

La filosofía política de Jacques Maritain

Carlos Santamaría

CÁTEDRA JAIME BALMES

Apuntes de las lecciones explicada por el
Dr. D. CARLOS SANTAMARÍA ANSA, sobre

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE JACQUES MARITAIN

1.950
CÍRCULO DE SAN IGNACIO
SAN SEBASTIÁN

Lección I. Naturaleza del saber político. Filosofía de la historia: el problema del mal

La Filosofía político-social de Maritain es una de las partes más importantes y originales de su obra y, seguramente, la más discutida. Conviene, pues, que fijemos, desde el primer momento la situación que, para Maritain, ocupa el saber político dentro de una estructura ordenada y jerárquica del saber humano.

Para Maritain la filosofía política es un saber práctico, *adecuada e intrínsecamente moral*. Lo que estas palabras quieren expresar merece ser cuidadosamente explicado. Y nos detendremos en ello sin prisa.

Nada más opuesto a la concepción Maritainiana que lo que puede denominarse «politicismo» o «físicismo político». El politicismo consiste en considerar la política como una simple técnica. Una pura técnica se halla regida por *valoraciones utilitarias en función de fines propios*, está constituida por *reglas empíricas* sin preocupación especulativa alguna y, en fin, no reconoce ninguna dignidad u orden propio al material con que trabaja sobre el cual tiene un *poder teóricamente ilimitado*. En resumen, la mera técnica se desentiende de todo cuanto pueda existir por encima o por debajo de ella.

Si trasladamos estos caracteres al caso de la filosofía política, concebida como mera técnica, nos encontramos con que el físicismo estaría regido exclusivamente por *razones de Estado*, tendría un carácter *amoral*, consideraría los hechos sociales como simples *hechos físicos*, estaría únicamente constituido por *leyes empírico-estadísticas* y no tendría para nada en cuenta la *dignidad ni la libertad* propia de este delicadísimo «material humano» con que está llamada a trabajar.

Para Maritain, en cambio, el saber político es un saber primordialmente humano, y por tanto ético. Una buena política no puede olvidar que la persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, está dotada de una altísima dignidad, que el hombre es un ser libre y destinado a la contemplación divina. (Eneas y los leñadores del monte Ida).

Desde el momento en que «trabaja» con personas humanas y trata de dirigir la conducta de éstas hacia sus elevados fines, el saber político, y aun el económico, forma parte de la Filosofía moral. Es un saber *intrínsecamente moral*: es decir que no sólo se presta a aplicaciones morales como cualquier otra actividad humