cuando se da “la muerte a un ladrón, para que deje en paz al pueblo...

3º “Y también se muestra la grandeza de la virtud “de los reyes, en que tienen una gran semejanza con “Dios, pues obran en su Reino lo que Dios en el mundo.

4º Y esto “también se confirma con la autoridad di- “vina... porque todos los reyes reinarán con Cristo, “como los miembros con su cabeza”.

Al dividir en dos polos de atracción —individuo y persona—, al hombre, Maritain convierte en un mal el hecho de que el hombre no sea un espíritu puro y de que

el espíritu no sea Dios. De este modo viene a admitir el *mal metafísico* de Leibniz. Y de aquí se seguiría que toda creación es un mal (gnosticismo, maniqueísmo, Schelling, Hartmann). Y si el individuo resulta bueno en cuanto se ordena a la persona, como antes se ha sostenido que había *oposición* entre ellos, se deduce que esa ordenación no puede ser sino forzada, contraria a la tendencia natural de la individualidad. Pero entonces, ésta sería *naturalmente* contraria al bien del hombre.

El error más grave de Maritain está en vincular la política con ese aspecto *individual* considerado malo. Para Santo Tomás, la política es lo mejor del hombre y se vincula con lo mejor que hay en él.

Sabido es que para Santo Tomás en el hombre puede haber pecado de dos maneras: de una, “cuando la voluntad no ordena su bien propio a Dios, y este pecado le “es común con las substancias separadas; de otra manera , cuando el bien del apetito inferior no está regulado según el superior, p. ej: cuando no queremos según el orden de la razón los deleites de la carne al “cual tiende el concupiscible; y este pecado no acaece “en las substancias separadas”⁵⁰. Santo Tomás enseña también que esta *dualidad* de naturaleza en el hombre, la racional y la sensitiva, junto con el hecho de que no llega el hombre a los actos de la razón sino por la operación del sentido, es causa de sus males y pecados que provienen de que siguen la inclinación de la naturaleza sensitiva en contra del orden de la razón⁵¹. No toda inclinación de los sentidos es buena sino sólo aquella que se conforma con los dictados de la razón. Existe por tanto en el hombre *oposición* entre aquello a que inclinan los sentidos y lo que dicta la razón, pero de ningún modo entre la vida política —que es la más racional del hombre—y su bien racional.

*Ni puede haber tensión entre el orden político
y las exigencias de la persona singular*

Si no puede existir conflicto entre el perfecto orden humano y el político, tampoco puede haberlo, entre el político y las exigencias de la persona singular. Para convencerse de ello, baste recordar que hay una coincidencia perfecta entre el bien último de la persona humana y el bien propio del Estado. “No es recta la voluntad de un hombre que quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a su fin; ya que el bien común de la parte se ordena al bien común del todo”⁵².

“Así como el hombre es parte de la casa, así la casa de la ciudad, y la ciudad es la comunidad perfecta. Y por esto, así como el bien de un hombre no es el último fin si no se ordena al bien común, así tampoco el bien de una casa si no se ordena al bien de la ciudad que es la comunidad perfecta”⁵³.

“Hay que decir que aquél que busca el bien común de la multitud, busca consiguientemente el bien suyo, por dos razones: 1º porque el bien propio no puede darse sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino. De donde Valerio Máximo dice de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico, que ricos en un imperio pobre. 2º, porque siendo el hombre parte de la ciudad o casa, es menester que piense el bien que le reporta ser prudente con respecto al bien de la multitud. Porque la buena disposición de las partes se toma por su relación al todo; pues, como San Agustín dice: torpe es toda parte que no convenga o no se adapte al todo”⁵⁴.

Maritain podría tener razón si colocara el problema de la tensión en un plano *histórico*; pues, es verdad que

lo social en general y lo estatal en especial, después de las sucesivas catástrofes modernas —absolutismo regalista, liberalismo, totalitarismo— se han hecho enemigos del hombre. Pero el planteo maritainiano tiene un valor universal y *esencial* pues arranca de su famosa “metafísica” de individuo y persona.

Aquí podríamos añadir que también hay confusión entre el plano de las esencias y el histórico en su famosa “moral adecuadamente tomada”, como si el hecho histórico de la elevación del hombre al orden de la gracia pudiera modificar *internamente* una ciencia basada en el orden de las esencias. El tal hecho sólo puede modificar las relaciones *extrínsecas* de las ciencias, al subordinarlas a las sobrenaturales. Pero ni ello modifica a cada ciencia particular ni se verifica solo en la moral sino también en las especulativas. Si la enseñanza de Maritain fuera verdad, habría que hablar también de una “física o de una metafísica adecuadamente tomadas” y resultaría, 1º) que las ciencias naturales han *ingerido* todo el contenido de las reveladas; 2º) que se han hecho *semifideístas*. De aquí la humanización de lo divino y la divinización de lo humano que encontramos en el maritainismo. Se dirá que sólo puede entrar un contenido revelado en la moral, pues ésta debe dirigir la acción, que sólo se ejerce *hic et nunc*; luego debe dirigir la acción al fin sobrenatural, lo cual no puede verificarse sin su subalternación a la teología. Distingo el *antecedente*: debe dirigir la acción en el supuesto de naturaleza pura, *concedo*; en el supuesto de la elevación a la gracia, distingo, por sí sola, *niego*; subordinándose extrínsecamente a la teología, *concedo*⁵⁵.

La persona singular se perfecciona ordenándose por relación a sí misma, a la sociedad doméstica, a la sociedad civil, y a Dios. ¿Cómo establecer tensión o conflicto entre tantos bienes de perfeccionamiento de un mismo sujeto

singular? Cuando Santo Tomás se pregunta si es lícito a alguno darse la muerte ⁵⁶, contesta negativamente dando tres razones: “primero porque toda cosa se ama a sí misma... y por esto el matarse es contra la inclinación natural por la que uno se debe amar a sí mismo; segundo, porque en cualquier parte lo que es, pertenece al todo. Y como todo hombre es parte de la comunidad, por esto, el que se mata a sí mismo comete injusticia contra la comunidad; tercero, porque la vida es un don acordado por Dios, y el que se priva de la vida, peca contra Dios”.

De manera que en un bien tan fundamental como es el de la propia vida, cada persona singular se debe a sí misma, se debe al Estado, se debe a Dios. Nada de tensión o de conflicto. El pensamiento de un conflicto es específicamente moderno. El Renacimiento introdujo la ruptura en el hombre exaltando los valores naturales por encima de los sobrenaturales. La Reforma exaltó los valores sobrenaturales deprimiendo los naturales, como si el hombre fuera malo. El Filosofismo, heredando los desvaríos del Renacimiento y de la Reforma, exaltó por un lado, a la naturaleza, deificándola como si fuera sobrenaturaleza, y, por otro, la rebajó, deprimiéndola en lo mejor que ella tiene que es la comunidad social. Lo que la Iglesia enseñaba de la gracia, el Filosofismo lo reservó a la libertad y autonomía de la persona humana, la cual fué exaltada con exceso por encima de los derechos del Creador, y, en cambio, lo mejor de la naturaleza que es la sociedad política fué considerada como la corrupción de la humanidad. En estas líneas se desenvuelve el pensamiento maritainiano: quiebra la unidad del hombre, estableciendo una tensión u oposición entre dos valores de pura naturaleza, como son la individualidad y la personalidad. A ésta, le atribuye caracteres so-

brenaturales del orden de la gracia y de la gloria; a aquélla, en cambio, y con ella al Estado que es lo mejor del orden natural, la deprime, rebaja y humilla como realidad del orden material. Por esto en Maritain hay un *supernaturalismo*, en cuanto eleva al orden sobrenatural un puro valor de naturaleza como es el de la persona humana; hay un *naturalismo*, ya que no es el orden sobrenatural sino el puramente natural el que es glorificado en la persona humana; y, por fin, un *infranaturalismo*, ya que es rebajado y subestimado lo más perfecto de la naturaleza humana, que es el orden político.

*La teoría de la subordinación de las causas
y la tesis maritainiana.*

Entre el bien de la persona singular y el bien de la familia y el de la sociedad y el de la Iglesia, o lo que es lo mismo, entre el bien de un hombre como persona singular y su bien como miembro de familia, de la sociedad, de la Iglesia, no puede existir la más leve tensión, conflicto u oposición. Porque si hubiera tal no existiría subordinación de lo inferior a lo superior, sino que estaríamos considerando realidades o funciones puramente coordinadas y aún más bien *divergentes*. Esto es lo que existe en el fondo de la concepción maritainiana. El espíritu *moderno*, espíritu de división y de ruina, que estableció un hiatus entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe, entre lo especulativo y lo práctico, entre la metafísica y la moral, entre la moral y el derecho, entre la autoridad y la libertad, se ha inoculado en el pensamiento de este filósofo, con la famosa oposición de individuo y persona.

Santo Tomás tuvo bien presente estos diversos aspectos irreductibles de la persona humana, pero lejos de

establecer entre ellos ninguna oposición buscó en su famosa teoría de la subordinación de las causas el principio de solución. Es harto claro y manifiesto que el hombre, la persona humana singular tiene diversas actividades: una actividad singular o particular, una actividad como miembro de familia, una actividad social, política, una actividad como miembro de la Iglesia; es evidente también que si cada una de estas actividades se desenvuelve *separadamente* y sin ninguna relación con las otras, se van a establecer innumerables e interminables conflictos; es evidente que ha de haber un orden entre ellas, un orden que, respetando la integridad de cada una de estas actividades, al mismo tiempo de tal suerte las coordine y armonice entre sí que resulte una cierta unidad entre tan diversas actividades. ¿Y cómo ordenar las causas diversas sino subordinando lo inferior a lo superior? Es cierto que la persona singular es *causa sui* y que puede moverse libremente mientras su actividad particular armonice con su actividad de miembro de familia, y ésta, con la de miembro de la sociedad política, y ésta, a su vez, con la de miembro de la Iglesia. Armonía es en definitiva, sujeción de lo uno a lo otro. ¿Quién debe subordinarse a quién, la persona singular al bien de la familia o el bien de la familia debe ser sacrificado al bien de la persona singular? ¿La familia a la sociedad o la sociedad a la familia? ¿La sociedad a la Iglesia o la Iglesia a la sociedad? ¿Quién debe ser juez, en caso de colisión de derechos?

Y sabido es que Santo Tomás y todo el pensamiento católico tradicional han hablado siempre de subordinación de lo inferior a lo superior y de la parte al todo. Tal es, el proceso del pensamiento tomista en el *Gobierno de los Príncipes* ⁵⁷.

“Así como el vivir bien en este mundo se endereza

“ como a su fin a la vida bienaventurada, que esperamos
“ en el cielo, así al bien común del pueblo se ordenan,
“ como a su fin, cualesquiera bienes particulares que los
“ hombres procuran, ya sean riquezas, ya ganancias,
“ salud, facundia o erudición. Pues, si, como queda di-
“ cho, el que tiene cuidado del último fin debe ser su-
“ perior a los que gobiernan las cosas que a él se enco-
“ miendan, y guiarlas con imperio, manifiestamente se
“ sigue de las cosas dichas que, como el Rey debe estar
“ sujeto al dominio y gobierno que se administra por el
“ oficio del sacerdocio, debe también presidir a todos los
“ humanos oficios, y ordenarlos con el imperio de su
“ gobierno.

“ Cualquiera, pues, a quien le toca hacer cosa que se
“ ordena a otra como a fin, debe procurar hacerla tal que
“ sea a propósito para este fin; así como el que hace
“ una espada la procura hacer tal que sea de provecho
“ para la pelea; el arquitecto debe disponer la fábrica de
“ una casa de modo que sea apta para vivir: y porque
“ la buena vida, que en este siglo hacemos tiene por su
“ fin la bienaventuranza celestial, le toca al oficio del
“ Rey procurar la buena vida de sus súbditos por los
“ medios que más convengan, para que alcancen la ce-
“ lestial bienaventuranza”.

NOTAS

¹ *Revue Thomiste*, 266.

² A pesar de la última parte de esta afirmación, que aislada-
mente tomada resguardaría la distinción entre lo natural y lo sobre-
natural, y la absoluta preeminencia de este orden sobre aquél, ve-
remos más adelante cómo otros textos maritainianos, y las conse-
cuencias virtualmente sostenidas en toda su doctrina de la persona,
están muy lejos de ser tan ortodoxamente irreprochables.

³ *Revue Thomiste*, 271.

- ⁴ I. II. 81, 2; I. 100, 1.
⁵ *Revue Thomiste*, 267.
⁶ *Ibid.* 267.
⁷ II. D. 20, 2, 3 ad 1.
⁸ *De Malo*, 4, 1.
⁹ San Juan, I Carta III, 1.
¹⁰ *Ibid.*
¹¹ *Sant.* I, 18.
¹² Rom. VIII, 14.
¹³ Cfr. Garrigou-Lagrangé, O. P. *De Deo Trino et Creatore*, 419.
¹⁴ Santo Tomás, *De Ver.*, XIV, 2.
¹⁵ Garrigou-Lagrangé, *Ibid.* 128.
¹⁶ *Prop.* 21, *Denz.* 1021.
¹⁷ *Prop.* 26, *Denz.* 1026.
¹⁸ *Prop.* 34, *Denz.* 1034.
¹⁹ *In librum Boetii de Trinitate*, 2, 2, ad.
²⁰ II. 39, 4; *De Verit* 10, 12 ad 7.
²¹ III. *Sent.* 35, 1, 2, q. 1.; Ramírez, *De Beatitudine*, II, 285.
²² II. *Sent.* D. 40, 1, 1; II. II. 10, 4 ad 2; *Ibid.*
²³ *Conc. Vat.*, *Denz.* 1786; Saint Th. I, 1, 1; I. II. 51, 4, y
63, 3, 4; II. II. 26, 1.
²⁴ I. *Sent.* d. 40, 1, 2; *De Ver.* 6, 1; I, 23, 1.
²⁵ I, 62, 2, 4; I. II. 5, 5; 54, 2 ad 3; y 3; 109, 5; 110, 3.
²⁶ *Conc. Vat. Denz.*, 1785, 1786, 1789, 1795, 1797, 1799.
²⁷ *Denz.*, 1034.
²⁸ Ramírez, *Ibid.*
²⁹ *Les Droits*, 17.
³⁰ *La Persona Humana*, 176.
³¹ *Ibid.* 86.
³² *Revue Thomiste*, 257.
³³ *ibid.*
³⁴ *Ibid.* 271.
³⁵ I. 2, 2 ad 1, Cfr. *Conc. Vat.*, *Denz.*, 1797; Garrigou-Lagrangé
Ibid. 421.
³⁶ I. 75, 7 ad 1; II. II. 23, 7.
³⁷ I. *Sent.*, prol. 1.
³⁸ I. II. 57, 5; II. II. 47, 4.
³⁹ II. II. 23, and 7 y 8.
⁴⁰ I. II. 110. 3.
⁴¹ *Etica*, 29.
⁴² I. 96, 4.

⁴³ I. 91, ad 2; Cfr. II. D. 44, 1, 3.

⁴⁴ *Revue Thomiste*, 251.

⁴⁵ *Revue Thomiste*, 251.

⁴⁶ *Ibid.* 251.

⁴⁷ *Ibid.* 251.

⁴⁸ II. II. 188,

⁴⁹ *Pol.* I., 1.

⁵⁰ *Cont. Gent.*, III, 109.

⁵¹ I. II. 71, 2 ad 3.

⁵² I. II. 19, 10.

⁵³ I. II. 90, 3 ad 3.

⁵⁴ II. II. 47, 10 ad 2.

⁵⁵ Hasta ahora no ha podido defenderse Maritain de las críticas tan certeras que el ilustre P. Santiago Ramírez ha hecho de su "filosofía moral adecuada" en *Divus Thomas* de Friburgo, marzo y junio de 1936.

⁵⁶ II. II. 64, 5.

⁵⁷ Cap. 14 y 15.

CAPÍTULO IV

LA LIBERACIÓN DE LA PERSONA HUMANA

En la concepción de Maritain, la trascendencia de la persona humana en cuanto tal, sobre todo bien creado no termina sino cuando halle “su propia plenitud”, su “libertad de persona”¹, lo cual no acontecerá sino en la Sociedad de las Divinas Personas. En el capítulo anterior, hemos considerado este movimiento en lo que importa de “tensión” o “conflicto” con las sociedades humanas; pero, como entonces hemos indicado, hay también otro aspecto, que es el de la *liberación o emancipación de la persona humana*.

A Maritain le ha preocupado este problema desde el primer tiempo en que inició una consideración *moderna* de los problemas actuales de la vida y de la cultura; a él ha dedicado el libro que podemos considerar decisivo y que intitula *Du régime temporel et de la liberté*, y que pretende ser, como lo indica el subtítulo, “*une philosophie de la liberté*”. Por vez primera ha expuesto en él en forma detallada su famosa distinción de *individuo y persona* y ha fundado sobre ella toda una nueva concepción de una cultura cristiana, tan completa, que

no es arriesgado afirmar que nada esencial le ha añadido posteriormente, ni siquiera en su *Humanisme Intégral*. Este libro y *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, que no es sino su explicación, nos han de servir de base para este capítulo y para el siguiente.

Libertad de albedrío y libertad de autonomía

“El libre albedrío —escribe Maritain—², es la raíz misma del mundo de la libertad, es un dato metafísico, lo recibimos con nuestra naturaleza racional, no tenemos que conquistarle; aparece como la libertad inicial. Pero esta raíz metafísica debe fructificar en el orden psicológico y moral; se nos pide que en nuestro obrar nos convirtamos en lo que somos ya metafísicamente, en una persona; nosotros debemos hacernos por nuestro propio esfuerzo una persona dueña de sí misma y que sea para sí misma un todo. He aquí otra libertad, una libertad que debemos ganar costosamente: la *libertad terminal*. ¿Cómo designarla? Podemos decir que es una libertad de autonomía. Los antiguos la caracterizaban por una palabra y por ella entendían que el hombre libre se basta a sí mismo, y por la palabra *causa sui*, entendían que gobierna su propia vida sin sufrir la violencia de ninguna extraña causalidad: expresiones que tomadas en toda su fuerza se refieren a las exigencias de la noción de personalidad. Nosotros pretendemos por tanto que la libertad de elección, la libertad en el sentido de *libre albedrío*, no tiene su fin en sí misma”.

“Está ordenada a la conquista de la libertad en el sentido de autonomía; en esta conquista, exigida por las postulaciones esenciales de la personalidad humana, consiste el dinamismo de la libertad”³.

El dinamismo de la libertad en la vida espiritual

Maritain hace aquí referencia a una importante y clásica distinción de la escolástica entre voluntario y libre que se encuentra explicitada en la *Ética a Nicómaco*. Voluntario se aplica a todo acto de las facultades apetitivas, aún las inferiores, propias de los animales; libre, en cambio, se dice únicamente de los actos *deliberados* de la voluntad. Pero en la voluntad hay actos voluntarios que no son libres; que no son libres por su imperfección misma, como los actos súbitos y automáticos del sujeto sobre los cuales la razón no puede deliberar ya que no tiene plena advertencia ni juicio indiferente; pero hay otros que no lo son precisamente por su perfección, como p. ej.: cuando la voluntad se halla frente al Soberano Bien hecho presente en la visión beatífica. El objeto en su excesiva y eminente riqueza de tal suerte solicita la inclinación natural y el dinamismo de la voluntad, que no puede ésta rehusarse a su atractivo. Resulta entonces que un acto eminentemente *necesario* por la riqueza del Bien, objeto propio de la voluntad, es al mismo tiempo supremamente *voluntario*. Este voluntario perfectísimo en que la voluntad alcanza de manera perfecta el fin último de toda su actividad es llamado por los tomistas *libertad eminente* ⁴; Maritain la llama *libertad terminal* o libertad de *autonomía* ⁵, o libertad de *exultación* ⁶ y la define como “la perfecta espontaneidad de una naturaleza espiritual” ⁷.

Hasta aquí no hay ninguna dificultad. La cuestión se plantea en lo que Maritain llama el dinamismo de la libertad y que consiste en *la conquista de la libertad de autonomía partiendo de la libertad inicial*.

Maritain formula dos aplicaciones de este *dinamis-*

*mo de la libertad, de esta conquista exigida por las postulaciones esenciales de la personalidad humana*⁹, *de esta adquisición por nuestro propio esfuerzo de una persona dueña de sí misma y que sea a sí mismo un todo*⁹: una aplicación a la vida espiritual, y otra, a la vida social.

Con respecto a la conquista de la libertad de autonomía en la vida espiritual, después de señalar que “sea bajo, “su mismo nombre, sea bajo otro, la libertad es lo que “han querido conquistar estoicos, epicúreos o neoplatónicos, yogis, rabbis o sufis, espinosistas o nietzchenos”¹⁰; después de rechazar las teorías de los que confunden libertad de elección con libertad de autonomía (como Kant por ej., o de los que han buscado en la inmanencia humana esta libertad de autonomía, como Espinoza y Nietzsche¹¹ propone lo que él llama “la solución cristiana, en “que el hombre está llamado a convertirse en dios, por “una participación de gracia en la naturaleza de un Dios “trascendente, personal y libre”¹². Esta “perfecta espontaneidad de una naturaleza espiritual la adquieren los espíritus creados no en ellos mismos, sino por su unión a “un Otro distinto de ellos, de donde deriva todo ser y todo “bien”¹³. “Finito y desgraciado en su ser, no puede el “hombre pasar a una condición sobrehumana sino por la “adhesión de la inteligencia y del amor a un objeto mejor. Estando Dios en la cima de la personalidad, y siendo “también el hombre una persona por precaria que sea su “forma, en la relación de estas dos personas consiste el “misterio de la conquista de la libertad”¹⁴.

Pero es tiempo de preguntarse: ¿es admisible, a la luz de la filosofía y teología católicas, este planteo maritainiano? ¿Salva suficientemente lo que corresponde al orden de la naturaleza y al de la gracia? ¿Asigna a la libertad, aunque fuere terminal o de autonomía, la subordinación al soberano Bien, que es el único Fin que puede fi-

nalizar *absolutamente* toda realidad y operación haciéndola simplemente buena?

Para expresar con toda claridad nuestro pensamiento creemos que no, y creemos también, que, si se apuran las expresiones de Maritain, su tesis no puede considerarse inmune ni de pelagianismo ni de kantismo.

La tesis de Maritain, que examinaremos en cuatro puntos, puede enunciarse así: *El dinamismo de la libertad consiste en que el hombre partiendo de la libertad de elección, alcance "por su propio esfuerzo" ¹⁵ su perfecta espontaneidad o "libertad de autonomía", la cual está exigida por "las postulaciones esenciales de la persona humana" ¹⁶.*

1º) *El hombre se determina por la búsqueda de la libertad de autonomía.*

La libertad de autonomía sería un fin absoluto y último para el hombre: esto aparece claro de todo el proceso del pensamiento y de las expresiones de Maritain. Comienza por caracterizar esta *libertad de autonomía* o libertad *terminal* como: a) el fruto de la raíz metafísica que es la libertad inicial de la naturaleza racional ¹⁷; b) que debemos conseguir por nuestro propio esfuerzo ¹⁸; c) el fin a que está ordenada la libertad de libre arbitrio "n'est pas sa fin à elle même" ¹⁹; d) se la define como la plena suficiencia en sí misma de una persona que no depende de ninguna casualidad extraña"; e) no se reprende como mala *per se*, en sí misma, la definición *anterior*, sino sólo se recrimina de que "en virtud de un perjuicio imanentista se "piense que el hombre está llamado a darse a sí mismo "y por sí mismo esta soberana libertad" ²⁰; f) se dice "que ella es en sí misma un fruto, un fin, porque es otro nombre de la misma perfección espiritual y de la adhesión al "menos comenzada al fin último" ²¹; g) se dice, por fin,

“que “para llegar a esta libertad de autonomía, a la libertad *terminal*, el hombre tiene la libertad de elección”²².

De nada valdría sostener que esta libertad no sería fin absoluto último, por el hecho de que Maritain defiende contra Kant, Espinoza y Nietzsche que no la encuentra el hombre sino en el Dios sobrenatural de la Revelación. Porque aún teniendo en cuenta esto último, continuaría siendo verdad que al buscar a Dios, no le buscaría por sí mismo, *propter se*, sino como medio para obtener su libertad de autonomía, su perfecta espontaneidad espiritual. Maritain colocaría el fin último del hombre no precisamente en el *finis qui*, sino en la operación en que Dios es alcanzado, en el *finis quo*, y aún mejor en el *finis cui*, esto es en el sujeto o persona que con su operación alcanza a Dios²³. El hombre, con sus esfuerzos, enseña Maritain, parte de la libertad de elección y busca su libertad de autonomía; busca “ser una persona dueña de sí misma y que sea para sí misma un todo”²⁴. El *finis quo*, esto es, la libertad de autonomía que no es sino una operación de la voluntad humana, y el *finis cui*, o sea la persona, en bien de la cual se cumple esta operación, son buscadas como fin en sí, y Dios sería buscado, en la medida en que sólo en El se obtiene esta libertad de autonomía y “esta fructificación psicológica y moral de la persona que “metafísicamente somos”.

El fin absolutamente último del hombre sería en el planteamiento maritainiano aquella libertad de autonomía o libertad terminal, obtenida cuando “los espíritus bienaventurados que contemplan la esencia divina, fijos inmutablemente en esta visión, están fijos en el amor beatífico, lanzándose su voluntad en Dios con todo el peso de su naturaleza hecha para el bien, sin restricción”²⁵.

Pero si la libertad de autonomía fuera el fin último del obrar libre del hombre, constituiría el primer objeto de la humana operación, ya que en los operables, como reiteradamente enseña el mismo Maritain con Santo Tomás, el fin último tiene razón de primer principio. Pero es imposible, enseña asimismo Santo Tomás, que el acto de la voluntad sea el primer objeto de esta potencia. “Pues no puede entenderse la reflexión sobre su propio acto en una potencia, si no es con su propio acto, hacia el cual se dirige la reflexión, propio acto determinado primeramente por su objeto propio, que debe ser otra cosa del acto de aquella potencia; de otra suerte habría que proceder hasta el infinito. Pues si el entendimiento entiende de que él entiende, es menester que entienda que entiende de algo; y, si dices que entiende que él entiende este su propio entender, será preciso poner otra cosa y así hasta el infinito”.

“Es entonces manifiesto que el mismo entender no puede ser el primer objeto del entendimiento; y por la misma razón ni el mismo querer puede ser el primer objeto de la voluntad” ²⁵ bis.

La libertad de autonomía que no es sino una manera de proceder de la voluntad humana no puede constituir el primer objeto de la humana operación. No hay manera de eludir el Bien, y el Bien necesariamente Común, en cuanto sobrepasa las posibilidades de toda potencia singular creada, para hacer funcionar rectamente la voluntad humana. La libertad de autonomía es una perfección del recto obrar de la voluntad necesariamente consiguiendo a este mismo recto obrar. Esta rectitud no proviene de que la voluntad obre con libertad de autonomía sino que la voluntad experimenta la autonomía de su libertad porque al conformarse con el Bien, su propio objeto, obra rectamente.

Señalemos también que Maritain coloca la plenitud de la libertad de autonomía en el acto de la visión facial de la Divina Esencia y, por otra parte, afirma que esta libertad de autonomía no se conquista sino por la libertad de elección. Pero si fuera así, si la libertad de autonomía y con ella el acto de la visión facial de la Divina Esencia fueran conquistadas por la libertad de elección, quedarían también bajo el dominio de la libertad de elección, una vez poseídos.

Si Maritain hubiera leído con más reposo y sin buscar presuntas soluciones preconcebidas el pasaje de Juan de Santo Tomás sobre voluntario y libre²⁶, que cita en la pág. 41 de *Du régime*, hubiera advertido que “en esta línea del voluntario, lo libre y lo necesario son modos distintos en especie porque esto que mueve con indiferencia y dominio sobre el acto, se mueve verdaderamente (*simpliciter*); y aquello otro que se mueve necesariamente “más bien parece movido por otro, o prorrumpiendo por “la propiedad misma de la naturaleza, más que por propio “arbitrio”. En la visión *divina* es la divina esencia vista la que mueve necesariamente la voluntad humana, y no es ésta, en cambio la que se movería hacia Ella o hacia el acto en el cual Ella es alcanzada. “Nuestro acto —dice “Santo Tomás— no es la felicidad sino en razón de su “perfección, en cuanto se une de la manera más noble a “un fin exterior; y por esto no somos nosotros, sino Dios, “la causa de la felicidad”²⁷. No se puede entonces identificar el acto de amor beatífico con la plena libertad “de autonomía, y decir que ésta es conquistada por la “libertad de elección, ni para recalcar, añadir que, esta “conquista está exigida por las postulaciones esenciales “de la personalidad humana”²⁸.

En resumen: que es falso hacer de la libertad de autonomía, aún cuando se lo identifique con el acto beatífico

de la divina visión el fin último del hombre, porque el *finis quo* o *finis cui* nunca es fin absolutamente último; y, además, porque como esta libertad de autonomía es fruto del libre arbitrio, se seguiría que el acto beatífico de la divina visión sería también *formalmente libre*, en contra de las enseñanzas de los teólogos, admitida expresamente por Maritain en *ibid* 40-41.

2º) Dios sería medio para la beatificación del hombre.

Como hemos visto anteriormente, Maritain al hacer un “todo-moral” de la persona humana, vése obligado a constituir la en fin último insubordinable de actividad; vése obligado a erigir “su bien” o “conveniencia” en fin absoluto, olvidando aquello de Santo Tomás de “que la parte ama el bien del todo en cuanto le es conveniente; pero no de tal suerte que refiera a sí el bien del todo sino más bien que se refiera a sí misma al bien del todo”²⁹.

La persona humana no ama a Dios porque busque su libertad de autonomía; sino que lo ama por Sí mismo; lo ama como a un *Bien Común* al cual se ordena como parte al Todo. Tampoco puede admitirse que lo ame como un todo a otro todo o, como también se expresa Maritain, como “un todo identificado con el todo”³⁰. Si así fuera “la persona sería el objeto principal del amor”, según aquello de Santo Tomás: “Hay un bien propio del hombre en cuanto es una persona singular, y, en cuanto al amor que mira a este bien, cada uno se es el principal objeto de amor. Pero hay un bien común que mira a éste o aquél en cuanto es parte de un todo, como el del soldado, en cuanto es parte del ejército, y el del ciudadano, en cuanto es parte de la ciudad; y en cuanto al amor que mira a este bien, su objeto principal de amor lo cons-

“tituye aquello en lo que consiste aquel bien, como el
“bien del ejército en el jefe, y el bien de la ciudad en el
“rey; de donde al oficio del buen soldado pertenece que
“descuide su salud para conservar el bien del jefe, así
“el hombre para conservar la cabeza, expone el brazo; y
“*de este modo la caridad mira como a su objeto princi-*
“*pal al bien divino, que pertenece a cada uno en cuanto*
“*puede participar de la felicidad*”³¹.

Pero hay un pasaje más decisivo en esta cuestión, que es el *De Caritate*, 2, donde Santo Tomás enseña que así como el buen político debe amor al bien de la ciudad, el ciudadano del cielo debe amor también al bien de aquella sociedad, y prosigue: “Pero sucede que se puede amar
“de dos maneras el bien de una ciudad; para apoderarse de
“él, o para conservarlo. Amar al bien de una ciudad pa-
“ra apoderarse de él no hace al buen político; porque así
“también el tirano ama el bien de la ciudad para domi-
“narla; lo cual es *amarse a sí mismo más que a la ciudad*,
“pues codicia para sí y no para la ciudad este bien. Pero
“amar el bien de la ciudad para conservarlo y defender-
“lo es amar verdaderamente la ciudad; y esto hace al
“buen político; por cuanto algunos para conservar y
“ampliar el bien de la ciudad se exponen a la muerte y
“desprecian el bien privado. Así, pues, amar el bien par-
“ticipado por los bienaventurados para tenerlo y poseer-
“lo, no hace bueno al hombre con respecto a la felicidad,
“porque también los malos codician aquel bien; pero
“amar aquel bien, en sí mismo, para que permanezca
“y se difunda, de suerte que nada se obre contra aquel
“bien, esto hace al hombre comportarse bien respecto a
“aquella ciudad de bienaventurados, y esta es la caridad
“que ama a Dios por sí mismo y a los prójimos capaces,
“de la felicidad, como a sí mismo”.

Si Maritain rehusa admitir la condición de “parte

moral” que necesariamente conviene a la persona singular en su constitución más íntima y profunda, tiene que hacer de ella un “todo” que se busca como fin absoluto; y aunque acepte que no puede obtener su libertad de autonomía sino en Dios, debería admitir que Dios es buscado como medio para el “todo” que sería la persona humana.

3º) *El hombre determinándose a sí mismo a la búsqueda de lo sobrenatural, o sea el pelagianismo.*

Resulta además que esta “libertad de autonomía” o “libertad terminal”, cuya aplicación formula Maritain en la vida espiritual, se identifica con lo sobrenatural de gracia, y aún más propiamente con lo sobrenatural de gloria. “En cuanto se refiere a la inteligencia es “sabiduría, escribe Maritain³² y podría llamarse *libertad de exultación*, y en cuanto se refiere a la vida de la voluntad, es *libertad de autonomía*. De estos dos aspectos, el primero aparecerá en toda perfección en la visión de Dios, el segundo tiene primacía en la vida presente; pero son inseparables”.

Pero, por otra parte, enseña Maritain que “para llegar a esta libertad de autonomía, a la libertad *terminal*, tiene el hombre la libertad de elección³³. Antes en la pág. 35, había escrito: “nosotros debemos hacernos por nuestro propio esfuerzo una persona dueña de sí misma y que sea para sí misma un todo” (*ibid*). “He aquí otra libertad, una libertad que debemos ganar costosamente: la libertad *terminal*”; la libertad, en el sentido de *libre arbitrio* no tiene su fin en sí misma, está ordenada a la conquista de la libertad en el sentido de autonomía... y esta conquista está exigida por las postulaciones esen-

“ciales de la personalidad humana, en lo cual consiste
“el dinamismo de la libertad”³⁴.

Se sigue de aquí que las postulaciones esenciales de la personalidad humana exigen el pleno desenvolvimiento de la libertad de autonomía o terminal, que se cumple en la posesión de la gracia y de la gloria. No aparece entonces cómo se salva la absoluta gratuidad de la gracia y de la gloria, según hemos referido más arriba, ni se ve cómo se salva Maritain de incurrir en el error de los pelagianos.

Los pelagianos enseñaban en efecto que “nuestros
“primeros padres tenían suficiente con el libre albedrío
“para conseguir la vida eterna a la que estaban desti-
“nados”³⁵.

“Aquella gracia de Dios, sin la cual nada bueno
“podemos hacer, dicen que existe en el libre albedrío,
“que sin ningún mérito precedente nuestro, de El lo re-
“cibió nuestra naturaleza”³⁶.

No se oponga a esto que Maritain admite el orden de la gracia, porque no basta admitirlo, es necesario afirmar la absoluta insuficiencia de la naturaleza, aunque se decore con el nombre de personalidad humana, para alcanzar la gracia y la vida eterna. No se olvide que autores como Petavio³⁷ afirman que la gracia que conocieran los pelagianos fué inmediata e intrínsecamente sobrenatural³⁶. San Agustín escribe: “Fueron obligados alguna
“vez a confesar la gracia, y bendecimos a Dios que
“también esto dijeran; porque acercándose, pudieran pro-
“fesar y llegar a lo que es recto. Pero ahora dicen que la
“gracia ayuda a obrar más fácilmente. Estas son sus pa-
“labras: Para esto dió Dios la gracia a los hombres, para
“que lo que deben hacer por el libre albedrío, más fá-
“cilmente lo hagan por la gracia”. “Con velas más fá-
“cilmente, con remos más difícilmente, pero con todo,

“con remo se anda; con cabalgadura más fácilmente, a pie con más dificultad, pero con todo a pie se llega”³⁹.

La persona singular se busca a sí misma

En el dinamismo de la libertad que Maritain describe, la persona singular busca conquistar por *su propio esfuerzo* la libertad *terminal*, o sea la propia operación, y, en ella, busca la exaltación de la propia singularidad. Maritain dirá que “las postulaciones esenciales de la personalidad humana” partiendo de la libertad de libre albedrío determinan esta conquista de la propia operación. En último término, entonces, el sujeto de la humana actividad, o *finis cui*, determina todo el proceso del obrar natural y sobrenatural del hombre, ya que como hemos visto, es en la visión beatífica donde se alcanza la plenitud de libertad de autonomía. Dénsese a las cosas el rodeo que se quiera, esto equivale a decir que la persona singular se buscaría a sí misma. Adviértase bien que nos estamos refiriendo también a la conquista del fin último sobrenatural, porque si se tratara del natural únicamente, no sería falta de toda verdad esta expresión. Santo Tomás advierte en efecto que, siendo la operación efectiva de la vida contemplativa natural perfección del que conoce, “*procedit ex amore sui*”, procede del propio amor, y así era la afección en la vida contemplativa de los filósofos, mientras que en la de los santos el deseo de la contemplación procede del objeto, porque donde está el amor, allí está el ojo⁴⁰. “Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón”⁴¹.

En el orden natural, buscando la persona singular su propio bien o sea buscándose ordenadamente a sí misma, puede alcanzar la contemplación o felicidad que es su propio bien, gracias al feliz acuerdo o proporción de su

naturaleza a aquel bien exterior que la dignifica; pero, en el orden sobrenatural de ninguna manera, porque no siendo *proporcionado* aquel bien a su naturaleza, ha de buscarle por Sí mismo y en lo que es, para que El arrastre hacia Sí, a la naturaleza.

Concebir el perfeccionamiento sobrenatural del hombre como si estuviera *en una misma línea con el perfeccionamiento natural*, y buscarle, entonces, buscando el bien de la propia operación y de la propia persona, es caer en el error práctico en que incurrieron los ángeles malos. Juan de Santo Tomás lo explica largamente ⁴² cuando dice que los ángeles malos rechazaron la felicidad sobrenatural porque no quisieron aquellas condiciones con que debían tenerla, por ser una gracia de Dios y en común con los hombres... “porque viendo su dignidad, apetecieron la singularidad, la cual es principalmente propia de los soberbios, sobre todo rehusando comunicarse con los inferiores, como eran los hombres, y asimismo tampoco no quisieron nada dado por pura gracia; como por un favor de otro, como no necesitando de ninguna gracia de otro, lo cual también vemos que se encuentra a cada paso en los hombres soberbios. Esto fué sobre todo posible y congruente con la soberbia de los ángeles. Y prefirieron permanecer en su felicidad natural y contentarse con ella antes que admitir una felicidad superior concedida como gracia especial y en común con los hombres, ya que ninguna de estas condiciones les era exigida en la fruición de la propia y natural felicidad”.

Los ángeles malos no aceptaron entonces la felicidad sobrenatural porque no estaba *en la misma línea de apetencia de su propia perfección natural*, de su propia operación y de su propia excelencia como personas angélicas singulares. Si hubieran podido obtener la felicidad

sobrenatural buscando el bien de la propia autonomía, de la “perfecta espontaneidad de su naturaleza espiritual” ⁴³, ciertamente no la habrían rechazado. Buscándola *ex amore sui*, la habrían aceptado; pero negarse a sí mismos para buscarla *ex amore objecti*, jamás lo consintieron.

Toda la concepción maritainiana del dinamismo de la libertad en la vida espiritual no es sino la libertad de autonomía de Kant *acoplada* a la filosofía y teología tomista. Por esto, así como en Kant su “libertad de autonomía” no es fruto del progreso moral, tampoco puede serlo en Maritain que se rehusa a admitir, en términos de *bien*, el dinamismo de la libertad de elección. Si el hombre se mueve libremente para conquistar su libertad de autonomía, si el hombre es un todo metafísico que ha de fructificar en un todo moral, su obrar moral *libre* está intrínsecamente regulado por su “libertad de autonomía”, por su “perfecta espontaneidad de naturaleza espiritual”. Si hay otra Regla, y ésta divina, para fijar la regulación de su obrar moral libre, sólo será admitida en la medida que lo consienta aquella libertad de autonomía, aquel todo metafísico que ha de fructificar; de suerte que esta Regla estaría sometida y consentida por aquella libertad de autonomía. Y así como el kantismo, expresión de la soberbia *espiritual*, rechaza el orden sobrenatural, por cuanto no está proporcionado a la perfecta autonomía de la voluntad humana, aquella libertad de autonomía maritainiana rechaza asimismo, *en cuanto es de sí*, el orden de la gracia y de la gloria, en lo que tiene de desproporcionado y *gratuito*; porque ese orden no se subordina a la personalidad humana, sino que por el contrario la subordina a su propio orden, infinitamente trascendente ⁴⁴.

*La aplicación de la libertad de autonomía
a la vida social.*

Hasta aquí hemos estudiado la liberación que propone Maritain a la persona humana en la vida espiritual, y hemos llegado a una conclusión harto desagradable. *Esta liberación no está en la línea del pensamiento católico y lo está sin duda en la del pensamiento moderno*, el cual como fruto de un acto de soberbia y rebelión puede vincularse con la herejía pelagiana y con el pecado de los ángeles. Es interesante advertir que Maritain en su *Humanisme Intégral*, editado cuatro años después de su *Du régime*, al hablar de “*la libertad de autonomía*”, pone una nota explicativa, que dice: “esta expresión de autonomía empleada en un sentido a la vez aristotélico y paulino, de ningún modo kantiano”⁴⁵. Esto no es sino precaverse de una acusación a la que da pie todo el proceso de su pensamiento y de sus expresiones. Veamos ahora si su doctrina de la liberación en lo social es más defendible y si puede considerarse inmune de infiltraciones kantianas.

Después de rechazar Maritain la concepción liberal o individualista, vestida a la francesa y la concepción totalitaria, expone una filosofía política en que la sociedad civil, esencialmente ordenada a la vida terrestre material y moral de la multitud, se ordenaría a su vez “intrínsecamente al bien intemporal de la persona y a la conquista de su libertad de autonomía”.

Y añade:

“Y el desarrollo, de la vida moral y racional de la persona, si no define el fin propio y directo de la comunidad política, es con todo el más importante de los valores con relación a los cuales... (*ibid*, 52)... la filosofía política se vuelve ante todo..., hacia la reali-

“zación y el progreso de la libertad interior de las per-
“sonas, y hace de la justicia y de la amistad los funda-
“mentos propios de la vida de la sociedad”.

...“En virtud *del dinamismo de la libertad* que
“hemos señalado tendería de la libertad inicial... a
“la *libertad terminal* o libertad espiritual de las perso-
“nas, de la cual debe preparar ciertas condiciones y
“ciertos medios que son de la jurisdicción del bien común
“temporal y procurar ciertos comienzos, pero cuya con-
“quista y cumplimiento trascienden el orden propio de
“la cultura y de la ciudad”⁴⁶.

Sobre este dinamismo de la libertad en la sociedad
se explaya más largamente Maritain en su libro *Les
Droits de l'homme et la loi naturelle*, aparecido en 1942,
en especial las páginas 30-66. “El movimiento del cual
“yo hablo, dice allí, pág. 50, tiende a realizar progre-
“sivamente en la vida social misma la aspiración del
“hombre a ser tratado como una persona, es decir, como
“un todo. No es progresivamente realizable sino por el
“desarrollo del derecho, y de un sentido en cierto modo
“sagrado de la justicia y del honor, y por el desarrollo
“de la amistad cívica”... “Porque la justicia y el honor,
“imponiendo su ley al hombre como a un agente moral
“y dirigiéndose a la razón y al libre arbitrio, conciernen
“como tales a la personalidad, y transforman en una
“relación entre dos todos —el todo de la persona indi-
“vidual y el todo social— lo que de otra suerte no sería
“sino una pura subordinación de la parte al todo; y el
“amor, asumiendo voluntariamente lo que sería violencia
“lo transfigura en libertad y libre don”⁴⁷.

En lugar de definir Maritain el progreso social por
la subordinación de *la actividad de las personas singu-
lares y concretas al bien común humano*, lo define por
la subordinación del bien común humano a la indepen-

dencia de las personas concretas y singulares. La sociedad progresaría en la medida en que las personas concretas se autoliberan o emancipan del todo social; *liberté d'épanouissement*, que denomina Maritain, y que consiste en una "liberación o emancipación conforme a las verdaderas aspiraciones de nuestro ser: liberación progresiva de las servidumbres de la naturaleza material no sólo para nuestro bienestar material, sino ante todo para el desarrollo en nosotros de la vida del espíritu; liberación progresiva de las diversas formas de servidumbre política (porque siendo el hombre un "animal político" es un voto de nuestra naturaleza que cada uno participe activa y libremente en la vida política⁴⁸; liberación progresiva de las diversas formas de servidumbre económica y social (porque también es un voto de la naturaleza que ningún hombre sea dominado por otro hombre como un órgano al servicio del bien particular de éste)". Y sobre esta *liberté d'épanouissement* se edificaría la *Cité fraternelle* (*ibid*).

Maritain coloca el mito de su ciudad en una *ciudad de la libertad* en la que se reducirían al mínimo las constricciones sociales, constricciones del poder público, constricciones de las clases unas sobre otras; cada uno de los ciudadanos ha de entender que su libertad se conquista por la práctica de la vida virtuosa, pero sin ser constreñido a la virtud; la virtud ha de fructificar por una victoria de la verdad sobre el error, de la virtud sobre el vicio. Por esto, preconiza para la ciudad temporal *el modo de actividad propio de la ciudad eterna... Y sobre todo el amor evangélico⁴⁹*, el cual "favorece mucho menos que una ciudad menos paciente la vida espiritual de las personas del *lado del objeto de ésta...*; pero favorece más la vida espiritual de la persona *del lado del sujeto* cuyo privilegio de extraterri-

“torialidad con respecto a lo social terrestre, a título de espíritu, capaz de ser instruído por el Autor del universo, es llevado a un nivel más alto”⁵⁰.

En resumen: que “la persona como tal es una raíz de independencia”⁵¹ y su progreso consiste en adquirir *independencia, libertad de autonomía*, sin estar subordinada a ningún todo y menos al social que la rebaja⁵².

Debemos examinar si es o no aceptable esta exposición de Maritain, en que los valores de la política, especificados por el *bien común* como por *fin intermedio o infravalente*, se subordinan a los valores de la persona humana, valores *personales*, como la *libertad* en contraposición a la obediencia y a la ley; *la amistad* en contraposición a la justicia y al bien común; *la igualdad* en contraposición a la jerarquía que implica necesariamente todo orden.

Si reflexionamos bien, la cuestión que nos toca examinar aquí no difiere propiamente de la que hemos considerado más arriba, cuando examinamos aquel argumento en favor de la primacía de la persona humana que formulaba Maritain, fundado en el hecho de que el mismo bien común de la ciudad debe volcarse o redistribuirse en las personas humanas singulares. Modernamente fué el P. Schwalm⁵³ el primero que formuló este argumento, hasta llegar a escribir: “la naturaleza distributiva del bien común no es sino una aplicación de la ley metafísica de las relaciones del todo a las partes”⁵⁴.

Esta cuestión está vinculada asimismo con la de la superioridad de la persona humana singular que hemos estudiado en el capítulo II. Para no incurrir en repeticiones, nos limitaremos a los puntos no estudiados entonces, enunciando únicamente los ya examinados. Además, volvemos a recordar que aunque la prerrogativas

sobrenaturales de la persona singular están por encima del bien común humano, no se sigue que la persona singular esté por encima de la comunidad temporal; sólo se sigue que el orden sobrenatural está por encima de la comunidad temporal. Estudiaremos aquí los siguientes puntos: 1º) La sujeción a la ley y al superior no es un fin infravalente al de la libertad. 2º) La amistad no está por encima del bien común y de la justicia, ni el bien común es un fin infravalente al de la persona singular.

La sujeción a la ley no es un fin infravalente al de la libertad de autonomía en lo social

De lo expuesto por Maritain se quiere demostrar que la sujeción a la ley y al bien común, al cual la ley ordena, no es sino un medio o fin secundario para obtener la libertad de autonomía de las personas, su *liberté d'épanouissement*. De aquí que se invoque aquello de San Pablo y de Santo Tomás... “El oficio de la ley “moral es un oficio de pedagogo. En el término de esta “pedagogía estamos emancipados de toda servidumbre, “aún de la servidumbre de la ley, porque el amor nos “ha hecho un sólo espíritu con la sabiduría misma de “donde la ley procede. El perfecto espiritual no sigue “ni la ley ni el temor”⁵⁵. Por esto, se quiere sacar argumento del *Contra Gentiles*, IV, 22, y de I. II. 93, 6, cuando fundado en San Pablo, enseña Santo Tomás que el justo movido por el Espíritu Santo, se mueve *libremente* y no está sometido a la ley. Luego consecuentemente, se quiere argüir de que aún en el orden social, *el fin* de la ley no es la sujeción al bien común sino la *libertad*.

Pero es fácil advertir dónde radica el sofisma. Con-

funde la ley con su coactividad y con su cumplimiento imperfecto, o sea cuando ésta procede del temor de las penas que se aplican a los que la violan o de la esperanza de las recompensas que se prometen a los que la observan. Santo Tomás señala en efecto que “no siempre obedece uno a la ley por la perfecta bondad de la virtud sino que a veces por temor de la pena, a veces por sólo el dictamen de la razón “que es un principio de virtud”⁵⁶. Y en esto pone el Santo la diferencia entre la ley nueva y la ley antigua. “Porque, dice, los preceptos “de la ley se dan siempre ordenando actos virtuosos. “Pero de un modo se inclinan a la práctica de las obras “virtuosas los imperfectos, que no tienen todavía el hábito de la virtud, y de otro modo, los ya perfeccionados “con la virtud. Aquéllos, se inclinan por alguna causa “extrínseca, por ejemplo, por amenaza de las penas o “por las promesas de extrínsecas recompensas, de honor, “de riquezas, o cosas semejantes... pero los que tienen “la virtud se inclinan a la práctica de las obras virtuosas, no por temor de pena o por remuneración extrínseca, sino por el amor de la virtud misma⁵⁷. Y en su comentario a las palabras del Apóstol, “*Donde está el espíritu del Señor, allí existe la libertad*”, Santo Tomás “escribe con firmeza: “Hay que saber que con ocasión “de estas palabras, a saber “*Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad*” y de aquellas otras, “*la ley ha sido puesta para el justo*”, algunos han dicho erróneamente que los varones espirituales no están obligados a los preceptos de la ley divina; pero esto es falso; “porque los preceptos de Dios son regla de la voluntad humana. Y no hay hombre ni ángel cuya voluntad no “deba ser regulada o dirigida por la ley divina. De “donde imposible es que haya un hombre que no esté “sujeto a los preceptos de Dios. Esto que se dice, *la ley*

“ *no ha sido puesta para el justo*, significa, a causa de los justos, que se mueven por hábito interior a cumplir las cosas que la ley de Dios ordena; no ha sido puesta la ley sino a causa de los malos, sin que por ello, no estén también obligados los justos”.

La ley dice orden al bien común ⁵⁸, a la felicidad común ⁵⁹ porque ordena al bien común como al fin ⁶⁰. Jamás enseña Santo Tomás que la ley se ordena a la libertad de la persona humana, porque la ley es el instrumento por medio del cual se pone en ejecución el bien común. Es *ordinatio rationis ad bonum commune*. Ordenamiento de la razón para el bien común. Y aunque las personas singulares sólo obtienen su libertad cuando se ordenan al bien común, el bien común no es para la libertad. El bien común es fin *simpliciter*, que no se ordena a otra cosa sino que tiene en sí mismo amabilidad como para ser amado como un fin.

Las personas singulares no consiguen su perfección singular, que es también un bien *singular*, no consiguen esta su *liberté d'épanouissement* si no subordinan su *actividad singular* al orden impuesto por la ley; porque sólo así ordenan su actividad al Bien Común, y la enriquecen para que sea, en verdad, perfecta. La perfección propia singular que las personas singulares buscan al subordinarse a la ley, y por la ley al bien común, no es fin de la ley sino su efecto. “A esto se ordena toda ley —dice Santo Tomás ⁶¹— a que sea obedecida por los súbditos. De donde es manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Siendo la virtud la que hace bueno al que la tiene, se sigue que el efecto propio de la ley es hacer buenos a aquellos a quienes se da...”.

Es indispensable distinguir bien entre el *efecto* de la ley y su *fin*, y éste no puede ser otro que el *bien común*.

De esta suerte el bien común, apetecido como fin por la persona singular a través de su subordinación a la ley, la perfecciona. En consecuencia, lo que perfecciona a la persona singular no es *la búsqueda de sí misma, ni de su libertad*, aunque se llame *terminal*, de *exultación*, o de *autonomía*, sino la búsqueda de un bien perfecto, que es el bien común. Este *bien perfecto* no puede ser en la vida presente sino un complejo de bienes, bienes del alma, virtudes intelectuales: prudencia, ciencia, elocuencia, artes liberales; virtudes morales: justicia, piedad, religión, amistad, fuerza, templanza; bienes del cuerpo: salud, gracia, destreza; bienes exteriores: riquezas, vínculos sociales, estima y honores políticos; porque el bien común del hombre es a la imagen de su naturaleza, y no se verifica, como en los ángeles, en una intuición simple sino en una complejidad ordenada de bienes; y este complejo de bienes no puede radicar sino en un sujeto universal, en una multitud ordenada, que, en su forma más alta o perfecta, se llama sociedad civil o Estado. La sociedad civil no es el bien común que se busca, *finis qui*, sino el sujeto, *finis quo*, en que este bien se concreta y radica.

Por esto, dijimos más arriba que la sociedad política es la causa universal del perfeccionamiento y de la felicidad natural de la persona singular, porque precisamente el fin inmediato de la sociedad política es el *bien común*, el mismo que se propone como *fin último* de las personas singulares, en su condición natural. Hay por tanto identidad formal y perfecta entre el bien último natural de la persona singular y el bien inmediato del cual el Estado es artesano; porque el fin inmediato del todo es el último de cada una de las partes; *pars et totum quoddam-modo sunt idem* ⁶². De aquí que Santo Tomás diga que “el fin de la política es lo mejor de las cosas humanas” ⁶³ y que “ninguna parte tiene su perfección

de naturaleza, separada del todo”⁶⁴, “y que para conseguir su propia perfección singular debe la persona singular solidarizarse con el todo o comunidad política: *ille qui quœrit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quœrit bonum suum*⁶⁵. *Bonum commune secundum justitiam divinam regulatum*⁶⁶, bien común regulado de acuerdo a la divina justicia, porque, de otra suerte, no sería con verdad bien humano. El fin *inmediato* y *propio* de la vida política es la realización, dentro de las condiciones determinadas que se presenten, del *bien común*; por tanto bien *virtuoso* que termina en Dios autor y consumidor de la naturaleza. Quiere decir que el poder público —su forma de constituirse es accidental mientras sea un poder público efectivo, realmente regitativo de la multitud⁶⁷— ha de procurar con las personas, familias y sociedades inferiores existentes en esa multitud, con el suelo, clima, etc., con las condiciones de cultura, una suma de bienes, materiales, culturales, morales, que perfeccionen y acrecienten la virtud de cada una de las partes que componen ese todo social.

Cada una de esas personas y sociedades que constituyen esa determinada sociedad política, adhiriéndose a ese bien común que ha promovido el poder público, —adhiriéndose como parte al todo— se perfecciona... La perfección natural de cada una de las personas singulares se produce como un *efecto* por la adhesión de cada persona singular al bien común promovido por el cuerpo social bajo la regulación del poder público. El bien común, por tanto, fin *inmediato* de la sociedad y fin último de cada persona singular, es el motor *supremo* de la actividad ciudadana, en una economía puramente natural de cosas. Dada la condición actual del hombre que sin perder nada de los valores *naturales* ha sido elevado al orden sobrenatural, la única variante está en que

este movimiento hacia el bien común, sin menoscabarlo en lo más mínimo, sin quitarle nada de su integridad, ha de referirlo al *bien absolutamente último* de la ciudad celeste que es la Iglesia; y, así, tanto cada persona singular, que ha de subordinar su bien particular al bien común, como el poder público, que ha de cuidar inmediatamente del bien común, deben referir su actividad al bien sobrenatural, cuyo depósito está en la Iglesia.

La introducción de la sociedad sobrenatural no implica una transformación de la actividad social, en cada ciudadano y en el orden público, por *substracción* y por *alteración*, ya que nada se subtrae ni nada se altera, sino por *adición*, ya que la totalidad de la vida ciudadana en las personas singulares y en el cuerpo social es subordinado a un fin superior y transcendente de vida y de valores.

En esta concepción tradicional, en que el *bien común sobrenatural*, cuyo depósito toca a la Iglesia, es el regulador absoluto y último de toda la vida privada y pública, y en que el *bien común natural*, cuyo cargo ha sido confiado al poder público, es el regulador supremo y último dentro del orden natural y político, las personas humanas se someten a uno y otro bien común en sus respectivas jurisdicciones, y con ello someten asimismo todos sus valores *personales*, como la libertad, la igualdad, la amistad, la vida cultural, artística y espiritual.

La amistad no está por encima del bien común o de la justicia ni el bien común es fin infravalente al de la persona singular.

Llevado Maritain de la idea de que el término del dinamismo humano es la conquista de la libertad, que sólo se alcanza en la sociedad cuando una persona con-

sigue ser tratada “como una persona, esto es, como un todo”⁶⁸ quiere superar la justicia y el bien común, fundando la sociedad sobre el amor de amistad. “Porque la justicia y el derecho, escribe⁶⁹, imponiendo su ley al hombre como a un agente moral y dirigiéndose a la razón y al libre arbitrio, conciernen como tales a la personalidad, y transforman en una relación entre dos todos —el todo de la persona individual y el todo social— lo que de otro modo no sería sino una pura subordinación de la parte al todo; y el amor asumiendo voluntariamente lo que sería violencia, lo transfigura en libre don. Si la estructura de la ciudad depende ante todo de la justicia, de la amistad cívica dependen su dinamismo vital y su fuerza creadora”⁷⁰.

La persona, como un “todo”, con su *liberté d'épanouissement* tiende a “darse”; tomada bajo el aspecto de su generosidad radical “tiende a sobreabundar en las comunicaciones sociales, según la ley de la sobreabundancia que está inscrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la naturaleza y del amor”⁷¹.

“La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso. Para decir verdad, si la sociedad humana fuese una sociedad de *puras personas*, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no sería sino un solo y mismo bien. . .

“Nosotros podríamos decir que la sociedad, su vida, su paz no pueden subsistir sin la *amistad* (amistad civil) que es la forma animadora de la sociedad y que es esencialmente personal, y, con todo, las relaciones que constituyen estructuralmente la sociedad no concierne como tales sino a la *justicia* que es esencialmente impersonal, ya que se mide sobre las cosas sin hacer acepción de personas”⁷².

Todo el esfuerzo dialéctico de Maritain, laborioso,

retorcido, tiende a poner sobre el *bien común*, suprema ley de la vida social y política, la libertad y la amistad que él considera como valores superiores, en cuanto vinculadas directamente con la misma personalidad, que es una raíz de independencia. El bien común, dependiente de la condición *individual* del hombre, estaría, en definitiva, sometido a la libertad y a la amistad, atributos de las personas, en cuanto tales. De aquí la superioridad de la *amistad personal* sobre la *justicia impersonal*.

Pero Maritain a) confunde amistad *privada* con amistad *cívica*; b) se equivoca al insinuar que la amistad disminuiría la excelencia y necesidad de la justicia, y c) se equivoca al preconizar una ciudad de *amistades* o *fraternal* en que no se reconozca la superioridad del bien común sobre todas las personas singulares y sobre todos los valores con ellas vinculados.

a) *Maritain confunde amistad privada con amistad cívica*

Porque la amistad cívica que él preconiza tiene como objeto principal de dilección las mismas personas singulares en cuanto tales; pero esa amistad —que no es la cívica— no es necesariamente toda amistad ni la más excelente de las amistades. Santo Tomás enseña que “la amistad mira principal mente aquello en que se encuentra el bien sobre cuya comunicación se funda”⁷³, y de acuerdo a este bien se diversifica. Por esto en el art. IV de la cuestión disputada sobre la *Caridad*, se hace esta objeción: “Dice el Filósofo en el IX de la *Etica* que las pruebas de amistad (*amicabilia*) que se dispensan a otros, proceden de la amistad (*ex amicabilibus*) que tiene uno para consigo mismo. Pero lo que es principio y causa es más principal en el propio género... luego

“el hombre se ama más a sí mismo que a Dios”. A lo que contesta: “a esto hay que decir que como el amor mira al bien, según la diversidad del bien es la diversidad del amor. Hay un bien propio de un hombre en cuanto es una persona singular; y en cuanto al amor que mira a este bien, cada uno es para sí el objeto principal de dilección. Pero hay otro bien común que pertenece a éste o a aquél en cuanto es parte de un todo, como al soldado en cuanto es parte del ejército, y al ciudadano en cuanto es parte de la ciudad, y en cuanto al amor que mira a este bien, el objeto principal de dilección es aquel en el cual principalmente consiste aquel bien, como el bien del ejército está en el jefe, y el bien de la ciudad, en el rey; de donde al oficio del buen soldado pertenece descuidar su salud para conservar el bien del jefe, así como el hombre también naturalmente expone el brazo para conservar la cabeza...”.

Hay por tanto una amistad particular, una amistad política o civil, una amistad de caridad según sea el bien en que se funda la comunicación. Pero el Bien tiene primacía sobre aquel a quien se ama, el objeto sobre el sujeto, la razón de amabilidad sobre la persona amada, y, cuanto mayor es un bien —y es tanto mayor y más divino cuanto más común, según enseña a cada paso—, mayor y mejor la amistad; de modo que la amistad cívica o política es mucho más excelente que toda amistad privada.

La doctrina de Santo Tomás se opone diametralmente a la concepción maritainiana que quiere, en nombre de la amistad, hacer prevalecer el sujeto-persona sobre el objeto-bien, y así escribe: “el amor no va a las cualidades, no se aman cualidades —porque lo que yo amo es la realidad más profunda, substancial y escondida, la

“ más *existente* del ser amado—, un centro metafísico más
“ profundo que todas las cualidades y las esencias que
“ puedo descubrir y enumerar en el amado” 74.

Si fuera esto cierto, si lo principal del amor fuera el *sujeto*, mientras este sujeto permaneciera habría que amarle; es así que esto contradice la enseñanza de Santo Tomás y Aristóteles... “porque cuando los amigos pe-
“ can, como dice el Filósofo 75, y no hay esperanza de
“ salud, no hay que darles muestras de familiaridad en la
“ amistad... y estos pecadores de los cuales se presume
“ que serían nocivos a los demás antes que enmendarse,
“ deben ser muertos según la ley divina y humana” 76.
...Luego el objeto principal del amor no es el sujeto sino la cualidad de amabilidad, el bien que en el sujeto resplandezca. Si el *sujeto* fuera el *principio* y causa del amor, habría que seguir amándole mientras subsistiera, a pesar de todos sus defectos y crímenes 77. ¿Ha medido Maritain el alcance de sus afirmaciones? Si se es lógico habría que admitir que aun los réprobos serían dignos de amor de amistad, porque el “centro metafísico más profundo que todas las cualidades” persevera en las personas humanas y aún angélicas, que yacen en aquel lugar de odio.

b) *Se equivoca Maritain al insinuar que la amistad disminuiría la excelencia y necesidad de la justicia*

De lo dicho se desprende esto directamente. Porque la amistad cívica no subordina a sí el bien común como si estuviera por encima de él, sino que precisamente porque el bien común no puede lograrse como corresponde en la práctica de una justicia rígida, debe ser ésta suavizada e impregnada por la amistad.

En la cuestión 114, de la II. II., se pregunta Santo

Tomás *si la amistad, llamada también afabilidad, es una virtud especial, y contesta: “respondo diciendo que, como “se ha dicho”⁷⁸, como la virtud se ordena al bien, donde “hay una razón especial de bien, allí ha de haber una “razón especial de virtud. Y como el bien consiste en “el orden, como se ha dicho (109,2) es menester que el “hombre se ordene convenientemente a otros hombres “en la común convivencia, tanto en los hechos como en “los dichos, para que se comporte con cada uno, como “conviene; y por esto es menester que haya una virtud “especial que guarde esta conveniencia del orden; y que “ésta se llame amistad o afabilidad”*.

En segundo lugar, no suprime sino que afirma la necesidad de la justicia. Y respecto a este punto contesta Santo Tomás en el segundo artículo de la misma cuestión en que se pregunta si la amistad es parte de la justicia, y contesta: “Respondo diciendo que esta virtud es parte “de la justicia en cuanto se le añade como a virtud prin- “cipal. Porque conviene con la justicia en cuanto es “a otro, *ad alterum*; difiere en cuanto no tiene plena “razón de débito, en cuanto uno se obliga al otro o por “débito legal, a cuyo cumplimiento obliga la ley, o tam- “bién por un débito proveniente de un beneficio recibido, “sino que sólo atiende a cierto bien de honestidad, que “más bien es de parte del virtuoso que de parte de otro, “a saber, que haga a otro lo que queda bien que haga”.

Porque la justicia se ordena al bien común, que es un bien de personas humanas, de un todo *humano*, tiene que impregnarse con esta virtud de la afabilidad o amistad cívica que *humaniza* las relaciones sociales.

c) *Se equivoca Maritain al preconizar una ciudad de amistades o fraternal en que no se reconozca la superioridad del bien común*

En esto se afana Maritain; en sacar argumento de “la amistad como forma animadora de la ciudad” para afirmar la superioridad de la persona=amistad sobre la justicia=sociedad.

Pero la virtud se ordena al bien y el bien consiste en el orden ⁷⁹ y la naturaleza humana se sujeta al orden de la propia razón; al orden del gobernante exterior, sea espiritual, sea temporal, político o económico; al orden universal del régimen divino ⁸⁰.

De manera que el orden de la sociedad, su mayor bien intrínseco, obtiene primacía sobre las personas singulares.

Porque esto busca Maritain: exaltar por encima del *bien común* y de las virtudes que inmediatamente le procuran, otro “nuevo orden” de cosas, en el cual las personas singulares, en cuanto tales, no se ordenen unas a otras, no se subordinen ni sujeten, sino que todas *igualmente perfectas, igualmente “todos”*, se unan o acollaren entre sí, por la radical amabilidad que existiría en ellas como en fuente, por el hecho mismo de ser personas ⁸¹.

Estos todos perfectos que son las personas, insubordinables, independientes y “*r' z. de independencia*” ⁸², no se unirían a un bien común y por y en el bien común se unirían luego entre sí, sino que cada una de ellas, siendo “un centro metafísico más profundo que todas las cualidades y las esencias que yo puedo descubrir en el ser amado” ⁸³, se constituirían primeramente como un centro metafísico de ser y de actividad que luego “se abriría y se entregaría generosamente” ⁸⁴ “transfigurado en libertad y libre don” ⁸⁵. De donde ese orden que

de allí resultaría no sólo no sería impuesto por la atracción de un único bien común que, apetecido por todos, establecería una diversidad según una prioridad y una posterioridad, sino que ese “orden” surgiría del común acuerdo de esos todos, igualmente independientes e insubordinables.

Pues bien, toda esta concepción renueva el error de Kant por una parte, y el error de Orígenes, por otra. Renueva el error de Kant en cuanto niega la condición de “parte moral” que tiene toda persona humana y aún angélica en lo más recóndito de su realidad metafísica y física de persona; y el de los maniqueos y de Orígenes en cuanto *omiten considerar el orden del universo, atendiendo tan sólo a algunas de sus partes* ⁶, a las que le adjudican primacía sobre el bien del todo. Esta concepción se refuta con Santo Tomás, cuando enseña la regulación a que están sometidas todas las personas, tanto angélicas como humanas: “como todas las cosas, enseña, “que están sujetas a la divina providencia, están reguladas “y mensuradas por la ley eterna, todas las cosas de alguna manera participan de la ley eterna...” ⁸⁷ “ningún ángel ni hombre existe que no esté regulado y “dirigido por la ley divina” ⁸⁸. Y si está regulado dirigido y mensurado, está colocado dentro de un orden... y si hay orden; “hay razón de primero y de posterior según la relación a algún principio” ⁸⁹ orden de las creaturas entre sí y orden a Dios ⁹⁰, y el hombre está sujeto a un triple orden *rationis, hominis gubernantis temporaliter vel spiritualiter, et Dei*” ⁹¹.

“Hay en las cosas un doble orden, uno, por el cual “una cosa creada se ordena a otra creada: como las partes se ordenan al todo, y los accidentes a la substancia “y cada cosa a su fin. Otro orden, por el cual todas las “cosas creadas se ordenan a su fin” ⁹².

“De acuerdo a los tres órdenes a los que está sujeta la voluntad humana, puede el hombre ser castigado con una pena triple; primeramente, se sujeta la naturaleza humana al orden de la propia razón; segundo, al orden del gobernante exterior, o espiritual o temporal, políticamente o económicamente; tercero, al orden universal del gobierno divino”⁹³.

“En el hombre debe haber un triple orden: uno por comparación a la regla de la razón, en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben conmensurarse según la regla de la razón; otro orden por comparación a la regla divina de la ley, por la cual debe el hombre dirigirse en todos los casos. Y si el hombre fuese un animal solitario, sería suficiente este doble don. Pero porque el hombre es naturalmente un animal político y social, como se prueba⁹⁴, por esto es necesario un tercer orden por el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con los cuales debe convivir”⁹⁵.

La persona singular es “parte” no sólo con respecto a Dios, su último y universal bien separado, sino con respecto a las otras criaturas intelectuales que fueron creadas por Dios en vista del bien mayor y más divino de la perfección del universo. Maritain se resiste a aceptar esta tesis —clave de la concepción tomista— y ello le ha de acarrear una profunda deformación de todo el orden jurídico, como hemos de ver en el próximo capítulo.

NOTAS

¹ *Ibid.* 266.

² *Du Régime*, 35.

³ Maritain hace del libre albedrío perfección primera u ontológica y de la libertad terminal, la perfección segunda o moral. El camino de la moral humana no va de “la libertad inicial” a la

“terminal” sino del ser imperfecto, potencial con relación a su perfección posible, al ser perfectamente desarrollado, es decir ubicado según las exigencias de su naturaleza en su recto puesto en el orden total del universo.

Y eso no se logra por la libertad, sino por la ordenación a la norma. El libre albedrío es sólo un instrumento que se nos da para lograrlo con mérito; la libertad terminal, en lo que de legítimo tenga, es una *consecuencia* de aquella recta ubicación del hombre en su puesto dentro del universo.

⁴ Ver M. S. Gillet, O. P.: *Les actes humains en la Summe Théologique de la Revue de Jeunes*, 453.

⁵ *Ibid.* 35.

⁶ *Ibid.* 40.

⁷ *Ibid.* 42.

⁸ *Ibid.* 36.

⁹ *Ibid.* 35.

¹⁰ *Ibid.* 36.

¹¹ *Ibid.* 38-39.

¹² *Ibid.* 39

¹³ *Ibid.* 42.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* 35.

¹⁶ *Ibid.* 36.

¹⁷ *Ibid.* 35.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* 36.

²⁰ *Ibid.* 39.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Aquí está todo lo moderno. Por esto, es significativo el pasaje del *Discurso sobre la dignidad* del hombre, de Pico de la Mirándola, que reproduce De Koninck (*Primauté du Bien Commun*, 93) donde dice: “En fin, el mejor de los artistas decretó que esta creación a la que no había podido dar nada que le fuese propio, poseería todas las características particulares de las diferentes creaciones. Confirió pues al Hombre la fruición de una forma no determinada, y un sitio en medio del mundo, y le dirigió estas palabras: “No te he dado una habitación permanente, Adán, ni una forma que sea solamente tuya, ni ninguna fruición propia tuya a fin de que puedas, a voluntad de tu deseo y de tu juicio, tener y poseer esta habitación, esta forma y estas fruiciones que te

“agradará a ti mismo. La naturaleza de todas las otras cosas está limitada y encerrada en el interior de las fronteras de leyes por mi prescriptas: tú, sin estar constreñido por ninguna necesidad, decidirás por ti mismo los límites de tu naturaleza de acuerdo con el libre arbitrio que te es propio, en cuyas manos te he colocado. Te he establecido en el centro del mundo para que puedas desde este sitio observar más fácilmente todo lo que existe en el mundo. No te he hecho ni divino ni terrestre, ni mortal ni inmortal, de modo que puedes con una mayor libertad de elección y con mayor honor, siendo en cierto manera tu propio modelador y creador, modelarte a ti mismo según todas las formas que tú podrás preferir. Tendrás poder para asumir las formas de vida inferiores, que son animales; tendrás poder, por el juicio de tu espíritu, de renacer a las formas más elevadas de vida, que son las divinas”. “¡Oh suprema generosidad de Dios Padre! ¡Oh muy levantada y muy maravillosa felicidad del hombre al cual le ha sido dado ser lo que ha escogido, ser lo que quiere! Los animales llevan consigo, desde el seno de sus madres, todo cuanto van a poseer para siempre; los espíritus puros, sea desde el comienzo, sea poco después, se convierten en lo que serán para toda la eternidad...” (Oratio Ioannis Pici Miranduloe).

²⁴ *Ibid.* 35.

²⁵ *Ibi.* 40.

²⁵ bis IV *Sent.*, dist. 49, 1, 1.

²⁶ *Curs. Theol.* in I. II. a. 1, Q. VI, De Voluntario et involuntario, D. III.

²⁷ *In IV Sent. d.*, 49, a. 1, a 2, sol. 2 ad 2.

²⁸ *Ibid.* 36.

²⁹ II. II. 26, 3.

³⁰ *Revue Thomiste*, 271.

³¹ *De Caritate*, 4 ad 2.

³² *Ibid.* 40.

³³ *Ibid.* 40.

³⁴ *Ibid.* 36.

³⁵ San Agustín, *De natura et gratia*, C. 19, n. 21, Migne. L. 44, 256.

³⁶ San Agustín, sermón, 26, 7, M. L. 38, 174.

³⁷ *De pelagianismo ac semipelag.*, C. 8, 8; Meyer, *De pelag. et semip. erroribus*, a. 5; Kilber, *De gratia*, n. 182 apud. Wirc. 7.

³⁸ Beraza, *De gratia*, 182.

³⁹ S. Ag. *Serm.* 156, C. 12. n. 13. M. L. 38.856. El error que im-

plican las fórmulas y el pensamiento de Maritain no consiste directamente en que rechace la absoluta necesidad de la gracia sino en que haga de ésta un derecho de la persona humana. Pero si su pensamiento guarda coherencia al admitir el derecho inherente a la persona humana, en cuanto tal, a la gracia y a la gloria, tendría que admitir asimismo su capacidad física a una y otra. Porque, ¿cómo podría Dios darle derecho y privarle de la capacidad de ejercerlo? Su concepción, si guarda lógica, se vincularía más directamente con la "indigencia de lo divino" de Schleiermacher, padre del modernismo, y sobre todo con los inmanentistas que reclaman lo sobrenatural como necesario a la plena expansión de las aspiraciones humanas. Dice Pío X en la *Pascendi*:

"En este lugar conviene que nos lamentemos de nuevo grandemente de que no falten entre los católicos algunos que, si bien rechazan la doctrina de la inmanencia como doctrina, la emplean no obstante para la apologética, y esto lo hacen tan sin cautela, que parecen admitir en la naturaleza humana no sólo capacidad y conveniencia para el orden sobrenatural, lo cual los apologistas católicos lo demostraron siempre, añadiendo las oportunas salvedades, sino una legítima y propiamente dicha exigencia".

⁴⁰ VI, 21.

⁴¹ II. Sent. D. 25, 9, 1, a, 2, qa. 3, sol. 1. 1.

⁴² I, q. 59, D. 23, a 3.

⁴³ *Du Regime*, 42.

⁴⁴ Kant coincide con las consecuencias virtuales del maritainismo en hacer del hombre su propio fin. Se aleja del maritainismo al negar que para alcanzar su fin, deba buscar bien alguno distinto de sí propio. Dentro de la lógica del error, Kant es más profundo y coherente que Maritain: pues si el fin del hombre es el hombre mismo, su perfección de sujeto, es ilógico que deba buscar ese fin en algo distinto, —p. ej.: Dios— de la propia autonomía del hombre. Por eso Kant rechaza toda moral finalista como negadora de la radical autonomía del hombre. Maritain, en cambio, aunque busca como fin primero al hombre mismo, recurre a la visión y al amor de Dios, como a medio en vista de aquel fin. Pero si esto es así, el hombre no puede ser su fin pues queda supeditado a un designio divino. Y como el designio de Dios no puede tener otro fin que Dios mismo, una moral que depende de Dios está en contradicción con la autonomía del hombre.

⁴⁵ Cfr. en nuestra obra, *Du régime temporel et de la liberté*.

⁴⁶ *Ibid.* 54.

47 *Ibid.* 51.

48 Adviértase el sofisma de Maritain. El hombre es un animal político porque su naturaleza exige, para su perfección, que viva en una "polis", pero no en cuanto exigiría que participe en su gobierno, ni como funcionario ni como votante, ni determine el orden jurídico en el que participa.

49 *Du Regime*, 78.

50 *Ibid.* 80-81.

51 *Les Droits*, 32.

52 *Revue Thomiste*, 266.

53 *La société et l'Etat*, 216 y 25-36.

54 *Ibid.* 36.

55 *Ibid.* 46.

56 I. II. 92, 1 ad 2.

57 I. II. 107, 1 ad 2.

58 I. II. 90, 4.

59 *Ibid.* 2.

60 I. II. 90, 2 y 3; *Ibid.* 91.

61 I. II. 92, a, 1.

62 II. II. 61, 1 ad 2.

63 Et. 29-30.

64 De Spi. Creat. 2 ad 5.

65 II. II. 47, 10, 2.

66 I. II. 92, a, 1.

67 De Reg. I, 1.

68 *Les Droits*, 50.

69 *Ibid.* 50.

70 *Ibid.*

71 *Revue Thomiste*, 253.

72 *Ibid.* 265.

73 II. II. 26, 2.

74 *Revue Thomiste*, 249.

75 Et. IX, 3.

76 II. II. IX, 25, 6.

77 Si lo más amable de cada uno fuera su sujeto —y no el bien objetivo capaz de perfeccionarlo— cada uno tendría su *mayor bien* en su propio ser sujeto (pues el bien es lo que se ama). Luego no habría en él, dinamismo moral alguno, pues tendría *siempre su mayor bien consigo, e identificado a sí mismo*, o bien ese dinamismo moral sería totalmente secundario, dirigido a adquirir

bienes secundarios. Pues si cada uno tuviera *su mayor bien en sí mismo*, cada uno sería su *propia perfección*, lo que es darle a cada persona una condición divina.

⁷⁸ Q. 109. a 2, et. I. II. 45, 3.

⁷⁹ II. II. 114, 1, y 109, 2.

⁸⁰ I. II. 72, 1.

⁸¹ De allí la coincidencia de la ciudad maritainista con la liberal, coincidencia manifestada por mil hechos de la vida diaria como el sig.: tanto liberales como maritainistas prefieren que un profesor, p. ej., ateo o heterodoxo o agnóstico continúe envenenando generaciones y generaciones de jóvenes con su enseñanza, antes que admitir “la herida a la dignidad y libertad de las personas” que implicaría el expulsar a dicho profesor. Y si el gobierno hace esto último, se unen liberales y maritainistas en una protesta común. Ello indica que prefieren “la dignidad” del sujeto personal en cuanto tal, al “bien común” de una recta enseñanza —de la que depende quizá la salud eterna de millares de alumnos— o al evitar el “mal común” de una perversa enseñanza. El “mal común” es para ellos menos mal que el mal de una persona singular, y aún que su mal aparente (pues el enseñar equivocadamente —aunque sea de buena fe— no es verdadero bien del que enseña; luego el impedirselo no es verdadero mal ni para él siquiera). Como los liberales, fundan la ciudad sobre el “respeto de las conciencias” y no sobre la verdad objetiva, como si del respeto de las conciencias —divergentes— pudiera resultar un orden; como si la conciencia fuera norma única y primera de lo verdadero y de lo falso; como si la conciencia no tuviera obligación de ponerse de acuerdo con la verdad objetiva; como si nunca se tuviera culpa antecedente en el actual error de conciencia, y como si el respeto al error de buena fe pudiera prevalecer, en el orden social, sobre lo objetivamente verdadero y bueno.

⁸² *Les Droits*, 32.

⁸³ *Revue Thomiste*, 24^a.

⁸⁴ *Ibid.* 258.

⁸⁵ *Ibid.* 267, al final de la pág.

⁸⁶ *De Pot.* 3, 16.

⁸⁷ I. II. 91, 2.

⁸⁸ *Comm. Sant. Thomae*, in II. Cor. 3, 17.

⁸⁹ II. II., 26.

⁹⁰ I. 21, 1, ad 3; 47, 3, 103, 2 ad 3; I. II. 111, 5 ad 1; II. II. 32, 2 ad 2.

⁹¹ I. II. 72, 4; 87, 1, C. ad 3, et 3.

⁹² I. 21, 1 ad 3; I. 47, 3; I. 103, 2 ad 3; I. II. 111, 5 ad 1.

⁹³ I. II. 87, 1.

⁹⁴ *Pol.* 1, I. 1, 2.

⁹⁵ I. II. 72, 1 a 4.

CAPÍTULO V

LA PRISE DE CONSCIENCE DE LOS DERECHOS DE LA PERSONA HUMANA

Maritain independiza a la persona, en cuanto tal, de los vínculos que la sujetan a las sociedades humanas, para considerarla un absoluto que ha de unirse, como un todo con otro todo, con Dios. Pero como la vida de la persona no puede desarrollarse sino en las ataduras sociales, imagina un progreso de la *persona en sociedad*, identificado con la toma de conciencia de sí misma como una *totalidad* que rebasaría los contornos sociales. “La aspiración más profunda de la persona, escribe,¹ “es la aspiración a la libertad *d'épanouissement*”. Y como esta libertad se cumple *en* lo social pugnando *contra* lo social, la persona en su más profundo dinamismo, es una totalidad que lucha contra la totalidad social.

Esta aspiración a la libertad *d'épanouissement* tiene para Maritain tres grandes manifestaciones: una *espiritual*, otra *política* y la tercera *económica*; es un “movimiento, escribe², hacia la liberación o emancipación “conforme a las aspiraciones propias de nuestro ser: “emancipación progresiva de las servidumbres de la naturaleza material, no sólo para nuestro bienestar ma-

“terial, sino ante todo para el desarrollo en nosotros de
“la vida del espíritu: emancipación progresiva de las
“diversas formas de servidumbre política (porque siendo
“el hombre un “animal político” es un voto de nuestra
“naturaleza que cada uno participe activa y libremente
“en la vida política); emancipación progresiva de las
“diversas formas de servidumbre económica y social (por-
“que es también un voto de nuestra naturaleza que nin-
“gún hombre sea dominado por otro hombre como un
“órgano al servicio particular de éste) ³.

Maritain sostiene que ésta es la concepción de Aris-
tóteles, pero “liberada de sus escorias esclavistas y del
estatismo al cual, en general, estaba sometido el pensa-
miento griego” y “hecha dinámica por esta revelación del
“movimiento de la historia, y de las aspiraciones infi-
“nitas de la persona, y del potencial evolutivo de la hu-
“manidad, que nos ha traído el advenimiento del Evan-
“gelio” ⁴.

Esta tesis de que la emancipación progresiva de la
humanidad está exigida por la naturaleza humana y de
que se ha verificado en virtud del fermento evangélico
llena fervorosas páginas de su *Humanisme Intégral* y de
su *Christianisme et Démocratie*; y es pieza fundamental
de su concepción sociológica, porque justifica el movi-
miento emancipador de los siglos modernos y, en conse-
cuencia, justifica también su *nueva* concepción de la vida
pública cristiana. Antes de exponer las proyecciones que
encierra vamos a examinar los derechos *concretos* que, en
su opinión, ha explicitado esta emancipación de la per-
sona humana; cuestión de la cual trata en las páginas
67-135 de su libro *Les Droits de l'homme et la loi na-
turelle*.

Examinaremos la tesis de Maritain en cuatro puntos,
tratando de dar precisión a un pensamiento que se desen-

vuelve impreciso, vago, como temeroso de manifestar todas sus virtualidades: 1º La *emancipación* de la persona humana, fundamento del orden jurídico o el kantismo inficionando la concepción jurídica tomista; 2º Los derechos *espirituales* de la persona humana o el ateísmo virtual de la sociedad maritainiana; 3º Los derechos *políticos* de la persona humana o el individualismo destructor de la ciudad orgánica y cristiana; 4º Los derechos *económicos* del obrero y campesino convertidos en rectores de la vida social o el socialismo de la ciudad maritainiana.

1º *La emancipación de la persona humana, fundamento del orden jurídico, o el kantismo inficionando la concepción jurídica tomista*

No deja de revestir interés el cotejo de los derechos individuales,, económicos y políticos, adjudicados por Maritain a la persona humana, con el pensamiento jurídico moderno, salido de Kant y de Rousseau. Maritain evidentemente sostiene, en contra de Kant y de Rousseau, que los derechos son fundados por la ley natural y más remotamente por la ley eterna, que es la misma idea creatriz de Dios, que ha asignado a cada cosa su propio ser y sus propios límites. No admite por tanto que la moralidad radique en la íntima libertad del hombre —al menos en su libertad de libre albedrío— ni que el orden jurídico tenga fundamento en la externa *libertad*. Desecha en consecuencia la definición kantiana del derecho, como “el conjunto de condiciones, bajo las cuales la libertad de los unos puede subsistir armónicamente con la libertad de los otros según la ley universal de la libertad” 5.

Maritain debe admitir que, antecedentemente a cada persona singular y a la sociedad humana existe una ley en el entendimiento de Dios que fija los derechos de la

persona singular y de la sociedad. En ésto, se aparta de Kant y de Rousseau.

Pero si uno se pregunta cuál es el supremo principio o cuál es el objetivo fundamental que aquella ley divina reguladora se propone en el gobierno de los hombres, ya aquí pareciera no haber diferencias entre Kant y Maritain. Porque para Kant el supremo principio del derecho natural es que cada hombre singular desarrolle al máximo su personalidad y su libertad. “El único derecho innato del hombre, escribe Kant⁶, es uno sólo: *la libertad* (“la independencia de toda otra voluntad obligante), de manera que ella, en la medida en que pueda coexistir con cualquier otra libertad según la ley universal, es el único derecho originario que conviene al hombre en virtud de su carácter de hombre. *La igualdad natural*, esto es, la independencia a no obligarse a más delante de los otros que a aquello a que se ha obligado uno recíprocamente; con ésta, la cualidad de los hombres de ser dueños de sí mismos (*sui juris*); igualmente la de ser justos... finalmente el derecho de no hacer a otros nada que pueda dañarles, todos estos son derechos fundados en el principio de la libertad innata”.

Para Maritain, que admite la voluntad divina reguladora, ésta habría dispuesto como objetivo supremo del recto orden social la emancipación de las personas humanas singulares. Quiere decir que tanto en uno como en otro el principio y fin supremo del derecho natural es la emancipación de las personas humanas singulares.

Para no incurrir en malentendidos, adviértase bien que aquí hablamos de una coincidencia de Maritain con Kant en lo *jurídico* y exclusivamente en lo jurídico; o sea, en las relaciones externas de los hombres entre sí; relaciones de individuo a individuo, y de individuo con el todo social. Entre Maritain, que funda la moralidad

en Dios, último fin del hombre; y Kant que lo funda en la autonomía de la conciencia puede haber esencial diferencia⁷, precisamente porque la moralidad conectada con la obligación, con el *fas*, abarca más directamente las relaciones del hombre con Dios; pero en el *jus*, que mira las relaciones de los hombres entre sí —su actividad y comunicación externa— han de coincidir, si se establece un idéntico criterio de valoración, cual es el de la emancipación de las personas singulares. Esta coincidencia exclusivamente *jurídica* explica como se aviene el pensamiento maritainiano de la vida social con el espíritu jurídico moderno, salido de Kant y de Rousseau. Uno y otro quieren emancipar a la persona humana de los vínculos sociales, para que emerja sobre ellos como un *absoluto* que alcanzaría su clima y patria propia en el reino trascendente de lo *absoluto*. Lo social, sobre todo el Estado, que es su expresión cumplida, cobraría un carácter *odioso*, como de realidad inferior y puramente coactiva cuya sujeción habría que tolerar como mal inevitable.

Bajo la obsesión del totalitarismo, Maritain no ha podido librarse del extravío moderno que no encuentra otra manera de evitar la desorbitación del Estado, sino ampliando exageradamente a la persona humana y sus derechos, así como los totalitarios no conciben otra manera de poner remedio a la anarquía producida por la glorificación de la persona humana, sino amplificando el Estado. Unos y otros están trabajados por un *monismo* jurídico absurdo, que les impide remontarse a la verdadera fuente donde se unifican los contrarios. Porque, ¿acaso los derechos naturales deben surgir necesariamente de una fuente *humana* única e *ilimitada* de derechos? ¿acaso el derecho es algo ilimitado? ¿o es necesario oscilar entre Kant, que adjudica todos los derechos a la persona

humana, de la cual se derivarían, como participaciones a otros sujetos, familias, sociedades y estados, y Hegel, que los adjudica al Estado, ilimitado, del cual se habrían de derivar, como participaciones a los individuos, familia y aún Iglesia? No. Los derechos surgen limitados a individuos, sociedades y Estados, conferidos inmediatamente por la misma ley natural, participación de la ley eterna.

De qué vale que Maritain admita y explique con precisión *teórica* los conceptos de la ley natural y de la ley eterna⁸, si luego se explaya “en el dinamismo de los derechos de la persona humana”⁹ y en su trascendencia¹⁰ y habla de ellos y del orden jurídico como si estuvieran condicionados por esta emancipación de la persona, como por ley fundamental. Más aún; discurre sobre la persona como si, por el hecho de serlo, fuera una perfección pura, depositaria de derechos y de libertades. Esta concepción, implícita en un discurso que salta de una consideración teológica a una filosófica; que parece, a ratos, guardar el rigor de la filosofía y que, a ratos, se toma la libertad de la literatura, no puede ser sino una mechadura kantiana en el pensamiento tomista. El derecho, lo justo, en lugar de ser ajuste exterior de las acciones de los unos con las exigencias de los otros, se concebiría como una facultad moral, no derivada de la ordenación del todo social o de hombre a hombre dentro de ese todo, sino inherente a las personas singulares. Estas no serían mera *capacidad* sino *fuentes* de derechos. Y el orden jurídico no sería efecto de la ley natural y eterna sino una resultante de los derechos inalienables e inviolables conferidos a las personas singulares, las cuales, como pequeños dioses, cargados de derechos ilimitados, provocarían con su choque y encuentro, bajo el control de Dios, un ordenamiento jurídico de actividad.

No es menester advertir cuán alejada sea esta con-

cepción de la de Santo Tomás, quien no concibe a la persona singular, por el hecho de serlo, sino como responsable de sus actos y sujeto necesario de obligaciones, que puede ser, asimismo, sujeto de derechos, si es colocada frente a otros sujetos responsables que pueden entorpecerle en la consecución de su propio destino o ayudarle en su logro. De manera que si Dios no hubiera creado sino una única creatura intelectual, ésta tendría obligaciones sin poder invocar derechos. Pues el derecho sólo surge cuando hay alguien que, en virtud de la ley, se ve necesitado a dar a otro lo que le pertenece.

El derecho no está necesariamente incrustado en las personas como en una fuente ilimitada de poder. Como el acto propio de la “justicia es dar a cada uno lo suyo”¹¹, el derecho se constituye por comparación “a otro”¹², y no puede existir sin la diversidad de sujetos morales¹³ obligados unos para con otros. Y como la obligación no puede ser impuesta sino por la ley y en vista del bien común, el derecho surge como efecto de la ley y como ordenación necesaria al bien común. De donde aparece que el derecho no puede darse fuera de una comunidad, pues toda ley es ordenación impuesta por el rector de la comunidad para el bien común de la misma.

Es un error dividir el derecho en contra de la obligación como si aquél fuese un *poder* y ésta un *deber*. El derecho supone necesariamente un deber porque surge como efecto de la ley¹⁴. Pero no todo deber supone un derecho, sino sólo el que regula “aquella operación exterior que se proporciona o ajusta a otra persona, a la cual “nos ordenamos por la justicia”¹⁵. Para Santo Tomás no hay derecho si la ley no lo causa¹⁶. Y como la ley es un ordenamiento en vista del bien común, sólo en la comunidad puede darse la ley y el derecho. Por esto, reconoce la existencia de dos comunidades, la una divina, la otra

humana. “Uno es, dice ¹⁷ el modo de la comunidad a la cual se ordena la ley divina y enseguida añade: “Porque la ley humana se ordena a la comunidad civil, que es la de los hombres entre sí. Y los hombres se ordenan entre sí por los actos exteriores, por los cuales comunican entre sí. Y esta comunicación pertenece a la razón de la justicia que es propiamente directiva de la comunidad humana. Y por esto la ley humana no propone preceptos sino de los actos de la justicia; y si preceptúa los actos de las otras virtudes, sólo lo hace en cuanto asumen la índole de la justicia” ¹⁸.

Pero aunque los derechos se den en una comunidad, no se sigue que sean creados por la comunidad; son creados, sí, por el autor o rector de la comunidad. Y tal es el orden jurídico natural, que dimana de Dios autor de la natura, que no sólo las personas singulares sino también la misma comunidad es sujeto de derechos. Por esto son perversos el individualismo y el totalitarismo, entre los cuales oscila el pensamiento jurídico moderno, porque reducen a uno solo el sujeto de derechos. Para el individualismo, cuyos grandes representantes son Kant y Rousseau, no habría otro sujeto de derechos más que las personas singulares. El totalitarismo, por su parte, no concebiría otro depositario de derechos más que el Estado, del cual serían meros mandatarios o agentes las personas singulares y las familias y todas las sociedades económicas.

Contra estos dos errores Aristóteles enseñó claramente que tanto las personas singulares como la familia y el Estado son tres irreductibles sujetos del derecho, y dividió en tres partes la filosofía moral, a saber: *monástica*, *económica* y *política*, según los tres sujetos, específicamente distintos, de obligaciones y de derechos ¹⁹. Y por esto subrayó tan fuertemente que el todo de la sociedad doméstica y de la civil no es un “*unum per se*”, sino *un todo con*

unidad de orden, dentro del cual cada parte conserva su propia operación, fuera de la operación del todo.

Pero una vez que se ha dejado bien aclarado que los derechos otorgados por la ley natural a personas singulares, familias y Estados, les son conferidos inmediatamente, de manera que no puede la voluntad de ningún sujeto humano crearlos o alterarlos a su arbitrio, queda por examinar si estos derechos han de originarse y desenvolverse en forma divergente o paralela o, en cambio, han de armonizarse en algún orden jurídico. Y es claro que si de la ley brota el derecho, y que si la ley es una *ordenación racional* del rector de la comunidad en vista del bien común, los derechos individuales, económicos y sociales han de estar armonizados entre sí en un orden *jurídico* que sea imagen de aquel orden ejemplar que ha de resplandecer en la inteligencia del legislador. Y resulta harto claro que si el *bien común* es el principio último y supremo de ordenamiento, aquella sociedad que sea agente del *bien más común* ha de subordinar a sí a aquellas otras reguladas por un bien menos común y más particular, y las ha de ir subordinando en la medida en que su bien respectivo sea menos común y más particular. Y para limitarnos al puro orden natural, habría que colocar por encima de todo, el *bien común del universo*, y debajo de éste, el *bien común de la humanidad civilizada*, y luego, el *bien de una raza o de una familia humana*, y debajo de ésta, el *bien común de una sociedad constituida políticamente en Estado*, y debajo y dentro de éste, el *bien común de cada grupo social o económico solidario*, hasta llegar finalmente a las personas singulares.

El pensamiento aristotélico-tomista se rige por este concepto de la amplitud del bien común para medir la principalía de un todo de orden, y así Santo Tomás, comentando la *política* de Aristóteles, escribe: “La comuni-

“dad es un todo; y en los todos hay un orden de tal suerte
“que aquel todo que incluye en sí otro todo sea el más
“principal; como la pared es un todo, y porque está in-
“cluída en el todo que es la casa, manifiesto es que la
“casa es el todo más principal; y de modo semejante la
“comunidad que incluye otras comunidades es más prin-
“cipal. Y es manifiesto que la ciudad incluye todas las
“otras comunidades. Porque la casa y las aldeas están
“comprendidas dentro de la ciudad; y así la comunidad po-
“lítica es la principalísima. Porque es dispensadora del
“bien principal entre todos los bienes humanos; porque
“busca el bien común, que es mejor y más divino que el
“bien de uno solo, como se dice al principio de las *Éticas*”.

Entre el todo más perfecto, que es la comunidad política y dentro del cual entran las comunidades inferiores, y las personas singulares se establece una doble corriente de causalidad que podemos formular así: *El bien común depende del bien individual y más particular, en el orden de la causalidad material, y el bien individual y más particular es tributario del bien común en el orden de la perfección* ²⁰. Es el célebre principio tomista “*Causae ad invicem sunt causae*”, aplicado a este caso particular. “Toda parte es naturalmente por el todo” ²¹, y el todo no puede concebirse sin sus partes. Luego el todo depende verdadera y realmente de sus partes. Pero la perfección viene del “todo”, de tal suerte que “*totum et perfectio sunt penitus idem*” ²². Ya que el todo tiene razón de forma con respecto a las partes y no puede darse “el bien de la parte sin el bien del todo”. “El bien propio de la persona singular no puede existir sin la economía, esto es sin la recta dispensación de la casa, y sin la urbanidad, esto es, sin la recta dispensación de la ciudad” ²³. Y por esto “hay que decir que aquel que busca el bien común de la multitud busca en consecuencia su bien propio” ²⁴. De todo lo cual

se sigue que “la ciudad es primero en cuanto a la naturaleza, que la casa o que una persona singular”²⁵.

Si los derechos individuales, económicos y políticos surgen de la ley natural armonizados en un todo jurídico, no pueden darse cumplidamente y en forma efectiva, en cuanto a su ejercicio, sino en la comunidad política. Por esto, después de tratar Aristóteles en su libro V de la *Ética*, de la justicia, de la justicia legal y particular, y de ésta en sus dos partes (conmutativa y distributiva), en la lección oncenava habla del “justo político”, que define “como la participación de la vida para que exista una suficiencia perfecta entre hombres libres e iguales”. Como enseña Soto, Aristóteles “llamó, pues, en general, político, “a todo derecho de que usa la ciudad; en el cual nombre “compréndese tanto el *natural* como el de *gentes*, como “también el *civil*”²⁶, como si la ciudad comprendiera todo derecho. Por la misma razón, Santo Tomás hace de la justicia legal una virtud con imperio universal sobre todas las virtudes, por cuanto “el bien de cualquier virtud, “sea que ordene al hombre a sí mismo, sea que le ordene “a otras personas singulares, es referible al bien común, “al cual ordena la justicia. Y de acuerdo a esto, los actos “de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia en “cuanto ordena al hombre al bien común”²⁷.

De aquí la preeminencia de la justicia general o legal sobre todas las otras virtudes humanas, y que sea la más preclara de todas, no “habiendo estrella matutina ni vespertina que sea tan admirable, siendo tanto más preclara cuanto más descuella el bien común sobre el bien de una persona singular”²⁸; es, pues, virtud arquitectónica, “enseña el gran maestro Domingo Soto²⁹, y por consiguiente, gobernadora de todas las demás, y lo que el “Jefe para los oficiales, y el General para el ejército y el “Príncipe para la República”. Y prosigue con estas pala-

bras, que parecieran dichas para todos los que con Maritain levantan, por encima del orden jurídico, la dignidad de las personas singulares y su atributo la libertad: “Por lo cual sucede que filosofan fuera de la naturaleza de las cosas los que se empeñan en poner mancha a esta conclusión, entre los cuales está el Buridano. Pues pretende que es de suyo más importante la virtud que dispone bien al hombre en orden a sí mismo, que aquella que lo dispone en orden al bien común. . . Esta es, digo, adulteración de la filosofía. . . De donde se sigue que Dios ha de ser más amado por nosotros que nosotros mismos, porque es el todo respecto de nosotros, y, así, en la República civil, merece más alabanza el que procura el bien común que el que procura el propio, y, por lo tanto, aquella virtud es más excelente delante de Dios y de los hombres”.

Alguno podría argumentar que este discurso no es eficaz contra Maritain porque éste acepta la tesis aristotélico-tomista de la subordinación, como parte al todo social, de la persona singular en cuanto individuo, pero se niega a admitirla como valedera con respecto a la persona en cuanto persona, o sea, en su ordenación a Dios, porque en este respecto sobrepasaría al Estado. Someter a la persona, en cuanto persona, al Estado, dicen, sería incurrir en el totalitarismo pagano, del que no se vió libre el mismo Aristóteles. Además, que para Maritain aquella ordenación de la persona-individuo al Estado se subordina a la persona-persona y de ella recibe su dignidad. La persona, en cuanto individuo, se sometería al Estado para servir a la persona, en cuanto persona. Los derechos del Estado sobre la persona-individuo son inferiores a los derechos de la persona en cuanto persona, los cuales no reconocen ningún superior fuera de Dios. Enseñar otra cosa sería retrogradar del cristianismo al paganismo.

En respuesta a la cuestión así planteada, no vamos a repetir las razones del primer capítulo que desaprueban toda partición de individuo y persona en un mismo hombre concreto singular. Pero sostenemos aquí que este planteo aunque quiera hallar patrocinio en el Evangelio, no es sino Kant inoculado en el pensamiento tomista. Aceptamos sí que *la ordenación de la persona a Dios, causa universal primera*, es superior a su *ordenación al Estado, causa universal segunda de su perfeccionamiento*. Pero rechazamos como ilegítima la comparación de la *persona humana singular ordenada a Dios, con el Estado sin ordenar a Dios*. Para ser correcta, la comparación ha de hacerse entre la *persona singular*, en cuanto tal, y el Estado, en cuanto tal, y, si se hace intervenir a Dios, causa primera, debe intervenir en ambos términos de la comparación. Porque igualmente superior es el Estado, *ut sic*, a una persona singular, *ut sic*, como el Estado ordenado a Dios, sobre una persona singular igualmente ordenada. ¿Acaso *no proviene de Dios el poder del Estado*³⁰, y *no reinan por Dios los que en él tienen autoridad?*³¹.

Sostenemos, por lo mismo, que Santo Tomás, la más alta expresión de una filosofía jurídica cristiana, nada ha innovado ni corregido de Aristóteles en este punto de las relaciones de la persona humana con el Estado. Sin innovar ni corregir, Santo Tomás ha *explicitado*, por encima de la comunidad política, la existencia de la *comunidad universal y divina*, sólo implícita en Aristóteles. “Los preceptos de la ley humana, dice, ordenan el hombre a una comunidad humana; y así, los preceptos de la ley divina, le ordenan a una como comunidad o república de los hombres debajo de Dios”³². Y como Dios es fin de la vida y de “la sociedad humana, por esto fué menester ordenar primero el hombre a Dios, como en un ejército

“en el cual se ordena el soldado al Jefe, como a su fin,
“antes de que sea coordinado con los otros”³³.

Aristóteles había admitido a Dios, como bien separado del universo, a manera de un Jefe en el ejército³⁴, y de esta comparación usa Santo Tomás para explicitar la ordenación del hombre a su causa Primera y universal, y para destacar la preeminencia de “la república del hombre debajo de Dios” sobre toda la comunidad humana. Santo Tomás, sin corregir a Aristóteles, continúa comparando al hombre, puesto en relación con sus semejantes socialmente organizados, como una parte, con un todo, que no se hace sujeto de obligaciones ni de derechos sino dentro de la vida comunitaria. Nadie duda de que la relación del hombre con Dios, ya del hombre personal, ya del social, es *primera y más fundamental y superior* a la del hombre considerado personalmente, o considerado en relación con sus semejantes, y por esto, “el más grave de los pecados, dirá Santo Tomás, es el que puede cometer el hombre directamente contra Dios”³⁵; pero tampoco esto importa ninguna corrección de Aristóteles, pues éste acordó siempre preeminencia absoluta a la causa primera universal sobre toda causa segunda, y al Primer Motor sobre los motores móviles. Tanto que los tomistas con Santo Tomás demuestran con argumentos de Aristóteles, que todas las leyes se derivan de la eterna, y así escribe Domingo Soto: “Hay un orden entre las causas de tal manera “dispuesto, que las inferiores no muevan sino movidas “por virtud de las superiores”. De donde (como dice Aristóteles, 8 *Fis.*) “es necesario admitir un primer motor, del “cual dependan todos los inferiores. Porque si el primer “motor no mueve, en manera alguna podrían mover los “otros. El mismo orden pone también (I. *Et*) en las partes. Pues aquella que es más arquitectónica, mande sobre “las otras como príncipe; así en las leyes porque el mun-

“do se gobierna, se ha de buscar y confesar el mismo orden, a saber, que entre todos haya una suprema, la cual sea su cabeza y origen. A esta llamamos (como así es) eterna”³⁶.

Inficionado de kantismo, quiere argumentar Maritain en favor de³⁷ la superioridad de la persona sobre la sociedad por la *interioridad* del orden moral y la *exterioridad* del orden jurídico, como si lo interior y el dominio privado pertenecieran *directamente* a Dios, y el orden externo y público fuera inferior y perteneciera *directamente* a la sociedad y sólo *indirectamente* a Dios³⁸. Pero esta es una defectuosa concepción de la acción de la causa *primera* en todo lo creado; causa universal, “tanto más eficaz cuanto más alta y común”, y “tanto más profundamente obrando en el efecto cuanto más eficaz”³⁹; que no constituye (en el género de causa formal) a las cosas en su condición de realidades naturales o morales, que no cambia por tanto las relaciones entre las existentes, y que las atrae a sí eficaz y profundamente en todo lo que son y hacen.

Por esto, si el Estado es superior a la persona singular, aunque no se explicita la *ordenación a Dios*, continúa siéndolo si ésta se explicita. Y para saber quién es superior, si la persona singular o la sociedad, no hay otro medio legítimo que la comparación de uno y otro entre sí; y lo que de allí resulte, guarda todo su valor, sin Dios, como expone Aristóteles, y con Dios, como expondrá siglos más tarde Santo Tomás en la expresión más autorizada del pensamiento jurídico cristiano.

Esta concepción maritainiana que concibe *lo personal como vinculado directamente con Dios, y lo social como no vinculado directamente*, es una fuente de innumerables equívocos que destruye toda la concepción aristotélicotomista del hombre y de la sociedad. Porque lo personal,

en cuanto es de sí, no implica sino la ordenación del hombre consigo mismo, *ad seipsum*; y lo social político, la ordenación del hombre a la comunidad política; Dios no entra constituyendo estas *determinaciones*. Lo individual o personal, y lo social son determinaciones intrínsecas del hombre y de ninguna manera de Dios. Pero tanto lo *personal* como lo *social* se ordenan inmediata y profundamente a Dios, como toda causa segunda se ordena a la divina causalidad, y nada puede hacer sino por virtud de la Primera Causa. Si hubiéramos de asignar alguna prioridad, ella correspondería sin ninguna duda a lo social, porque siempre el bien común es *divinius*, más divino, que el de uno solo, como ha enseñado siempre Santo Tomás con Aristóteles, y como ha de confesarlo el mismo Maritain, *oretenus*, de palabra ⁴⁰, ya que luego ha de negarlo con toda su filosofía social. Esta superioridad de la comunidad sobre la persona humana singular se demuestra por el carácter divino de toda ley humana, que obliga en el foro de la conciencia por su derivación de la ley eterna. *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo justo* ⁴¹. Y se demuestra también por el efecto de las leyes productoras de felicidad... y por esto escribe Soto: “añádase que todo poder procede del Señor Dios, por lo cual a ese poder, nos amonesta San Pablo, debe estar sujeto todo hombre; es así que Dios ordenó y dirigió a sí todas las cosas; luego a El deben dirigir los Príncipes sus leyes. No se diferencia pues, en esto, lo secular de lo espiritual, sino solamente en que, debiendo ambos mirar en sus leyes el mismo fin de la felicidad última, la espiritual está por encima de la secular” ⁴².

Hemos dicho que Maritain, con el pretexto del *mensaje cristiano* que habría despertado la conciencia de la trascendencia de la persona humana singular sobre el Estado, no hace sino inocular el kantismo en la concepción

jurídica y sociológica tomista. En efecto: ¿de qué argumento se vale Maritain para independizar a la persona humana, en cuanto persona, de la sujeción a la sociedad y a la ley humana? De que la persona, en cuanto persona, es un todo que no puede ordenarse sino únicamente a Dios. Luego la persona humana ordenada a Dios sería superior al Estado. La superioridad sobre el Estado no le vendría de su mera condición de persona sino de su ordenación a Dios, la cual, a su vez, provendría de su mera condición de persona.

Pero cuando Maritain hace la valoración de las sociedades modernas frente a la sociedad medieval, ¿de qué argumentos se vale para afirmar que aquellas representan un *progreso* sobre ésta? No puede fundarse en el mayor acercamiento a Dios de aquellas sociedades ya que es manifiesto su progreso en el camino de la impiedad. Sin embargo sostiene un progreso en la *prise de conscience* de su propia dignidad y de su emancipación; en la *prise de conscience* de sus derechos “espirituales”, políticos y económicos, que le adjudican una mayoría de edad, la cual sería tan fuerte y evidente que determinaría un cambio esencial en las relaciones de la sociedad con la Iglesia, que en lugar de fundarse *sobre el mito de la fuerza al servicio de Dios*, se fundarían en el *mito de la realización de la libertad*. Luego la valoración de la sociedad moderna estaría determinada por la *prise de conscience de la persona, ut sic*, y de ninguna manera por su ordenación o acercamiento a Dios, que habría disminuído o desaparecido completamente. Se sigue entonces, que Maritain se sirve de Dios para *independizar* a la persona humana frente al Estado, y una vez que ésta se ha independizado ya no tiene en cuenta esta ordenación para valorar y medir sus derechos; sino que, apoyado en la *prise de conscience* de los nuevos derechos que la persona, *ut sic* e independizada de

Dios, reclamaría, pide que disminuyan los derechos de la Iglesia frente a los estados modernos. De manera que se sirve de Dios para *exaltar* a la persona humana y *rebajar* al Estado y luego se sirve de la *persona humana alejada de Dios*, para *exaltar a la sociedad moderna personalista* y rebajar los derechos de la Santa Iglesia. ¿Qué concluir de aquí? Que cuando Maritain habla de la persona humana superior al Estado por su vinculación directa con Dios tiene en la mente sólo a la *persona humana singular, ut sic*, como un valor absoluto, absolutamente considerado, cuyo progreso se mide por la *prise de conscience* de su propia dignidad, con absoluta prescindencia de su acercamiento a Dios para medir este progreso y los derechos que de él se derivan. Y esto es Kant, aunque se traduzca en lenguaje tomista. Porque el criterio⁴³ que dirige la concepción kantiana del orden jurídico, se encuentra en la idea de *libertad* y de *personalidad libre* que reconoce, por la propia *prise de conscience*, los derechos que ella misma funda; y la concepción de Maritain está movida también, como por criterio último, por esta *emancipación de la personalidad humana*, a la cual ha de subordinar, como medio al fin, todo el ordenamiento jurídico.

Los presuntos derechos “espirituales” que adjudica Maritain a la persona humana han de confirmar más, si cabe, este funesto equívoco.

*Los derechos “espirituales” de la persona humana
o el ateísmo virtual de la sociedad
maritainiana.*

Todo el afán de Maritain consiste en descubrir en la persona humana singular una zona que él llama “espiritual” y que estaría fuera y por encima de la jurisdicción del Estado. Desde que la persona singular está llamada

a un destino sobrenatural no hay duda de que esta zona, sobreañadida graciosamente por Dios al hombre y colocada por El bajo la jurisdicción de la Santa Iglesia, está fuera y por encima del Estado. Pero no se trata de esto, como insiste en declararlo el mismo Maritain. Se trata de una zona “espiritual” dentro del mismo orden natural que escaparía a la jurisdicción del Estado y en la cual el hombre podría determinarse libremente y con total y absoluta independencia frente al Estado. Y así escribe Maritain ⁴⁴:

“La conciencia de los derechos de la persona tiene en realidad su origen en la concepción del hombre y del derecho natural establecido por siglos de filosofía cristiana”.

“El primero de estos derechos es el de la persona humana a caminar hacia su destino eterno en el camino que su conciencia ha reconocido como el camino trazado por Dios. *Frente a Dios y a la verdad* no tiene derecho de escoger cualquier camino, debe elegir el camino verdadero en cuanto esté en su poder conocerlo. *Pero frente al Estado y a la comunidad temporal*, es libre de escoger su camino religioso bajo sus propios riesgos y peligros; su libertad de conciencia es un derecho natural inviolable”.

El pensamiento de Maritain aparece con suficiente claridad. Hay una zona de *actividad exterior y pública* en la cual el hombre sólo es responsable delante de Dios y de ninguna manera delante del Estado. A esta zona llama “espiritual”, ya que coincide con lo que denomina las “libertades espirituales” de la persona humana ⁴⁵.

¿Qué hemos de pensar de este planteo y doctrina de Maritain? Vamos a puntualizar en los siguientes puntos nuestro examen y refutación: a) Hay una zona de actividad en el hombre, la particular o *privada*, que comprende derechos y deberes materiales y morales, que sólo cae de-

bajo de la jurisdicción *mediata* del Estado; b) hay una zona de actividad en el hombre, la *pública*, que comprende derechos y deberes materiales y morales que es de su *inmediata* jurisdicción; c) toda sociedad política, debe, aún en cuanto sociedad, rendir culto al Dios verdadero, y en la actual economía debe profesar el culto de la Iglesia católica y romana; d) en consecuencia es falso que haya una zona de actividad exterior y pública, en la cual el hombre sea responsable sólo ante Dios y de ningún modo ante el Estado.

a) *Hay una zona de actividad en el hombre, la particular o privada, que comprende derechos y deberes materiales y morales, que sólo cae debajo de la jurisdicción mediata del Estado.*

Ya hemos dicho que la persona singular tiene derechos acordados inmediatamente por Dios frente a otros hombres, considerados singular y colectivamente; los tiene la persona singular y los tiene asimismo la persona moral que es el Estado. Porque ni las personas singulares son creación del Estado ni los Estados creaciones *libres* de las personas⁴⁶ singulares. Unas y otras de Dios reciben su propia ordenación jurídica. Cuales sean los derechos naturales de las personas singulares, expónelos autorizadamente Pío XII en su Alocución de Navidad de 1942, cuando escribe: “El derecho de mantener y desarrollar la vida “ corporal, intelectual y moral, y particularmente el de- “ recho a una formación y educación religiosa; el derecho “ al culto de Dios, privado y público, incluida la acción “ caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matri- “ monio y la consecución de su objeto, el derecho a la so- “ ciedad conyugal y doméstica; el derecho a trabajar co- “ mo medio indispensable de la vida familiar; el derecho

“ a la libre elección de estado, y por consiguiente aún del
“ estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los
“ bienes materiales, consciente de sus deberes y de las
“ limitaciones sociales”.

Para entender estos derechos, su naturaleza y fundamento, basta advertir que la persona singular, independientemente de toda sociedad, tiene la responsabilidad de su propio destino en el tiempo y en la eternidad. . . luego si tiene obligación de asegurar su felicidad natural y sobrenatural, *tiene derecho* frente a sus semejantes, individual y socialmente considerados, a todos aquellos medios o causas que le aseguren esta doble felicidad; de aquí estos derechos: a) *al uso* de los bienes materiales; b) al trabajo; c) a la formación de la familia; d) a su educación manual, cultural y religiosa, y e) a la práctica del culto del Dios verdadero.

Como las personas singulares han recibido de Dios su ser, y no del Estado ni de la familia, de Dios tienen también asignados sus propios fines con su propio destino y obligaciones y con los propios derechos frente a sus semejantes. Por esto Santo Tomás, aunque no reconoce al hijo y al siervo, en cuanto tales, capacidad para ser *sujetos de derecho*, no deja de advertir que en cuanto hombres, o sea por su carácter de hombres, tienen tal capacidad, “y por esto, en cuanto uno y otros son hombres hay justicia con respecto a ellos” 47.

Todo hombre, en cuanto persona singular o miembro de una sociedad imperfecta como la familia, se desenvuelve libremente, con *operación propia*, dice Santo Tomás con Aristóteles, aunque bajo las prescripciones de la ley natural y eterna. Allí, en esa esfera *privada* de actividad no interviene el Estado sino mediatamente, en razón del bien que le reporta el buen comportamiento privado de los ciudadanos.

Pero las personas singulares, aunque desarrollan bajo su directa responsabilidad su comportamiento *privado*, han de conformarse con el bien de la comunidad, porque el *primer bien común* que les proporciona la vida en común que han apetecido y abrazado, es precisamente el ejercicio seguro de sus derechos privados.

b) *Hay una zona de actividad pública en el hombre que compete inmediatamente al Estado.*

Para Santo Tomás el hombre se *ordena ad seipsum* poniendo orden en sus operaciones interiores o pasiones por medio de las virtudes morales de fortaleza y templanza ⁴⁸; se ordena con su prójimo por medio de la virtud de la justicia particular ⁴⁹; y se ordena con su último fin, que es Dios, por medio de la virtud de la religión ⁵⁰. “Por medio de la razón, escribe Santo Tomás ⁵¹, pueden rectificarse tanto las pasiones interiores del alma como las acciones exteriores y las cosas exteriores que sirven para el uso del hombre. Pero por las acciones exteriores y por las cosas exteriores, por medio de las cuales pueden comunicarse entre sí los hombres, se atiende el ordenamiento de un hombre con otro hombre; y según las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre consigo mismo. Y por esto como la justicia se ordena a otro, no versa acerca de toda la materia de la virtud moral sino sólo sobre las cosas y acciones exteriores, de acuerdo a cierta especial razón de justicia, en cuanto según ellas un hombre se coordina con otro”.

El campo de la moral y *del derecho privado* queda perfectamente limitado por la esfera donde se ejercen las virtudes de templanza, fortaleza y de la justicia particular de conmutación y del culto *privado* de la virtud de re-

ligión. Allí no tiene intervención directa e inmediata el Estado.

El campo del *derecho público*, o la esfera de la actividad del Estado, es el de la justicia general o legal, a la cual dedica Santo Tomás los artículos 5 y 6 de la Cuestión 58 de la II. II. . . “Manifiesto es que todos cuantos están “ contenidos en una comunidad, se comparan a ella como “ las partes al todo; y la parte, lo que es, lo es del todo; “ de donde cualquier bien de la parte es ordenable al todo”.

Atiéndase bien que la justicia general no regula ni procura inmediatamente el bien de la parte; pero sí establece la regulación de la parte en vista de obtener el bien del todo; su acción inmediata se dirige a obtener el bien del todo. “Y de acuerdo a esto, el bien de cualquier virtud, “ sea que ordene un hombre con respecto a sí mismo, sea “ que le ordene con respecto a las otras personas singula- “ res, es referible al bien común al cual ordena la justicia. “ Y de acuerdo a esto los actos de todas las virtudes pueden “ pertenecer a la justicia, en cuanto ordenan al hombre al “ bien común”.

La materia propia de la justicia general coincide con la de todas las otras virtudes, en cuanto *referibles y ordenables* al bien común. Por esto Santo Tomás se pregunta si la justicia general es una misma cosa, *per essentiam*, con toda virtud, y contesta que: “es general en cuanto a la vir- “ tud, como una causa es general a todos sus efectos, como “ el sol a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados “ por su virtud. . . Y de este modo la justicia legal se dice “ general, en cuanto ordena los actos de todas las otras vir- “ tudes a su fin, que es mover por el imperio todas las otras “ virtudes. . .”⁵².

Para Santo Tomás el campo del derecho público es toda actividad interna y externa de los ciudadanos en cuanto *referible u ordenable al bien común*. Lo propio e

inmediato de la intervención del Estado es el bien común; de manera que toda actividad externa y aún interna en cuanto referible al *bien común*, cae debajo de su jurisdicción. Alguno imaginará que esto puede otorgar poderes peligrosos al Estado que, so pretexto de bien común, se convertiría en un amo totalitario y omnipotente que podría hasta prescribir contra la ley de Dios. Pero el Estado no puede legítimamente prescribir sino *el bien* de este todo que es un *todo con unidad de orden*. De manera que no sólo está limitado por la idea de *bien honesto* sino también por la del *todo de orden* que no suprime ni absorbe, sino que encauza u orienta a su propio fin *universal* las operaciones propias *particulares* de sus componentes.

Es absurdo entonces imaginar casos *jurídicos* en que el Estado prescriba contra la ley divina. Porque si no le es lícito pecar a la persona singular, tampoco puede serlo al Estado, persona pública de responsabilidad más universal.

En este punto sólo ofrecería interés la siguiente objeción: La persona singular se ordena a sí misma por las virtudes de templanza y fortaleza, y se ordena al prójimo y a la comunidad política por la virtud de la justicia particular y, sobre todo, por el de la justicia legal, y se ordena a su último fin, que es Dios, por la virtud de la religión. Luego la virtud de la religión (aún natural) que le ordena a Dios está por encima y fuera del ámbito de la justicia legal. *El Estado no puede entonces intervenir en la vida religiosa, privada o pública, de sus ciudadanos. La zona religiosa o espiritual del ciudadano escapa a la jurisdicción mediata o inmediata del Estado.* Esta sería la tesis de Maritain. Pero no es difícil demostrar que carece de fundamento.

c) *Porque toda sociedad política debe, aún en cuanto sociedad, rendir culto al Dios verdadero, y en la actual economía debe profesar el culto de la Iglesia Católica y Romana.*

No podemos entrar en una demostración prolija de este punto y tampoco creemos que sea necesario. La misma obligatoriedad que pesa sobre los particulares constriñe a los Estados. Los teólogos lo demuestran en base *al derecho de Dios, autor de la sociedad civil y en base al fin de la misma sociedad y de la pública autoridad* ⁵³.

La clave para entender cómo debe ser el culto público de los Estados nos la dan aquellas palabras de San Agustín: *“De una manera sirve a Dios porque es hombre, de otra manera porque es rey... En esto sirven al Señor los reyes en cuanto reyes, cuando hacen aquellas cosas que no pueden hacer sino los reyes”* ⁵⁴. Y como los reyes ejercen su poder por las leyes, deben cumplir esta obligación legislando de acuerdo a las prescripciones de la Santa Iglesia, en lo que se refiere a las costumbres, a la difusión de ideas, a los espectáculos y diversiones, a la enseñanza, etc.

De aquí surge claramente que el Estado debe prohibir el ejercicio *público* de las falsas religiones; en ésto no puede haber ni la menor duda. Se dice el ejercicio *público* para limitarnos a la esfera de la actividad que cae debajo de la jurisdicción del Estado; porque el ejercicio externo privado sólo podrá ser impedido en la medida en que trascienda o afecte el orden público. La jurisdicción del Estado protegiendo el culto verdadero y prohibiendo los falsos no rebasa, *de suyo*, el orden natural, aunque al subordinarse a lo sobrenatural participa de este y adquiere una elevación *sacramental* ⁵⁵.

Hablamos del *derecho* del Estado que podrá dejar de

ser ejercido si hay razones que así lo aconsejen. Tal la célebre y conocida cuestión de la tolerancia del mal, que nadie ha tratado en forma más completa y concisa que Santo Tomás, cuando se pregunta si los ritos de los infieles han de ser tolerados y contesta que “en el gobierno humano, los que gobiernan toleran con buen tino algunos males para no impedir algunos bienes o para no incurrir en males mayores; como dice Agustín: *quita las meretrices y perturbarás todas las cosas con la libidine*. Así pues aunque los infieles pequen en sus ritos pueden ser tolerados o a causa de algún bien que de allí proviene o por algún mal que se evita”.

d) *En consecuencia es falto que haya una zona de actividad exterior y pública en el cual el hombre sea responsable ante Dios y de ningún modo delante del Estado.*

Si la actividad exterior pública, en toda su amplitud, material, moral, intelectual, cae debajo de la inmediata jurisdicción del Estado con subordinación indirecta a la Iglesia, en aquello que pueda ser de jurisdicción sobrenatural, se sigue que la tesis de Maritain es completamente falsa. De ser cierta, se seguirían grandes e innumerables consecuencias erróneas, como p. ej.: que el Estado en cuanto Estado, debería ser totalmente *neutro*, cuidando de no ejercer ninguna presión sobre las conciencias de los ciudadanos. Porque un Estado que hiciera profesión pública confesional, aunque no ejerciera ninguna influencia directa e inmediata sobre las conciencias, influiría sobre ellas con su acción universal y mediata.

¿Y cómo puede Maritain, a no ser que considere al Estado como un mal⁵⁶, negarle que ejerza su influencia general y mediata sobre los particulares precisamente para

encaminarlos en el acto más importante de su vida, cual es el de conocer y seguir la Verdad vital de su existencia terrestre y eterna?

Se dirá : ¿pero es capaz el Estado de ayudar al hombre en este su fin trascendente sobrenatural? Contestamos: si es un Estado cristiano como debe serlo, ¿por qué no ha de poder, dentro de su índole y naturaleza propia, dar testimonio de la Verdad y en virtud de ese testimonio mover *mediatamente* a abrazar la Verdad?

Y apurando más hondamente el análisis podemos preguntarnos: ¿puede admitirse una verdadera neutralidad del Estado? ¿El Estado *neutro* no ejercería una influencia general y mediata sobre los particulares, moviéndoles a la neutralidad religiosa? ¿Y no es la neutralidad religiosa el ateísmo virtual, como enseña León XIII en su Encíclica sobre *La Libertad*?

Dentro de su jurisdicción propia, que es la esfera de actividad externa y pública, el Estado tiene las mismas obligaciones naturales y sobrenaturales que una persona humana particular. Porque el Estado no es sino precisamente eso, una persona humana *amplificada* que llena con su presencia el ámbito de la vida pública. Luego allí debe dar testimonio de la Verdad, legislando en forma que a Ella conduzca y reprimiendo lo que a Ella se oponga. No otra cosa enseñaba Santo Tomás cuando, en el *Gobierno de los Príncipes*, escribe: “Y porque la buena vida, que en este siglo hacemos, tiene por fin la bienaventuranza celestial, le toca al oficio del Rey procurar la buena vida de sus súbditos por los medios que más convengan, para que alcancen la celestial bienaventuranza, como es mandándoles las cosas que a ella encaminan y estorbándoles, en cuanto fuere posible, lo que es contrario a ésto”⁵⁷.

Adviértase bien que Maritain niega en términos absolutos facultad al Estado para intervenir en la zona “es-

piritual” y “religiosa”, ya que habla de un *derecho natural inviolable de la persona humana a elegir libremente su camino religioso, a sus riesgos y peligros*; y subraya diciendo: *la libertad de conciencia es un derecho natural inviolable*. De donde se sigue que la neutralidad y el laicismo religioso del Estado serían preceptuados por el derecho natural. Cosa muy distinta sería por cierto si Maritain, colocándose en una situación de hecho, aconsejara como un mal menor, y para una situación muy determinada, esta neutralidad. Pero el pensamiento de Maritain es más amplio y profundo, y se desenvuelve con perfecta lógica desde aquella premisa que hace del Estado un agente procurador de sólo los bienes materiales de la persona humana, en cuanto conectado con el carácter individual de ésta; y, en consecuencia, independiza de los fines del Estado, la parte superior de la persona humana, la persona en cuanto persona, la que se conectaría *directamente con Dios*. A Dios y sólo a Dios debería responder la persona humana de su *actividad externa pública*, en lo que se refiere a su vida espiritual; el Estado sería un intruso si pretendiera penetrar en ese recinto inviolable. Aquella famosa distinción de individuo y persona exigiría en la concepción de Maritain el virtual ateísmo del Estado.

Es oportuno señalar aquí dos momentos o aspectos del pensamiento de Maritain; uno que hace de la persona humana algo ordenable a Dios, que escaparía a la jurisdicción del Estado; la persona humana se levantaría por encima del Estado, el cual ni sería ministro de Dios ni tendría en Dios su fin último; sería una realidad esencialmente coactiva, como la imaginó Kant; otro, en el cual la persona humana, moviéndose en el reino de lo absoluto o de lo espiritual sin ninguna dependencia del Estado, adquiriría derechos nuevos⁵⁸, progresaría en la *prise de conscience* de su propia dignidad, no precisamente porque

se hubiera vinculado con Dios sino porque se habría emancipado del Estado, y en la medida en que de él se habría emancipado.

Y porque la persona humana emancipándose ha progresado, ha conferido también un progreso al Estado, en cuyo seno se ha emancipado para que este pueda reclamar "su autonomía" frente a la Iglesia; para que no se le trate ya como a un infante sino como a una persona adulta. La antigua concepción medieval de las dos espadas que preconiza la bula dogmática "*Unam Sanctam*" debe dejar lugar a la "Nueva Cristiandad" de Maritain, en la cual el Estado es esencialmente neutral o laico ⁵⁹.

De esta suerte, como advertimos anteriormente, la persona humana que se sirvió de Dios para independizarse del Estado, se sirve ahora del Estado para independizarse del Dios vivo que habita en la Santa Iglesia. La autonomía de la persona humana produce la autonomía social del Estado que es un virtual ateísmo.

La virtud de la religión privada no está por encima de la justicia legal.

Nos queda por examinar la dificultad que nos hemos propuesto más arriba, y es ésta: la justicia legal ordena al hombre con respecto a la comunidad política, mientras que la religión le ordena con respecto a Dios, su último fin. Luego la virtud de la religión, y lo mismo la vida religiosa de la persona singular, está fuera y por encima del Estado, como lo está su *ordenación a Dios*. Esta dificultad tendría un fundamento sólido en la autoridad del mismo Santo Tomás, quien reconoce la superioridad de la virtud de la religión sobre todas las virtudes morales, entre las cuales hay que colocar a la justicia legal ⁶⁰.

Pero a esto podemos contestar con el Cardenal Ca-

yetano: “A esto se responde que la presente comparación,
“tomada a la letra, no se establece sino entre parte y par-
“te; no entre todo y parte. Por el contrario la justicia le-
“gal y la virtud de religión se relacionan entre sí como
“el todo y la parte, ya que atañe a la justicia legal orde-
“nar lo concerniente al hombre religioso, como también
“lo concerniente al fuerte y al sobrio. Por lo cual existen
“leyes aún sobre aquellas cosas que pertenecen a la virtud
“de religión. Pues no sería perfecta la justicia legal, si
“no mandara aquello que debe darse a Dios, así como or-
“dena lo que debe darse al prójimo. Por lo cual, Dios,
“en cuanto fin del culto que la virtud de religión le tri-
“buta, no es ajeno al fin mismo de la justicia legal, antes
“bien tanto se vinculan con ésta los fines propios de las
“demás virtudes morales particulares, como el fin de la
“religión misma. Ni es obstáculo que la justicia legal no
“ordene aquel fin (Dios) al bien común; así como la re-
“ligión, aún siendo virtud particular, tampoco lo ordena
“al bien común, pues eso contraría a un fin de tal natu-
“raleza (Dios); porque basta que la justicia, por imperio,
“y la virtud de religión, por participación (ya que entra
“en el ámbito de la justicia legal) ordenen al bien común
“la bondad del hombre y del acto religioso (propio de
“la virtud de religión), por el solo hecho de tributar a
“Dios el culto debido”.

Esta opinión de Cayetano ha sido defendida de las objeciones de Suárez por Juan de Santo Tomás, quien la llama “agudísima y probabilísima” ⁶¹, y las robustece con sólidos argumentos que podemos resumir en estas palabras suyas:

“En esto la justicia legal da culto a Dios en forma
“más eminente que la religión, en cuanto le somete no
“sólo la persona particular, como hace la religión, sino
“toda la Comunidad y el bien común, no tributando a

“ Dios culto directamente, sino dando el débito al bien
“ común, al cual se le debe que se sujete a Dios por aquel
“ que lo gobierna. Y esto es eminentemente y virtualmente
“ dar culto a Dios al modo que dice Cayetano... Y así
“ la justicia legal en el Príncipe es eminentemente culto
“ divino, en cuanto le da este débito al bien común, que
“ se somete a Dios, y así entendida la sentencia de Caye-
“ tano es agudísima y probabilísima”.

Con la autoridad de estas cumbres del tomismo queda excluído el más leve fundamento en que pudiera apoyarse la opinión de Maritain, y se pone en evidencia la gran dignidad que adjudica a la sociedad civil el pensamiento tomista. Porque es cierto que Dios está por encima de la sociedad humana, pero la sociedad humana rindiendo culto a Dios es más excelente que una persona singular tributando este culto.

Vengamos ya al examen de los derechos de la persona cívica, donde en Maritain encontramos de nuevo a Kant y a Rousseau. Porque si en la *libertad individual y personal* se coloca el fin y el principio del derecho, ya no podrá existir ningún derecho verdaderamente público, sino sólo el que resulta de la libre convención de las personas singulares, el que surge de los derechos del pueblo.

*Los derechos políticos de la persona humana o el
individualismo destructor de la ciudad
orgánica y cristiana.*

Maritain defiende que los *derechos políticos*, aunque no exigidos preceptivamente por la ley natural, se acomodan a los postulados de ésta que pide “que la ley humana
“ pase a grados más elevados de justicia y de perfección ⁶²;
“ la célebre palabra de Aristóteles de que el hombre es un
“ animal político, no significa tan sólo que el hombre está

“ hecho naturalmente para vivir en sociedad; sino también
“ que el hombre participe activamente de la vida políti-
“ ca ⁶³; que ejerza el sufragio universal por el cual cada
“ persona humana adulta tenga como tal el derecho de pro-
“ nunciarse sobre los negocios de la comunidad, expresan-
“ do su voto en la elección de los representantes del pueblo
“ y de los dirigentes del Estado ⁶⁴; que tenga derecho a
“ agruparse según las afinidades de sus ideas y de sus as-
“ piraciones en partidos políticos o en escuelas políticas ⁶⁵.
“ Estos derechos son “los derechos del pueblo” ⁶⁶, derechos
que proporcionan *igualdad política, asegurando a cada ciu-
dadano su estatuto, su seguridad y sus libertades en el
Estado ; igualdad de todos delante de la ley; igual admi-
sibilidad de todos los ciudadanos a los empleos públicos . . .
y a la dirección del Estado ⁶⁸; libertad de expresión o
expresión de la libertad de búsqueda y discusión ⁶⁹.*

Una lectura superficial de *los derechos cívicos de la persona humana*, tal como los expone Maritain, podría ocultarnos la gran peligrosidad que encierran, pero a poco que se analicen, se descubre cómo implican la destrucción de toda sociedad orgánica, tradicional y cristiana.

a) *Los derechos de la persona humana destruyen el carácter orgánico y tradicional de toda sociedad política sana.*

Los antiguos advirtieron que una ciudad no es una agrupación aritmética o cuantitativa de personas que se adiciona en una suma de igualdades; y así, no consideraban a los individuos sino a las familias y comunidades inferiores, como a las últimas unidades de la ciudad. “Por-
“ que conviene que dividamos la ciudad hasta las más
“ mínimas partes, dice Santo Tomás, es necesario decir
“ que la primera combinación de personas que no pueden

“ estar una sin la otra es la del varón con la mujer ”⁷⁰.
“ Y en la multitud doméstica distingue tres conjugacio-
“ nes; la del varón con la mujer, la del padre y del hijo,
“ la del señor y del siervo ”⁷¹; y además de la casa, que
“ no es otra cosa que una comunidad natural establecida
“ para todo el día, esto es, para los actos que ocurre prac-
“ ticar diariamente ”⁷², considera Santo Tomás, con Aris-
“ tóteles, el *vicus* (la aldea) que es la primera comuni-
“ cación que consta de varias casas, “y que ha sido esta-
“ blecida para el uso de las cosas exteriores que no son
“ de todos los días”. Y así como la aldea se constituye
de varias casas, así la ciudad de varias aldeas. “La ciudad
“ es la comunidad perfecta que se ordena para que tenga
“ el hombre suficientemente lo que necesita para la vi-
“ da... en ella deben encontrarse todas las cosas que
“ hacen suficiente la vida humana... y por esto se com-
“ pone de varias aldeas en una de las cuales se ejercita
“ el arte fabril, en la otra el del tejido, en la otra el del
“ calzado, y así todas las demás. “...De manera que en
la ciudad “los hombres no sólo vivan sino que vivan
“ bien, en cuanto por las leyes de la ciudad se ordena la
“ vida de los hombres a las virtudes ”⁷³.

Santo Tomás ha insistido fuertemente en el carácter heterogéneo de la ciudad cuando escribe “que toda ciu-
“ dad consta de cosas desiguales, como el animal, porque
“ el animal se compone de cosas desiguales, a saber, del
“ alma y del cuerpo, e igualmente el alma humana consta
“ de cosas desiguales, a saber de la fuerza racional y
“ de la apetitiva, e igualmente la sociedad doméstica cons-
“ ta del señor y del siervo; y *la ciudad consta de todas*
“ *estas diversidades y de otras muchas*. Porque la ciudad
“ es la comunicación del buen vivir compuesta de diversos
“ géneros, a causa de la vida perfecta y *per se suficien-*
“ *tis* ”⁷⁴.

Y más adelante ha de enumerar los tres grados de que consta toda ciudad; el “ínfimo, el medio y el supremo”; todo lo cual demuestra cumplidamente que no concibió la ciudad sino como una igualación de diversidades de cosas y, sobre todo, de las operaciones exteriores de las personas humanas y, a través de aquellas, de estas mismas personas. Porque la ciudad, en concreto, responde a esta doble realidad de que el hombre es, por una parte, limitado en su actividad y no puede dedicarse con eficacia sino a una cosa: —quien, a la labor de la inteligencia, quien, al trabajo manual, y aún dentro de cada una de estas tareas a una más restringida y limitada— y, por otra, de que necesita, juntamente y al mismo tiempo, de todas estas complejas y múltiples actividades para satisfacer sus necesidades de una vida completa. ¿Cómo solucionar este problema de *la limitación para actuar* y de *la ilimitación para perfeccionarse*, sino precisamente por la vida en sociedad, en la cual “uno es ayudado por el otro, y en la que se ocupan diversos de inventar diversas cosas, por ej.: uno en medicina, otro en ésto, otro en aquéllo”⁷⁵.

Este concepto de la ciudad, *igualación de diversidades* e igualación por un ordenamiento que no puede cumplirse sino se toma una escala de valores, exige una *concepción orgánica de la ciudad*, como lo han expuesto tradicionalmente los autores cristianos, que le aplicaban aquellas palabras de San Pablo: “En un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen un mismo acto”⁷⁶, junto con la concepción de Aristóteles. Así el autor del L. IV. c. 23 del *Gobierno de los Príncipes* escribe: “Y esta razón movió al filósofo a comparar una república o *“Politia”* con un cuerpo natural orgánico, en el cual hay movimientos dependientes de un motor o de dos, como lo son el corazón y

“ el cerebro; y con todo eso en cualquier parte del cuerpo
“ hay operaciones propias, que corresponden a los prime-
“ ros movimientos, y que se ayudan unas a otras”.

La concepción maritainiana que hace de la persona humana, sea hombre o mujer, el elemento cuantitativo de la ciudad, en la cual entra como *persona*, como un *todo*, insubordinable, con plenitud de derechos iguales e inviolables, para decidir el destino de la ciudad, suprime precisamente *lo diverso*, en el cual se verifican las junturas de unas comunidades con otras para realizar *la comunidad perfecta que es la ciudad*. El individualismo kantiano-rousseauiano se introduce aquí con el pomposo nombre de *persona humana*, disgregando el tejido conjuntivo del cuerpo social.

b) *La vida tradicional de la ciudad destruida por el personalismo de Maritain.*

El orden de la ciudad nace de sumar en una unidad orgánica y vital los esfuerzos y las riquezas que aportan las diversas comunidades inferiores, cuya diversidad en la unidad debe ser defendida de la volubilidad y del egoísmo de los individuos. Pero el orden vital de la nación misma, heredado de las generaciones pasadas no puede tampoco ser entregado a los grupos o fracciones de una generación desarticulada. A la luz de este principio deben ser examinados los derechos naturales que invoca Maritain en favor de las personas humanas singulares, y que son a) la participación activa en la vida política por medio del sufragio universal igualitario acordado a toda persona adulta, sea hombre o mujer ⁷⁷, b) el derecho natural, colocado en manos de esta muchedumbre desarticulada, que de allí resulta, a imponerse la propia constitución ⁷⁸, c) la igualdad política y “la ad-

“misibilidad de todos los ciudadanos a los empleos públicos, según su capacidad, y libre acceso para todos a las diversas profesiones, sin discriminación racial o social, incluso a la dirección del Estado”⁷⁹.

Acordar por tanto, en virtud del derecho natural, una intervención igualitaria a hombres y mujeres en el manejo de las cosas públicas es destruir *necesariamente* la naturaleza *orgánica y vital* de la ciudad. Santo Tomás, con gran sentido realista, no acordó categoría de ciudadanos a las mujeres⁸⁰, y, aunque admitió el derecho del sufragio otorgado al pueblo, no lo consideró de derecho natural. Los grandes tratadistas católicos han defendido siempre la participación del pueblo en la vida pública, pero no precisamente su participación por el sufragio universal y uninominal. Porque una cosa es el pueblo, constituido por todos los órdenes civiles que integran la comunidad política, y otra, una masa amorfa y cuantitativa de individuos, que, al no encarnar ninguna representación auténtica de los intereses de la ciudad, significará un factor de resentimiento y de agitación. Fueron, en cambio, los falsos filósofos de los siglos XVII y XVIII, Hobbes⁸¹, Locke, Montesquieu y Rousseau, quienes han inventado y difundido estas perversas doctrinas, destructoras de todo orden social. Guizot ha expresado bien el sentido realista del pensamiento católico, que considera igualmente indispensable el respeto de los derechos de la autoridad y de los derechos del pueblo, y lo ha contrapuesto a la obra revolucionaria, que se ha dejado arrastrar por la pasión. “El carácter esencial, escribe, del espíritu cristiano es el respeto de la regla y del derecho, de todos los derechos, de los derechos de Dios como de los derechos del hombre, de los derechos de los gobiernos como de los derechos de los pueblos, de los derechos del pasado, como de los derechos del porvenir. El carác-

“ter dominante y permanente del espíritu revolucionario
“es, por el contrario, la pasión, la pasión de la licencia
“o la pasión de una idea fija y exclusiva, delante de la
“cual se desvanecen todos los derechos que la resisten,
“y para la cual son buenos todos los medios que la sa-
“tisfacen”⁸².

Por esto, los mismos tratadistas católicos sostienen que abrogar “la constitución establecida, o cambiarla esencialmente, no compete ni al arbitrio de la muchedumbre ni al sólo beneplácito del poder supremo sino, de derecho ordinario, pertenece a todo el cuerpo político, esto es, al consentimiento de todos los órdenes civiles por los cuales está moralmente representado en su totalidad”. Y, aun entonces, han de advertir que esa abrogación o cambio no sólo no ha de oponerse sino que ha de consultar positivamente el *bien común* concreto de esa sociedad concreta⁸³. Porque la enseñanza constante de la Iglesia y de sus doctores es que las leyes de la ciudad y, con mayor razón, su ley constitutiva, han de conformarse con la condición, naturaleza y costumbre de la patria. “Por lo cual, salva la justicia, dice León XIII en *Diuturnum*, 6, “no se prohíbe a los pueblos el que adopten aquel sistema de gobierno que sea más apto y conveniente a su natural o a los institutos y costumbre de sus antepasados”⁸⁴.

Es asimismo completamente inadmisibile lo que enseña Maritain sobre la igual admisibilidad de todos los ciudadanos, incluso a la dirección del Estado. Porque si hay una *moral cristiana que es regla de valores*, ¿cómo admitir que todos los ciudadanos, cualesquiera sean su religión, ideología, conducta, puedan ocupar todos los cargos públicos? ¿Cómo entregar la formación de los niños y jóvenes a mentes pervertidas por ideologías ateas y antisociales? ¿Cómo la enseñanza del derecho o la adminis-

tración de la justicia a individuos inmorales? ¿Y la defensa del país a traidores? ¿Y el manejo de la riqueza pública a instrumentos de intereses foráneos? ¿Y la suprema magistratura del país a los enemigos de la Santa Religión?

Es verdad que Maritain sólo habla *explícitamente* de discriminación racial o social, pero en la vaguedad de estos vocablos ¿no se puede entender, y no se entiende de hecho, toda clase de discriminación y, en especial, la fundada en motivos religiosos e ideológicos?

c) *La concepción maritainiana destruye la ciudad cristiana fundada sobre la primacía de la Iglesia.*

Maritain entrega la construcción y dirección de su ciudad al pueblo. “Aquí, escribe⁸⁵, los derechos de la “persona cívica son los mismos que los derechos del pueblo. *El derecho del pueblo a darse la constitución y la forma de gobierno de su elección es el primero y más fundamental de los derechos políticos.* Sólo a las exigencias de la justicia y de la ley natural está sometido”.

Pero si se hace del pueblo una suma aritmética de voluntades, donde el sacerdocio, representante de lo sobrenatural, y la aristocracia, representante de la cultura y de las virtudes, y la burguesía, representante de la riqueza, y el mismo pueblo, representante del trabajo, se diluyen en una masa cuantificada, ¿cómo se asegura el sometimiento *concreto* de ese derecho del pueblo a las exigencias de la justicia y de la ley natural? ¿Y en qué queda la ciudad cristiana, cuya ley fundamental la constituye lo que León XIII llama en la *Inmortale Dei*, *la concordia del sacerdocio y del imperio?*

La doctrina maritainiana es tanto más peligrosa cuanto coincide con la misma que han invocado los ideólogos

para efectuar la tarea de la destrucción de la ciudad cristiana. Porque a nadie se le oculta que, así como en nombre de los derechos divinos de los reyes, defendidos por los legistas, se rompió la subordinación de la vida temporal a la espiritual de la Iglesia, en nombre de los derechos del hombre frente a la pública autoridad, los filósofos del siglo XVIII difundieron estas ideas que forman desde entonces el patrimonio de la impiedad.

Y no se diga que hay que arrebatarse estos mitos a la impiedad y convertirlos en instrumentos del *nuevo orden social cristiano*, porque ellos son, por su interna naturaleza, destructivos de todo orden político, y sobre *todo* del orden político cristiano. ¿Cuándo se ha visto una multitud con derechos *igualitarios* produciendo el orden heterogéneo y humano de una ciudad? ⁸⁶. ¿Cuándo se ha visto una ciudad entregada a los caprichos de una multitud convertida en jerarquía de desigualdades? ¿Cuándo una multitud disgregada se ha dado a sí misma el orden de la ciudad *cristiana*, que, por ser tal, no puede surgir sino por una intervención especial y prominente de la jerarquía eclesiástica? Porque, aunque sean distintas la vida política y la vida eclesiástica, como lo ha enseñado la constante y universal tradición de la Iglesia, no son dos vidas separadas e independientes, y la misma vida política debe ser cristiana, esto es, conformada a la Iglesia. Pero, ¿cómo puede conformarse si se entrega al arbitrio de la multitud? Por esto, Pío X en la Carta Condenatoria del *Sillon* reprende a los sillonistas de que enseñaran a la juventud católica que “*los insignes obispos y monarcas que tan gloriosamente crearon la Francia, no supieron dar a su pueblo la verdadera felicidad, porque no tenían el ideal democrático del Sillon*” ⁸⁷.

*Los derechos económicos del obrero y campesinos
convertidos en rectores de la vida social o el
socialismo de la ciudad maritainiana.*

Para Maritain, no se puede verificar la “verdadera democracia política”⁸⁸, si no se cumple previamente la democracia social. Por esto, concluye así su capítulo sobre “los derechos de la persona cívica: Y esto supone también que se trata de un régimen fundado no ya sobre la fecundidad del dinero, y de los signos de la posesión, sino sobre el valor y la formalidad humana del trabajo, que en el conflicto de clases introducido por la economía capitalista ha sido superado con esta misma economía, y que tenga en su base los derechos sociales de la persona obrera y los derechos políticos de la persona cívica”.

Nada habría que enmendar ni que añadir a esto sino llevara inoculado el virus socialista. En mi *Concepción Católica de la Economía*, he formulado una posición que coincide con las líneas generales enunciadas aquí por Maritain, las que deben ser aceptadas mientras concuerden con las enseñanzas de la Iglesia, tan magníficamente sintetizadas por Pío XII en su Alocución de la Navidad de 1942: “Quien desea, dice el Pontífice, que la estrella de la paz nazca y se detenga sobre la sociedad, dé al trabajo el lugar que Dios le señaló desde el principio. Como medio indispensable para el dominio del mundo, querido por Dios para su gloria, todo trabajo posee una dignidad inalienable y al mismo tiempo un estrecho lazo con el perfeccionamiento de la persona; noble dignidad y prerrogativa del trabajo, en ningún modo envilecido por el peso y la fatiga que se han de soportar como efecto del pecado original, con obediencia y sumisión a la voluntad divina.

“El que conoce las grandes Encíclicas de Nuestros
“predecesores y Nuestros precedentes Mensajes, no ig-
“nora que la Iglesia no titubea en deducir las conse-
“cuencias prácticas que se derivan de la nobleza moral
“del trabajo y en apoyarla con todo el nombre de su
“autoridad. Estas exigencias comprenden, además de un
“salario justo suficiente para las necesidades del traba-
“jador y de la familia, la conservación del perfecciona-
“miento de un orden social que haga posible una segu-
“ra, aunque modesta, propiedad privada a todas las cla-
“ses del pueblo; que favorezca una formación superior
“para los hijos de las clases obreras particularmente do-
“tados de inteligencia y buena voluntad, y promueva en
“el barrio, en el pueblo, en la provincia, en la nación,
“el cuidado y la actividad práctica del espíritu social
“que, mitigando los contrastes de intereses y de clases,
“quite a los obreros el sentimiento de la segregación, con
“la experiencia confortante de una solidaridad genuina-
“mente humana y cristianamente fraterna”.

Pero en sus *derechos de la persona obrera*, introduce Maritain una serie de exigencias jurídicas que reclama-
rían hoy el obrero y el campesino, de las cuales nada
se encuentra en las enseñanzas pontificias, sino que, por
el contrario, se les oponen.

Así por ejemplo:

- a) “La *prise de conscience* de una dignidad humana
“ofendida y humillada y la *prise de conscience*
“de la misión del mundo obrero en la historia
“moderna”⁸⁹; que “el proletariado pide ser tra-
“tado como una persona myor, por lo mismo no
“debe ser socorrido, *mejorado* o salvado por otra
“clase social”⁹⁰; que “al obrero pertenece el pa-
“pel principal en la fase próxima de la evolu-
“ción”⁹¹, que “ahora, de buena o de mala gana,

“ será menester que, de acuerdo a un postulado
“ esencial del pensamiento democrático, las nue-
“ vas *élites* salgan de la profundidad de la na-
“ ción; estarán compuestas de *élites* obreras y
“ campesinas” ⁹².

b) que “ toda organización de la economía sobre un
“ principio estructural y cooperativo debe ser
“ concebida como estableciéndose de abajo arriba,
“ según los principios de la democracia personalis-
“ ta con sufragio y participación personal activa de
“ todos los interesados, en la base y como emanan-
“ do de ellos y de sus uniones” ⁹³, y en la cual “ el
“ Estado tiene una simple función de coordina-
“ ción y de control” ⁹⁴.

c) que es necesario admitir “ el repudio de toda ser-
“ vidumbre” ⁹⁵ y “ la supresión de las clases socia-
“ les”; que es necesario admitir el derecho de cada
“ ser humano a la libertad personal o derecho de
“ conducir su propia vida como dueño de sí mis-
“ mo, responsable delante de Dios y delante de
“ la ley de la ciudad; de manera que este dere-
“ cho no sólo se opone a la esclavitud propiamen-
“ te dicha sino que comporta también una aspi-
“ ración o un voto opuesto a la servidumbre en-
“ tendida en su sentido más general, es decir, a
“ esta forma de autoridad del hombre sobre el
“ hombre, en el cual éste no es dirigido hacia el
“ *bien común* por el jefe encargado de este oficio,
“ sino al servicio del *bien particular* de aquel que
“ le dirige, enajenando así su actividad y cedien-
“ do a otro el bien (el fruto de su actividad) que
“ debería ser suyo, dicho de otra manera, con-
“ virtiéndose en el órgano de otra persona”.

Estos elementos, que Maritain reclama enérgicamen-

te como derechos naturales del obrero, no sólo no son tales sino que son productos del pensamiento socialista, y se oponen a las dos verdades fundamentales de la Iglesia en esta materia, a saber: 1º) la necesidad de admitir “que en la humana sociedad conforme a la ordenación de Dios ha de haber príncipes y vasallos, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos”⁸⁶ y 2º) que todos estos “unidos entre sí con vínculos de amor, se ayudan recíprocamente a conseguir su último fin en el cielo y aquí en la tierra su bienestar material y moral (ibid)”. La doctrina católica, claramente promulgada en una serie de documentos celebérrimos, entre los cuales descuellan la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo anno*, pone la solución del problema social no en una utópica nivelación de clases, ni en una supresión del patronazgo, ni en una entrega de la dirección social a la masa de obreros y campesinos, sino en una colaboración de clases sociales diversas, ayudándose mutuamente sobre la base de la justicia fortalecida por la caridad cristiana. Pero vengamos al examen sumario de cada uno de ellos.

a) *Prise de conscience en el obrero y campesino de su derecho a regir el destino del mundo.*

Aquí hay dos puntos que convendría examinar prolijamente, pero que apenas podremos indicar. 1º) Qué hay de verdad en los hechos con respecto a esta *prise de conscience* de la *multitud*. 2º) Supuesta su realidad, qué actitud habría que adoptar a su respecto.

1º) Qué hay de verdad en los hechos con respecto a esta *prise de conscience*. Es innegable que hay una cuestión obrera que se plantea en el mundo occidental con caracteres amenazadores desde los días del

moderno industrialismo. Ello explica que haya prendido el socialismo sentimental de Fourier, Saint Simon, Owen, a comienzos del siglo pasado y luego el comunismo de Marx, Engels, que se apoderó de las masas obreras de todos los países occidentales. Pero en concreto, ¿qué buscan los obreros? ¿Tener una vida humana digna, dentro de su condición de obreros asalariados, artesanos o campesinos, sin incertidumbre con respecto al día de mañana, o buscan otra cosa, cual sería la de constituirse en amos del destino social? Si la masa obrera fuera liberada de los actuales dirigentes socialistas y comunistas que le han inoculado estas ideologías de resentimiento, ¿continuaría apeteciendo este *encumbramiento social*, adquirido por el propio esfuerzo?

H. Belloc en su Estado Servil ha puesto de relieve que los obreros buscan sobre todo la seguridad económica, tanto que por ella sacrifican una situación más independiente y holgada, pero menos cierta y segura. La solidísima argumentación de Belloc de que el mundo occidental camina hacia el *Estado Servil*, y no precisamente hacia un *Estado socialista*, vendría a corroborar que no hay tal *prise de conscience* en la masa obrera de que ha de ser ella la que tome la dirección económica y política del mundo. La convicción que se ha apoderado de las masas es más bien de que inevitablemente su suerte está entregada en manos de minorías patronales u obreras que, que, con un *signo* u *otro*, han decidido su futuro. Esta convicción la ha adquirido el obrero no sólo en el medio internacional y nacional, sino aún en la propia organización sindical, donde cada vez se siente *sindicalmente* menos interpretado y sólo manejado con fines de política electoralista. La hipótesis del planteo Maritainiano no se funda sino en conjeturas *sentimentales* de indudable factura socialista.

Vengamos a la segunda cuestión. Supongamos que Maritain demostrara su hipótesis, ¿se seguiría de aquí que habría de favorecer esas aspiraciones obreras como saludables? No puede ser difícil la respuesta para quien considere que son cuatro los valores de una civilización digna de este nombre: el de la vida sobrenatural o contemplativa, el moral o político, el económico de dirección y el económico de ejecución. El genio pagano de Aristóteles vió clarísimamente que "*artifex remotius se habet a conversatione humana*"⁹⁷, y que no puede aspirar, en virtud de los valores que encarna, a dirigir la ciudad. Hablamos del obrero, en cuanto obrero. Puede, *per accidens*, un hijo de obrero ocupar las más altas posiciones sociales o políticas, y aún religiosas. Pero en ese caso sale de su propia condición y se eleva a una más alta jerarquía social. Se trata de la hipótesis de Maritain de que el obrero y el campesino, como clases sociales organizadas gobiernen la vida social y política, en el plano nacional e internacional. Pero de ser posible, ¿no sería ésta una gravísima subversión?⁹⁸ ¿No implicaría el primado de lo material, de lo económico inferior sobre la política y sobre la religión? Si el mundo anda extraviado desde que la política suplantó a la religión en la dirección de la vida pública de los pueblos, (siglos XVI y XVII) y desde que la burguesía suplantó a la política, (siglos XVIII y XIX) ¿qué será cuando lo económico inferior, el proletario, suplante al burgués, al político y al sacerdote?

b) *Organización democrática y cooperativa de la vida económica.*

Maritain pretende ordenar el organismo económico sobre la base de la cooperación y democratización de la vida económica sin otra intervención del Estado que la de una "simple función de coordinación y de control" ⁹⁹.

El defecto de la solución de Maritain no está en que organice "la economía sobre un principio estructural y cooperativo", sino en que pretende democratizar esta organización y eliminar al Estado como poder rector indispensable. De nada vale invocar por un lado la estructuración de las fuerzas económicas si, por otro, habla de su democratización, "con sufragio y participación personal activa de todos los interesados en la base, y como "emanando de ellos y de sus uniones" ¹⁰⁰.

Hay una cuestión fundamental en economía, y es ésta: ¿sobre qué base estructurar la vida económica?; ¿qué principio fundamental de ordenamiento de las fuerzas productoras de la tierra, de la industria, del comercio y de las finanzas se buscará? ¿Dependerá éste de las mismas fuerzas económicas? Siendo la moneda y el crédito el sistema circulatorio de la economía, ¿a quién corresponderá su manejo? Como es evidente, este ordenamiento, previo a toda organización y funcionamiento de la economía, escapa a las mismas fuerzas económicas y, con mayor razón, a todo intento de decidirlo y de imponerlo por el sufragio universal.

Sí, por otra parte, se dijera que el sufragio universal debe limitar su esfera de acción a sectores muy definidos de la iniciativa económica, no se ve entonces con qué derecho se le hace aparecer como elemento fundamental de la estructuración de la economía.

La tesis de Maritain, elaborada bajo la psicosis de

miedo al totalitarismo, quiere fundar la economía sin la intervención previa y fundamental del Estado, de la autoridad política. Y así no se le pone remedio al mal profundo que aqueja a la economía moderna, desde los días de Adán Smith y de David Ricardo. Hay que reconocer evidentemente, que el Estado no es ni deber serlo todo en la vida; hay que reconocer sobre todo que el Estado no es sino un agente que debe cumplir las regulaciones del derecho natural, el cual, así como fija los derechos y obligaciones fundamentales de individuos, y familias y sociedad política, fija también las normas de la producción, de la industria, del comercio, de la moneda, de la propiedad y de los cambios. Pero el Estado es el *agente indispensable* que debe cuidar de que las prescripciones del derecho natural sean observadas; el Estado es el agente natural que debe *determinar* lo que la ley natural prescribe en forma universal e intederminada. El Estado no es ni debe serlo todo, ni debe pretender sustituirse a los organismos económicos, pero el Estado debe gobernar *regulando*, impulsando, ordenando el proceso económico.

El sufragio universal ha destruído la vida política auténtica de los pueblos durante los 150 años últimos, y ha permitido que un poder económico gigantesco, industrial y financiero, poder internacional, como lo denunció en frase enérgica Pío XI en la *Quadragesimo Anno*, haya arruinado la vida religiosa, política y económica de los pueblos, trayendo guerras, desocupación y miseria. ¿Y pretende Maritain, como solución salvadora, extender el sufragio universal también a la vida económica? ¿No le basta que haya arruinado lo profundo de la vida política y quiere que acabe de destrozar lo poco que aún queda de orden económico?

Porque lo que es necesario para la salud de la eco-

nomía y de la política es *orden*, o sea unión de fuerzas dispares y diversas, y el sufragio universal, que es esencialmente *disgregador*, porque computa cuantitativamente voluntades individuales, no puede producir esa vida y alma, esa realidad cualitativa que es el orden. Pero en cambio, si se tiene como supremo ideal de la sociedad *liberar y emancipar* a la persona humana, no hay duda de que el sufragio universal es un gran instrumento de disolución de vínculos. Por aquí apunta el pensamiento de Maritain como lo demuestra mejor, si cabe, el próximo punto.

c) *Supresión de clases sociales, del régimen de salario y de toda servidumbre.*

Los autores católicos de sociología, con Santo Tomás por maestro, no consideran completa la sociedad doméstica o familia si, además de la sociedad conyugal y parental, no involucra la heril o sea el famulado, con una relación verdaderamente social con la *domus* o casa, de suerte que sea parte integrante de la sociedad doméstica natural. Y fundan esto en una doble indigencia natural: la una, del mismo hogar ya constituido en sus intrínsecas relaciones; la otra, de aquellas personas que son asumidas extrínsecamente para completar la familia. Porque no puede, dicen, cumplir la familia la perfección de su estado sin la ayuda de fuerzas extrañas, y, por otra parte, porque siempre se han de encontrar personas incapaces para formar y dirigir un hogar, pero que juntándose con otro hogar pueden remediar a sus necesidades. . . ¹⁰¹. Para que haya sociedad heril ¹⁰², se requiere 1º) que los criados no se obliguen a ciertos y determinados trabajos, sino que empleen su fuerza para promover el bien de la sociedad doméstica. 2º) que el amo no cuide sólo del ali-

mento, vestido y vivienda y paga de los criados, sino también de su bien temporal y espiritual, haciéndolos así partícipes del bien de la sociedad doméstica.

Y prosigue Meyer: nuestra edad ha cambiado aquella condición esencial de la sociedad heril en el contrato de salario con los operarios. Esta renovación es fruto genuino de las ideas que llaman "liberales", con cuya ayuda los pseudos filósofos del siglo XVIII y sus seguidores han presumido temerariamente corregir la obra de la naturaleza y de la historia. Soñando con la primitiva libertad-igualdad e independencia de los hombres, clamaban que aquella más estrecha anexión de los servidores con la unidad de la familia no era sino resto de la antigua servidumbre".

Maritain quiere demostrar la odiosidad del *servicio doméstico* insistiendo en que un hombre no "es dirigido al *bien común* por el jefe encargado de este oficio, sino al servicio del *bien particular* de aquel que lo dirige... convirtiéndose en órgano de otra persona" ¹⁰³. Pero aunque esto fuese verdad, como se funda en una *condición real* y concreta de las personas, y como de ello se deriva el bien concreto y real del que sirve, del señor que es servido y de la sociedad doméstica, no se puede tachar de malo, y es utópico soñar en su desaparición cuando no hay señal de que pueda cambiar esta condición real y concreta de las personas ¹⁰⁴.

Pero así como antes se quería suprimir la sociedad de amos y criados, y substituirlos por el régimen del salariado, ahora se pretende ensanchar el delirio soñador, y suprimir el salariado que sería reemplazado por el patronazgo...

Es verdad que la Iglesia reprueba la desaparición de la pequeña y mediana propiedad privada, que ha sido reemplazada por la dictadura de unos pocos inter-

nacionales y por el ejército de proletarios, pero la Iglesia no sueña con la desaparición del salariado. Una cosa es el moderno industrialismo que ha sustituido al artesano estructurado cooperativamente por el moderno régimen de salariado dependiente de este odioso industrialismo, y otra muy distinta, el régimen del salariado en cuanto tal, que sería siempre justo y necesario.

No es ocioso por otra parte insistir en el fundamento de las clases sociales, cuya desaparición o debilitamiento preconiza Maritain. Cualquiera sea la opinión que se tenga de la sociedad, es claro que ésta, que es *igualdad de desigualdades*, debe reunir en su seno cuatro valores esenciales, armonizados por la subordinación jerárquica de sus respectivos fines: el valor *religioso* del sacerdocio, el valor *virtuoso* del político, el valor *económico* del burgués y el del artesano y campesino. Cuatro valores que por su propia naturaleza establecen su propio límite y amplitud; de suerte que tan absurdo es imaginar una ciudad en que uno de ellos falte como imaginarla en que uno de ellos no ocupe el lugar esencial que su propia naturaleza le fija.

El igualitarismo económico social, que además del político empuja a la sociedad maritainiana, tiende a suprimir estos desniveles sociales, so pretexto de la dignidad de la persona humana de cada uno de los hombres.

Como conclusión de este largo capítulo, interesa destacar la lógica interna del pensamiento maritainiano, determinado por su concepción kantiana de la *libertad de autonomía*, que se concibe como el principio supremo de la moralidad, según hemos señalado en el capítulo cuarto, y del ordenamiento jurídico, como hemos advertido en el presente. La libertad de autonomía de la persona humana erige luego los falsos derechos "espirituales", económicos y políticos que Maritain pregona y que, como

hemos visto, son esencialmente destructores del orden social y político de toda ciudad recta y cristianamente constituida.

NOTAS

¹ *Les Droits*, 61.

² *Ibid.* 62.

³ *Ibid.* 62.

⁴ *Ibid.* 63.

⁵ Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen unter denen die "Willkür des einem mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann". (*Einleitung in die Rechtslehre*, § B. p. 30, citado por Meyer, *Institutiones juris naturalis*, I, 418.

⁶ *Einleitung in Rechtslehre*, p. 38, citado por Meyer, *Ibid.* I, 419.

⁷ Ver capítulo anterior en que exponemos las infiltraciones kantianas incluso en la concepción moral de la persona humana. En este capítulo nos limitamos al orden jurídico; de manera que, independientemente de aquellas infiltraciones, Maritain perturba con inoculaciones de Kant la concepción tomista del derecho y de la vida social.

⁸ *Les Droits*, 88-93.

⁹ *Ibid.* 91.

¹⁰ *Ibid.* 93.

¹¹ II. II. 58, 1.

¹² *Ibid.* 57, 1.

¹³ *Ibid.* 3.

¹⁴ Para no imaginar dificultades irreales recuérdese que los efectos de la ley no sólo son mandar y prohibir sino también permitir; y respecto a los actos permitidos por la ley tiene el hombre *derecho* a su ejecución frente a cualquiera que se los quisiera impedir, p. ej.: a casarse, viajar, comerciar, etc.

¹⁵ II. II. 58, 11.

¹⁶ I. 21, 1, ad 3; II. II. 80; I. II. 100, 9.

¹⁷ II. II. 100, 2.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Etica*, 6.

²⁰ Lachance, *Le concept de Droit*, 200.

²¹ II. II. 64, 2.

²² *Fisica*, 3, 1, 11.

²³ *Etica*, 1206.

²⁴ II. II. 47, 10 ad 2.

²⁵ *Pol.* I, 1.

²⁶ Domingo Soto, *Tratado de la Justicia y del Derecho*, vertido al Castellano, por D. Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid 196, II, 267.

²⁷ II. II. 58, 5.

²⁸ II. II. 58, 12.

²⁹ *Ibid.* 270.

³⁰ *Rom.* XIII.

³¹ *Prov.*, 8.

³² I. II. 100, 5.

³³ *Ibid.* 6.

³⁴ *Met.* 2630, 2631.

³⁵ I. II. 100, 6.

³⁶ *Obra citada*, I, 66.

³⁷ *Les Droits*, 98 y sig.

³⁸ El augumento de la interioridad y de la exterioridad es el usado por infinidad de juristas y filósofos del derecho moderno para: 1º) reducir la moral al fuero interno; 2º) no reconocer otra moral que la individual; 3º) negar que el derecho sea parte de la moral. Su origen remoto está en Lutero.

³⁹ *De Pot.* III, 7.

⁴⁰ *Revue Thomiste*, 244.

⁴¹ I. II. 96, 4.

⁴² D. Soto, *obra citada*, I, 48.

⁴³ Meyer, *Institutiones Juris naturalis*, I, 424.

⁴⁴ *Les Droits*, 103.

⁴⁵ *Ibid.* 134.

⁴⁶ En el sentido de no-naturales, de puramente contractuales; no en el sentido de que el hombre no constituya al Estado con su actividad voluntaria libre ejerciéndose de acuerdo a sus tendencias naturales y a la norma natural del bien.

⁴⁷ II. II. 57, 4 ad 2.

⁴⁸ II. II. 123 y 142

⁴⁹ II. II. 58, 7 y 8.

⁵⁰ II. II. 81.

⁵¹ II. II. 58, 8.

⁵² *Ibid.* 6.

⁵³ Garrigou-Lagrange, O. P. *De Revelatione*, 2ª ed., 619.

⁵⁴ *Epistola 185 ad Bonif.*

⁵⁵ Ver Johannes Pinsk, *El valor sacramental del Universo*, traducción directa del alemán, por Juan R. Sepich, "Surco", Bs. As., 1947, pág. 126.

⁵⁶ ...O como algo que tiene por fin sólo lo sensible y material. ¿Y acaso no se conecta ello con su teoría de que *sólo en cuanto individuo* (es decir en cuanto material y sensible, según Maritain) se subordina el hombre al Estado y a su bien común? Y de aquí se deduce que el hombre en sus actos estrictamente racionales y volitivos (espirituales) con un fin superior a lo sensible, o bien no se ordena al bien común temporal, o bien se ordena, pero entonces. o encuentra espontáneamente su armonía con otros hombres para lograr el bien común sin necesidad de ordenación estatal (la armonía natural de los liberales) o no produce nunca un mal social con esa actividad, ya sea porque nunca obra mal con ella, o porque no tenga ella efecto alguno sobre el orden social. Todo esto es absurdo. En el *orden natural* lleva, o a hacer del *bien común* algo meramente *animal*, o a pretender que esos actos espirituales nunca puedan dañar al bien común; en el *orden sobrenatural*, lleva a negar que la sociedad política se subordina a la Iglesia, y que la gracia y la revelación sean necesarias para el buen orden de lo natural-social (*gratia sanans*). Y si con respecto a lo último se dijera que la "*gratia sanans*" sólo ejerce su acción sobre los individuos, no sobre el Estado, responderíamos diciendo que el individuo constituye la sociedad política por el recto ejercicio de sus virtudes políticas. Y estas virtudes, siendo de los individuos, son logradas, dado el pecado, o mejor logradas, por la influencia de tal gracia. Y ello no sólo en los individuos, sino también en los gobernantes, en sus propios actos públicos.

⁵⁷ L. I. c., 14.

⁵⁸ A decir verdad, no *adquiriría derechos nuevos sino reconocería* sus verdaderos derechos. Esos derechos no nacerían de su emanciparse del Estado, sino que los tendría siempre, y ese emanciparse sólo sería un *medio* o una *consecuencia* del *reconocimiento*, por la "*prise de conscience*", de aquellos derechos olvidados o ignorados.

⁵⁹ ...Sabido es cómo la bula dogmática "*Unam Sanctam*" de Bonifacio VIII constituye la pesadilla de todos los católicos liberales que se devanan los sesos para adjudicarle un carácter puramente *histórico*. La más original de las interpretaciones la encontramos en *L'Eglise du Verbe Incarné* de Charles Journet, Bibliothèque de la *Revue Thomiste*, Paris 1941, en que el fidelísimo discípulo de Ma-

ritain enseña que “cuando el Papa Bonifacio VIII declara en la bula “*Unam Sanctam*” que la Iglesia tiene en ella y en su poder las dos espadas, a saber la espiritual y la temporal, “si quiere afirmar que el poder temporal está en el seno de la Iglesia es porque “entiende también él la palabra Iglesia en el sentido de Cristianidad” (pág. 278). *Ecclesia* se identificaría con *Cristiandad*. Sobre esto advertimos que la bula “*Unam Sanctam*” reviste un carácter esencialmente dogmático y que, en consecuencia, Iglesia hay que tomarlo como suena, esto es, por la Iglesia, la cual siempre ha tenido los dos poderes o espadas, la espiritual en cuanto *esencialmente identificada* con su substancia, y la temporal, aunque extrínseca e independiente de ella en su origen y constitución, sin embargo colocada a su servicio. Es el mismo caso de la subordinación de la naturaleza a la gracia, y de la filosofía a la teología, y de la razón a la Revelación.

Con respecto a la relación de *Christianitas* y *Ecclesia* es fácil advertir que la *Ecclesia* considerada en absoluto puede existir sin la *Christianitas*, si se entiende esta como una *unidad jurídica* de naciones, pero la *Christianitas* no puede en manera alguna existir sin la *Ecclesia*. De modo semejante al alma humana que puede en absoluto existir sin el cuerpo aunque el cuerpo humano no puede existir, en manera alguna, sin el alma. Pero lo connatural es que la *Ecclesia* se proyecte en la *Christianitas*, así como el alma humana connaturalmente ha de informar y vivificar un cuerpo.

⁶⁰ II. II. 81, 6.

⁶¹ *Cursus Theol. in.*, II. II. 81, *disp. 25, art. 6.*

⁶² *Les Droits*, 105.

⁶³ *Ibid.* 106.

⁶⁴ *Ibid.* 107.

⁶⁵ *Ibid.* 107.

⁶⁶ *Ibid.* 109.

⁶⁷ *Ibid.* 110.

⁶⁸ *Ibid.* 100-111.

⁶⁹ *Ibid.* 111-112.

⁷⁰ *Pol.* 1, 1.

⁷¹ II. II. 58, 7 ad 3.

⁷² II. *Pol.* I, 1.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ III. 7.

⁷⁵ *El Gob. de los Princ.*, I, 1.

⁷⁶ *Rom.* XII, 4; *I. Cor.* I, 1.

⁷⁷ *Les Droits*, 105-108.

⁷⁸ *Ibid.* 109-110.

⁷⁹ *Ibid.* 110-111.

⁸⁰ II. II. 105, 3 ad 1.

⁸¹ En cuanto a Hobbes hay que distinguir. Este sólo hablaba de un pacto, sí, para *formar la ciudad*, pero como el formarla implicaba *ceder por siempre* todo derecho al Rey, no había luego derecho alguno en el pueblo para elegir la autoridad ni determinar las leyes.

⁸² Guizot, *L'Eglise*, 168, citado por Meyer, II, 436.

⁸³ Meyer, *Ibid.* II. 2, 434, 435.

⁸⁴ Cfr. I. II. 96, 2.

⁸⁵ *Ibid.* 109.

⁸⁶ Ello implicaría que en el acto *importantísimo* de determinar la estructura positiva de la sociedad que ha de gestionar el bien común, todos los hombres tuvieran *iguales derechos*, sin tener en cuenta su *diversa relación* (según cultura, profesión, virtud, etc.) *a ese bien común*; es decir: que en el ejercicio del sufragio los hombres no estarían sometidos al bien común. Cada hombre tendría su jerarquía e importancia diferente en la ciudad; pero en el *momento de votar* (lo que es decisivo para la ciudad) todo ello se borraría y todos valdrían lo mismo. El *papel* que se desempeña en la ciudad *no tendría influjo* en el voto *para determinar cómo ha de regirse esa ciudad*. El acto político del voto no estaría *condicionado* por el *bien común*, a pesar de que el fin de la "polis" (de donde viene lo político) es el *bien común*. Todo acto político debe ordenarse al bien común; mas cada hombre se ordena, según diversos grados de importancia y jerarquía, al bien común, luego también en ese acto político del voto.

⁸⁷ Es interesante destacar aquí la excelente doctrina que a este respecto defendía el P. Eschmann, años antes de constituirse en abogado del personalismo cristiano. Enseñaba, en efecto, que "admitida la noción tomista de comunidad perfecta, ni la Iglesia ni la ciudad, consideradas separadamente pueden ser llamadas según Santo Tomás comunidad perfecta después del nacimiento de Cristo, sino que la comunidad perfecta de este tiempo es la *Iglesia y la Ciudad*, unidas en unidad de orden". Y advierte muy acertadamente el P. Eschmann, O. P.: "Las cosas espirituales, que son sobrenaturales, son distintas de las terrenas. En la nueva economía, a las terrenas corresponde la ciudad, a las espirituales la Iglesia. Pero salvada la distinción y propiedad de una y otra esfera estas dos sociedades

“han de unirse en *unidad ética de orden* que es la unidad de cosas “distintas y subordinadas en razón del fin. Esta unidad se llama “El pueblo cristiano”, y lo constituye la Iglesia y la ciudad que “no han de conglomerarse en unidad de cualquier modo, sino uni-
“das en una verdadera e interna unidad de orden. La comunidad “política del orden cristiano se ocupa de un fin “antecedente” con “respecto al fin verdaderamente último. Y a aquel, a quien perte-
“nece el cuidado del fin último, deben sujetarse aquellos a quienes “pertenece el cuidado de los fines antecedentes. La unidad del pue-
“blo cristiano puede compararse con la nave, de suerte que indi-
“car y disponer el fin de la navegación pertenezca a la Iglesia, “esto es, al Romano Pontífice, pero adaptar la nave a esta navega-
“ción, pertenece a la ciudad o al Rey”.(*Angelicum*, año 1936, pá- gina 220).

⁸⁸ *Les Droits*, 109.

⁸⁹ *Les Droits*, 115.

⁹⁰ *Ibid.* 116.

⁹¹ Cfr. *Humanisme*, I, 248-250.

⁹² *Christ. et Dém.*, 89.

⁹³ *Les Droits*, 124.

⁹⁴ *Ibid.* 125.

⁹⁵ *Ibid.* 133.

⁹⁶ *Quod Apostolici muneris* y Pío X en el *motu proprio* del 18-XII-1903.

⁹⁷ *Pol.* I, 11.

⁹⁸ Es subvertir todo el orden social basado en la jerarquía de los bienes, que cada clase social es apta para procurar. Va contra la esencia misma del aristotelismo y del tomismo, que dan primacía a la *contemplación* sobre la *acción*, y a la *acción política* sobre la *económica*. La clase, cuya función es procurar bienes materiales, está *necesariamente* subordinada a aquellas que procuran más altos bienes. La sociología del saber enseña que entre la estructura de las clases sociales con sus respectivas jerarquías, y las jerarquías de las ciencias e ideales humanos hay siempre correspondencia. En la edad media la primacía social del sacerdocio correspondía a la primacía de la religión; en la edad moderna, la de la aristocracia a la de la política; en la edad contemporánea, la de la burguesía a la de la economía; luego la del proletariado ¿a qué puede corresponder sino a la de un goce sensible que ya ni siquiera se logrará ordenada y previsoramente? Por otra parte, sería absurdo negar en la nueva sociedad la existencia de clases. Todos servirían entonces

para todo. Ello va contra la división del trabajo, contra la natural agrupación de los hombres que dedican su vida a las mismas vocaciones, y que luego naturalmente se hace hereditaria.

⁹⁹ *Les Droits*, 125.

¹⁰⁰ *Les Droits*, 124.

¹⁰¹ Meyer, I. 349; II, 112.

¹⁰² *Ibid.* II, 113.

¹⁰³ *Les Droits*, 130.

¹⁰⁴ La supresión de esta dependencia humana y natural conduce, no a la libertad de los que se hallaban en dependencia, sino a su situación inestable, propia del servicio doméstico asalariado en la que nadie se preocupa de su salud espiritual, y en la que en lo material depende del despido; y la supresión del salariado conduce a toda esta gente a otra clase de servidumbre, inhumana ésta y anti-natural, a la servidumbre bajo el Estado-Providencia.

CAPÍTULO VI

DE LA EXALTACIÓN DE LA PERSONA HUMANA A LA “NUEVA DEMOCRACIA”

“En la medida que avanza, el movimiento de las sociedades tiende a realizar progresivamente, en la misma vida social, la aspiración del hombre a ser tratado en el todo como una persona o como un todo, no como una parte; he aquí una expresión muy abstracta, pero, en mi opinión, exacta del ideal al cual aspiraban desde el comienzo las democracias modernas, y que ha sido traicionado por su filosofía de la vida”¹.

“Una falsa filosofía de la vida, escribe asimismo Maritain², que hacía de la libertad humana la regla soberana de todo el orden moral y social —de la multitud, un dios holgazán que no obedecería a nadie sino enteramente entregado al poder del Estado que lo encarnaba—, de todos los valores humanos y en particular del trabajo, una mercadería para cambiar por riquezas y por la esperanza de poseer en paz la materia, —de la Democracia o de la Revolución, una Jerusalem celeste del Hombre sin Dios—, esta falsa filosofía de la vida ha alterado también el principio vital de las democracias modernas, de modo que se ha podido confundirlo a

“ veces con la misma Democracia, trocada en Democratis-
“ mo. Y con todo, lo que nuestros padres más amaban en
“ realidad en la Democracia, comprendida como una mar-
“ cha hacia la justicia y el derecho, y hacia la liberación
“ del ser humano, proviene de una filosofía completa-
“ mente diferente, cuyas fuentes son evangélicas y ésta
“ es la *nouvelle démocratie* que se prepara en el seno de
“ la presente agonía” 4.

En *Christianisme et Démocratie* expone las causas del fracaso de las democracias, lo que llama la “*tragédie des démocraties*”, y las reduce a tres: la primera, “porque
“ los enemigos del ideal democrático nunca han depuesto
“ las armas; y sus resentimientos, su odio al pueblo y a
“ la libertad, no han hecho sino crecer a medida que las
“ debilidades y faltas de las democracias modernas les
“ daban más pretextos; la segunda, porque la realización
“ de la democracia exigía ineluctablemente realizarse en
“ el orden social como en el político, y esta exigencia no
“ ha sido satisfecha; la tercera porque este ideal de vida
“ común que se llama democracia viene de la inspiración
“ evangélica y no puede subsistir sin ella” 5.

“La cuestión —dice Maritain— no es encontrar un
“ nombre nueva para la democracia, sino descubrir su
“ verdadera esencia y realizarla; pasar de la democracia
“ burguesa, seca por sus hipocresías y por falta de savia
“ evangélica, a una democracia íntegramente humana;
“ de la democracia “*manquée*” a la democracia real” 6.

Para Maritain, “la verdadera democracia responde a las aspiraciones más profundas y legítimas del hombre, a sus aspiraciones a ser tratado como un todo”, a que su persona, su supereminente dignidad de persona sea exaltada, sus derechos naturales en lo espiritual, económico y político sean reconocidos. Para él, existe una equivalencia perfecta entre exaltación de la persona humana = ver-

dadera democracia = y nueva democracia = nueva cristiandad.

Dos problemas hemos de discutir y examinar: el problema de la democracia, como exaltación de la persona humana y el problema de la “nueva cristiandad”, como realización de esta verdadera y nueva democracia. En este capítulo nos limitaremos al primero, dejando el segundo para el siguiente.

Examinaremos el problema de la democracia personalista de Maritain en los siguientes puntos: 1º La aspiración fundamental de la persona humana a la democracia, y la doctrina de Santo Tomás. 2º La democracia de Maritain frente a la doctrina de la Iglesia y de Santo Tomás.

1º) *La aspiración fundamental de la persona humana a la democracia, y la doctrina de Santo Tomás.*

En los capítulos anteriores hemos visto cómo valora Maritain el progreso del hombre y de la sociedad por la emancipación de la persona humana; por lo mismo, la democracia con su instrumento, el sufragio universal, y con un régimen de libertades o de derechos, estaría en la línea del sistema político más perfecto y más en consonancia con la inclinación del hombre a la perfección. Los derechos políticos de la persona humana, sostiene Maritain ⁷, “dependen indirectamente del derecho natural, no sólo porque, de un modo general, las regulaciones de la ley humana cumplen un voto de la ley natural acabando lo que la ley natural deja indeterminado, sino también porque la manera cómo se cumple este acabamiento es conforme, en el caso de los derechos políticos, a una aspiración *inscripta* en la naturaleza del hombre. . . Por una conveniencia más perfecta con las exigencias

“fundamentales de la ley natural, la ley humana pasa “a grados más subidos de justicia y perfección”.

Y estos grados más subidos de justicia y perfección son el derecho al sufragio universal para hombres y mujeres (106-107), la formación de partidos políticos (107), los derechos del pueblo y de la democracia (108-109).

Sostiene además que las *democracias modernas*, aunque imbuídas de una falsa filosofía, y a pesar de ello, “aspiraban desde el principio a satisfacer el ideal de las personas humanas a ser tratadas como un todo, no como una parte, en el todo social”⁸.

Dos tesis formula Maritain: una, sobre el *progreso humano* que implica la aspiración a la democracia; otra, sobre la legitimidad de las democracias modernas, que responderían a esta aspiración progresiva de la persona humana, y que, en esa medida, significarían asimismo un progreso *social*, profundamente humano, como respondiendo a la aspiración fundamental de la persona humana.

A estas dos tesis vamos a contestar con la doctrina de Santo Tomás sobre las formas de gobierno y, en especial, sobre la democracia. Nuestra respuesta tiene este sentido: aceptamos que las sociedades modernas aspiren a la democracia, pero ello es la mejor demostración de que son sociedades decadentes, trabajadas por gérmenes *anti-sociales*, destructivos de la verdadera personalidad humana.

Porque aunque pueden darse formas legítimas de gobierno en que se incluyan elementos de la democracia, la esencia de ésta, en estado puro, es mala; y la aspiración a ella, en cuanto tal, o sea a aquello que precisamente constituye su esencia, lejos de reportar un progreso, señala una profunda regresión.

El principio rector del pensamiento maritainiano es que la persona humana aspira a ser tratada como un

todo en la sociedad, y que esta aspiración es cumplida en la democracia. La aspiración a ser tratada como un todo, no significa en Maritain tan sólo ser tratada como un todo "físico", sino también como un todo "moral". Negamos categóricamente que haya en la persona humana una *inclinación natural*, y por ende *legítima*, a ser tratada como un *todo moral*, porque ello implicaría la justificación de la tesis de Rousseau de que el Estado *social* contraría al estado *natural* del hombre. Si las personas humanas aspirasen, con aspiración fundamental de su realidad de personas, a ser tratadas como *todos morales*, tendrían la aspiración fundamental de sustraerse al orden, que es lo primero y más fundamental de la vida moral y social.

Y por el contrario, si el principio fundamental de la vida moral de las personas humanas es su sometimiento al orden, al bien común, que es el fin y el principio ordenador del orden, ya no sería exacto afirmar que las personas humanas aspiran a la democracia como al ideal de su vida. Porque el ideal de la vida es el bien común, y no la independencia, y, en consecuencia, lo ha de constituir aquel régimen político que les asegure mejor este bien común. Ahora bien, ¿cuál es, dentro de los principios tomistas, el régimen *en sí* más apetecible, hablando en forma absoluta, *simpliciter*, digamos?

a) *En la medida en que la persona humana progresa aspira a la monarquía y no a la democracia.*

El progreso de la persona humana no puede concebirse rectamente sino en un perfeccionarse en el bien honesto. Ahora bien, si la persona progresa debe buscar lo que es en sí mejor y más conveniente; y por lo mismo, aquel régimen de vida política mejor. Cuál sea éste, según Santo Tomás, no es difícil determinarlo sobre todo después

del magnífico estudio de Demongeot⁹, difundido por las ponderaciones del mismo Maritain. “La mejor organización, escribe Santo Tomás, de la ciudad o de cualquier pueblo es que sea gobernado por el rey; porque el reino representa mejor el gobierno divino, por el cual un único Dios gobierna el mundo desde el comienzo¹⁰. “El reino es la mejor república y *divinissima*, la más divina, y la que mejor concuerda con la recta razón¹¹.

Y no sólo hablando del gobierno en su razón metafísica, o sea haciendo abstracción de la naturaleza humana, sino también hablando de la humana sociedad, prefiere el gobierno monárquico o real. Y así escribe: “El bien y la salud de la muchedumbre congregada es que se conserve su unidad, que se llama la paz, la cual suprimida desaparece la utilidad de la vida social; y aún más, una multitud en desacuerdo resulta pesada carga para sí misma. Esto es lo que sobre todo ha de procurar el rector de la muchedumbre, que haya unidad de paz.... y es manifiesto que esta unidad puede hacerla mejor uno que muchos”¹².

Y el capítulo segundo del Primer libro del *Gobierno de los Príncipes* lo dedica Santo Tomás a demostrar “que es más útil a los hombres que viven juntos, ser gobernados por uno que por muchos”, y después de acumular muchas y excelentes razones, termina diciendo: “y esto lo demuestra también la experiencia, porque las provincias o ciudades que no son gobernadas por uno, están llenas de disensiones y faltas de paz, padecen grandes trabajos; para que se vea que se cumple aquello de que el Señor se queja por el profeta, diciendo: *Los muchos pastores han destruído mi viña*. Y al contrario, las provincias y ciudades que son regidas por un Rey, gozan de paz y, floreciendo en justicia, viven alegres con abundancia de todas las cosas; y así el Señor de los Pro-

“fetas promete a su pueblo, el darle una cabeza, y que “será el príncipe entre ellos”.

También robustecen este punto de vista en contra de lo que pretende Maritain, las páginas 88-93 del libro de Demongeot, en que se demuestra que la monarquía y aristocracia son los mejores regímenes porque están ordenados a la vida virtuosa de la ciudad. “Hemos considerado, escribe, hasta aquí la monarquía y la aristocracia. Hablar de estos regímenes es hablar del mejor régimen porque tienden principalmente a una vida virtuosa”¹³. Y, por el contrario, sólo justifica la inclusión del elemento democrático del gobierno de la ciudad en atención *a un punto de vista psicológico*, pero de ninguna manera porque importe “grados más subidos de justicia y perfección”¹⁴, como sostiene Maritain. “Es menester, “enseña Santo Tomás¹⁵, que todos tengan alguna parte “en el mando, porque con esto se conserva la paz del “pueblo, pues todos aman y defienden esta organización”. De aquí que pueda escribir Demongeot: “Así la libertad, “sacrificada sobre el terreno de la justicia, recobra su “importancia sobre el de la psicología... queda por tanto que el punto de vista de la justicia es el más digno “de los dos, tanto que este deseo de poder, que advierte “en el pueblo, no aparecería al pesimista Santo Tomás “como un sentimiento muy elevado. Lo juzga más bien “como muy lamentable, porque, dice, “la mayoría de “injusticias que se cometen en la ciudad tienen su “fuente en el amor de los honores y del dinero”¹⁶.

De manera que Santo Tomás no acepta tan ingenuamente lo que escribe Maritain: “El célebre dicho de “Aristóteles, de que el hombre está naturalmente hecho “para vivir en sociedad, significa también que el hombre pide naturalmente llevar una vida política y participar activamente en la vida de la comunidad polí-

“tica. Sobre este postulado de la naturaleza humana re-
“posan las libertades políticas y los derechos políticos, y
“especialmente el derecho del sufragio”¹⁷. No cree Santo Tomás en esto porque, en la medida en que el hombre se perfecciona, busca lo mejor. “Y mejor gobierno
“es el de uno que el de muchos por cuanto se acerca
“más a esta unidad; y además, que las cosas naturales
“son hechas perfectamente, y en cada una obra la naturaleza lo que es mejor, y así todo gobierno natural
“es de uno. En la muchedumbre de los miembros, uno,
“que es el corazón, los mueve a todos; y en las partes
“del ánimo una fuerza principalmente preside, conviene
“a saber: la razón. Tienen las abejas un Rey, y en todo
“el universo un Dios es hacedor y gobernador de todo.
“Esto es conforme a la razón; y así lo mucho se deriva de uno, y si las cosas que son del arte imitan las
“que son por naturaleza, y tanto más perfecta es la obra
“del arte cuanto más imita al natural, necesario es que
“en la muchedumbre de los hombres sea lo mejor el ser gobernado por uno”¹⁸.

b) *La aspiración a la democracia en cuanto tal, o sea en su estado puro, implica una regresión de la persona humana.*

Maritain sostiene que la aspiración fundamental de la persona humana es la libertad *d'épanouissement*, o la libertad de autonomía, o de independencia, y que, por ello, la democracia responde a sus más profundos anhelos de perfección y de justicia. Veamos a su vez qué juicio fórmula Santo Tomás de la democracia, fundado precisamente en el anhelo de libertad, que constituye su profundo dinamismo.

Hablamos del concepto puro de la democracia, de lo

que ella implica en sí misma, en virtud de sus propias e internas exigencias.

Parte el Santo Doctor de la premisa de que “la razón de ser y el término del estado popular es la libertad, y por ello, el poder o autoridad se distribuye en este estado de acuerdo a la dignidad de la libertad”¹⁹. En su mente la democracia está ligada a una concepción de la vida en que se hace de la libertad el supremo bien del hombre, y por lo mismo, el fin de la ciudad. “En el estado popular —dice²⁰— sólo se busca la libertad”. Todas las otras cosas existen por la libertad y para la libertad. Nada valen por tanto las diferencias que separan un hombre de otro, nada las dependencias naturales o históricas, nada los vínculos familiares o nacionales, nada la diversidad de los ingenios, de las aptitudes, de la educación, de la cultura o de los derechos adquiridos. Como a todos y a cada uno dió la naturaleza idéntica libertad, será necesario que todos y cada uno en cualquier parte sean iguales.

Pero ¿qué implica para Santo Tomás la noción de libertad? Decláralo en diversas ocasiones; pero aquí vamos a limitarnos al comentario que hace al libro VI, 2 de la *Política* de Aristóteles, donde, después de insistir en que la libertad es la única y principal base del estado popular, añade: . . .”por libertad se entiende que “uno pueda determinarse por su propia voluntad y a un fin que uno mismo se propone”. Es uno libre, dice, cuando es causa de sí mismo, tanto en el moverse, en cuanto se mueve de propia voluntad y siguiendo la propia razón, como en cuanto se mueve u obra en atención a un fin propio y no al fin de otro. También se toma la palabra libertad por la misma operación o por el acto por el cual se dice que uno se mueve u obra hacia el fin propio.

“Ahora bien, dice el Santo Doctor, sea en una acep-

“ción, sea en otra, la libertad la tiene uno o por una
“disposición natural, y estos son los naturalmente libres,
“o por la constitución de la república, que establece que
“no sea uno gobernado por otro que por sí mismo, ni al
“fin de otros sino de sí mismo y al fin de la república.
“Y así entienden la libertad los fautores del estado po-
“pular”.

Santo Tomás entiende que hay una libertad natural que posee uno cuando es capaz de gobernarse por sí mismo, en cuanto es capaz de fijarse la norma recta y conveniente de lo que debe obrar y es capaz también de cumplir dicha norma. Es decir, que esta libertad la poseen los varones perfectos que, ordenados por el recto ejercicio de su razón, se autodeterminan en la práctica del orden que su razón les indica. Esta es la verdadera libertad. La otra libertad, la que sirva de base al régimen democrático y que no tiene de suyo sino una realidad legal, porque surge del decreto constitutivo de la república, “*ex constitutione reipublicae*”, consiste en una pura y simple autodeterminación, a saber, que todos y cada uno de los que integran dicho régimen no sufran menoscabo ni violencia en querer ésto o aquello, de acuerdo al propio beneplácito. Y, como en cuanto a esta autodeterminación o libertad todos son iguales, “la justicia popular o democrática exige que todos participen en los honores y favores públicos de acuerdo a una igualdad cuantitativa y no, en cambio, de acuerdo a la dignidad de la persona o igualdad de proporción, sino tanto el pobre como el rico, tanto el ignorante como el instruído”... *sed tantum pauper quantum dives, tantum idiota quantum studiosus*. Por otra parte “como ha de haber quien establezca y conserve esta justicia popular”... “se sigue que el fin y la justicia del estado democrático es la opinión de la multitud”... “mani-

“festum est quod necesse est illud esse finem populari
“statui justum, quod videtur multitudini”²¹. La opinión
y voluntad de la multitud son la ley, entonces, en el
régimen democrático.

¿Cuál es el resultado de un régimen fundado en estas
premisas? El resultado dependerá de la condición moral
de los que constituyen dicha ciudad. Porque como el régi-
men político de la misma descansa en la libertad o auto-
determinación de los ciudadanos, su índole —justa o
injusta, buena o perversa— dependerá de la condición
moral de dicha multitud. Si ésta, en su mayoría, es vir-
tuosa, la ciudad será virtuosa; si perversa, la ciudad se-
rá perversa.

Pero el Doctor Angélico saca inmediatamente la con-
clusión de que tal ciudad, en que “la multitud fija la
norma de justicia”, habrá de ser perversa porque allí
mandan “*Viles et pauperes et inordinati*”, los viles, los
pobres y los desordenados”²². De aquí que constantemen-
te coloque la democracia entre las formas de gobierno
tiránicas, y sea célebre aquella definición de la demo-
cracia del *Gobierno de los Príncipes*, I. 1: “*La democracia
es el gobierno del pueblo, a saber, cuando el pueblo de los
plebeyos, por el poder del número oprime a los ricos*”.
“*Democratia id est, potentatus populi, quando sc. popu-
lus plebeiorum per potentiam multitudinis, opprimit di-
vites*”.

La conclusión de Santo Tomás está determinada por
el concepto pesimista que tiene de la muchedumbre²³.
Se podrían acumular citas y citas en las que enseña que
la muchedumbre, en la mayoría de los casos, se deja
llevar por sus malas inclinaciones, violando el recto or-
den de la razón²⁴. Pero una sola bastará para establecer
claramente el pensamiento del Santo Doctor... “en el
“hombre —dice— hay una doble naturaleza, a saber, la

“racional y la sensitiva. Y como el hombre llega al acto
“de la razón por la operación del sentido, la mayoría
“sigue las inclinaciones de la naturaleza sensitiva en
“lugar del orden de la razón... De aquí provienen los
“vicios y pecados en que los hombres siguen las inclina-
“ciones de la naturaleza sensitiva en lugar del orden de
“la razón”²⁵. “El pueblo se aparta de la razón, las más
“de las veces, dice el Santo”²⁶: “*Populus enim deficit a*
“*ratione, ut in pluribus*”. En substancia, que el pueblo,
al no reaccionar sino afectivamente, está expuesto a
equivocarse y a extraviarse; necesita que otros —los
menos— le indiquen qué le conviene y se lo hagan que-
rer; si una minoría virtuosa no le confiere la virtud,
cualquier otra minoría audaz le impondrá el yugo del
dinero o del trabajo colectivo.

El análisis tomista de la democracia se verifica lite-
ralmente en las modernas democracias, trabajadas por el
fermento de independencia y de libertad; y se aplica
también a la democracia maritainiana, movida por la
libertad *d'épanouissement*.

2º *La democracia de Maritain frente a la doctrina de la Iglesia y de Santo Tomás sobre la democracia.*

La aspiración a las formas democráticas de vida po-
lítica, lejos de descubrir un perfeccionamiento, revela
más bien una disminución del sentido auténtico del bien
moral. Pero de aquí no se sigue que no exista una for-
ma legítima de gobierno con ingredientes democráticos.
El mismo Maritain en su *Primauté du Spirituel* caracte-
riza esta forma legítima, cuando escribe: “Añadamos que
“en el vocabulario de Santo Tomás, la democracia como
“forma política legítima no se llama democracia sino
“República (polítia). Es una forma de *régimen mixto*,

“ en que el principio democrático que, en el estado puro, “ tendería a la dominación del número (*Democratia, id est potentatus populi quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites*”, *De Regimine Principum, I. 1*), es templado por el principio aristocrático (poder de aquellos que descuellan en valor o virtud), y sobre todo por el principio oligárquico (poder de aquellos que sobresalen en riqueza o poder) ²⁷. Esta es precisamente una *democracia mejorada* ²⁸.

“En cuanto a la palabra democracia, designa a la vez, en Santo Tomás, la forma corrompida de la *politia*... y el principio democrático en el estado puro”.

La que más arriba explica Maritain en su “*Primaute*”... es la única democracia política reconocida como legítima en los documentos pontificios; y así, escribe León XIII: “Ni es tampoco, mirado en sí mismo, contrario a ningún deber el preferir para la república un modo de gobierno *moderadamente popular*, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio de la autoridad pública. Ningún género de gobierno reprobaba la Iglesia, con tal que sea apto para la utilidad de los ciudadanos, pero quiere, como también lo ordena la naturaleza, que cada uno de ellos esté constituido sin injuria de nadie, y, singularmente, dejando íntegros los derechos de la Iglesia”. Y en *Inmortale Dei*, escribe: “Ni tampoco es de suyo digno de censurar que el pueblo sea más o menos participante en la gestión de las cosas públicas, tanto menos cuanto que, en ciertas ocasiones y dada una legislación determinada, puede esta intervención no sólo ser provechosa, sino aún obligatoria a los ciudadanos”.

Y la famosa alocución de Pío XII sobre la democracia recuerda precisamente esta enseñanza que ha sido

puesta al comienzo para esclarecer toda la doctrina restante: “Apenas es preciso recordar, dice, que según las enseñanzas de la Iglesia no está prohibido preferir con moderación las formas populares de gobierno, sin perjuicio, empero de las enseñanzas católicas sobre el origen y el uso de la autoridad; y que la Iglesia “no desaprueba ninguna entre las formas de gobierno siempre que estas sean conducentes al bien común de los ciudadanos”.

De aquí que la democracia que Pío XII consideró aceptable, 1º) no es la democracia pura —hacia la que tiende el mundo moderno— sino una forma popular *moderada*; 2º) no es proclamada ni la mejor ni la única buena forma de gobierno; 3º) no debe estar condicionada por la idea de libertad sino por la de bien común; 4º) supone la constitución, no de una masa igualitaria, sino de un pueblo jerárquicamente estructurado; 5º) exige una autoridad real y eficaz, derivada de Dios y a El sometida; 6º) comprende un cuerpo legislativo constituido por “hombres selectos, espiritualmente superiores y de carácter íntegro, que se consideren representantes de todo el pueblo y no mandatarios de una chusma”; 7º) que no incurra en el absolutismo de Estado.

Es decir, que el Santo Padre, partiendo de la idea de que la democracia importa un autogobierno o participación de la multitud en el gobierno, establece las condiciones o recaudos que, templando y moderando este autogobierno o participación de la multitud, puedan dar origen a una forma legítima y sana de democracia.

Exactamente lo mismo que hacían Aristóteles y Santo Tomás, quienes, después de analizar la naturaleza de la democracia, llegaban a la conclusión de su injusticia y perversidad si era llevada a las últimas consecuencias entrañadas por su concepto; pero reconocían su

legitimidad si era templada y moderada con elementos de otras formas puras, como la unidad de la monarquía, la virtud de la aristocracia y aún la riqueza de la oligarquía; condiciones, en rigor, antidemocráticas, que, al templar y moderar la perversidad expansiva del igualitarismo universal absoluto, no impiden una cierta y conveniente participación de la multitud en el poder.

De aquí se sigue que la democracia tradicional aceptada por el Pontífice implica la reprobación de la democracia moderna, tanto en la forma liberal y socialista como en la absurda de los católicos democratistas. Porque estas democracias se apoyan en un concepto de una civilización *esencialmente* nueva; niegan o rebajan el origen divino de la autoridad; hacen del pueblo un ídolo o un mito; no pueden evitar la tiranía de la cantidad y del número; identifican la noción de justicia con el régimen popular; están impulsadas por el igualitarismo universal.

a) *Quienes integran la democracia maritainiana.*

Debemos examinar si la democracia propuesta por Maritain se acomoda con la democracia *templada* de Santo Tomás y de los Documentos Pontificios, o si, en cambio, está atraída por el principio del igualitarismo universal, de que adolece la democracia moderna. Para ello, vamos a investigar quiénes constituyen la ciudad democrática maritainiana, quién la gobierna, qué fin agrupa en ella a los ciudadanos y qué forma de unidad la anima.

La democracia maritainiana la constituyen las *personas*, en cuanto *personas*, esto es en cuanto *todos*, *insubordinables*. Maritain hablará en alguna ocasión, de personas y de "libertades *concretas* y positivas, encarnadas

en instituciones y en cuerpos sociales por los cuales pide traducirse sobre el plano externo y social la libertad interior de la persona”²⁹. También hablará de “democracia orgánica”³⁰, pero para comprender su pensamiento, en la medida en que su lógica interna le permite inteligibilidad, creemos que hay que distinguir dos instancias o momentos en él; el primero, el de una sociedad política *imperfecta*, en que dominaría el carácter *individual* de la persona, y por tanto su condición de *parte*; el segundo, el de una sociedad política *perfecta*, en que denominaría el carácter *personal* de la persona humana, que entraría en la sociedad como un *todo*, insubordinable y emancipado, espiritual, política y económicamente. En el capítulo IV, al hablar de *la liberación de la persona humana*, hemos visto que Maritain concibe el progreso de la sociedad política como una ascensión desde la sociedad compuesta de personas en cuanto individuos, a la sociedad compuesta de personas en cuanto personas. La sociedad que él tiene en la mente como *forma ideal*, y el acercamiento a la cual señala el progreso de toda sociedad política concreta, es esta sociedad, compuesta de personas en cuanto personas, concebidas como todos, insubordinables, omnisuficientes; emancipadas espiritual, política y económicamente.

Es importante que el lector tenga bien presente estas dos instancias del pensamiento maritainiano para no anular una con otra; la ciudad maritainiana, propiamente dicha, es la ciudad *personalista*, en que *la persona entra como un todo, insubordinable y emancipado de toda servidumbre*. La misma idea se deduce de su bien común concebido como un “bien revertido y redistribuido”, que hemos considerado más arriba; y asimismo del acollaramiento de las personas humanas por la amistad cívica, no en razón de un bien *objetivo* común, sino del

sujeto, *ratione subjecti*, que las enlazaría inmediatamente unas con otras ³¹. También podría derivarse esto mismo del *sufragio universal obligatorio de derecho natural*, exigido como elemento indispensable de todo régimen político justo.

Pues bien, de la sociedad así compuesta, debemos decir que es una sociedad igualitaria e inorgánica, en la que nunca será posible el logro del bien común humano, y que nunca podrá constituir un pueblo sino una masa, en expresión de Pío XII.

Predíquese, en efecto, a los hombres reales que viven en una sociedad humana, donde siempre cada individuo es una opinión; predíquese particularmente a los ciudadanos que viven hoy en el mundo occidental, que para la organización política de nada valen las diferencias religiosas, doctrinarias, de familia, educación, posición y función económica; que todos y cada uno son personas humanas, y que, en cuanto tales, tienen derecho inviolable a ser tratadas como un todo insubordinable, impermeable a toda servidumbre, sin más sujeción que la que resulte de aquella que la multitud quisiera imponerse en comicios libres, donde la expresión práctica de la ley será lo que resulte de la suma de voluntades registradas por el sufragio universal, concedido por igual a hombres y mujeres, ¿qué resultará de aquí?

Una de dos: o se logra una coincidencia entre los varios partidos que se reparten la opinión popular, en el momento actual; comunistas, socialistas, democráticos cristianos, o no.

Si no se logra, esa sociedad arrastrará una existencia política de lucha entre los bandos antagónicos hasta *anarquizarse* cada vez más profundamente, hasta que surja un *César* que unifique las masas por la fuerza; pero en este caso la ciudad deberá volverse unánime contra

él y reclamar el ejercicio de las libertades democráticas; y así estaremos de nuevo en una ciudad que, o se pone de acuerdo sobre la base de una unificación de comunistas socialistas y católicos democráticos, o continúa luchando entre sí, hasta consumirse y disgregarse. Y como no es posible que se llegue a un acuerdo en las opiniones entre personas que difieren *profunda y radicalmente sobre el fin último de la vida humana*, no es difícil prever que la disgregación ha de ser el término de esa ciudad, si se aplican con verdad y plenitud los principios democráticos. De donde se vendrán a verificar aquellas palabras de Santo Tomás: “las provincias o ciudades que no son gobernadas por uno solo están llenas de disensiones y falta de paz, padecen grandes trabajos; porque se vea que se cumple aquello de que el Señor se queja por el profeta, diciendo: “Los muchos pastores han destruído mi viña”³².

Porque una ciudad en que cada individuo de la muchedumbre que la forma no busca ningún bien verdaderamente *común* sino su bien propio particular, su propia particular dignidad, su propia particular libertad, su propia particular totalidad, no puede armonizarse en una única totalidad de ciudad.

b) *¿Quién gobierna la ciudad maritainiana?*

“Uno de los valores —dice Maritain³³— incluídos en la palabra tan equívoca de democracia se encontraría salvado aquí; pienso en un sentido más bien afectivo y moral de esta palabra, que se refiere a la dignidad de la persona de la que ha tomado conciencia en sí misma la multitud, no sin duda como poseyéndola o mereciéndola verdaderamente, sino al menos como estando llamada a ella; esta conciencia cívica

“popular excluye por consiguiente la dominación *heterogénique* (aún buena) de una categoría social sobre la base del pueblo considerado como una categoría menor, e implica sobre el plano de la vida social misma el respeto de la persona humana en los individuos que componen esta masa”. En otro lugar ³⁴ explica Maritain que la democracia “excluye la dominación paternalista de una categoría social (sea sacerdote rey, noble, sabio o burgués) ³⁵ sobre la masa del pueblo considerado como un menor, y pide que una paridad esencial en la común condición de los hombres entregados al trabajo, esté en las bases de las relaciones de autoridad y de las jerarquías de las funciones temporales, ya se trate de la autoridad política o de otra clase de autoridad social. En esta concepción “*homogénique*” de la autoridad temporal, el jefe es un compañero que tiene el derecho de mandar a otros ³⁶.

Maritain aclara cómo concibe esta autoridad *homogénique*: “Sería una locura, dice ³⁷, y un gran desastre, en una reacción ciega contra los errores del siglo XIX, rechazar con la democracia anárquico-individualista la democracia comunitario-personalista. Así se precisa la idea de una democracia *orgánica*, que queremos considerar aquí bajo el punto de vista de la verdad filosófica”. Y añade: “esta democracia orgánica no suprime, aunque fuese en principio, la autoridad ni el poder: los quiere saliendo del pueblo, y ejercidos de su parte y con él. En su raíz está la idea de que... en la ciudad, totalidad jerárquica de personas, los hombres deben ser gobernados como personas”.

Pero ¿qué significa esta autoridad saliendo del pueblo y ejercida de su parte y con él? Contesta ³⁸: “En virtud del trabajo oscuro de la inspiración evangélica, la conciencia profana ha comprendido que la autori-

“dad de los gobernantes, por lo mismo que emana del
“autor de la naturaleza humana, se dirige a hombres
“libres que no pertenecen a un amo y se ejerce en vir-
“tud del consentimiento de los gobernados”. Y ¿de qué
manera se ejerce esta autoridad consentida? “Una de-
“mocracia orgánica, contesta Maritain ³⁹, no buscará
“borrar de su ideología la noción de autoridad; la pondrá
“por el contrario, en evidencia, porque admitirá esta
“doble verdad de sentido común: que obedecer, según
“la justa medida, en que en tal caso se ejerce tal derecho,
“a quien realmente tiene derecho de dirigir la acción es
“de suyo un acto de razón y de libertad; y que obedecer
“así a quien cumple verdaderamente el cargo de dirigir
“la obra común hacia el bien común (como en un par-
“tido de foot-ball o de hockey un jugador obedece a su
“jefe de equipo) es obrar como hombre libre, es decir,
“que no está al servicio de otro hombre”.

“En el origen de este sentimiento democrático... no
“hay, dice Maritain ⁴⁰, el deseo de obedecer a sí mis-
“mo, sino de obedecer *lo justo*. Pero por otra parte escri-
“be: “Una vez que el hombre de la humanidad común
“haya comprendido que nace con el derecho de dirigir
“su propia vida, como responsable de sus actos ante
“Dios y ante la ley de la ciudad. ¿Cómo querríais que
“el pueblo obedezca a los que gobiernan sino porque
“han recibido del pueblo mismo la carga del bien común
“del pueblo?” ⁴¹.

Entonces el hombre *se obedece a sí mismo*. Porque
si no obedece sino cuando es justo lo que se le manda y
no es justo sino cuando él consiente, se sigue que cuando
obedece, *obedece a sí mismo*.

La democracia maritainiana “no reconoce, en pa-
“labras del mismo Maritain, solamente que el príncipe
“gobierna representando en su persona al pueblo entero

“*ut vices gerens multitudinis*”; lo que la constituye propiamente como democracia es que ella hace de esta vicaría la ley típica de su estructura autoritativa, de manera que la autoridad pasando por el pueblo sube de grado en grado, de la base a la cima de la estructura jerárquica de la comunidad, y el ejercicio del poder, por hombres en los cuales la designación del pueblo hace periódicamente residir la autoridad, implica la constancia del paso de éste por la multitud”⁴².

Y ¿cómo dirige el pueblo su propio destino? Por medio del sufragio universal. Maritain escribe⁴³: “Por eso el sufragio universal, por el cual cada persona humana adulta tiene, como tal, el derecho de pronunciarse sobre los asertos de la comunidad, al expresar su voto en la elección de los representantes del pueblo y de los dirigentes del Estado, tiene un valor político y humano absolutamente fundamental, y es uno de los derechos a los cuales no podría renunciar en ningún caso una comunidad de hombres libres”⁴⁴.

En la práctica, un pueblo en el cual la existencia y límite de la autoridad dependen necesariamente del consentimiento del pueblo *expresado* en el sufragio universal, se determina y gobierna a sí mismo.

Si esto es así, el *bien común*, decimos, nunca podrá ser la ley reguladora de la ciudad, porque estará supereditado a la decisión inapelable de la voluntad popular.

Lo inaceptable de la doctrina de Maritain es que hace de la decisión popular por el sufragio universal un elemento constitutivo de la *justicia* de la ley de la ciudad.

Admitimos que se puede y hasta que conviene dar al pueblo alguna participación en el gobierno de la ciudad; pero únicamente en la medida en que la consienta el bien común de la misma, o sea en la medida en que no sufra la convivencia pacífica de los ciudadanos. Porque

el bien común y sobre todo la paz es lo primero y esencial a que se debe atender en la ciudad, antes, por supuesto, que a los presuntos “derechos del pueblo” que invoca Maritain⁴⁵. Por esto Santo Tomás, cuando se pregunta si puede variar la ley humana, escribe: “Puede “variar legítimamente la ley humana, de parte de los “hombres cuyos actos son regulados por la ley, a causa “del cambio en las condiciones de los hombres a los cua- “les convienen cosas diversas según sus diversas condi- “ciones; como pone el ejemplo San Agustín, de que si “el pueblo es bien moderado y grave, y custodio dili- “gente de la común utilidad, con todo derecho se esta- “blece una ley por la cual le es lícito crearse los magis- “trados por medio de los cuales sea administrada la re- “pública. Pero si poco a poco *el mismo pueblo depravado “tuviera sufragio venal y entregare el gobierno a los “delincuentes criminales, con todo derecho se le priva “a ese pueblo de ese poder de conferir honores para vol- “ver al arbitrio de unos pocos buenos*”. Por lo que se ve que el sufragio universal ni es derecho natural —ya que puede darse y quitarse— y menos condición fundamen- tal de la vida de un Estado.

El pensamiento de Maritain está en la línea revolu- cionaria del derecho moderno que identifica precisa- mente gobierno legítimo con democracia y uno y otro con sufragio universal. Por esto, León Blum puede afir- mar que la ideología democrática tiene por principio justo y fecundo el gobierno del pueblo por sí mismo, y que halló su dogma en la declaración de los derechos del hombre y su rito en el sufragio universal⁴⁶.

Por aquí llegamos a la conclusión a que llegába- mos en la consideración anterior. El resultado de entre- gar la suerte de la ciudad al “sufragio universal” y a los derechos del pueblo, es entregarlo a la anarquía y a

la sedición y a la prepotencia de los más audaces. Porque no basta decir que la voluntad del pueblo o el espíritu del pueblo no es la regla de lo justo o de lo injusto ⁴⁷; o enseñar que “el error del liberalismo individualista” había sido negar en principio, so pretexto de que cada “uno no debe “obedecer sino a sí mismo”, todo el derecho real de mando a los elegidos del pueblo” ⁴⁸ si luego se hace del sufragio universal un derecho tan esencial a cada persona humana, hombre y mujer, que *sin él sería injusto* el régimen político ⁴⁹.

De manera que, en la práctica, se haría de la intervención del pueblo y para peor de la intervención inorgánica, y por tanto perturbadora por naturaleza, un elemento esencial y primordial de la sociedad política ⁵⁰.

c) *Qué fin se proponen los ciudadanos al agruparse en la democracia maritainana*

Hablamos del fin mismo de la ciudad, en cuanto ciudad política, y no precisamente en cuanto ciudad cristiana, porque de esto último nos toca ocuparnos en el próximo capítulo. Cuál sea este fin lo sabemos por lo examinado en el capítulo cuarto al hablar del dinamismo de la libertad en lo social, y en el capítulo quinto, donde hemos examinado los famosos derechos de la persona humana en lo espiritual, político y económico. Este fin lo constituye la famosa *libertad “d'épanouissement”* por “el reconocimiento y la victoria de todas las libertades, libertades espirituales, libertades políticas, libertades sociales y obreras”. Si algún orden y bien común se establecerá en la ciudad ⁵¹ estarán subordinados al bien particular de la persona singular y sobre todo al bien de su propia y particular libertad “espiritual”, política y económica.

El fin que ha de especificar la democracia maritai-

niana será la *libertad*. Para eso se agrupan las personas singulares, en cuanto personas, como *todos* insubordinables, sin atender a diferencias religiosas, culturales, políticas y económicas; entran en la ciudad como personas, en cuanto personas y quieren ser tratadas como personas, en cuanto personas. Lo único que tiene valor es que sean *personas humanas* y quieran vivir como personas, en cuanto personas, esto es, como *todos*.

Por esto, el gobierno debe ser tal que cuente con el *consentimiento constante* de todos y de cada uno de los ciudadanos. El bien común de la ciudad se subordina al consentimiento libre de los gobernados. Ciudad de personas libres, que se gobiernan libremente, en busca de la libertad.

¿Qué pensar de esta democracia a la que se otorga semejante fin? Pues que le ha de pasar lo que a una muchedumbre que no tuviera gobernante y de la cual Santo Tomás escribe: “Pues siendo natural al hombre “ el vivir en compañía de muchos, necesario es que haya “ entre ellos quien rija a esa muchedumbre; porque don- “ de hubiera muchos, si cada uno procurase para sí solo “ lo que le estuviese bien, la muchedumbre se desuniría “ en diferentes partes, si no hubiese alguno que tratase “ de lo que pertenece al bien común; así como el cuerpo “ del hombre y de cualquier animal vendría a deshacerse “ si no hubiese en él alguna virtud regitativa, que prove- “ yese por el bien común de todos los miembros: y así “ dijo Salomón: *Donde no hay gobernador el pueblo se “ disipará*”.

Si esta doctrina de Santo Tomás es tan verdadera con respecto a la necesidad de una autoridad social, mucho más lo es con respecto a la necesidad de un *fin común* que no puede ser sino el *bien común*. Porque si se reclama una única autoridad es para hacer efectivo un

único bien común y porque no es lo mismo lo propio y lo común. Ahora bien; la ciudad maritainiana está privada del *bien común*. Porque donde cada uno busca su libertad, y su propia dignidad de persona humana, y el bien común en cuanto propio y en cuanto se redistribuye, y la propia libertad "espiritual", y la propia participación política, allí no hay *bien común que especifique la ciudad*. Esa ciudad es una anarquía de fines particulares; tantos cuantas personas humanas haya en la ciudad, que se buscarían como todos insubordinables.

Y el examen de la causa final de la democracia maritainiana nos lleva a la misma conclusión que el examen de su causa material y de su causa eficiente: a saber, que esta ciudad está condenada a la disgregación.

d) *La forma de unidad de la democracia maritainiana*

Para entender la forma de unidad de la democracia maritainiana ayuda mucho conocer el planteo de Lamennais. Lamennais en un artículo del 9 de noviembre de 1830 presenta, en estos términos, el problema de la forma vital que debe animar la ciudad de los tiempos modernos.

"Bajo cualquier forma de gobierno que se constituya la ciudad, escribe, necesariamente estará regida, o por la inteligencia, o por la fuerza bruta.

"No puede estar regida por la inteligencia sino de dos maneras, a saber: por la inteligencia humana, sometida a la razón divina y guiada por ella, de manera que Dios sea el verdadero y primitivo soberano; por la inteligencia humana sola, y, políticamente considerada, sin relación con Dios.

"Pero la razón de cada hombre, considerado sin relación con Dios, es por su esencia independiente de la

“razón de todo otro hombre, y no siendo el poder sino
“un hombre semejante en todo a otros hombres, sin nin-
“gún privilegio, sin ninguna superioridad de naturaleza,
“se sigue que el hombre-poder no tiene el derecho de
“imponer a los otros hombres su razón por regla y por
“ley; se sigue que no es ni puede ser, en tanto poder,
“sino la fuerza bruta.

“De aquí tres sistemas de sociedad; uno fundado
“sobre Dios, fuente del poder, autor del orden y sobe-
“rano legislador, cuya razón y voluntad, dominan la
“razón y voluntad de sus creaturas inteligentes, y las lleva
“a todas por obediencia a la unidad. Y el hombre es libre
“en esta sociedad, porque no obedece al hombre, porque
“no obedece sino a la razón suprema, a la verdad, a la
“justicia inmutable y eterna; lo que es la perfecta
“libertad.

“En el segundo sistema, fundado sobre la sola razón
“humana sin relación con Dios, toda unidad es imposi-
“ble, porque la unidad no se establece sino por la obe-
“diencia, es decir por la dependencia: ahora bien, toda
“dependencia, allí donde Dios ha sido excluído, es ser-
“vidumbre en aquel que depende, opresión de aquel de
“quien se depende, ya que la independencencia es la ley
“fundamental, el derecho mismo sobre el que reposa
“este género de sociedad; síguese por lo tanto, que ella
“implica la libertad individual en el grado más alto en
“que pueda subsistir: ésta no tiene otro límite más que
“ella misma, o, en otros términos, la libertad de cada
“uno no se detiene sino allí donde se convertiría en su
“ejercicio, en una violación de la libertad de otro”.

“En el tercer sistema, la razón de uno solo, inde-
“pendiente también de la razón divina, se levanta por
“encima de la razón de todos, y se impone ella misma a
“la sociedad como razón, como ley suprema. Y, como

“ella no tiene ningún derecho a la obediencia de otras
“razones, su poder, como se ha dicho, se reduce a la
“fuerza bruta, y no tiene otro título más que esa mis-
“ma fuerza. Es el hombre sustituyendo a Dios, usurpan-
“do su poder y por consiguiente violando, al mismo
“tiempo, el derecho de Dios, y el derecho del hombre
“mismo, que no debe obediencia sino a Dios”.

“Este sistema tiende a una especie de unidad, pero
“unidad puramente material, que no es sino la esclavi-
“tud común de todas las inteligencias y de todas las
“voluntades; unidad de la prisión en que todos los des-
“graciados se encierran, arrastran las mismas cadenas,
“duermen sobre las mismas planchas y trabajan bajo el
“mismo látigo.

“Ahora bien, de estos tres géneros de sociedades, el
“primero, que, uniendo el orden a la verdad, ofrece la
“perfección del uno y de la otra, es, en las disposicio-
“nes actuales de los pueblos, visiblemente imposible,
“porque supone lo que no existe, la creencia en una
“misma ley universalmente reconocida como divina, y
“en una autoridad que promulga e interpreta infalible-
“mente esa ley...

“Para que el tercer sistema pudiese establecerse y
“subsistir sería menester que todos los hombres recono-
“ciesen a otro hombre el derecho de hacer a su gusto la
“justicia y la verdad, lo que sería el completo aniquila-
“miento de toda verdad y de toda justicia, de toda ra-
“zón, de todo pensamiento, y desde entonces, de todo
“deber y de todo derecho real...

“Queda por tanto el segundo sistema, fundado sobre
“el desarrollo entero y el pleno goce de la libertad; y
“por lo menos existe aquí, no ciertamente una vida com-
“pleta y un orden perfecto, sino una de las condiciones
“del orden y de la vida, a saber, la misma libertad sin

“la cual ninguna inteligencia, ninguna conciencia, nin-
“gún deber, ningún derecho pueden existir. Y ya que el
“principio que es, al mismo tiempo, el fundamento y la
“regla del deber, del derecho, de la conciencia y de la
“inteligencia, a los que reduce a la unidad, ha dejado
“de ser reconocido universalmente entre nosotros; y que
“al mismo tiempo ninguna fuerza podría nunca des-
“truirlo, y que, si lo destruyese, el mismo hombre sería
“destruido, se sigue que el sistema social fundado sobre
“el desarrollo de la libertad individual es hoy el único
“posible, el único que puede preservarnos de los ma-
“yores males que tienen que temer los pueblos, el des-
“potismo y la anarquía; que por consiguiente, oponerse
“a esta consecuencia necesaria del estado actual de los
“espíritus es oponerse al orden tal como puede existir
“ahora, es prolongar las convulsiones que agitan y ator-
“mentan al mundo, es, después de tantas calamidades,
“atraer nuevas sin término y sin número”.

Pero ¿esta sociedad que así surgiría es una verda-
dera sociedad con un lazo social, con una forma y vida
verdaderamente *común*? Lamennais contesta negativa-
mente. “Sin duda, dice en otro artículo del 30 de octubre
“de 1830, semejante alianza no constituye una sociedad
“verdadera; pero mientras no existan las condiciones de
“una sociedad verdadera, puede atenuar las consecuen-
“cias de un Estado en sí tan funesto, prevenir una anar-
“quía completa, y, apartando una parte de los obstáculos
“que oponen las pasiones y los desórdenes materiales a
“la acción de las leyes que rigen la razón humana y
“que tienden constantemente a llevarla a la unidad, pre-
“parar, apresurar un porvenir mejor”.

“Imaginemos dice, una casa habitada en sus dife-
“rentes pisos, por un judío, un musulmán, un protes-
“tante, un católico; ciertamente sus creencias y los de-

“beres que de ellos resulten son demasiados opuestos para que haya entre ellos sociedad verdadera. Pero que teman que unos locos vengan a incendiar esta casa, cuyo techo los cubre a todos, o que en cada triunfo de un partido diverso, fueran a degollarlos sucesivamente, o a perseguirlos como a judío, como a musulmán, como a protestante, como a católico: entonces el peligro común los unirá, y, si ellos mismos no están engeguedidos por un fanatismo feroz, no dudarán en asociarse para su defensa mutua; asociación que creará entre ellos relaciones de benevolencia, las que harán más felices, más calmas y más eficaces las discusiones puramente doctrinales sobre los puntos que los dividen. En todo caso, habrán vivido y vivido en paz”...

El pensamiento de Lamennais es de una transparencia extraordinaria. Una ciudad, opina, donde haya “libertad de conciencia y de enseñanza, libertad de prensa y de asociación, libertades civiles y políticas, libertad de trabajo y de industria”, aunque no sea una verdadera sociedad, es lo mejor que se puede ambicionar en las *actuales disposiciones del espíritu humano*. La forma que vivificaría la ciudad lamennaisiana no sería *el orden de la razón sometida a la revelación* sino *el orden que resulta de dejar a cada cual la mayor libertad individual*. Lamennais acepta esta neutralidad no como ideal sino como un *mal menor*, el único posible en las actuales disposiciones de los espíritus.

Maritain, aunque también parte del hecho de la sociedad actual dividida por doctrinas y creencias religiosas y filosóficas y políticas diferentes, quiere que se imponga una *forma vital común*, que enlace en una *sociedad verdadera* a materialistas, idealistas, agnósticos, cristianos y judíos, musulmanes y budistas; “un programa común, respecto del cual pueden estar de acuerdo,

“no en virtud de una identidad de doctrina sino por la
“similitud analógica de principios prácticos, tendientes
“por tanto a las mismas conclusiones prácticas, si sienten
“una similar reverencia por la verdad y la inteligencia,
“la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y
“el valor absoluto del bien moral”⁵².

El planteo de Maritain se diferencia del de Lamennais en que mientras éste, deja, teóricamente, verdadera *libertad*, aquél quiere *imponer* un programa *común* de libertad, que haría imposible el reinado del orden. Lamennais quiere *libertad* para todos como lo mejor en las actuales disposiciones de los espíritus, pero reconociendo que este programa es contrario a los derechos de Dios y al orden y bien absoluto de la ciudad; Maritain, en cambio, quiere que el *orden de la ciudad* salga de un acuerdo *común* de espíritus *divididos* pero *acordes* en la dignidad y libertad de la persona humana. De donde, de la ciudad lamennaisiana, ninguno sería excluido; en cambio, de la maritainiana sería desterrado todo aquel que no se conformase con el programa basado en la *dignidad* y *libertad* de la persona humana.

De aquí se sigue que si alguien sostuviera que la ciudad, aún *moderna*, dividida por creencias religiosas y filosóficas diferentes, debe regularse no por la libertad, sino por el *bien común*, debería ser desterrado de la ciudad. Porque el *bien común*, tomado como regla de la ciudad, atiende a la procuración efectiva, aunque prudencial, de aquellos bienes reales y objetivos que pueden promover eficazmente el bien real de los ciudadanos concretos. Aunque tenga en cuenta sus anhelos de libertad y dignidad humanas, toma como único criterio de valoración el *bien común* y no precisamente esta libertad y dignidad que son tenidas en cuenta sólo en la medida en que lo consienta la promoción del bien común; mientras

que en la ciudad maritainiana el bien común sólo es tenido en cuenta en la medida en que lo consiente la libertad y dignidad de persona singular.

Esta discriminación no es una sutileza más o menos inocua. Señala una diversidad esencial como la que existe entre una ciudad regida por el *bien común* y otra por *la libertad*. La ciudad regida por el bien común procurará, sin detrimento de la paz, acercarse al tipo tradicional de la sociedad natural y cristiana que describe Santo Tomás cuando dice: “Le toca al oficio del Rey “ (y de cualquier autoridad, incluso a la democracia) ⁵³ “procurar la buena vida de sus súbditos por los medios “que más convengan para que alcancen la celestial bien- “aventuranza ⁵⁴ lo cual, como es sabido, no puede con- “seguirse si al Romano Pontífice no se sujetan los reyes “como al mismo Señor Jesucristo”⁵⁵.

Luego la sociedad concreta debe organizarse en forma tal, que sin peligro de la paz, *bonum pacis*, se acerque a ese bien; debe ella por tanto buscar ese bien y permitir el mal sólo en la medida en que lo requiera el *bonum pacis*. Por tanto en qué medida la sociedad tolerará el mal, y consiguientemente se apartará del bien ideal, es cosa de determinar en cada caso por la *prudencia política*. Una cosa requerirá una sociedad como la española, donde hay mayoría de católicos de cuño antiguo, otra una sociedad como la francesa, más trabajada por las ideas liberales, y otra muy diversa la sociedad inglesa o americana, y aún otra muy diversa una sociedad pagana como la del Extremo Oriente ⁵⁶.

Pero el aquí señalado es el único principio de solución que exige la sana razón y que prescribe la doctrina católica expuesta por León XIII en *Libertas*, cuando escribe: “pero ha de confesarse, para juzgar con acierto, “que cuando es mayor el mal que ha de tolerarse en la

“sociedad, otro tanto dista del mejor este género de so-
“ciedad; y además, como la tolerancia de los males es
“cosa tocante a la prudencia política, ha de constreñirse
“absolutamente a los límites que pide la causa de la
“tolerancia, esto es, al público bienestar”.

El gobernante ha de adoptar como criterio único de valoración el *bien común*, y, si este verdadero *bien común* ha de estar regulado por aquella Regla última de valorización de todo bien, que es la Ley eterna de Dios, el imperio de la ley empujará a los ciudadanos a la consecución de su bien temporal y eterno ⁵⁷.

Las opiniones de Lamennais y Maritain son repudiables. Lamennais cree llegado el momento de renunciar al principio mismo de ordenación de una ciudad; el poder público no debe buscar el mayor bien común cristiano por los medios que la prudencia política aconseja... sino que debe lisa y llanamente implantar una sociedad donde haya la mayor libertad de opiniones individuales que la paz permita. Ese es para Lamennais el mayor bien que se ha de procurar: el ejercicio pleno de las libertades individuales. Por otra parte enseña que buscando ese más amplio ejercicio de las libertades individuales se llegará a la sociedad cristiana. Su error consiste en cambiar “el fin” mismo que debe procurar el gobernante. Porque este fin no puede ser otro que tender al *bien común cristiano* y *permitir* las libertades sólo en la medida en que sean concretamente mejores para llegar a aquel bien; pero nunca puede ser fin el logro de las libertades, aunque, por *revelación*, se supiera que por allí se hubiera de alcanzar la cristiandad. Porque *non sunt faciendā mala ut eveniant bona* ⁵⁸.

La posición de Maritain es todavía mucho peor. Porque no priva como Lamennais a su ciudad de unidad sino que le fija una unidad *perversa*, como es la de una

ciudad donde positivamente haya que establecer *normas de vida pública* que satisfagan a idealistas y materialistas. Maritain busca efectivamente *una norma de convivencia política* que sea verdaderamente *común* a católicos y no católicos; en que “hombres pertenecientes a los credos filosóficos y religiosos más distintos entre sí, puedan y deban cooperar en la tarea común por el bienestar conjunto de la comunidad, fundando su acuerdo sobre los principios básicos de una sociedad de hombres libres”⁵⁹. “Ninguna sociedad, escribe Maritain⁶⁰, puede vivir sin una inspiración y una fe básicas comunes, pero lo más importante que debe señalarse aquí es que esta fe y esta inspiración, esta filosofía y este concepto de sí misma que necesita la democracia, no pertenece, de por sí, al orden de un credo religioso ni de la vida eterna, sino a un orden temporal o secular de la vida terrenal, de la cultura, y de la civilización”⁶¹.

“Para la sociedad del mañana, dice Maritain⁶², y para la democracia revitalizada que estamos deseando, la única solución se nos presenta bajo un tipo “pluralístico”. Hombres pertenecientes a los credos filosóficos o religiosos más distintos entre sí, podrán y deberán cooperar en la tarea común, para el bienestar conjunto de la comunidad, fundando su acuerdo sobre los principios básicos de una sociedad de hombres libres. Pues una sociedad de hombres libres implica principios básicos que constituyen el fondo de su existencia misma. Su deber es defenderlos y promoverlos. Uno de los errores del optimismo burgués consistió en crear una sociedad *libre de la verdad* y así las desiciones propicias para la dignidad y libertad humanas, emergían automáticamente de los conflictos de fuerzas y opiniones; el error residió en concebir la sociedad libre como un campo neutral para toda clase de ideas en mutua competencia.

“De tal manera, la sociedad democrática no llegó a poseer un concepto de su conducta concreta, y la libertad desarmada y paralizada quedó a merced de los actos de aquellos que la odiaban y trataban por todos los medios de alentar en los hombres un vicioso deseo de liberarse de la libertad⁶³. Si ha de vencer a las tendencias totalitarias y cumplir las esperanzas de los pueblos del mundo, la democracia del mañana deberá tener su propio concepto del hombre y de la sociedad, su propia filosofía, su propia fe⁶⁴; necesitará que la pongan en condiciones de educar al pueblo para la libertad, y defenderse a sí misma contra aquellos que usarían de las libertades democráticas para destruir la libertad y los derechos “humanos”⁶⁵.

El bien común humano subordinable, y en la medida en que lo permitan las circunstancias, *actu* subordinado al bien sobrenatural, no es el fin especificativo de la ciudad maritainiana; este fin especificativo lo constituyen en cambio, las libertades democráticas sobre las cuales podrían establecer una *base común* materialistas e idealistas, cristianos y judíos. En la ciudad maritainiana se acepta el *bien común* en la medida que lo consientan las libertades democráticas de culto, libertad de sufragio universal, y libertad económica. De manera que si el *bien común* de la ciudad impusiera y exigiera, a juicio de varones responsables, el gobierno de un gobernante probo, ecuaníme, magnánimo, religioso y prudente, de nada valdría mientras no lo determinara el sufragio universal igualitario. La vida de la ciudad está por lo tanto a merced de la libertad política.

Y si en un pueblo como los educados por la tradición católica española, el *bien común* de la ciudad impusiera y exigiera, a juicio de varones responsables, como los que forman la jerarquía eclesiástica, el reconocimiento públi-

co de la enseñanza y la vida católica en la escuela y en la universidad, y en las relaciones económicas y sociales, tampoco debería admitirse porque ello sería contrario a la libertad pública de culto, que es un derecho natural inviolable de la persona humana ⁶⁶.

*La democracia de Maritain es incompatible con
la justicia y el bien común*

Para la doctrina católica, la democracia sólo es aceptable mientras no altere la promoción del *bien común*, que es el único fin que ha de especificar la ciudad. Por esto Pío XII en las primeras líneas de su famosa Alocución sobre la democracia, estampa aquellas palabras de León XIII: “la Iglesia no desapruueba ninguna entre “las formas de gobierno siempre que *éstas sean conducentes al bien común de los ciudadanos*”.

Y toda democracia que altere o disminuya este fin será mala en la medida en que lo altere o disminuya. Por esto es mala la democracia *moderna*; porque con su espíritu de rebelión y de soberanía popular, heredado de Kant y de Rousseau, hace imposible el florecimiento del bien común de la ciudad.

Maritain, es verdad, rechaza expresamente la democracia *moderna rousseauniana* y la culpa de haber invalidado la legítima aspiración democrática de los pueblos ⁶⁷; repudia expresamente que “el pueblo sea Dios, o que tenga razón infalible, o virtudes sin defecto, o que sea la regla de lo justo o de lo injusto ⁶⁸; “reprueba “asimismo que el hombre no deba obedecer sino a sí “mismo” ⁶⁹; que “este ideal de vida común que se llama democracia pueda subsistir sin la inspiración evangélica ⁷⁰; que sea el “régimen de la soberanía del pueblo” ⁷¹; que la

“democracia o la revolución sea una Jerusalén celeste del hombre sin Dios”⁷².

Estas reprobaciones expresas demuestran que su democracia no es tan perversa como la de Rousseau. Pero no llegan a demostrar que sea buena o aceptable, como han creído el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. y Leopoldo Eulogio Palacios. De la opinión del R. P. Garrigou-Lagrange me he ocupado expresamente en otro lugar⁷³. Quiero aprovechar aquí para ocuparme de la opinión de Leopoldo Eulogio Palacios, tal como se conoce hasta este momento, por lo que dice⁷⁴ a propósito de mi libro *De Lamennais a Maritain*. Maritain, escribe allí Palacios⁷⁵, “al rechazar el ideal del sacro imperio como valedero para “nuestros días, lo substituye por otro ideal con el que “considera haber hallado una *vía media* entre el ideal “medieval aludido y el ideal moderno liberal”...

Y en prueba de su aserto, reproduce un pasaje en que Maritain caracteriza *la autonomía de lo temporal* como *fin intermedio*, subordinado a lo espiritual, pero no por él instrumentalizado; y prosigue: “Párrafos como “éste, en que Maritain distingue su posición frente a “las concepciones modernas liberales, abundan en las “últimas obras del pensador francés, y pueden ser adu- “cidas fácilmente por él o por sus partidarios contra el “libro de Meinvielle”.

Pero a esto es fácil responder que la posición de Lamennais y la de Marc Sangnier, como la de todo liberalismo católico, que en expresión del *Syllabus* se presenta como una conciliación de la Iglesia con la civilización moderna, son *ya* esta *vía media*. En lugar de afirmación tan general, es necesario, si se quiere refutar eficazmente mi argumento, señalar la *diferencia esencial* entre las doctrinas de Lamennais-Marc Sangnier y las de Maritain. Mi libro sólo se puede destruir demos-

trando que Lamennais-Marc Sangnier fueron condenados por otras enseñanzas que no están contenidas en Maritain. No basta decir: "Maritain distingue su posición frente a las modernas concepciones liberales"⁷⁶; también distinguía la suya Lamennais. Sucede que muchos que no han hecho un estudio directo de los escritos de Lamennais y de Marc Sangnier, se imaginan que sus enseñanzas son muchos más graves, o de otra naturaleza de la que tienen en realidad. Por esto, he podido escribirle al R. P. Garrigou-Lagrange O. P. algo que acaso sea útil recordar también a Leopoldo Eulogio Palacios: "El Lamennais de *L'Avenir* no enseña nada esencialmente diferente de lo que enseña Maritain en una serie de libros donde estos errores se explicitan, desde 1930".

"Yo debo decirles que, a pesar de todo el empeño que habéis puesto, no habéis logrado señalar esta diferencia esencial... Hasta el presente, cuando se ha pretendido señalar alguna diferencia, se han debido exagerar los errores de Lamennais para disminuir los de Maritain; pero que se lean con tranquilidad todo el Lamennais de *L'Avenir* y todo el Maritain de las obras refutadas, y quedará uno sorprendido de las coincidencias. Que se lean también los discursos y escritos de Marc Sangnier, y se verá que nada más grave ha dicho de lo enseñado por Maritain". "Y, sin embargo, allí está la Carta condenatoria del Sillon".

Se puede robustecer el paralelo de la opinión de Lamennais con la de Maritain demostrando con mayor fuerza, si cabe, como aquél, a pesar de su democracia condenable, repudiaba el pensamiento democrático de Rousseau. En carta de fecha 12 de febrero de 1831, escribe al R. P. Ventura: "Al adherirnos a los principios de Santo Tomás y de los otros teólogos, haremos dos observaciones:

“Primera: Su doctrina no puede ser confundida con la
“ que han defendido Jurieu y Rousseau bajo el nombre
“ de soberanía del pueblo. Esta, en efecto, consiste funda-
“ mentalmente en suponer que el pueblo no tiene otra
“ ley que su voluntad, la cual crea la justicia; doctrina
“ que encierra evidentemente el ateísmo, y de la que no
“ pueden salir sino temibles calamidades. Los teólogos
“ católicos, por el contrario, establecen en principio que
“ cada pueblo está sometido, lo mismo que los individuos,
“ a la ley divina de justicia esencialmente independiente
“ de su voluntad, y promulgada por la conciencia del
“ género humano...

“Nosotros tenemos que vencer, es verdad, la resis-
“ tencia del ministerio sepultado en las tradiciones del
“ despotismo de todos los regímenes, y la oposición del
“ liberalismo perseguidor, al que dominan todavía los pre-
“ juicios de los filósofos del siglo XVIII. Pero el ministe-
“ rio no puede, por más que haga, impedir que salga de
“ la Carta lo que contiene, lo que la firme voluntad de
“ la Nación ha puesto en ella; y al antiguo liberalismo,
“ al que animan las ideas de tiranías, ha sucedido un li-
“ beralismo verdadero, esclarecido, generoso, que rechaza
“ toda opresión, y que fuertemente quiere la libertad real,
“ una libertad igual para todos, entera para todos. Uni-
“ dos a este liberalismo leal, los católicos serán invenci-
“ bles...”.

Luego no es suficiente anatematizar las doctrinas li-
berales de Rousseau y demás fautores de la democracia
moderna; es necesario repudiar todo liberalismo, también
el diluído de los católicos liberales. Y la democracia ma-
ritainiana, que hace de la libertad el fin especificativo de
su ciudad, altera la naturaleza de la ciudad justa y or-
denada que debe regirse por el bien común.

Además, que cuando se examinan las opiniones de

un autor no basta repetir sus afirmaciones *expresas* para excluir los errores que las pueden contradecir. Es necesario presentar en forma coherente su pensamiento. ¿De qué vale por ej.: que Maritain rechace indignado la acusación de liberalismo que le ha hecho, entre otros, el canónigo Pérez, si luego desarrolla concepciones que lógicamente implican al liberalismo?

Porque así como *Primauté du Spirituel* excluye por su lógica interna el liberalismo, la lógica interna de *Du Régime* y del *Humanisme Intégral*, lo implican. Pues si se erige una *nueva cristiandad, esencialmente nueva*, en la cual el Estado rehusa subordinarse a la Iglesia, a los fines de la Iglesia como *ministro, ministerialmente*, y ello en virtud de un progreso, de una *prise de conscience*, de una pretendida *mayoría de edad*, ¿cómo se puede evitar el liberalismo? Si se defiende la libertad pública de culto como un *derecho natural inviolable*”, ¿cómo se puede evitar el liberalismo? Si se hace consistir el progreso *social* en la *emancipación* económica, política y religiosa de las personas, en cuanto personas, frente al Estado, ¿cómo se puede evitar el liberalismo? Porque si el progreso consiste formalmente en *liberarse*, una sociedad, como la moderna, tiene que ser, de *derecho*, mejor, en cuanto ciudad, que otra menos *libre*, que hace profesión pública de la Verdad. Por esto, es muy importante lo que recordaba yo al P. Garrigou-Lagrange O. P.: “La Sociedad de Maritain debe ser *neutra* no sólo por una *necesidad de hecho* sino también por una *necesidad de derecho*. Porque aunque Maritain, al igual que Lamennais, deplora la actual división de creencias y la considere como un mal, sostiene con todo que una sociedad que respeta los derechos de la conciencia vale más y es más cristiana que aquella que respeta los derechos de la verdad; la razón de ello está en que comporta un mayor pro-

“ greso exigido por la inspiración del Evangelio. Por tanto,
“ *de derecho*, una sociedad como la moderna, aunque ten-
“ ga que deplorar la división religiosa, es preferible a
“ una sociedad sin división religiosa pero con menos li-
“ bertad, a causa de la intervención del poder público
“ que restringe las libertades, como fué la sociedad me-
“ dieval. Preferibles *de derecho y de hecho* Estados Uni-
“ dos y Francia a España que se declara abiertamente
“ católica” 78.

Respecto al punto en que Leopoldo Eulogio Palacios cree encontrar visos de probabilidad a la nueva cristianidad de Maritain por cuanto afirmaría “la autonomía de lo temporal a título de *fin intermedio*, conforme a las enseñanzas de León XIII que declaran la supremacía —en su orden— de la autoridad del Estado” . . . , damos una doble respuesta: 1º) El pensamiento teológico reconoció siempre la autonomía de lo temporal a título de fin intermedio, como enseña el mismo Maritain en *Primaute du Spirituel*. Porque allí escribe: “Esta doctrina
“ es inmutable. Ha podido presentarse bajo aspectos di-
“ ferentes, pero en lo esencial no ha variado en el curso
“ de los siglos. Lo que se llamaba en la Edad Media la
“ doctrina de las dos espadas —al menos en el sentido
“ de San Bernardo y de Santo Tomás, como en el de los
“ documentos Pontificios— se identifica esencialmente con
“ lo que se llama desde Belarmino y Suárez, la doctrina
“ del poder indirecto, al menos si se la entiende sin dis-
“ minución. Para quien mira con bastante atención de-
“ trás de las peripecias históricas, la substancia de las
“ cosas es una y la misma enseñanza la dispensada por
“ Bonifacio VIII, en la Bula *Unam Sanctam* y por León
“ XIII en la encíclica *Inmortale Dei*, y para tener una
“ idea completa del poder indirecto hay que tener pre-
“ sentes, a la vez estos dos grandes documentos” 79.

Podríamos añadir que son algunos teólogos secundarios del siglo XIV quienes reivindicaron para la Iglesia el poder *directo* en lo temporal; son ellos en consecuencia quienes habían despojado al Estado de su condición de causa principal total y adecuada, o de fin completo; en el orden natural. Pero ¿quién se atreverá a considerarlos representantes del pensamiento teológico medieval? ⁸⁰.

La afirmación de que la Edad media desconoció prácticamente al Estado el carácter de *fin intermedio* y sólo le asignó el de instrumento, es una versión en terminología escolástica de la antojadiza acusación de Lamennais, repetida luego inconsultamente por los liberales católicos, de "*Le mélange du spirituel et du temporel*" ⁸¹.

Escribe Lamennais: "Es visible que durante los siglos en que los pueblos cristianos vivieron bajo el imperio, originariamente necesario, de la *paternidad real*, *resultaba* de este modo todavía imperfecto de sociedad una mezcla inevitable de los dos poderes, espiritual y temporal... La mezcla, se diría mejor la confusión de los dos poderes en la *paternidad real*, fué una fuente inagotable de dificultades y disensiones; de este modo *la concordia del sacerdocio y del imperio* no existió en ninguna época, sino en los libros donde se trataba de ella doctamente" ⁸².

Recriminar una institución por los abusos que con ella han cometido los hombres es una puerilidad que no merece especial atención. Son estos mismos abusos, no del todo invisibles en el actual régimen español, los que en algunos espíritus por otra parte sumamente promisorios, producen desafección a la doctrina católica tradicional de la subordinación del Estado a la Iglesia.

Pero a estos hay que recordarle que para corregir los abusos no es necesario corregir las *instituciones*, a

no ser que aquellos fueran *intrínsecos y esenciales* a éstas. Todo régimen, aún el divino de la Iglesia, está expuesto a las deficiencias provenientes de los hombres.

Pero el régimen de separación o el de equilibrio es malo por su *intrínseca* naturaleza, y sólo puede tolerarse como un *mal menor*.

2.º) Aunque el fin del poder temporal sea en su orden un fin completo y principal, debe ser un fin *per se* subordinable al fin sobrenatural de la Iglesia. La razón se funda en la imposibilidad de que la voluntad de un solo hombre pueda, con un único absoluto acto de voluntad, querer al mismo tiempo varios *fines simpliciter* últimos totales y adecuados. Y ésta es la doctrina de Santo Tomás, que se apoya en razones metafísicas y psicológicas, las cuales expone magistralmente el P. Ramírez⁸³. Es imposible, escribe Santo Tomás, “que haya muchas causas *per se* “ en el mismo orden de una misma cosa según el mismo “ género, aunque pueden existir varias causas, de modo “ que una sea próxima, otra remota; o que ninguna sea “ causa suficiente (esto es completa o total) sino una “ y otra conjuntamente ,como es manifiesto en muchos “ que arrastran la nave”⁸⁴. “Imposible que haya dos causas completas inmediatas de una misma cosa, lo que es manifiesto en todo género de causas”⁸⁵.

Luego el fin natural o temporal no puede ser al mismo tiempo fin *absolutamente* último como el sobrenatural, sino que le debe estar subordinado. Por esto escribe el P. Ramírez: “Cuando el fin último natural se “ subordina al fin último sobrenatural, puede el mismo “ hombre dirigirse por uno y otro al mismo tiempo y “ tenerlos; pero cuando el fin último natural no se sub- “ ordina al fin último sobrenatural, sino que se le opone “ y contraría, no puede el mismo hombre tenerlos al “ mismo tiempo ni dirigirse por ellos eficazmente”⁸⁶.

De aquí que para que pueda el fin temporal o natural subordinarse al fin de la Iglesia debe ser *per se* subordinable. Ahora bien, una ciudad finalizada por la libertad y no por el *bien común*, no puede en cuanto ciudad ser *per se buena*, pues está destituída de aquella forma que únicamente la bonifica. Y si no es buena, no es subordinable a la Iglesia. El orden natural es autónomo y, sin perder su autonomía, es subordinable a la Iglesia, constituyendo así la civilización cristiana, pero es subordinable sólo cuando guarda la integridad *esencial* del bien natural. Así la Iglesia pudo asumir y subordinar a sus fines el imperio y la autoridad de los Romanos. Pero no podría asumir y subordinar una ciudad finalizada por la consecución de riquezas materiales, o por la libertad, porque estaría ésta corrompida en su condición misma de ciudad. Y en esto consiste precisamente el mal de las democracias modernas, de las rousseanianas primero y principalmente, y luego también de las lamennaisianas, sillonistas y maritainianas, en la medida en que participan del espíritu de aquellas.

Un Estado —y éste es el caso de la democracia maritainiana— que coloca como postulado esencial del orden jurídico las libertades modernas, y, entre ellas, la de culto, es perverso en su condición de Estado y no puede, de ninguna manera, subordinarse a la Iglesia, como una causa se subordina a otra causa, como un *fin intermedio* a otro superior. Finalmente —y con esta conclusión ponemos término al presente capítulo— si el planteo de la democracia en Maritain fuera puramente sociológico⁸⁷, poco o nada habría en él de reprehensible, porque su índole estaría determinada por las condiciones concretas y de hecho que presentan hoy los pueblos. Pero su planteo está determinado por una metafísica de la persona humana, con la consiguiente pretensión de consti-

tuirse en *verdad universal y eterna*. Y porque la democracia maritainiana es ideológica, por ello es incompatible con la Iglesia.

NOTAS

¹ *Revue Thomiste*, 266.

² *Les Droits*, 69.

³ Maritain, siguiendo en esto a los liberales católicos, habla de las "fuentes evangélicas" de la democracia moderna, dando a entender que ésta derivaría del Evangelio como su aplicación normal y legítima en lo social. No hay duda que el igualitarismo moderno y su expresión social-política que es la democracia moderna se ha aclimatado y desarrollado en los países cristianos del Occidente. Existe entonces una *continuidad histórica* de hecho, existencial, entre el Evangelio y la Democracia moderna, y, en general, entre el cristianismo y el pensamiento moderno. Pero lo importante es saber si esta continuidad es puramente material o si es también *formal*; si la Democracia y el pensamiento moderno surgen como una explicitación de virtualidades evangélicas o, en cambio, como su deformación o corrupción. En nuestro libro "*De Lamennais a Maritain*" hemos demostrado que el programa del naturalismo anticristiano consiste precisamente en una carnalización de verdades evangélicas. Ver especialmente la conclusión.

⁴ *Les Droits*, 69-71.

⁵ *Ibid.* 31-34.

⁶ *Ibid.* 36.

⁷ *Les Droits*, 104-105.

⁸ *Revue Thomiste*, 266.

⁹ *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas*.

¹⁰ I. II. 105, a. 1. ad 2.

¹¹ *Pol.* IV, 1.

¹² Aquí se demuestra algo fundamental, y que conviene recalcar: que Santo Tomás no jerarquiza, en orden de valor, las formas de gobierno según sean trasunto de una mayor "prise de conscience", autonomía o "progreso en la conciencia" de los hombres, sino según la mayor o menor analogía de la estructura de esas formas —de sus estructuras de realidad moral— con el orden impreso por Dios en el universo y con la relación de este universo a Dios. Y esta di-

ferencia se debe a esto: que los que siguen el primer método —los modernos y Maritain con ellos— aunque no siempre de palabra, sí en el fondo de sus mentes, conciben el gobierno esencialmente como una realidad *coactiva*; luego, cuanto más *perfeccionadas* intelectual y moralmente se hallen las personas, menos coacción necesitarán, y por eso, su gobierno será menos coactivo. Los verdaderos tomistas, en cambio, ven el gobierno como una realidad *ordenadora*, *no esencialmente coactiva*; por ello, el más perfecto será el que realice el más perfecto orden, y éste será entonces, no el más libre —pues la libertad es simple medio de realizar el orden— sino el más semejante al orden que Dios ha introducido entre las partes de su universo, sin que la mayor inteligencia y virtud de las personas —suponiendo que en su período histórico hayan alcanzado tal progreso— *disminuya* en lo más mínimo —antes beneficie— aquel orden, y por lo tanto, *sin que disminuya* en lo más mínimo el papel y función del gobierno en cuanto *ordenador*. Por eso los primeros hallan lo perfecto en la democracia, pues en ella piensan determinarse más libremente, con menos coacción; mientras los segundos hallan lo más perfecto en la monarquía, pues representa mejor el orden creador por Dios: el Rey es el analogado inferior de Dios, y así como el universo está regido por uno solo, así la sociedad. Por otra parte, Dios no impide la causalidad segunda de los seres creados; analógicamente, la sociedad no será absorbida por la única y tiránica autoridad real, como ocurrió a principios de la Edad Moderna, en sorprendente sincronismo, según nota de Max Scheler, con la negación de las causas segundas por los racionalistas cartesianos, sino que habrá en ella otras realidades con causalidad propia, aunque subordinada a la primera: clases, municipio, familias, etc. Y por eso la “república”, que en el sentido tomista no se opone a monarquía, gobierno mixto que admite la causalidad de diversas autoridades subordinadas, es lo mejor, pues conservando la unidad de dirección monárquica, que representa a Dios, añade causalidades segundas. Si a menor *coacción*, gobierno *mejor*, luego el gobierno es un *mal*, pues su ideal está en lo mínimo. Aunque Maritain acepte teóricamente que el gobierno es un bien y que no deriva del pecado, de hecho, en la lógica de sus últimas obras, hace de él un *mal menor*: algo necesario sólo porque las personas son malas, o, por lo menos, sumergidas en la *materia* y por ende en la *individualidad*, y sabemos cómo Maritain, de hecho, tiende a hacer de esa materialidad e individualidad la causa del mal. Ese *mal menor*, necesario en un estado imperfecto de las personas, se va haciendo cada vez

menos necesario cuando estas progresan, a tal punto que, si persistiera aquél en tener la misma influencia y autoridad de antes, se transformaría en mal "simpliciter". Por otra parte ¿qué decir del "progreso" de las personas en los siglos modernos? Ya sabemos que aunque se *hubiera producido realmente*, no por ello el gobierno sería menos gobierno que antes ni dejaría la monarquía de ser el más perfecto, como hemos visto; pero ¿se ha *producido realmente*? Maritain habla de ese progreso como si el hombre y sus facultades progresaran al modo de las especies animales en la doctrina evolucionista: más inteligencia, más voluntad, más autonomía, más, etc.... Pero olvida que en el hombre las facultades específicas *humanas* son *intencionales* y dicen por ende relación a un *objeto*: el ser y el bien. Por ende, el progreso debe consistir ante todo, no en un aumento de la autonomía, sino en un mayor acuerdo de esas facultades intencionales con sus objetos: el ser y el bien. Y entonces ¿quién podrá hablar de verdadero progreso de las personas en los siglos modernos? Habría que demostrar *esa mejor y mayor ordenación*, y de ahí resultaría que el agnosticismo, el escepticismo, el panteísmo, el materialismo, el idealismo trascendental, el monismo, el voluntarismo, el pragmatismo, el autonomismo, moral, etc., etc., implican esa mayor ordenación —y, por ende, son más verdaderos y buenos— que la escolástica y el catolicismo. Y, además, como aquellos sistemas son todos *contradictorios* entre sí, resultaría también: o que la contradicción y *el puro cambio por el cambio mismo* son buenos en sí, o que aquellos sistemas son verdaderos y buenos *en lo único que tienen de común*: la negación de Dios, la reclamación de la *aseidad* para el hombre o el universo. Maritain jamás podría aceptar, sin dejar de ser católico, tales consecuencias. Pero si puede evitarlas, sólo es porque plantea mal, como hemos dicho, la esencia del progreso espiritual.

¹³ *Pol.* IV, 1.

¹⁴ *Les Droits*, 105.

¹⁵ I. II. 105, 1; *Pol.* II, 1.

¹⁶ *Pol.* II, 14.

¹⁷ *Les Droits*, 105.

¹⁸ *De Reg.*, I, 2.

¹⁹ *Politica*, IV, 7.

²⁰ *Pol.* III, 4.

²¹ *Pol.* VI, 2.

²² *Pol.* VI, 2.

²³ Podrían replicar los partidarios del progreso moral del

hombre y del pueblo en particular, durante los tiempos modernos, que ese progreso hace inaplicable a la actualidad el pesimismo de Santo Tomás. Pero a ello puede oponerse, además de todo lo dicho sobre la “*prise de conscience*”, etc., el hecho de que, si así fuera, se seguiría que el pueblo, ya no bajo la influencia preponderante de la Iglesia, ni dirigido por minorías tradicionales, ni por una filosofía estable y verdadera, ha, sin embargo, alcanzado en estas épocas un progreso que no alcanzó cuando recibía la influencia de la Iglesia, de la nobleza tradicional y de la filosofía escolástica. De allí resultaría que es posible un progreso moral sin rectas convicciones morales (pues las de la modernidad basanse en filosofías erróneas) y sin dirección de la Iglesia y de los sabios y prudentes, que tenían por misión, en la concepción tradicional, ordenar y gobernar. Finalmente, si durante las “rosadas” épocas del siglo pasado y de principios del presente podía creerse de buena fe en tal progreso moral, ¿qué decir de ello luego de los bárbaros desórdenes, crueldades y crímenes de nuestros tiempos? Ahora, sólo ahora, se manifiestan las consecuencias terribles de todo “lo moderno”.

²⁴ Ver *suma* I. q. 63, a. 9. ad 1, I. q. 49, a. 3 ad 6; I. II. 93, 6 ad 2; *Contra Gentiles*, III. C. VI. ad 2; *Ibid.* 91, 6 ad 3; *Ibid.* 71, 2 ad 3.

²⁵ I. II. q. 71 a. 2 ad 3.

²⁶ *Pol.* IV, 13.

²⁷ *Cf. Com. in Polit. Aristotelis*, IV, VII.

²⁸ Marcel Domongeot.

²⁹ *Hum. Int.*, 215.

³⁰ *Princ. d'une Pol. Hum.*, 59.

³¹ *Cfr.*...

³² *Del Gobierno de los Príncipes*, I, 2.

³³ *Hum. Int.*, 215.

³⁴ *Princ. d'une pol.*, 69.

³⁵ El paréntesis no es del texto sino nuestro.

³⁶ Negar la autoridad “paternalista” (“aún buena”) es negar la superioridad de los valores de ciencia y de prudencia —de cultura en general— que *necesariamente* se concretan en clases en toda sociedad algo desarrollada. Esta negación de la autoridad “heterogénica”, aunque decorada tomísticamente, es de origen kantiano: Kant rechaza toda moral *heterónoma* como contraria a la dignidad humana y al puro deber, y proclama una moral *autónoma*. Esto, al concretarse en el derecho y en la sociedad, da origen a una situación en todo igual a la que Maritain propugna.

³⁷ *Princ. d'une pol.*, 59.

³⁸ *Christ. et dém.*, 57.

³⁹ *Princ. d'une pol.*, 61.

⁴⁰ *Ibid.* 63.

⁴¹ *Christ. et Dém.*, 159.

⁴² El gobernante gobierna "ut vices gerens multitudinis", pero debe gobernar buscando el bien objetivo de esa multitud. Uno y otra no coincidirán sino cuando se pueda afirmar que la voluntad subjetiva de la multitud estará siempre de acuerdo con el bien objetivo. Y ¿cuándo se podrá afirmar ello sino cuando el pueblo, quién sabe por medio de qué alquimia prodigiosa, se haya hecho sabio, santo y prudente? Y lo que es más, sabio santo y prudente en una sociedad con libertad de cultos e ideologías. Así, tras el maritainismo se descubre siempre una *creencia romántica* (es decir, irracional, absurda, sentimental, puramente voluntarista): la creencia romántica típica del liberal, la futura *autosantificación* del pueblo. se podría replicar que tampoco nada asegura que la *voluntad subjetiva* de un rey o aristocracia esté de acuerdo, siempre con el bien objetivo de la ciudad. Pero: 1º) El interés, aún egoísta, de un jefe o minoría rectora es siempre más probable que esté de acuerdo con el bien común que la voluntad de la multitud. Porque, cada gobernado, al buscar su interés particular *disocia* lo social; en cambio, está generalmente en el interés particular del rey o minoría rectora, el que una cierta paz y orden reinen en lo social, aunque no sea más que para gobernar tranquilos. 2º) Es más probable que en el jefe o minoría se encarnen valores de cultura que en la multitud, 3º) El jefe es uno, la minoría obra como una unidad, la multitud no. Pero lo uno rige mejor que lo múltiple. 5º) Además, en nuestra tesis, suponemos que el rey o minoría se dejan iluminar por la Iglesia; mientras que en el maritainismo Ella ocupa un lugar de mera vida privada.

⁴³ *Les Droits*, 105.

⁴⁴ *Les Droits*, 105.

⁴⁵ *Les Droits*, 109.

⁴⁶ *A l'échelle humaine*, 38, 51-52, 128-129, 37-39, 84-91.

⁴⁷ *Christ. et Dém.*, 56.

⁴⁸ *Ibid.* 80.

⁴⁹ El liberalismo nunca negó *todo derecho real de mando* a los elegidos por el pueblo. Maritain afirma eso para poder diferenciar su posición de la liberal. Por el contrario, el liberalismo, en virtud precisamente de ese "*derecho real de mando*", *emanado de la volun-*

tad popular, redujo a la Iglesia a una condición meramente privada, monopolizó la enseñanza, laicizó la familia, el matrimonio, los nacimientos, las defunciones, destruyó los cuerpos sociales y, en suma, adquirió sobre *lo social* —sino sobre los individuos— un poder que nunca soñaron tener los reyes.

⁵⁰ Por un lado Maritain admite que todo poder y autoridad *vienen de Dios*; por otro, que ninguna autoridad es legítima sino en tanto *consentida*; luego parecería que Dios sólo se revela en las conciencias y no en un orden moral, natural o sobrenatural, que pudiera conocerse objetivamente por la razón o la revelación, del cual naciera todo bien no sólo aparente *sino real*, y a cuya verdad tuvieran *deber* de someterse las conciencias particulares. Maritain, aquí, hace de la *conciencia*, que es medio de conocimiento y regla próxima, algo así como idéntico al objeto y a la regla última y formalísima, o si se quiere, aquello que *da valor* a este objeto o regla, al reconocerlo. Pero de ese modo, se hace en verdad a cada *conciencia individual* la verdadera fuente de la autoridad, ya que las prescripciones de Dios sólo toman valor al ser sancionadas por las conciencias. De allí que haya contradicción en la *noción misma* de “legitimidad” de una autoridad en Maritain, pues a veces reconoce *teóricamente* que ella reside en el *acuerdo*, en el origen y ejercicio de esa autoridad, con las *normas morales objetivas*; otras —y prácticamente— que ella reside en el *ser consentida* esa autoridad por cada uno de los sometidos o por someterse a ella. Pero ¿qué decir cuando la suma mayoritaria de conciencias individuales sanciona lo *objetivamente malo*? ¿Deberá reconocerse como derecho? Luego el *derecho* puede existir sin la *justicia*, lo que implica derribar toda la filosofía moral tomista, y aceptar uno de los postulados de la filosofía jurídica moderna, positivista o kantiana. Luego puede haber un *derecho a lo malo* y entonces el derecho subjetivo ya no nace del derecho objetivo, *recto orden social*, según la naturaleza y fin del hombre. Habría *derecho* a desintegrar el recto orden de derecho natural objetivo, etc.

Además, nótese esta grave consecuencia: si el derecho al mando sólo es tal cuando nace del *consentimiento*, y si sólo entonces hay obligación de obedecer, pues es contrario a la “dignidad de la persona humana” el obedecer a lo no consentido, ¿qué ocurre con la *minoría* derrotada en el sufragio? Debe obedecer a algo que no quería. De allí que la *obediencia a Dios* por encima del parecer de los individuos sea ilegítima; en cambio, es legítimo y *obligatorio* el obedecer a la *suma mayoritaria de individuos*, aunque (como

ocurre en la minoría derrotada) se haya querido otra cosa. Luego la *mayoría* (el *querer* de la mayoría) es más respetable que lo *objetivamente bueno*. Además, no se quería que el hombre obedeciera *contra su conciencia*, y por eso se imponía el sufragio; pero como resulta que en él la unanimidad es prácticamente imposible, la minoría *debe obedecer contra su conciencia*, y ello no en obsequio de la *verdad objetiva*, sino en obsequio de una *mayoría numérica*, salvo que los hombres que resultaron en minoría, previamente hubieran decidido acatar a la mayoría en caso de que ellos no estuvieran en ella; con lo cual esos hombres tendrían dos *conciencias*: la propia, que les dictó su parecer y la de la *eventual mayoría*, a la que deciden obedecer contra su parecer. Pero eso supone creer en algo así como la divinidad de la "voluntad popular" pues reconoce "*a priori*" como *legítimo* lo que la mayoría establezca, sea lo que sea; y si se dijera que se lo reconoce pero dentro de los límites de la moral y derecho natural, se pregunta: ¿quién establece *socialmente* qué es moral y derecho natural y hasta dónde llegan y en qué consisten sus preceptos? ¿La mayoría? Estamos en un círculo vicioso. ¿Se acepta la *verdad objetiva* contra la mayoría? Se viene abajo la teoría de la autoridad *consentida*. Luego la doctrina del consentimiento que se quería por *antitotalitaria*, resulta ser el *totalitarismo* de la mayoría, el *totalitarismo de la voluntad popular*, y, como ésta constituye al Estado, un totalitarismo de *Estado*. Y no se nos venga con los *derechos de las minorías* que esos sistemas podrían garantizar. Ello podrá ser una solución práctica, un estado transitorio, pero no tiene justificación teórica posible en los sistemas de voluntad popular. Porque ¿quién determina si se debe o no conceder derechos, y cuáles, a las minorías? ¿La mayoría? Luego es concesión graciosa, tolerancia, estado esencialmente revocable, no derecho propio, pues *dimana de la mayoría*, y ésta puede cambiar y quitar "legítimamente", según esos sistemas, sus derechos a la minoría. Por otra parte, ¿cómo se resguardan los derechos de la minoría en los asuntos *indivisibles*, que son generalmente los más importantes, como ser: declarar o no, la guerra, unirse o no, a otro Estado, admitir o no, la supremacía de la Iglesia, permitir o no, la enseñanza de doctrinas ateas o agnósticas o materialistas, o idealistas, etc., etc.? De manera que, en el sistema de la autoridad consentida: 1º) siempre debe darse obediencia, por un grupo mayor o menor, a una autoridad no *consentida* y, por ende, obediencia contra la conciencia (sea ella verdadera o errónea); 2º) puede darse, y se da a menudo, obediencia de la *conciencia que está en lo cierto* (pero en la mino-

ria) a una *mayoría equivocada*. De lo que resulta que a ésta debe obedecerse contra la conciencia y aún contra la verdad objetiva, mientras que no se admite la obediencia social a esta verdad contra las conciencias (pocas o muchas) equivocadas. Mas obedecer a la verdad contra la conciencia no quita el valor de la verdad y del bien (así como el niño que obedece, contra su voluntad, los mandatos sabios y prudentes del padre) tanto para lo social como para el *propio equivocado*; obedecer a la mayoría errónea contra la verdad y el bien es condenarse a sí mismo y a la sociedad.

⁵¹ Maritain habla en diversos lugares del bien común, *Les Droits*, 20 y sig.; *Revue Thomiste*, 253 y sig.

⁵² *El Pueblo*, 15, V, 45. A propósito de esta cita de "El Pueblo" Maritain reproduce en su último libro, *Raison et Raisons*, el texto original del párrafo en cuestión, tal como apareció en *The Nation* (Nueva York, abril 21 de 1945). El texto de Maritain en nada modifica la versión suministrada por "El Pueblo".

Maritain allí mismo quiere demostrar que yo falseo su pensamiento leyendo *cristianismo* donde él ha escrito *cristiandad*, o leyendo *cristianismo* donde ha dicho *fe común* (no religiosa sino secular). Me permito desafiar formalmente a Maritain a que muestre en concreto un solo pasaje de mis escritos donde haya esa presunta confusión. Lo que yo señalo en Maritain, como se lo he demostrado al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. (ver *Correspondence*, pág. 119) es la identidad entre su *nueva cristiandad*, su *nueva democracia* y su *cristianismo terrestre*.

Maritain pretende asimismo, muy suelto de cuerpo, acusarme de leer *cristianismo* (¡terrestre!) donde él ha hablado de repercusiones del mensaje evangélico en la conciencia profana... (ver en mi *Respuesta a dos Cartas de Maritain*, pág. 49, el pasaje de Maritain). Pero para justificar su acusación, Maritain deberá suprimir el párrafo de la pág. 43 de su *Christianisme et Democratie*, donde habla de dos cristianismos, el uno "como credo religioso y camino hacia la vida eterna", el otro, "como fermento de la vida social y política de los pueblos".

⁵³ El paréntesis es nuestro.

⁵⁴ *De Reg.* I. 15.

⁵⁵ *De Reg.* I. 14.

⁵⁶ Aunque hay que advertir que una sociedad pagana como la del Extremo Oriente está más cerca del bien común, y es más fácil acercarla a él que una sociedad liberal-socialista-protestante; está más cerca de Dios el pagano que reverencia a su Dios con humil-

dad de creatura, que el soberbio protestante-liberal que, bajo el nombre de Dios, sólo se adora a sí mismo.

⁵⁷ Lamennais y Maritain hacen de algo que sólo atañe a la *prudencia política* (la tolerancia del mal, la organización menos mala posible en esta época), una *teoría social*. Y aún terminan por pretender que ello importa un *progreso*.

⁵⁸ San Pablo: no creáis en otra doctrina, distinta de la fe que os he enseñado, aunque os la predique un ángel (*Gal. I. 8*).

⁵⁹ *El Pueblo*, 13, V, 45.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ De manera que el *defecto* del liberalismo burgués fué el de no perseguir suficientemente a los no liberales.

⁶⁴ Advierta el lector qué desvarío: una *filosofía* que se deriva de la *democracia* (¡la verdad teórica derivada del orden político contingente!), una fe (creencia en lo que no se ve) derivada de dicho orden y *en* dicho orden, etc.

⁶⁵ *El Pueblo*, 13, V, 45.

⁶⁶ Con lo cual no puede evitarse, p. ej., que un profesor o varios hagan perder la Fe, y aún las certezas naturales, a un número imprevisible de personas y por allí perturben todo el recto orden social.

⁶⁷ *Revue Thomiste*, 266; *Les Droits*, 69-71; *Christ. et Dém. Passim*.

⁶⁸ *Christ. et Dém.*, 56.

⁶⁹ *Ibid.* 80.

⁷⁰ *Ibid.* 33.

⁷¹ *Ibid.* 79.

⁷² *Les Droits*, 170.

⁷³ *Corresp. avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*.

⁷⁴ *Revista de estudios políticos*, pág. 150. Madrid, vol. XV, 1946. Como el distinguido autor promete un estudio sobre la obra de Maritain, será menester aguardar a que éste aparezca para conocer y examinar su opinión con mayor abundamiento.

⁷⁵ *Pág.* 163.

⁷⁶ *Ibid.* 163.

⁷⁷ *Les Droits*, 103.

⁷⁸ *Correspondance*, 94.

⁷⁹ *Pág.* 28.

⁸⁰ Cfr. El mismo Maritain, *Primauté du Spirituel*, Annexe I.

⁸¹ L'Avenir, 30 juin 1831.

⁸² 28 juin 1831.

⁸³ Ver *De Beatitudine*, I. 318.

⁸⁴ *Met.*, 2, 773.

⁸⁵ I. 52, 3.

⁸⁶ *Ibid.* 340.

⁸⁷ En el sentido meramente *descriptivo*, no *moral* u ordenador. Pero entonces no debería proponerse como *ideal* apto para ser querido, y como mito de la nueva cristiandad.

CAPÍTULO VII

DE LA PERSONA HUMANA A LA NUEVA CRISTIANDAD

Aquella famosa distinción de individuo y persona que Maritain recogió en *Leçons de Philosophie sociale* del P. B. Schwalm, O. P. y en el *Sens Commun* del P. Garrigou-Lagrange O. P., y sobre la cual, luego, por su propia cuenta, elaboró artificiosamente toda su filosofía social y política, da origen a su democracia fundada en la exaltación de la persona humana; la cual, por ser una realidad *común* a materialistas y a cristianos, proporcionaría la más sólida y duradera base a la sociedad futura edificada mediante una atrevida y grandiosa revitalización de la filosofía moral de Santo Tomás de Aquino.

Hemos comprobado cuán falsa sea esta pretensión. Pero Maritain sostiene además que esta su “nueva democracia” se identifica con su “nueva cristiandad”. En *Messages* (pág. 88) escribe: “la semana última he hablado “de nueva cristiandad. Yo hubiera podido hablar, en el “mismo sentido de nueva democracia. Porque a quien “mira en el fondo de las cosas aparece que a despecho “de ideologías parasitarias y de malentendidos trágicos, “este nombre de democracia, no es otra cosa que el nom-

“bre profano del ideal de cristiandad”. Y, en efecto, por los caracteres idénticos que asigna a una y a otra no es difícil demostrar la identidad de ambas en el pensamiento maritainiano. (Cfr. *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, 118).

El simple enunciado de que Maritain identifique su nueva democracia, basada en el laicismo de las modernas libertades, con su nueva cristiandad, constituye una grave acusación. Porque la prudencia política podría, por simples razones de hecho, prescribir una democracia como la por él propuesta; ¡qué se va a hacer si el hombre *moderno* no puede vivir sino en un régimen de tal condición! Como no es posible predicar la guerra de unos contra otros, si no hay otra forma de mantener una paz, por precaria que fuere, que en una democracia con todas las modernas libertades, aceptemos y mantengamos esta democracia. Pero no por ello habría que sostener que no sólo es un régimen tolerable, sino deseable, y el mejor deseable, y el más conforme con los principios cristianos, llamado a producir una cristiandad superior a la medieval.

Sin embargo, afirmaciones tan extremas son determinadas por la lógica de las premisas que Maritain ha asentado. Porque si el régimen democrático moderno responde a las aspiraciones fundamentales de la persona humana, es innegable que la sociedad moderna avanza en incontenible progreso desde el Renacimiento a nuestros días. ¿Acaso los hechos salientes de la modernidad, aún en la expansión de su fuerza convulsiva, no son productos de la aspiración fundamental de la persona humana a ser tratada como un todo en el todo social?

Pero aquí surge esta cuestión: ¿Cómo conciliar el progreso de la civilización humana en los cuatro últimos siglos con su manifiesta apostasía? Si lo que escribía Maritain en *Antimoderne* (pág. 198): “Para decir verdad,

“ desde la declinación de la Edad Media, ¿qué es la historia moderna sino la historia de la agonía y de la muerte de la Cristiandad?”, continúa siendo valedero, ¿cómo hablar del progreso de esta misma sociedad y de un progreso obrado en virtud del fermento evangélico y cristiano?

Para evitar la contradicción manifiesta, Maritain vése obligado a construir lo que él llama la ley de la ambivalencia de la historia (*Religion et Culture*, 31; *Du Régime temporel*, 98; *Problemas Espirituales*, 6; *Hum. Int.*, 118), y según la cual, aunque por la malicia del hombre se verifique un *progreso en el mal*, por la acción providencial se cumpliría simultáneamente un *progreso en el bien*.

Por esto, después de valorar la historia según la escala de valores dictada por la razón y la Revelación, como vemos en su *Théonas y Antimoderne*, desde 1930 introduce, con su ambivalencia de la historia, un criterio *dual*, el que se va inclinando insensiblemente en sus últimos libros a destacar tan sólo el carácter necesario y progresivo de las modernas sociedades. Así, en *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* y en *Christianisme et Démocratie*, donde nos habla de “una segunda clase de movimiento, en cierto modo horizontal, quiero decir un movimiento de progresión de las sociedades mismas, evolucionando en el tiempo” (*Les Droits*, 45) a) necesariamente progresivo; b) aunque contrariado; c) cuyo motor es el espíritu cristiano y evangélico; d) movimiento que consiste formalmente en que la persona humana sea tratada como un todo dentro de la sociedad; e) y que se ha ido cumpliendo inexorablemente en los tiempos modernos a pesar del carácter anticristiano de éstos; f) hasta darnos sociedades maduras y adultas en edad, en contraposición con el carácter infantil e ingenuo de la sociedad medieval¹.

Este cambio substancial operado en las sociedades

modernas en virtud de su arribo a la mayoría de edad y a la plenitud de su progreso, ha de determinar un nuevo tipo de relaciones con al Iglesia, el cual no podrá fundarse ya sobre el *mito de la fuerza al servicio de Dios* sino sobre *el mito de la realización de la libertad* ².

Se erige así la “Nueva Cristiandad” cuyos caracteres hemos expuesto largamente en *De Lamennais a Maritain*. Una “nueva cristiandad” esencialmente diversa de la medieval (53-107); la cual, en cuanto sociedad, no adora al Dios de la Iglesia Católica (125); se mantiene neutral frente a las diversas religiones (128 y 136); adopta como unidad de vida, una fe básica naturalista (168); asume los caracteres de la democracia del *Sillon* (217-296); y de Lamennais (11-45). Es una ciudad, *existencialmente* idéntica a la ciudad de la Revolución.

El pensamiento de Maritain guarda una sorprendente coherencia en todas sus partes. Aquella distinción artificiosa de individuo y persona remata en su “nueva cristiandad” naturalista.

Como ya en otro lugar ³ hemos estudiado la “Nueva Cristiandad” de Maritain, aquí solamente la examinaremos en relación con su tesis de la persona humana, dentro de los siguientes puntos:

1º Aunque fuere cierta, la ley de la ambivalencia de la historia no justifica el abandono de la Regla que debe ordenar la actividad del hombre; 2º el progreso de la civilización que Maritain funda en la *prise de conscience* de la persona humana es de factura kantiana y contraría al único humanismo legítimo; 3º adoptado como criterio de valoración, falsea radicalmente la interpretación de la historia moderna; 4º falsea asimismo la medicación que se ha de prescribir al enfermo mundo moderno; 5º ataca en el corazón aquel punto esencial y fundamental de la civilización cristiana que impide la erección de la ciu-

dad anticristiana; 6º echa las bases de la ciudad anticristiana.

1º *Aunque fuere cierta, la ley de la ambivalencia de la historia no justifica el abandono de la regla que debe ordenar la actividad del hombre.*

Como he tenido ocasión de señalárselo al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. (*Correspondance*, 80) “Maritain ha recurrido a la ley de la ambivalencia de la historia precisamente para justificar el carácter necesariamente progresivo de la sociedad moderna. Porque para un verdadero cristiano no hay sino un único progreso verdadero, *simpliciter* diríamos, cuando las cosas humanas se conforman con la Santa Iglesia, y como es bien claro que con la Reforma, la Revolución Francesa y el Comunismo, las sociedades modernas se alejan de la Iglesia, el cristiano deberá afirmar su carácter regresivo.

Para evitar afirmación tan categórica, Maritain invoca la ley de la *ambivalencia de la historia*, y sostiene que la civilización moderna se desarrolla según los designios providenciales del Dueño de la historia y aunque “Satán pueda en ciertos momentos tomar la pluma, y entonces es una ligereza no ver y no llamar por su nombre el mal que se ha hecho para siempre, pero también es una estupidez no comprender que entre todas las deformaciones, la línea del ser continúa, el texto es legible a los ángeles, un cierto bien grande o pequeño ha sido ganado (por pequeño que sea, qué importa, Dios lo ha querido)” (*Religion et Culture*, 33).

Es innegable que el mal tiene una función en el plan divino, según aquella famosa doctrina de San Agustín y de Santo Tomás, de que “Dios es tan poderoso que puede

“sacar bien del mal. De donde muchos bienes se quitarían
“si Dios no permitiese ningún mal. Porque si el aire no
“se corrompiese, el fuego no se engendraría y si no fuere
“matado el asno no se conservaría la vida del león. Ni
“sería alabada la justicia vindicativa y la paciencia del
“que sufre, si no hubiese la iniquidad del perseguidor”
(I. 48, 2 ad 3).

A esto hay que añadir que *“para los que aman a Dios,
“para aquellos que han sido llamados Santos según su
“propósito, todas las cosas cooperan en bien”* (Rom. VIII,
28). “Por esto, explica Santo Tomás, lo que acaece res-
“pecto a las partes más nobles del universo de las creatu-
“ras, no se ordena sino a su bien; pues de ellas se tiene
“cuidado en vista de ellas mismas, como el médico que
“por curar la cabeza, permite la enfermedad del pie. En-
“tre todas las partes del universo sobresalen los *Santos de*
“*Dios*, a cada uno de los cuales se aplica aquello que se
“dice (Mt. XXV, 21, 23) *sobre todos sus bienes lo ha*
“*constituido*; y por esto, *lo que acaece sobre ellos u otras*
“*cosas, todo cede en su bien*, de suerte que se verifica
“aquello de los *Prov. XI, 29, que el necio servirá al sabio*;
“porque también los males de los pecadores ceden en
“bien de los justos, de donde también se dice que Dios
“tiene especial cuidado de los justos, de acuerdo a aque-
“llo del *Salmo XXXIII, 6, los ojos del señor sobre los jus-*
“*tos*, en cuanto de ellos de tal suerte cuida que sobre ellos
“no permite ningún mal sino en cuanto cede en su bien”
(in Rom. VIII, 6).

Pero de que haya una ley divina que permite el mal
en vista del mayor bien no se sigue que *necesariamente*
todo progreso del mal que se cumpla en la tierra debe te-
ner también *un correspondiente progreso del bien cumpli-*
do en la tierra; tampoco se sigue que este progreso del bien,
en caso de producirse, deba significar un triunfo *en el tiem-*

po de la Iglesia militante; menos aún, que deba significarlo en todo tiempo, o en uno determinado, y que deba ser conocido por el hombre. Porque, *¿quién podrá escrutar sus caminos?* (Job, 36, 23) o *¿quién conoció el sentido del Señor?* o *¿quién fué su consejero?* (Rom. XI, 33). Como advierte, con penetrante acierto, Garrigou-Lagrange, O. P. ⁴ la permisión del mal es una solución clara del problema del mal, pero en abstracto y en general, no en concreto y particular. “Clara en cuanto es manifiesto que Dios óptimo, “ santísimo y omnipotente no puede permitir el mal sino “ por un mayor bien; de otra suerte, no sería santa la divina permisión. Pero es oscura, ya que *sólo en la patria* ⁵ “ *ha de aparecer cuál sea este mayor bien*”.

Pero aún suponiendo que por divina Revelación conociera un hombre en qué forma los actuales males de los tiempos *modernos* van a cooperar en el florecimiento de una Cristiandad futura... ¿se seguiría de allí que pudiera predicarse el fomento u activación de estos males en vista del bien que de ellos se habría de derivar? ¿Se seguiría que hubiera de cambiarse *la norma de actividad católica* para acelerar el advenimiento de esa cristiandad? De ninguna manera. Porque el cristiano debe acomodar su actividad privada y pública no a su éxito terrestre, aunque se verifique bajo los designios providenciales, sino a las Reglas inmutables de la razón y de la Revelación; a los dictados de la razón inferior que se aconseja por *razones temporales* para elegir, y sobre todo a los de la razón superior que delibera por las *razones eternas* (*De Malo*, 7, 5).

Y si es verdad que pudieran existir inteligencias limitadas que identifiquen las Reglas inmutables del orden que debe presidir siempre la actividad del cristiano con formas o estructuras históricas en que aquellas se han verificado, es posible que no falten quienes hagan la identificación a la inversa y que, so pretexto de que las estruc-

turas son accidentales y mudables, quieran hacer también accidentales y mudables aquellas Reglas y condenarlas a la desaparición. Ciertamente que la Iglesia no es el orden medieval y, mucho menos, el *ancien régime*, pero la *concordia del sacerdocio y del imperio* es una ley perpetua, en expresión de León XIII⁶.

Si es reprehensible un conservatismo eclesiástico que no tiene en cuenta la mudanza de los tiempos, más reprehensible es un progresismo iluso que transa con las modernas libertades por el posible bien que providencialmente esconderían en sus mallas.

Y esta segunda desviación es inmensamente más grave que la primera porque altera la Regla misma que debe gobernar la actividad de los católicos. Cualquiera sea el desenlace que haya de tener la evidente victoria que la impiedad ha conseguido sobre la antigua cristiandad, es claro y fuera de discusión que esa impiedad individual y política es causa de los males actuales; y por lo mismo, claro y fuera de discusión, que es utópico soñar con un orden cristiano en que no desaparezca esa descristianización individual y pública⁷. Por esto, cuando Pío XII, en su mensaje de Navidad de 1941, se hace eco de la acusación que levantan muchos de que el cristianismo ha fracasado, “Revolvamos, dice⁸, en el fondo de la conciencia “de la sociedad moderna, busquemos la raíz del mal, ¿dónde la encontramos?... No podemos cerrar los ojos a la “triste visión de la progresiva descristianización individual y social que, por la relajación de las costumbres, “ha pasado al debilitamiento y a la negación abierta de “las verdades y de las fuerzas destinadas a esclarecer las “inteligencias sobre el bien y sobre el mal, a fortificar “la vida familiar, la vida privada, la vida del Estado y la “vida pública”.

Y si el mal está aquí, el remedio está únicamente en

la *conversión* de la vida privada y pública, de la vida de los individuos y de los Estados —porque el bien común es *más divino*—, a la Iglesia, que es la sociedad de salud.

El que Dios pueda sacar bien del mal, no nos autoriza a ilusionarnos con que una sociedad *libertaria*, de personas humanas emancipadas, vaya a obtener su salud sin que estas personas humanas se sujeten al orden natural, cuyo depósito ha sido confiado al Poder Público, y sin que se sujeten al orden sobrenatural, cuya custodia ha sido puesta en manos de la Iglesia. ¿Y no es una ilusión el pensamiento central de Maritain, de que, en medio de los errores de los siglos modernos, Dios ha estado obrando la *emancipación espiritual, política y económica* del hombre moderno, para preparar el nuevo orden social cristiano, “la Nueva Cristiandad”, en que las personas humanas emancipadas, fuera y por encima de la vida social y estatal, se abrazarían con la Iglesia y con Dios? Esto es como decir que Kant, Rousseau y Marx son los instrumentos que han obrado la emancipación a las personas humanas, sobre la cual la Providencia edifica ahora a la Nueva Cristiandad.

Sería muy diferente si se dijera esto otro: Kant y Rousseau, al *emancipar* al hombre, le han llevado a una situación de tragedia y catástrofe, lo que ha determinado, bajo la acción providencial, una nueva valoración, una nueva experiencia de aquellos valores naturales y sobrenaturales, cuyo depósito ha sido confiado al Estado y a la Iglesia; el hombre, al probar el fruto del desorden, ha aprendido a valorar cuán preciosos e intangibles eran aquellos principios naturales y sobrenaturales que vivió en difícil equilibrio la ciudad medieval, y ahora, después de la crisis *moderna*, sabrá realizarlos con un equilibrio más admirable, más lleno de madurez y reflexión; de manera que podemos calificar de feliz aquella desviación

de los siglos *modernos* que nos han hecho comprender el valor de aquellos principios y vivirlos de mejor modo, y nos han hecho comprender cuán trágica fué aquella *prise de conscience* de nuestra personalidad, de la que estábamos neciamente orgullosos.

De esta manera, y sólo de esta, se adjudica a los designios providenciales la permisión del mal en vista de un mayor bien, sin alterar la Regla inmutable de valores que gobierna lo humano.

2º *El progreso de la personalidad humana que señala Maritain es de factura kantiana y contraria al verdadero humanismo.*

La ley de la ambivalencia de la historia ha sido inventada para justificar el presunto progreso de las sociedades modernas, no obstante su progresiva descristianización. Se pretende que los siglos modernos han avivado en sí mismos la conciencia de sus propios derechos y libertades y han alcanzado una condición de mayoría de edad que los hace superiores a la civilización medieval .

La tesis de la exaltación de la persona humana es llevada al plano histórico como explicativa y justificativa del mundo nuevo surgido de la Reforma. Esta aplicación debía ser legitimada. Porque aunque se admita la distinción de individuo y persona, y la superioridad y tensión de ésta sobre la sociedad, no aparece cómo pueda sostenerse que los siglos modernos encarnan un desarrollo de la personalidad sobre la individualidad. Maritain escribía en *Trois Reformateurs*: “Ved con qué solemnidad religiosa “ el mundo moderno ha proclamado los derechos sagrados “ del individuo, y a qué precio ha pagado esta proclama- “ ción. Y con todo el individuo nunca ha estado más com- “ pletamente dominado, más fácilmente manejado por

“la grandes potencias anónimas del Estado, del dinero,
“de la opinión. ¿Cuál es este misterio?

“No hay aquí ningún misterio. El mundo moderno
“confunde simplemente dos cosas que la sabiduría anti-
“gua había distinguido: confunde la *individualidad* y la
“*personalidad*” (1925, Plon, Paris, pág. 27) 9.

Por esto es oportuno señalar aquí con toda claridad que el error más grave de Maritain no consiste en que distinga con el P. Schwalm, Garrigou-Lagrange, Gillet y otros, la individualidad de la personalidad, y que adjudique a ésta una superioridad sobre la sociedad humana; su error gravísimo consiste en que, contrariando su posición clara y terminante de *Trois Reformateurs*, quiera agradecer al mundo *moderno* de una *prise de conscience* de la verdadera y auténtica personalidad.

Porque si por una parte enseña Maritain que “la persona tiene una relación directa con lo absoluto, en el cual solamente puede tener “su plena suficiencia” (*Revue Thomiste*, 250), si se afirma también que la *personalidad* en cuanto opuesta a la *individualidad*, consiste en el acercamiento, por el conocimiento y por el amor, a Dios, “la soberana Personalidad” (*ibid.* 249), ¿en qué puede fundarse para decir luego que el hombre *moderno* y la sociedad *moderna* han progresado desde la Edad Media hasta aquí en la *prise de conscience* de su personalidad? ¿Acaso ha perdido su verdad aquello que comprobaba Maritain en *Trois Reformateurs*; precisamente en su primer análisis sociológico de individuo-persona, cuando escribía: “Tal
“el secreto de nuestra vida de hombres que el pobre mun-
“do moderno ignora: si nosotros pretendemos encontrar
“nuestra alma, y si tomamos nuestro yo por centro, nues-
“tra substancia se disipa, nosotros pasamos al servicio
“de las fuerzas ciegas del universo” (*ibid.* 37).

“La historia de Lutero, como la de Juan Jacobo, es

“una maravillosa ilustración de esta doctrina. El no ha libertado la personalidad humana, sino que la ha extrañado. Lo que ha libertado es la individualidad que definíamos como el hombre animal... Lutero es el tipo exacto del individualismo moderno (el prototipo de las edades modernas, dirá Fichte)” (*ibid.* 37).

Por aquí se ve que Maritain ha sustituido aquel concepto que se forjaba de la verdadera personalidad como fundado en la asimilación con Dios, por otro, enteramente diverso, y que, en el fondo, no es sino la búsqueda y el descubrimiento del propio yo, de la persona singular¹⁰. Ha sustituido por el concepto kantiano el concepto cristiano de la dignidad de la persona humana. Y aquella conclusión a que llegamos en el capítulo IV, cuando estudiamos la liberación de la persona humana, la encontramos de nuevo aquí.

Esta *prise de conscience* de la persona humana, este “*affranchissement ou émancipation conforme aux vrais aspirations de notre être*” (*Les Droits*, 62) no es sino la persona humana, erigida en la ley de la ciudad, reclamando para sí como “el primero de sus derechos” y como un “derecho natural inviolable” su libertad pública de conciencia. (*Les Droits*, 103).

Sería injusto acusar a Maritain de llevar directa y totalmente al plano *espiritual* mismo de la vida del hombre esta *prise de conscience* del derecho de la persona humana... ello implicaría acusarle de una coincidencia absoluta con la autonomía kantiana. Esta autonomía la limita “frente al Estado y a la comunidad temporal” (*Les Droits*, 103) o sea en “*lo social*”. Pero es lícito preguntarse, ¿se puede, en buena lógica, atribuir autonomía a la persona humana en lo social y negársele en lo espiritual? ¿Se puede negar al hombre el derecho frente a Dios de profesar cualquier culto y adjudicárselo frente al Estado y a la co-

munidad temporal? Pero ¿en lo social, no es el Estado, agente de Dios? ¿Y cómo su representante autorizado no debe acaso en lo social prohibir lo que Dios prohíbe y mandar lo que Dios manda?

Maritain tiene que introducir una *dicotomía* en la persona humana, haciendo marchar en un sentido *lo social*, y en otro, *lo espiritual* de cada persona humana. Aunque hemos señalado esto en otra parte (*De Lamennais a Maritain*, pág. 25), aquí podemos descubrir aspectos nuevos. Maritain explica en forma relativamente aceptable¹¹ el desarrollo de la persona en la vida *espiritual*, mostrando que es Dios el término del camino de ese perfeccionamiento. Así p. ej.: en *Du Régime*, 36-46, donde afirma que “la perfecta libertad de autonomía coincide con la santidad (*ibid.* 39). Pero cuando pasa el orden de la vida social” (*ibid.* 46 y sig.), por una exagerada desconfianza que tiene del poder público y por la exagerada estima que ha hecho de la persona humana y de su atributo, la libertad, deja el orden social entregado a la libre voluntad de las personas humanas, lo que vale decir que divorcia el orden social del camino de perfeccionamiento del hombre. Si, en la ciudad, la función principal del poder público no consiste en establecer un orden de regulación de los actos humanos exteriores, por medio del cual alcancen su perfección espiritual, ¿qué fin práctico se ha de proponer el poder público? ¿Cómo es posible admitir que la vida *espiritual* del hombre debe orientarse hacia Dios, y luego empeñarse en que el poder público no tiene derecho a regular hacia Dios la vida de la comunidad? ¿Cómo afirmar que el hombre debe responder delante de Dios del camino religioso que ha escogido y que no debe responder también delante del Estado, Ministro de Dios en lo social?

Como ya lo hemos advertido, Maritain confunde

vida *espiritual* con vida *privada*, sin percatarse de que *toda la vida* debe encaminarse hacia Dios; toda la vida, y sobre todo *la social*, que es lo mejor de la vida humana natural, precisamente porque el *bien común* es más divino que el *bien privado*.

El hecho mismo de que Maritain contraponga social a espiritual implica un planteo falso que le ha de llevar a consecuencias lamentables. Espiritual no se contrapone a social sino a material; y si espiritual se identifica con sobrenatural, se opone a natural, a humano; y social, en cambio, se opone a privado. Tanto lo privado como lo social puede considerarse en un estado puramente natural y en un estado sobrenatural. Lo sobrenatural *privado* es la vida de los fieles en sus relaciones individuales, sea de cada uno consigo mismo, sea con otro fiel; lo sobrenatural *público* o *social* es la vida de la Iglesia como *sociedad* sobrenatural. Lo natural *privado* es la vida natural de un individuo consigo mismo, o con otro individuo; lo natural *social* es la vida natural de la sociedad civil o Estado.

En el estado actual en que Dios ha puesto al hombre, como la vida natural debe subordinarse a la sobrenatural, se sigue que la vida natural privada, con las actividades manuales, culturales, intelectuales, debe cumplirla bajo el imperio de la virtud de la caridad teologal y se sigue también que la vida natural social debe cumplirla el Estado bajo la autoridad de la Iglesia.

Contraponer espiritual a social como lo hace Maritain es contraponer *sobrenatural privado* a *natural público* y así se sofistica en un funesto equívoco. Porque en ese caso, por el hecho de ser *sobrenatural* aquello espiritual *privado*, sería superior a lo social y se regiría por leyes sobrenaturales, y, en cambio, lo social, por el hecho de ser *natural*, sería inferior y se regiría por leyes naturales. Y así la irreductibilidad y la dicotomía

que existe entre sobrenatural y natural se llevaría, en un sofisma funesto, a las relaciones entre la vida espiritual y la social. Y lo social se divorciaría de lo espiritual, esto es, de lo espiritual natural y de lo espiritual sobrenatural. De lo espiritual natural, como si el Estado no tuviese sino una función *material*, a saber, proveer de alimentos y diversión a los ciudadanos y castigarlos cuando perturban la convivencia en lo material de los hombres; de lo espiritual sobrenatural, como si no tuviera que ayudar al hombre —y para eso debe subordinarse a la Iglesia— en la conquista del cielo ¹².

Por aquí, Maritain, con su planteo defectuoso, viene a caer en una concepción naturalista de la vida social, y, a la postre, en una materialista, de acuerdo a aquellas proféticas consideraciones de Pío IX en la *Quanta Cura*: “Pero ¿quién no ve y no siente que la sociedad, libre de todo lazo de religión y de justicia, no puede tener otro ideal sino el de adquirir y acumular riquezas, y no ha de seguir más ley que la indómita concupiscencia del ánimo puesta al servicio de sus propias comodidades y caprichos?” (Ver *Liberatore, La Iglesia y el Estado*, 221, Bs. As. 1946).

Porque la vida social, contrapuesta a la *espiritual*, es concebida como un terreno religiosa e ideológicamente *neutral*, donde puestos de acuerdo católicos y materialistas, anarquistas y comunistas, idealistas y positivistas, trabajan en la ciudad común, para quedar luego en libertad, el católico de rendir culto a Dios en la sociedad sobrenatural, el freudiano de cultivar sus complejos libidinosos, el nietzscheano para saltar más allá de la frontera del bien y del mal, el marxista para soñar y estructurar la ciudad supercomunista ¹³.

Pero en la realidad vivida, esta ciudad libertaria, concebida en sí tan totalitaria como la de Hitler o Stalin

aunque democrática a la manera francesa, inglesa u americana, no podrá ser sino una sociedad plutocrática y materialista que camina inexorablemente a su propia degradación y ruina: Una *ciudad contraria al verdadero humanismo*.

3º *La "prise de conscience" de la persona humana, adoptada como criterio de progreso, falsea radicalmente la recta valorización de la historia y de la civilización.*

Esta *independencia o emancipación de la persona humana* que rige en lo social le ha de proporcionar a Maritain una *escala de valores* para apreciar el desarrollo de los siglos modernos. Hasta aquí el pensamiento católico en una u otra forma había colocado en la sociedad medieval la expresión más alta de las humanas realizaciones conocidas y veía en la apostasía del mundo moderno una visible degradación de la auténtica vida civilizada.

En mi *De Lamennais a Maritain*, 331-350, he expuesto documentalmente el juicio interpretativo del mundo moderno que vienen haciendo los Pontífices Romanos desde Clemente XII a Pío XII. Maritain lo hizo suyo en sus obras de la época de *Théonas* y *Primauté du Spirituel*. Es claro que el criterio de valoración no era la *libertad* de la persona humana sino la *verdad* y el *bien* que alcanzaba por su sumisión al orden natural, cuya mayor plenitud se alcanza en la sociedad política, y al orden sobrenatural, encarnado en la sociedad sobrenatural de la Iglesia. Por esto, León XIII ha descripto el esplendor medieval con palabras magistrales que jamás debieran borrarse de la mente de los pensadores católicos: "Hubo un tiempo —dice en *Inmortale Dei*— en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. Entonces

“aquella energía propia de la sabiduría cristiana, aque-
“lla su divina virtud, había compenetrado las leyes, las
“instituciones, las costumbres de los pueblos infiltrándo-
“se en todas las clases y relaciones de la sociedad; la
“religión fundada por Jesucristo, colocada firmemente
“sobre el grado de honor y de altura que le corresponde,
“florecía en todas partes secundada por el agrado y adhe-
“sión de las príncipes y por la tutelar y legítima defe-
“rencia de los magistrados; y el sacerdocio y el imperio
“concordes entre sí, departían con toda felicidad, en ami-
“gable consorcio de voluntades e intereses. Organizada
“de este modo la sociedad civil, produjo bienes muy su-
“periores a toda esperanza”.

“Todavía subsiste la memoria de ellos y quedará
“consignada en un sinnúmero de monumentos históricos,
“ilustres e indelebles que ninguna corruptora habilidad
“de los adversarios podrá nunca desvirtuar ni oscurecer”¹⁴.

Pero esta civilización ha sido objeto, en nombre pre-
cisamente del espíritu de libertad, de tremendos y suce-
sivos ataques que la han reducido a una condición cada
vez más decadente. El mismo León XIII describe de esta
suerte el primer ataque, perpetrado por la Reforma Pro-
testante: “Pero las dañosas y deplorables novedades pro-
“movidas en el siglo XVI, habiendo primeramente tras-
“tornado las cosas de la religión cristiana, por natural
“consecuencia, vinieron a trastornar la filosofía, y por
“ésta, todo el orden de la sociedad civil”. Ello dió como
resultado una sociedad civil o un orden público substraído
a la influencia de la Iglesia o del orden sobrenatural en
ella encarnado, esto es, una sociedad donde cada uno de
los grupos hasta entonces unidos bajo una forma universal
de vida, que era la Iglesia, adquiere *independencia*. Las
naciones *libres* de toda forma superior, toman posiciones
unas frente a otras. Aparecen de esta suerte, por vez pri-

mera, los nacionalismos exagerados; y los monarcas, puestos al frente de los pueblos, rechazan todo poder superior y se erigen poco menos que en divinidades. La razón se independiza de la teología, la ciencia de la fe, la política de la moral, la naturaleza de la sobrenaturaleza.

La civilización originariamente cristiana se convierte en naturalista, pero se mantiene como civilización en la medida en que no sufren corrupción los principios de vida natural que son los que formalmente la constituyen. Pero como enseña tan magníficamente Pío X en *Il fermo proposito*, aunque de índole natural, la civilización no puede subsistir plenamente ni siquiera mantenerse si no es por la influencia de la Iglesia.

Destituído entonces de los auxilios sobrenaturales, el orden natural camina hacia su propia ruina. Y así vemos cómo los siglos XVII y XVIII son el caminar apresurado hacia la ruina de la civilización. La razón termina en su suicidio con Kant y es suplantada por “la ciencia”, que es una suma de comprobaciones físico-matemáticas; el bien común que centraba la política y la economía es reemplazado por la libertad; los monarcas son llevados al cadalso por la muchedumbre soberana. La civilización —así sin ningún aditamento— termina en la Revolución Francesa. Con ella comienza la civilización moderna, la cual, en lo que tiene de propio y peculiar, es la barbarie, armada del poderío de la fuerza material.

La Revolución Francesa, que León XIII llama “la gran revolución”, señala entonces la frontera definitiva de dos modos de vida esencialmente diversos que se cumplen en la civilización cristiana. Con ella se opera en el hombre una alteración de su misma condición de racional, cosa que no había llegado a obrarse formalmente en el siglo XVI. Hasta ella los principios rectores de vida habían sido humanos; ahora comenzaban a ser infrahumana-

nos o animales; hasta entonces racionales, ahora puramente sentimentales; hasta entonces cualitativos, ahora cuantitativos; hasta entonces atraídos por la idea del bien que une, ahora por la libertad que desvincula y desune. De aquí el liberalismo, individualismo y romanticismo de este tercer momento histórico.

Para una recta interpretación de la historia moderna y, por ende, de los hechos actuales, es fundamental esta ubicación de la Revolución Francesa como punto de partida de un hombre nuevo que comienza a regirse por principios de vida infrahumanos, y por lo mismo infracivilizados. La Revolución Francesa es, entonces, el punto de partida de un camino que luego ha de terminar inexorablemente en la revolución comunista, como ésta, a su vez, es la etapa inmediatamente previa a la apostasía universal o reinado del Anticristo, reinado que no consiste ni se instaura en una nueva revolución sino que es la lógica culminación de las revoluciones anteriores.

Esto explica la profundidad del pensamiento de De Maistre quien vió en la Revolución Francesa algo definitivo y satánico. Lo es, en verdad, como iniciación del último y postrer estado de apostasía universal. Por esto Babeuf, antes de morir, anunció que la Revolución Francesa era precursora de otra revolución mayor, más solemne, y que esta será la última (*Appel au peuple francais*, 1797).

El estado infrahumano de civilización, inaugurado por la Revolución Francesa, se va a caracterizar en substancia por un cruzar el hombre la línea de la inteligencia que le distingue y separa de la materia y un entrar ya resueltamente en la órbita de atracción de la materia misma. Por esto la nueva edad va a estar regida por el materialismo o por lo económico. Pero como en un ciclo económico o materialista hay dos momentos perfectamente caracterizados, uno de la materia viva, otro de la materia

inorgánica, uno de la economía dirigente, o burguesa o capitalista y otro de la economía dirigida o proletaria, en esta nueva civilización (la moderna que es una civilización infracivilizada), podemos distinguir dos períodos, uno que es el liberalismo propiamente dicho y otro el comunismo; uno de dominación de los grupos burgueses y oligárquicos y el otro de dominación de las masas proletarias, o verdaderamente democrático.

De estos dos momentos el burgués está agotado ya y definitivamente concluído. Le llega entonces el turno al cuarto momento, el democrático o comunista. El clero predominó en la edad media; la nobleza o aristocracia en los siglos XVII y XVIII; los ricos o burgueses en el siglo XIX y hoy ha de dominar la multitud proletaria o democrática.

El proceso moderno se caracteriza por un rompimiento sucesivo de los vínculos que unen a la persona singular a bienes cada vez más altos y universales. Rompimiento con la Reforma del vínculo que le une con la Iglesia, la cual le proporciona el Bien común sobrenatural; rompimiento con la Revolución Francesa del vínculo que le une al Estado, donde alcanza la plenitud del bien natural; rompimiento con la revolución comunista del vínculo que le une a la familia y sociedades económicas que le proporcionan el bienestar económico. Y del hombre desvinculado de la familia, del Estado, de la Iglesia, ¿qué queda? Su persona individual, con su dignidad ontológica de persona humana, pero emancipada y desguarnecida por haber sido privada de su perfección moral individual, económica y política. ¿Y esta persona humana ha adquirido *prise de conscience* de sus propios derechos y de su propia dignidad?

Pero, ¿qué progreso es este? ¿De qué cosa ha adquirido conciencia la persona humana? ¿De estos bienes? ¡Pero si nada ha hecho para conservarlos, y por el contra-

rio, en una tarea sistemática, trabaja incansablemente para destruir la familia, el Estado y la Iglesia, donde estos bienes florecen! Luego sólo ha tomado conciencia de su *desnuda realidad ontológica*, de su gran destino en un gran vacío. Porque, ¿qué puede encontrar en su propio yo la persona humana, sino el propio vacío y la propia nada? ¿Acaso tiene el hombre de lo suyo, más que mentira y pecado? Porque, ¿la verdad y la justicia no le vienen de aquella fuente tras la cual debemos andar sedientos en esta vida, en expresión del Concilio de Orange? (*Denz.* 195).

Y si el mundo *moderno* se caracteriza y constituye por un sistemático odio de aquellos valores que salvan al hombre, ¿cómo afirma Maritain que “el mundo moderno aspira sin saberlo a una civilización, cuyo principio indica Santo Tomás”? (*Religion et Culture*, 41). ¿Cómo admite una valoración benévola y *cristiana* de la Revolución Francesa y del comunismo? (Ver *De Lamennais a Maritain*, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 296-312).

¿No será que también él debe ser incluido entre aquellos a quienes alude el actual Pontífice en *Pontificatus* cuando dice: “hablaban de progreso, cuando retrocedían; de elevación, cuando se degradaban; de ascensión a la madurez, cuando se esclavizaban; no percibían la vanidad de todo esfuerzo humano para substituir la ley de Cristo por algo que la iguale: *se infatuaron en sus pensamientos*”?..

4º *La “prise de conscience” de la persona humana falsea la sola medicación que puede curar al hombre y a los pueblos modernos.*

Los pueblos modernos están enfermos por que han buscado en sí mismos y dentro de sí mismos su propia perfección y felicidad.

Han puesto su bien en sus propias obras, —artificialismo de la técnica e industria—; o en las ciencias hechas a su medida, —ciencias físico-matemáticas, metafísicas subjetivista—; o han ahondado en la propia libertad, —Freud—, o en la propia libertad, o en dioses fabricados por la propia imaginación, Dios-Estado, Dios-Razón, Dios-Ciencia, Dios-Persona Humana.

Sea de una o de otra manera, el hombre se ha buscado a sí mismo. Y a esta búsqueda de sí mismo se le llama *Humanismo*. El resultado de buscarse a sí mismo lo pronosticó la Verdad eterna, cuando dijo: *El que quiere salvar su vida, la perderá*; Mc. 8, 35.

En cambio la Verdad eterna señaló el camino del único humanismo cristiano:

El que perdiere su vida por mí y por el Evangelio la salvará (15).

Y en cuanto aplicación directa de esas verdades *a la ciudad*, el famoso pasaje de S. Agustín (La Ciudad de Dios, L. XIV, Cap. 28): “Dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí mismo, llegando hasta el menosprecio de Dios, una ciudad terrena; el amor de Dios, llegando hasta el menosprecio de sí mismo, una ciudad celestial. La terrena puso su gloria en sí misma; la segunda, en el Señor”.

Texto verdaderamente antimarritainiano, si tenemos en cuenta que “ciudad terrena” no significa en S. Agustín el Estado, sino la sociedad de los que se buscan a

sí mismos como fin último, y que “ciudad celestial” no significa solamente la Iglesia visible, ni tampoco sólo el Cielo, sino la sociedad aún humana de los que aman a Dios.

Desde entonces a los pueblos se les mostró el único camino de su salud: la plenitud de la Verdad Sobrenatural, que aunque en esencia no es sino la *Deidad*, no la alcanza el hombre sino por y en Cristo y su Iglesia¹⁵. Pero el orden sobrenatural se apoya, como en *supuesto necesario y previo* aunque intrínseco, en el orden natural, y la plenitud del orden natural es la sociedad política, *optimus in rebus humanis*. Por esto la tradición cristiana ha visto el orden social cristiano —la cristiandad— en la concordia del sacerdocio y del imperio. “Las palabras siguientes —escribe León XIII. (*Inmortale Dei*) que escribió Ivón de Chartres al Romano Pontifice Pascual II merecen escucharse como la fórmula de una ley perpetua: “Cuando el sacerdocio y el imperio viven en buena armonía, el mundo esta bien gobernado y la Iglesia florece y fructifica; cuando están en discordia, no sólo no crece lo pequeño, sino que las mismas cosas grandes decaen miserablemente y perecen.”

Maritain no acepta como solución del mundo moderno el humanismo, así a secas; tampoco acepta la concordia del sacerdocio y del imperio, así a secas. Inventa una mezcla de las dos, un *humanismo cristiano*, que él denomina; una alianza del hombre *emancipado* y de la Iglesia: del hombre *moderno*, liberado en lo espiritual, en lo político, y en lo económico, con la Iglesia: y esta es su *Nueva Cristiandad*.

Todo el progreso de la persona humana operado por la *prise de conscience* de su “libertad religiosa”, de su “libertad política, y de su “libertad económica” recibirá el bautismo. La nueva sociedad, fundada en las cuatro

libertades definidas por Roosevelt, (*Les Droits*, 93), es una ciudad libertaria cristiana; es “una ciudad laica vitalmente cristiana”; “Un Estado laico cristianamente constituido”, (*Hum. Int.* 191 y *Les Droits*, 37), que acepta “las corrientes de libertad y fraternidad abiertas por el Evangelio”, pero que, en cuanto ciudad, no acepta la *verdad divina* del Evangelio; que no acepta la *verdad divina* del Dios hecho hombre y de su Iglesia ¹⁶.

Una ciudad libertaria, pero cristiana; humanista, pero cristiana; naturalista, pero cristiana; laica, pero cristiana; indiferentista, pero cristiana; socialista, pero cristiana; comunista, pero cristiana; de la tolerancia universal, pero cristiana; igualitaria, pero cristiana; de la Revolución, pero cristiana. Una ciudad en que el hombre *busca salvar la propia vida*, y así da gusto al siglo, pero lo busca en la Iglesia, y por ello será cristiano. Una cristiandad sí, pero *nueva, esencialmente nueva*.

No vamos a desconocer que Maritain, aunque equivocado, busca solución para el tremendo problema de los pueblos modernos que, mortalmente intoxicados de libertad, rehusan oír hablar de sujeción y de obediencia.

Trata entonces de persuadirlos de que si buscan la libertad deben acercarse a Dios y a su Iglesia porque sólo allá encontrarán la perfecta libertad. Y exalta y glorifica la libertad y execra toda sujeción —todo ser *parte*— para ponderarles más eficazmente la libertad. Pero con este lenguaje retórico, bien intencionado, *no se atreve a confesarles* de que sólo en la sujeción y obediencia voluntaria pero dolorosa a la verdad obtiene el hombre su libertad ¹⁷ Porque “el que perdiere su vida por amor de mí la hallará” (Mt. X. 39 Mc. VIII, 35). “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y lo *demás se os dará por añadidura*”.

Esta predicación de verdades *disminuidas* (Salmo

112) no salva sino que pierde. Siempre son dignas de recordar aquellas palabras de Benedicto XV que con tanto énfasis colocaba Maritain frente a los errores de la *Action Française*: “*En medio de los trastornos actuales, importa repetir a los hombres que la Iglesia es, por su divina institución, la única Arca de Salud, para la humanidad... De este modo es más oportuno que nunca enseñar que la verdad liberadora para los individuos como para las sociedades, es la verdad sobrenatural, en toda su plenitud y en toda su pureza, sin atenuación ni disminución y sin compromiso, tal en una palabra, como Nuestro Señor ha venido a traerla al mundo, tal como ha sido confiada su custodia y enseñanza a Pedro y a la Iglesia*” (*Clairvoyance de Rome*, 259).

Pero alguien dirá: el hombre *moderno* no acepta esta predicación plena; al contrario, al oírla, se irrita, se aleja y se pierde. Mucha verdad hay en ésto. Pero ello no demuestra que las verdades *disminuidas* lo puedan salvar. Sólo demuestra que la salud de los hombres no es obra de los hombres. Y que si sólo la verdad salva, no hay otro modo de sembrarla en los corazones humanos sino por la caridad. Sólo los santos, sin disminuir las verdades divinas, pueden hacerlas penetrar sin irritación.

Cuanto más se ahonde en la consideración de los males contemporáneos, cuanto más profundamente se escruete el corazón del hombre moderno, se llega a la conclusión de que sólo los santos —una efusión abundante de santidad que se haga sentir en todas las manifestaciones de la humana actividad— pueden conciliar las exigencias de la verdad y de la caridad capaces de salvar al hombre moderno. Porque si la verdad sin la caridad irrita, la caridad sin la verdad es un falso y engañoso evangelismo¹⁸; el engañoso evangelismo de muchos *hommes de lettres* y sobre todo de *femmes de lettres*. ¿En qué se diferencia el

pensamiento de muchos escritores católicos contemporáneos del pensamiento religioso que profesan los teósofos, espiritistas y budistas? ¿Que invocan a Cristo? Pero también los protestantes y cismáticos le invocan. Cristo puede ser sólo un nombre que cubra mercancías muy dudosas, como en el caso de ese *cristianismo terrestre* que Maritain preconiza y que puede agrupar a “materialistas, idealistas, agnósticos, cristianos y judíos, musulmanes y budistas”. Ese cristianismo dostoievskiano¹⁹, tolstoiano, bergsoniano no puede salvar al hombre moderno.

Ante ciertas manifestaciones recientes de “una especie de modernismo moral, jurídico y social que debe ser reprobado con toda energía, a una con el modernismo “dogmático” (Pío XI en *Ubi Arcano*) es conveniente recordar que se pueden *disminuir y alterar* las verdades de la fe de dos maneras fundamentalmente diversas pero igualmente perniciosas: Una, que afectaría directamente su contenido o su expresión intelectual, como fué la intentado por el modernismo dogmático o por sus múltiples y sutiles derivaciones de las cuales sería una de las últimas la “*théologie nouvelle*”, denunciada recientemente por Garrigou-Lagrange, O. P. La otra, más sutil aún, consistiría en ponderar estructuras formalmente *temporales* pero vinculadas a desviaciones doctrinarias y morales esenciales al mundo *moderno*, cuyos grandes hechos salientes lo constituyen la Reforma, el Siglo de la Ilustración, el Siglo XIX, salido de la Revolución Francesa, y ahora el confuso y convulsionado siglo XX, en que junto al comunismo repunta un neo-liberalismo, con pretensiones de ecuménico. Es harto evidente que este mundo o civilización *moderna* no se expresa en fórmulas dogmáticas cuya adhesión o no adhesión pondría al católico en un conflicto con su fe. Esa civilización es un complejo vital de ideas, voliciones y afecciones heterogéneas don-

de se mezcla el trigo y la cizaña. Ni todo lo que hay allí es malo ni tampoco es bueno.

Sin embargo, no es tampoco imposible discernir que cuando decimos civilización *moderna* nos referimos a aquellos principios *vitales* que la informan; principios no sólo psicológicos sino morales, que constituyen e informan *lo social*, en cuanto social. La civilización *moderna* es una *forma* o *unidad vital* que denomina intrínsecamente la vida *moderna*, la manera de pensar, de querer y compartarse del hombre. Y esta vida, sostenemos, *es mala*, porque ha sido engendrada por la impiedad y seguirá cargada de ella mientras el hombre no abjure de ella privada y públicamente.

Luego el católico no puede ponderar o exaltar los principios modernos de vida, que son la libertad, la autonomía, el laicismo, la igualdad, la fraternidad.

Y aquí está sin duda la gran tentación y el gran peligro para los católicos de hoy, como he tenido ocasión de señalárselo al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Porque es esencial a la Iglesia la salvación del mundo. (Pinsk, Joanes; 45). ¿Qué actitud toman entonces los católicos frente al mundo moderno? Porque si lo maldicen y anatematizan, ¿cómo pueden influir sobre él beneficiosamente? Y si quieren salvarlo, ¿cómo pueden bendecir y consagrar la obra de Belial?

Sabido es que esta disyuntiva, al parecer irresoluble, ha dado origen a esas dos formas antagónicas en que se han dividido los católicos, sobre todo en Francia. Lamennais inauguró el catolicismo liberal que soñó con la alianza de la Iglesia y el siglo. Ciertos católicos, excesivamente conservadores y adictos a formas políticas determinadas, imaginaron que la Iglesia debía refugiarse en las viejas estructuras perimidas.

Unos y otros sufren de una insuficiente visión sobre-

natural de la Iglesia. Unos y otros han querido *salvar* a la Iglesia. Los unos, adaptándola al progreso en el cual, a su juicio, estriba su salud; la otra, a la vida tradicional cuyo abandono habría provocado la actual e incurable crisis.

Pero el error de unos y otros está en que pierden de vista que no es a la Iglesia, sino al mundo, a quien hay que salvar. La Iglesia es obra de Dios y Dios es quien la cuida para que el hombre no se pierda. La Iglesia entonces, *inalterable* como las cosas de Dios, puede y debe salvar al desgraciado mundo *moderno*.

5º *Ataca, en el corazón, a aquel punto esencial de la civilización cristiana que impide la erección de la ciudad anticristiana.*

¿A qué se reduce toda la concepción maritainiana? A exaltar la persona humana y reducir la necesidad y la función del Estado, y, en consecuencia, a falsear el concepto teológico de civilización cristiana. La doctrina de la Iglesia, proclamada por León XIII en la *Inmortale Dei* y por Pío X en *Il fermo proposito* y en la carta condenatoria del *Sillon*, vincula la civilización cristiana con las relaciones del Estado con la Iglesia. “Así que la “ fuerza intrínseca de las cosas, enseña *Il fermo propó-* “ *sito*, constituye, aun de hecho, a la Iglesia en guardiana “ y vindicadora de la cristiana civilización; hecho reco- “ nocido y aclamado por otros siglos de la historia, que “ fué también el fundamento inquebrantable de las legis- “ laciones. En este hecho estribaron las relaciones entre “ la Iglesia y el Estado, el público acatamiento de la “ autoridad de la Iglesia, en todo cuanto de algún modo “ toca a la conciencia, el rendimiento de todas las leyes “ del Estado a las divinas leyes del Evangelio, la conso-

“nancia de entrambas potestades, del Estado y de la Iglesia, en procurar de tal modo el bien temporal de los pueblos, que el eterno no padeciese quebranto”.

La civilización cristiana descansa sobre el reconocimiento de dos verdades fundamentales: 1º *plenitud del orden natural* por el imperio de las leyes públicas sobre el interés de cada persona singular, 2º *plenitud del orden sobrenatural* por el imperio de las leyes de la Iglesia sobre las leyes de los Estados.

La civilización cristiana es, primero, *civilización*, y luego *cristiana*; quien dice civilización, dice la plenitud de los valores naturales, la cual se cumple en el Estado, cuyo fin es *optimus in rebus humanis*, (*Ética*, 29. 19) *optimum humanorum bonorum*²⁰; y él es *conjectatrix principalissimi boni*, dispensador del bien más excelente²¹; el depósito *omnium bonorum sufficientium ad perfectissiman operationem vitae*²²: bienes de las virtudes intelectuales, “que son como un comienzo o incoación de la perfecta felicidad que consiste en la contemplación de la verdad²³; bienes de las virtudes morales por medio de las cuales se quitan los impedimentos de la felicidad, es a saber, la inquietud de las pasiones y de las perturbaciones exteriores”²⁴; bienes de salud²⁵; y de belleza²⁶ y bienes exteriores²⁷; y que pertenecen a la felicidad como *organice deserventia*²⁸.

La civilización y plenitud de los valores naturales, es *cristiana*, esto es, está al servicio de la plenitud de los valores sobrenaturales; los cuales nada le quitan sino que le añaden riqueza, atrayéndolas a una órbita y esfera más elevada. Por esto ha podido decir Pío X en la Carta Condenatoria del Sillon: “cuando se piensa en las fuerzas, en la ciencia, en las virtudes sobrenaturales que han sido *menester para la fundación de la ciudad cristiana*, cuales son los padecimientos de los millones de márti-

“res, las luces de los Padres y Doctores de la Iglesia, la
“abnegación de todos los héroes de la caridad, una po-
“derosa jerarquía nacida en el cielo, torrentes de gracia
“divina, y todo ello edificado, unido, compenetrado por
“la vida y el Espíritu de Jesucristo, la sabiduría de Dios,
“el Verbo hecho hombre.....

Civilización cristiana es aquella que dieron a su pueblo “los insignes obispos y monarcas que tan gloriosamente crearon la Francia y la gobernaron”. (Carta del Sillon).

El maritainismo falsea estas dos verdades. Reduce la dignidad del Estado exaltando los derechos y libertades de las personas singulares y reduce la supremacía *efectiva* de la Iglesia exaltando la *autonomía* del Estado. El Estado pierde así una doble dignidad: una intrínseca, por el encumbramiento de las personas singulares; otra, extrínseca, porque se ve privado de su subordinación a los fines de la Iglesia. ¿Y qué acaece en la realidad? Que la Iglesia, despojada en el orden público de la ayuda del Estado, se ve confinada a un orden *privado* de actividad, cada vez más estrecho, por la presión que sobre él, ejerce el público, laico y pagano, hasta que éste, caído en total materialismo, se organice en sociedad comunista y persiga a la Iglesia *hasta en lo privado*.

Y mientras tanto ¿qué acaece con el Estado? Que como se han proclamado los derechos supremos y superiores de las personas singulares o individuos se ve impedido de ejercer el *gobierno efectivo* que establece *orden moral* en las relaciones humanas. La vida queda a merced del capricho de cada uno. El Estado, esto es, la vida social pública, sin orden moral, se desordena y pervierte y con la presión real inevitable que ejerce sobre lo privado, desordena y pervierte a las personas singulares. El Estado, entonces, destituido de autoridad para gobernar

dentro del *orden moral* y despojado de su más noble misión de empujar hacia Dios a los individuos, se convierte en el gran corruptor del hombre. Para comprender la gravedad de esto, basta observar cómo se le hace imposible el Estado moderno legislar en favor del orden moral. Siempre que el Estado quiere *ordenar* las actividades económicas y políticas, o la enseñanza, o la difusión de ideas, o la prensa, o las costumbres morales, se le tacha de *totalitario*, absolutista, intruso en el ámbito de las conciencias y atropellador de los inviolables derechos de la persona humana. Pero si el Estado establece leyes laicistas que violan los derechos del niño, de la familia, de la sociedad y de la Iglesia, nadie levanta su voz de protesta.

El Estado entonces ha perdido su *dignidad autoritaria*, que justifica su existencia, esa autoridad que le viene de Dios para ordenar la actividad del hombre y encaminarle a su fin último. ¿En qué queda aquella magnífica exaltación de la autoridad pública que San Pablo describe en su Carta a los Romanos? Allí dice el Apóstol: “Toda alma se somete a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que sean, de Dios son ordenadas.

“Así que, el que se opone a la potestad, a la ordenación de Dios resiste; y los que resisten, ellos mismos ganan condenación para sí.

“Porque los príncipes no son para imponer temor al que bien hace, sino al malo. ¿Quieres pues no temer la potestad? Haz lo bueno y merecerás de ella alabanza.

“Porque es Ministro de Dios para tu bien. Mas si hicieres lo malo, teme: porque no en vano lleva espada; porque es Ministro de Dios, vengador para castigo al que hace lo malo.

“Por lo cual es necesario que le estéis sujetos, no solamente por la ira, mas aún por la conciencia.

“Porque por esto pagáis también los tributos, porque “son Ministros de Dios que sirven a esto mismo”.

Pero un Estado que reniega de Dios, fuente de su autoridad, y que no ejerce su poder para encaminar al bien concreto y real que culmina en Dios a las personas singulares, ha perdido su razón de ser. El Estado *laico* es el suicidio del Estado. Y, en este sentido, la sociedad *moderna* trabaja activa y precipitadamente en la destrucción de la autoridad pública, de aquella *autoridad pública* que constituye el gran valor que la Roma pagana transmitió al mundo cristiano y que la Iglesia sabiamente supo incorporar a la civilización cristiana porque *omnis potestas a Deo* ²⁹.

Comentando Santo Tomás (capítulo II de la segunda Carta del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses) aquellas palabras “*porque si no viniera antes la apostasía*” “no aparecerá el Anticristo, el hombre de pecado y el “hijo de la perdición”, explica cómo esta apostasía o apartamiento se explica de muchas maneras. Dice que puede entenderse del “apartamiento del Romano Imperio, “al cual estaba sujeto todo el mundo. Porque dice Agustín que esto estaba figurado en Daniel (II), en la estatua, en la que nombraban los cuatro reinos y después “de ellos la venida de Jesucristo, y esta era la señal con- “veniente, que el *Romano Imperio* *fué consolidado para “que debajo de su potestad se predicara la fe por todo “el mundo*”.

Y prosigue Santo Tomás:

“¿Pero cómo puede acaecer esto, si los pueblos ya se “han apartado del Imperio Romano y con todo no vino “todavía el Anticristo? Hay que decir que todavía no “cesó sino que se trocó de temporal en espiritual, como “dice el Papa León, en el sermón de los Apóstoles. Y “por esto, hay que decir que el apartamiento del Im-

“perio Romano se debe entender no sólo de lo temporal
“sino también de lo espiritual, a saber, de la fe católica
“de la Iglesia Romana. Es esta una señal conveniente:
“que así como Cristo vino cuando el Imperio Romano
“dominaba a todos, así, por el contrario, el apartamiento
“de él es señal del Anticristo”.

Y en la lección segunda del mismo capítulo, vuelve Santo Tomás a explicar que vendrá el Anticristo cuando “desaparezca de este mundo el Imperio Romano”.

Santo Tomás, cuando habla de este trueque del Imperio Romano de temporal en espiritual, no lo entiende de la Iglesia en su esencia y ámbito exclusivamente sobrenatural sino también de la Iglesia vivificando una estructura natural; esto es, lo entiende también de la civilización cristiana. Así se entendió siempre a la Iglesia, como una totalidad de esencia sobrenatural cuya *virtud* alcanza también a los valores naturales, y en particular a los políticos que son los más excelentes de todos ellos. Por esto, en *Il fermo proposito*, cuando Pío X señala el campo de la Acción Católica, primero se refiere a los bienes espirituales que son de la jurisdicción *directa* de la Iglesia, y luego también a los bienes del orden natural, que son de la jurisdicción directa de la persona singular, de la familia y del Estado, pero a los cuales alcanza la vivificación de la Santa Iglesia. Y a esto último llama el Pontífice civilización cristiana. El orden romano trocado de temporal en espiritual connota directa e inmediatamente la civilización cristiana. Esta es la Roma cristiana. Es claro que la civilización cristiana es inferior a la Iglesia misma, así como el alma espiritual en cuanto forma del cuerpo es inferior al alma en su actividad puramente intelectual. Pero así como no puede el alma ejercer la totalidad de su virtud, y ni siquiera su virtud exclusivamente espiritual, al menos en forma connatural,

si no ha sido perfeccionada antes en la vida sensible, así tampoco no puede la Iglesia ejercer su actividad sobrenatural, en forma connatural, si la vida propiamente humana, la vida civilizada en la totalidad de sus aspectos sociales, económicos y políticos, no conserva su integridad y se pone al servicio de la Santa Iglesia. Sin la civilización cristiana, la Iglesia queda truncada en la eficacia de su virtud total. Esto es lo que acaece en el mundo *moderno*. Las estructuras sociales no están al servicio de la misión de la Iglesia; y no están a su servicio, porque la autoridad pública ha defecionado; se ha debilitado en su dignidad intrínseca y extrínseca.

Y en esto consiste el error maritainiano, en debilitar la dignidad intrínseca y extrínseca del Estado; la primera, por rebajarlo ante cada una de las personas singulares; la segunda, por privarlo de la virtud que le comunica la Iglesia al ponerse a su servicio; y al debilitar su autoridad se debilita también la civilización cristiana y al debilitarse ésta el —orden romano de vida, en el sentido de S. Tomás— se quita aquel obstáculo que impide la manifestación del Anticristo, en su ciudad anticristiana.

En esto consiste, en substancia, la civilización cristiana: en la “*Potestas*” al servicio de la fe, en la *concordia del sacerdocio y del imperio (Inmortale)*, en la “Iglesia y el Estado concertados felizmente” (contra *El Sillon*), en “el rendimiento de todas las leyes del Estado “a las divinas leyes del Evangelio” (*Il fermo proposito*), en la consonancia de entrambas potestades, del Estado y de la Iglesia (*ibid*); en procurar de tal modo el bien temporal de los pueblos, que el eterno no padezca quebranto (*ibid*). Cuando se logre disolver totalmente la “*Potestas*”, se habrá disuelto también totalmente la civi-

lización cristiana. La Iglesia permanecerá entonces, pero sin valor *público* ninguno.

El orden romano de vida persevera en el mundo, mientras persevera el concepto de *potestas a Deo*. El liberalismo y comunismo son los grandes disolventes de esta *potestas a Deo* porque destruyen la noción de *autoridad pública divina*. Cuando desaparezca *la autoridad pública en cuanto promotora del bien*, vendrá el Anticristo.

El maritainismo trabaja en ésto, en disolver *el principio de autoridad pública* y con el pretexto de promover el bien eterno de los ciudadanos, su sueño es una sociedad cristiana sin *autoridad pública*. Por esto, concibe la sociedad con una *autoridad consentida*, que emana del pueblo y que se propone, como fin propio especificativo, la libertad de las personas; por esto la despoja de su propiedad esencial que es el modo *coercitivo* y la reviste del modo *evangélico* (*Du Regime*, 98); por esto, en fin, sueña con una sociedad en que el lazo de unión entre los ciudadanos no derivaría de la común aspiración hacia un único *bien común*³⁰, sino del *amor fraternal*, del amor *evangélico*; su sociedad está atraída por el mito de “una sociedad de puras personas”, en la cual el “bien de la sociedad y el bien de cada persona no serían sino un sólo “y único bien” (*Revue Thomiste*, 258). Con lo cual se opone diametralmente a la sociedad política que describe Santo Tomás en el *Gobierno de los Príncipes*, donde precisamente reclama la *autoridad pública* porque “*non enim idem est quod proprium et quod commune*” (I. 1), no es lo mismo lo propio que lo común.

*La ciudad del Anticristo será una ciudad
personalista y totalitaria.*

Maritain imagina muy fácilmente que su ciudad *personalista* se opone a la ciudad *totalitaria*. Una consideración superficial podría inducir a esta convicción. ¿Cómo podría ser totalitaria una ciudad que se propone respetar como *valor supremo* la dignidad de la persona humana? Sin embargo, una ciudad como la maritainiana, que se propone como fin propio especificativo la libertad e independencia de las personas humanas, destruye el *bien común* de la ciudad, bien común del todo y de cada una de sus partes; destruye precisamente el único *lazo unitivo* de las partes de la ciudad, con lo cual queda esta condenada a su propia disolución. Una ciudad *personalista* como la de Maritain es una ciudad esencialmente *disgregada*, o *disuelta* (di-soluta). Si un *bien común humano* no la unifica queda entregada, como ciudad, a los deseos veleidosos de la multitud que la compone.

Pero esa *multitud de libertades personales o individuales* ¿sobre qué base puede coexistir sobre el planeta terráqueo, limitado por tierra, mar y aire? Hay que ponerle un *orden de coexistencia*, porque de otra suerte se trabaría una sangrienta e interminable lucha, de nación a nación, de familia a familia, de persona a persona. Un *orden de coexistencia* que no sea un *bien común humano* que unifique a las personas extrínsecamente porque ello se opondría a su dignidad de personas o totalidades³¹; sino un *orden de coexistencia* que emane de la interioridad libre de cada persona, hasta establecer un acollaramiento de personas singulares entre sí, tan vasto como el orbe. Pero este orden de coexistencia que no está especificado por el *bien común* no puede sostenerse sino sobre un acuerdo o convenio libre que emane de las mismas

personas singulares: es un orden de coexistencia puramente *legal*, esto es sin otro fundamento que una supuesta aceptación de todas y de cada una de las personas singulares. Pero es también un orden puramente *forzoso*, cuya existencia no depende de la voluntad particular de cada persona singular, sino que se le da a cada una como una imposición, independiente de su voluntad. Es un régimen de *fuerza* impuesto *legalmente*. Pues lo que se impone no es la voluntad de *cada una*, sino de la *mayoría*, aún injusta.

Un régimen de *fuerza*, impuesto *legalmente*. ¿Por quién y en beneficio de quién? ¿Por quién? *Teóricamente* por las mismas voluntades de las personas singulares, agrupadas en comicios libres sobre la base del sufragio universal, acordado como un derecho natural inviolable a cada persona singular, sea hombre o mujer. Pero donde cada persona singular tiene como suprema ley de su vida total su propio bien individual, no hay voluntad *común*. Por esto, esta sociedad tiene que estar necesariamente a merced de minorías o camarillas que son los únicos o verdaderos dueños de la supuesta voluntad popular³². Por esto, no se concibe ninguna sociedad democrática universal, sin sus empresarios visibles e invisibles. Los *visibles* lo componen el reducido número de caudillos del partido políticos o de los partidos políticos que aparecen en la escena pública; los *invisibles* son los infinitos pero admirablemente sincronizados elementos de prensa, radio, sociedades secretas, trusts internacionales que se mueven detrás de las bambalinas de la escena pública. Por esto, sorprende comprobar la *unidad* de movimiento nacional e internacional de todas estas fuerzas *visibles* e *invisibles* cuando un tercero no aceptable para ellas capta las voluntades democráticas. *Este tercero es sindicado automáticamente como un enemigo de las li-*

bertades democráticas, aunque cuente con superioridad aplastante en el más libérrimo de los comicios. Ello demuestra que existe una fuerza astuta que maneja invisible pero efectivamente las sociedades democráticas ³³.

Un régimen *legal* de la astucia y de la fuerza, ¿impuesto en beneficio de quién? *Teóricamente*, de la multitud de las personas singulares: pero, en realidad, destituidas éstas de voluntad *común* y de bien *común*, no pueden ser sino instrumentos de aquella minoría astuta y audaz que no se movería tampoco si un objetivo común no la determinase. También aquí la causa final es la suprema de las causas. Vemos que desde la disolución de la cristiandad las fuerzas de la impiedad se mueven con un sentido armónico y común en la tarea constante y común de quebrar la ciudad cristiana y levantar otra de la impiedad. A la ciudad cristiana medieval sucedió la ciudad absolutista de los monarcas de derecho divino; a la ciudad absolutista, la ciudad democrática burguesa, y a ésta, la ciudad comunista o proletaria. En esta termina la ciudad de las *libertades*, de las personas singulares. Ciudad-monstruo en la cual, de tal manera ha quedado vaciada de todo contenido cada persona singular, que puede solidificarse con las demás en un todo completamente *homogéneo* en el que todos piensen *públicamente* igual, deseen *públicamente* las mismas cosas, rían y lloren, se entristezcan y alegren *públicamente* de igual manera. La ciudad, entonces, perfectamente *personalista* coincide con la perfectamente *homogénea y totalitaria*.

En la erección de esta ciudad personalista y totalitaria aúnan sus esfuerzos, liberales, socialistas y comunistas; y en su erección también se alinean los maritainistas. Aquellas palabras de Pío X en la Carta Condenatoria *del Sillon* se le aplican a éstos en forma sorprendente:

“Y ahora, penetrados de la más viva tristeza, os
“ preguntamos Venerables Hermanos, en qué ha venido
“ a parar el catolicismo *del Sillon*? ¡Ay! El que diera an-
“ tes tan hermosas esperanzas, aquel río cristalino e im-
“ petuoso ha sido atajado en su curso por los enemigos
“ modernos de la Iglesia, y ya no constituye más que un
“ miserable afluyente del gran movimiento de apostasía
“ organizado en todas las naciones para el establecimien-
“ to de una Iglesia universal sin dogma ni jerarquía, sin
“ regla para el espíritu ni freno para las pasiones; una
“ iglesia que, so pretexto de libertad y dignidad humana,
“ volvería a traer al mundo, si triunfase, con el reinado
“ legal de la astucia y de la fuerza, la opresión de los
“ débiles, de los que sufren y trabajan”.

Porque una ciudad en que no se erige como primer valor de la sociedad en cuanto tal *la dignidad de la autoridad pública al servicio de Dios*, tiene que convertirse necesariamente en una ciudad personalista y totalitaria.

NOTAS

¹ Ver *Les Droits, passim; Christ. et Dém., passim.*

² *Du Rég.*, 122; *Hum. Int.*, 134 y sig.; Cfr., *De Lamennais a Maritain*, 90 y sig.

³ *De Lamennais a Maritan y Correspondance.*

⁴ *De Deo Trino et Creatore*, 319.

⁵ La cursiva es nuestra.

⁶ *Inmortale Dei.*

⁷ La empresa moderna ha sido una empresa de soberbia; Maritain, limpiándola de sus errores —como si éstos fueran lo accidental en ella— quiere transformarla *directa e inmediatamente* en una empresa cristiana. Quiere pasar *directamente* de la *libertad de perdición* a la *libertad de los hijos de Dios*, por el hecho de que ambas son “libertades”. En verdad, tanto en lo individual como en lo social, tamaña conversión requiere: 1º) arrepentimiento de la sober-

bia; 2º) humildad; 3º) temor de Dios, "initium sapientiae"; 4º) comienzo del camino, paulatino, de verdadero progreso hacia Dios: vía purgativa, iluminativa, unitiva; 5º) sólo al fin se llega a la perfección de los hijos de Dios, a la que Maritain quería llegar *directamente* desde la libertad de perdición, cambiando sólo algunas cosas.

El arrepentimiento, la humildad, el temor de Dios, en lo social, suponen una ciudad que reconozca lo suicida de la empresa de la modernidad, y se subordine a la Iglesia como hija humilde; la vía purgativa, un ascetismo social por renuncia a los placeres perversos de la vida moderna y una reeducación paulatina y trabajosa de todas las virtudes; la vía iluminativa, un ir siendo iluminada por la Iglesia; la vía unitiva, la meta de una perfecta unión de lo temporal y lo sobrenatural: una civilización *sacra*.

⁸ *Messages* de S. S. Pío XII, 205.

⁹ Pese a que aquí todavía Maritain no ve un progreso, sino al contrario, en la civilización moderna, ya incurre en el error —que luego lo llevaría a reivindicar lo moderno— de hacer del gran mal de esa civilización —el renegar de Dios para divinizar al hombre— un mero preferir la "individualidad" sobre la "personalidad". Esto importa una crítica *espiritualista* al mundo moderno; *no implica* "per se", una crítica *cristiana*. Bastará que Maritain vea que en ese mundo moderno también la *personalidad* ha sido contemplada, adulada, "liberada", para que comience a justificar a tal mundo. Porque es una cierta superficialidad, o, al menos, visión sólo parcial, creer que el principal mal del mundo moderno es preferir "la individualidad", "la materialidad" (en sentido maritainiano) a la "personalidad". Hay mucho de ello, sí; pero también el error moderno tiene otra fase, más grave aún porque más angélica (por decirlo así): el exaltar *soberbiamente* la "personalidad", lo espiritual. Maritain, por haber hecho residir todo mal social en preferir la individualidad a la personalidad, al descubrir aquel otro aspecto del mundo moderno, ya no pudo ver en él un mal, precisamente porque no había comenzado por caracterizar el mal —al menos en lo social— como un apartarse de la norma y del fin, sino como un exaltar lo individual sobre lo personal. Cuando vió que no podía reducirse a esto lo moderno, comenzó a justificarlo, reprochándole sólo el aspecto primeramente anotado. Pero no le reprocha el *segundo*, que es el más grave y la raíz de todo. ¿Quién podrá, p. ej., decir que Kant ha preferido lo individual material a lo personal, cuando ha reducido, por el contrario, al individuo a mera apariencia em-

pírica, y ha exaltado a la persona hasta hacerla un “yo trascendental”, un absoluto que ordena el caos del mundo sensible por medio de sus “categorías a priori”; y que es tan poco materialista que proclama la moral del *puro deber* postulada por la dignísima Voluntad de la Persona autolegisladora? ¿Cómo Maritain, entonces, enamorado de la *autonomía de la persona*, va a rechazar o ver el mal de las *consecuencias sociales* del kantismo?

¹⁰ Sin embargo, si no en el espíritu que lo anima ni en las conclusiones que saca, vemos ahora que en la contextura lógica de la teoría del individuo y la persona dada por Maritain en “Trois Réformateurs”, ya pueden encontrarse algunos gérmenes de sus posteriores doctrinas. Sobre todo esa excesiva asimilación de lo personal a lo bueno, lo puro, lo santo, y, por otro lado, de lo individual y material a lo erróneo y pecaminoso.

¹¹ Ver más arriba nuestra crítica aún de esta posición.

¹² Porque hay una virtual sobrenaturalización de la persona, en Maritain; y un reducir el Estado a su función natural sin subordinación a la Iglesia; y aún, en cuanto a esa función natural del Estado, un reducirlo a lo *material*, salvo el deber de proteger y no tocar la *autonomía* de la persona (Maritain es *socialista* en lo material-individual y *liberal* en lo personal).

¹³ No sólo eso, sino algo peor aún: una neutralidad infiltrada de cristianismo naturalizado, sentimentalizado y antropocéntrico —terrestre— en el que comulgarían todos los partidarios de la moderna autonomía del hombre.

De donde el “cristianismo” terrestre sería el medio de lograr la *liberación horizontal* de la persona en sociedad; el “cristianismo sobrenatural”, el medio de lograr su *liberación vertical*, que culmina en Dios. En la recta doctrina católica *ambas* se logran por el segundo: “Buscad primero el reino de Dios y su justicia...”.

¹⁴ Al ser la persona *creatura*, está sometida a *un orden*, al que se vincula por dos facultades relativas: la una (inteligencia) al ser y sus leyes; la otra (voluntad) al bien y las suyas; luego el progreso sólo puede medirse: 1º) Determinando *qué sea el ser y cuáles sus leyes y qué sea el bien y cuáles las suyas*; 2º) viendo si en *determinada época histórica* —la moderna en este caso— se da una mayor o menor adecuación que aquellas facultades relativas, *con relación a sus objetos debidos*.

Y entonces, si se ha empezado por admitir la concepción escolástica y cristiana del ser y sus leyes (en lo natural y sobrenatural) y del bien y los suyos, no se puede sin contradicciones terminar

reconociendo un *progreso* en una época histórica que se caracteriza por negar aquellas concepciones. Si Maritain termina por reconocer ese *progreso*, es sólo porque *introduce un nuevo criterio de valoración*, extraño a la concepción escolástica y cristiana (y por ende extraño a su concepción natural y sobrenatural del ser y del bien): el criterio de la *liberación* del hombre. Pero este criterio se da de golpes con el interior, porque prescinde de la *creatureidad del hombre* y de la relación debida de sus *facultades al ser y al bien* en que se manifiesta la creatureidad. Es un criterio propio de lo moderno. Por eso no es de extrañar que su introducción produzca una justificación de lo moderno. Lo que Maritain no ve es lo híbrido e insostenible de su posición, formada por un ayuntamiento de criterios incompatibles, de los que el de la *liberación* va predominando cada vez más en sus últimas obras. Maritain se pronuncia por la *sumisión al ser y al bien* en gnoseología, metafísica y moral; pero en política, que es parte de la moral, se pronuncia por la *liberación*, que es un criterio *antropoteísta*. Los modernos, en cambio, así como niegan la subordinación y sumisión en lo social, niérganlo también en lo gnoseológico, metafísico y moral.

El "trâit d'union" que permite a Maritain vincular sus dos posiciones incompatibles es, precisamente, su equivocada concepción especulativa de la persona, como lo demuestra este libro, concepción que, luego de producir frutos *virtualmente* peligrosos en la moral individual (el *bien* como acentuación de la personalidad) termina por mostrar *toda su peligrosidad* en lo social.

¹⁵ Ver Guardini, la *Esencia del Cristianismo*, 35 y sig.

¹⁶ *De Lamennais a Maritain*, 127.

¹⁷ Por no "escandalizarlos", por no correr el peligro de perder a los más, prefiere conformar a la mentalidad de los posibles futuros conversos los principios católicos, en vez de hacer a la inversa. Con lo cual debilita a la Iglesia y no da la medicina adecuada, sino nuevas dosis de ponzoña, a los enfermos que necesitan de aquélla Madre.

Tres etapas de Maritain: 1º) Quiere conquistar el mundo moderno para la Iglesia. 2º) Para lograrlo más fácilmente trata de adecuar la Iglesia al mundo moderno. 3º) Termina por amar a lo moderno por sí mismo.

¹⁸ Y la verdad sin la caridad, aunque por un lado irrite, y por otro no sirva para la salvación del que la proclama, *no deja sin embargo de ser objetivamente verdad*, y el que la oye puede reconocerla y, poniéndola en práctica, recibir la caridad. en cambio, *la cari-*

dad sin verdad pierde su esencia (lo que no pasa, como hemos visto, en el caso inverso) y así ni siquiera es caridad más que en el nombre. Y al *no ser verdadera caridad, pierde* en vez de *salvar*. Porque tanto en el orden natural como en el sobrenatural el amor supone el conocimiento; mientras que el conocimiento (recto) no supone de por sí el amor, aunque reciba de éste una ayuda extrínseca en la tarea de inquirir la verdad.

¹⁹ Hay tendencia en los escritores católicos de hoy a una sobreestimación excesiva del “cristianismo” de Dostoievski. El jesuita Henri de Lubac escribe: “Dostoievski, él, es un genio profundamente “humano (no digamos humanista, porque la palabra es equívoca) “y profundamente cristiano; es lo uno por lo otro. Sea cual fuere “lo que se piense de su “ortodoxia”, que está doblemente en cuestión, la cosa no parece negable. Su cristianismo es auténtico, y, “en el fondo, es el mismo del evangelio, y es este cristianismo que, “por encima de sus dones prodigiosos de psicólogo, comunica tanta “profundidad a su visión del hombre. “Veía a la luz de Cristo”.

Pero cuesta entender cómo se ajusta a las exigencias del contenido intelectual de la fe sobrenatural, raíz de toda justificación, esto es, de toda vida cristiana, *un cristianismo auténtico y evangélico que sin embargo no es ortodoxo*. Pero entonces, ¿existe un *cristianismo-vida* independiente de la *fe sobrenatural*? O “la fe es una *experiencia* que hace al que la ha conseguido verdadera y propiamente creyente”? (*Pascend.*). Esperamos, D. m., tener la oportunidad de analizar esta literatura filosófico-cristiana que tiene aspiraciones a constituirse en una “*théologie nouvelle*”.

²⁰ *Ibid.* 174; 1196.

²¹ *Pol.* I, 1.

²² I. II. 3, 3 ad 2.

²³ I. II. 57, 1 ad 2.

²⁴ De Vit., 5, 8.

²⁵ I. II. 4, 6; 94, 2; *Cont. Gent.*, 3, 123.

²⁶ Et. 163.

²⁷ *Etica* 903, I. II. 47.

²⁸ *Gob. de los Princ.*, 1, c. 10; *Pol.* II, 5.

²⁹ Aquí se podría agregar algo acerca de las *vinculaciones lógicas e históricas*, en la actualidad y en su génesis, así como en sus consecuencias, del *laicismo*, con el *cristianismo invertido o humanizado*. Mostrar cómo éste —que es el que Maritain desea que *realmente* influya en la vida *social* (y no el *auténtico* de la *Iglesia*, que es relegado por él al orden *privado*)— no es otra cosa que un for-

midable fermento en la laicización y en la adoración del hombre por el hombre. Que por lo tanto, la influencia "cristiana", "*vital y no decorativamente* cristiana" que tanto alabó Maritain y que a ojos de los incautos constituye prueba de que Maritain no niega la influencia cristiana en lo temporal, no resulta otra cosa que un fermento de lo más perverso del mundo moderno.

³⁰ *Christ. et Dém.*, 63, 64, 66, 73, ver *De Lamennais a Maritain*, 265.

³¹ El Bien común es fin extrínseco, pero la ordenabilidad necesaria al bien común es intrínseca a las personas congregadas.

³² Puede haber una voluntad *común* en el goce de la "libertad" y de los placeres sensibles. Pero como los bienes sensibles, al contrario de los espirituales, ni son inagotables ni pueden ser gozados por todos a la vez, si quiere mantenerse una *voluntad común* en dicha sociedad no habrá más remedio que *socializar* los bienes. O liberalismo sin voluntad común (o con una pseudo voluntad común que sólo es un títere de la voluntad de grupo de la burguesía o de las sociedades secretas) o voluntad común con comunismo (la que también es, en el fondo, la voluntad de un grupo de gobernantes y burócratas que engañan y manejan al pueblo en beneficio propio).

³³ Aquí se revela la dualidad insostenible de la teoría liberal: por un lado impone como verdad y bien social lo que decide la mayoría, y hace de ésta la fuente de todo derecho; por otro, sólo reconoce como verdadero derecho, verdad y bien sociales lo acorde con los ideales liberales. Mas entonces niega y reconoce al mismo tiempo una especie de derecho natural. Lo niega, en cuanto hace de la "voluntad popular" la única fuente del derecho; lo reconoce, en cuanto que no tiene por verdaderamente legítima la autoridad que nace de la voluntad popular si no está conforme con los ideales liberales. ¿Mas no es la voluntad popular autolegisladora aún de estos ideales? Estas contradicciones provienen de que, por un lado, se erige al hombre en Absoluto (y por ello se lo hace fuente de derecho sin subordinación a norma natural anterior alguna); por otro lado se dice que ese Absoluto debe querer siempre la libertad. Pero como, de hecho, *no es* el hombre tal Absoluto, resulta que a veces *no quiere la libertad* (su voluntad, luego, *no se identifica* con su *norma*, lo que indica que no es Absoluto) y entonces hay que desconocer legitimidad a ese pronunciamiento (aunque ilógicamente), o, lo que es más absurdo aún, reconociendo esa *legitimidad*, afirmar que sin embargo es en ese caso *mala y equivocada* (¡un derecho,

emanado de la única fuente de derecho, que sin embargo es malo y funesto!) y disponerse, abierta o encubiertamente, a derrocar ese estado de cosas (producto del Absoluto), para enseñar *al Absoluto a actuar conforme a su esencia!*

El liberalismo auténtico, como se ve, más que una negación lisa y llana del derecho natural, lo que hace es identificarlo con el Hombre Ideal; mas como el hombre concreto no es el Hombre Ideal del liberalismo, resulta que no obra como debiera. De donde tenemos: o un Absoluto que se equivoca, o bien algo que, no siendo aún absoluto, se encamina al Ideal de serlo, como si lo imperfecto, la creatura, *pudiera llegar a ser Dios*, o como si Dios fuera *todavía imperfecto*. Y si se dijera que ese Ideal no es algo *existente* o que pueda llegar a *existir*, sino una Idea de la razón, en sentido kantiano, que, tal como Stammler hace con la Idea de justicia o comunidad perfecta del hombres libres, sea sólo estrella polar orientadora pero no alcanzable, contestaríamos: entonces el hombre, la mente humana, es divina porque concibe espontáneamente —sin que ninguna realidad la determine—, el Ideal Absoluto; pero por otro lado no lo es, porque debe *someterse* al Ideal sin identificarse con él, ni llegar a *alcanzarlo* nunca en su perfección. Es una especie de demiurgo platónico que actúa sometido a un cielo superior de Ideas, imitándolas. Pero en Platón esas Ideas *existían*, en el neokantismo no. Mas si no existen, son creaciones de la mente del hombre-demiurgo, y si son creaciones de la mente de éste, este es Dios, pues su mente está, espontáneamente, a la altura de las Ideas que de por sí concibe. Donde se ve la contradicción: la mente humana está *sometida* como a algo *superior*, a algo que sin embargo *no existe*, sino que es *creación* de esa misma mente. Así, en lo social, el hombre estaría *sometido* a un Ideal superior que sin embargo sería *meca creación de la mente y voluntad humanas*. Y de allí la contradicción de la “voluntad popular”, a la vez fuente de derecho, ilimitada, y sin embargo, falible, como lo demuestra cuando se pronuncia antiliberalmente.

Otro *aspecto del liberalismo y de la teoría de la soberanía del pueblo* (vinculado a lo anterior): El liberalismo y su consecuencia política, la teoría del pueblo soberano, es, por un lado, *una doctrina acerca del hombre y la sociedad*; por otro, *pretende que su imposición social no implica la imposición de una doctrina determinada*, cosa ésta, según él, siempre atentatoria a los derechos del hombre. Esta contradicción es eludida por el liberalismo diciendo que sólo puede imponerse socialmente una doctrina, que consista en, o tenga

por consecuencia, *la tolerancia*, de todas las doctrinas, *siempre y cuando no pretendan éstas ser exclusivas*, y admitan los *derechos* de las otras doctrinas. Es decir que la *tolerancia liberal* —tan ponderada— de TODAS las doctrinas, viene a resultar ser la *tolerancia liberal* de todas las doctrinas... ¡*liberales!* (Pues ese no pretender exclusividad y admitir *derechos* a otras doctrinas contradictorias, siempre que reconozcan igual derecho, es ser liberal). De manera que habría un *liberalismo genérico, indeterminado*, dentro del cual cabría una *multiplicidad de liberalismos diferentes y aun parcialmente contradictorios* (así: “catolicismo liberal”, conservatismo liberal, centrismo liberal, izquierda liberal, socialismo liberal, comunismo disfrazado de liberal, etc.); y ello sería posible pues cada uno de estos admiten la vigencia social parcial de los demás, es decir, el comulgar todos en el *liberalismo indeterminado*. Aquí, la sutileza perversa del liberalismo, disfrazado de cordero, toca lo satánico. Y ello se manifiesta en esa “generosa” tolerancia (que le gana la simpatía de tantos católicos sentimentales) que admite *toda doctrina, siempre que no pretenda exclusividad*. Ese *siempre que* manifiesta la trampa liberal, en que los católicos democráticos caen. Porque para admitir que toda doctrina debe reconocer derecho social a las demás y no debe pretender vigencia social exclusiva, hay que admitir: o 1) que no hay verdad alguna (escepticismo total), o 2) que ella no es cognoscible, total o parcialmente (agnosticismo total, o sólo teológico y metafísico), o 3) que toda verdad reside y emana del hombre (panteísmo humanista, antropoteísmo) y que sólo el hombre y su aseidad es la verdad subsistente, y que todas las demás son producciones parciales de él. o 4) que existe una verdad superior al hombre pero que carece del derecho sobre lo social (dualismo, averroísmo, racionalismo o teoría del mundo que anda solo después del “papirotazo inicial”, la creación reducida al problema del *origen temporal* del mundo; la contingencia de éste sólo concebida en cuanto al origen, no en cuanto a la conservación en el ser). De manera que todo católico o aún todo partidario de un Dios rectamente conocido por la razón natural, al aceptar como un progreso la *tolerancia social liberal* y el *derecho liberal*, aceptan sin darse cuenta una de aquellas posiciones —radicalmente anticatólicas y antirracionales— arriba enumeradas. Pero hay algo peor todavía: todas esas posiciones se reducen a la 3ª, o antropoteísta, por estricta inferencia lógica. Porque el nihilista y el agnóstico total, asientan que ninguna verdad existe o es cognoscible; mas asientan ello como verdad. Luego hay una sola verdad teórica: que no

hay verdad alguna, *fuera de esa*; y una sola *verdad social y legal*: que ninguna doctrina tiene derecho a imponerse como verdadera, fuera de la verdad de que ninguna doctrina es verdadera. Luego debe admitirse, so pena de contradicción, que toda llamada "verdad" es mera expresión del que la afirma (el hombre), y que sólo éste —y la doctrina social que así lo reconoce— es realmente y absolutamente verdadero. Y así estamos en el antropoteísmo. El agnosticismo parcial teológico sobrenatural también se reduce a antropoteísmo: si no existe ni puede existir un orden sobrenatural, Dios está a la altura de la razón humana, luego la razón humana es divina (pues penetra los secretos de Dios) o Dios es humano. El agnosticismo parcial metafísico lleva a lo mismo: si no se puede jamás conocer lo que el ser es en sí, es absurdo proclamar su existencia (pues ¿en qué se basaría tal juicio?). Luego lo que existe es la mente del hombre. La posición 4) lleva también a lo mismo, pues si Dios no tiene derecho sobre lo social, no es verdadero Dios, pues algo existe fuera de su causalidad. Mas si no hay Dios, el hombre es la más alta divinidad. El maritainismo, al aceptar la tolerancia social, como un *ideal* de la nueva cristiandad, lleva a estos errores.

INDICE

	<i>Pág.</i>
Prefacio	7
Notas del Prefacio	15
<i>Capítulo I.</i> —LA DISTINCIÓN ENTRE INDIVIDUO HU- MANO Y PERSONA HUMANA	17
La distinción de individuo y persona	21
La distinción de individuo y persona es comple- tamente gratuita y sin fundamento en Santo Tomás	23
En Santo Tomás no existe oposición entre indivi- dualidad y personalidad	26
Confusión de individualidad de naturaleza con la individualidad propiamente tal	35
La oposición que los adversarios colocan entre indi- vidualidad y personalidad existe dentro de la naturaleza humana	39
La oposición de individuo-persona implica la parti- ción en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación	48
La distinción de individuo y persona no encierra las	

proyecciones sociológicas que sus sostenedores le asignan	56
Maritain coloca en la metafísica la disquisición presente	57
La disquisición presente, formalmente práctica ...	62
El planteo de Maritain y el de Santo Tomás	65
Notas del Capítulo Primero	68
<i>Capítulo II.—EXALTACIÓN DE LA PERSONA HUMANA SINGULAR SOBRE LA ESPECIE Y LA SOCIEDAD HUMANAS, SOBRE EL UNIVERSO Y SOBRE LA IGLESIA</i>	73
De que la persona humana alcance a Dios por sus actos personales no se sigue su superioridad sobre el universo	76
De que la persona humana se identifique intencionalmente con Dios no se sigue su superioridad sobre la Iglesia	83
Al alcanzar a Dios, Bien Común, la persona humana asume necesariamente la condición de parte	88
Superioridad del universo de gracia y de naturaleza sobre la persona singular	94
La superioridad del orden universal exige la sujeción de unas personas angélicas o humanas a otras	101
De que la persona singular sea imagen de Dios, no se sigue su superioridad sobre el universo ..	103
Maritain no logra demostrar que la persona, en cuanto tal, se oponga a la condición de parte	106
El Estado causa universal de perfeccionamiento de la persona singular le es superior	114
La persona singular, parte del todo que es el Estado no puede serle superior	118
Maritain imagina falsamente que el bien común se	

	<i>Pág.</i>
vuelca o redistribuye en las personas singulares	120
La falta de ordenación total de la persona singular al todo social no demuestra su superioridad	123
De que no existe el hombre para la ciudad sino la ciudad para el hombre no se sigue la superioridad de la persona singular	135
La superioridad de la vida contemplativa que correspondería a la persona singular no demuestra su superioridad sobre el Estado	144
Las causas eficientes del perfeccionamiento sobrenatural del hombre	149
Notas de Capítulo Segundo	152
<i>Capítulo III.—LA TENSIÓN VERTICAL ENTRE PERSONA Y SOCIEDAD POLÍTICA</i>	<i>159</i>
La tensión vertical	161
El orden de la gracia y de la gloria trasciende infinitamente todas las posibles exigencias de la persona humana	163
No puede existir tensión entre el orden humano y el divino de la gracia	171
Tampoco puede haber tensión entre el orden humano y el político	174
Ni puede haber tensión entre el orden político y las exigencias de la persona singular	178
La teoría de la subordinación de las causas y la tesis maritainiana	181
Notas de Capítulo Tercero	183
<i>Capítulo IV.—LIBERACIÓN DE LA PERSONA HUMANA</i>	<i>187</i>
Libertad de albedrío y libertad de autonomía	188
El dinamismo de la libertad en la vida espiritual	189
El hombre se determina por la búsqueda de la libertad de autonomía	191

	<i>Pág.</i>
Dios sería medio para la beatificación del hombre . .	195
El hombre determinándose a sí mismo a la búsqueda de lo sobrenatural o pelagianismo	197
La persona singular se busca a sí misma	199
La aplicación de la libertad de autonomía a la vida social	202
La sujeción a la ley no es un fin infravalente al de la libertad de autonomía en lo social	206
La amistad no está por encima del bien común o de la justicia ni el bien común es fin infravalente al de la persona singular	211
Maritain confunde amistad privada con amistad cívica	213
Se equivoca Maritain al insinuar que la amistad disminuirá la excelencia y necesidad de la justicia	215
Se equivoca Maritain al preconizar una ciudad de amistades o fraternal en que no se reconozca la superioridad del bien común	217
Notas del Capítulo Cuarto	219
<i>Capítulo V.—LA “PRISE DE CONSCIENCE” DE LOS DERECHOS DE LA PERSONA HUMANA</i>	<i>227</i>
La emancipación de la persona humana fundamento del orden jurídico o el kantismo inficionando la concepción jurídica tomista	229
Los derechos “espirituales” de la persona humana o el ateísmo virtual de la sociedad maritainiana	244
La virtud de la religión privada no está por encima de la justicia legal	255
Los derechos políticos de la persona o el individualismo destructor de la ciudad orgánica y cristiana	257
Los derechos económicos del obrero y campesino	

	<i>Pág.</i>
convertidos en rectores de la vida social o el socialismo de la ciudad maritainiana	266
Notas del Capítulo Quinto	277
 <i>Capítulo VI.—DE LA EXALTACIÓN DE LA PERSONA HUMANA A LA “NUEVA DEMOCRACIA”</i>	
La aspiración fundamental de la persona a la democracia y la doctrina de Santo Tomás	285
En la medida en que la persona humana progresa aspira a la monarquía y no a la democracia ..	287
La aspiración a la democracia en cuanto tal, o sea en su estado puro, implica una regresión de la persona humana	289
La democracia de Maritain frente a la doctrina de la Iglesia y de Santo Tomás sobre la democracia	292
Quiénes integran la democracia maritainiana	296
¿Quién gobierna la ciudad maritainiana?	299
Qué fin se proponen los ciudadanos al agruparse en la democracia maritainiana	302
La forma de unidad de la democracia maritainiana .	307
La democracia de Maritain es incompatible con la justicia y el bien común	309
Notas del Capítulo Sexto	319
 <i>Capítulo VII.— DE LA PERSONA HUMANA A LA NUEVA CRISTIANDAD</i>	
Aunque fuere cierta, la ley de la ambivalencia de la historia no justifica el abandono de la regla que debe ordenar la actividad del hombre	328
El progreso de la personalidad humana que señala Maritain es de factura kantiana y contraría al verdadero humanismo	339
La “prise de conscience” de la persona humana adoptada como criterio de progreso, falsea radical-	343
	348

	<i>Pág.</i>
mente la recta valoración de la historia y de la civilización	354
La "prise de conscience" de la persona humana falsea la sola medicación que puede curar al hombre y a los pueblos modernos	360
Ataca, en el corazón, a aquel punto esencial de la civilización cristiana que impide la erección de la ciudad anticristiana	366
La ciudad del Anticristo será una ciudad personalista y totalitaria	374
Notas del Capítulo Séptimo	377
INDICE	387

*Este libro
se acabó de imprimir
en los talleres gráficos de
Domingo E. Taladriz,
San Juan 3875, Buenos Aires,
el 30 de setiembre de 1948.*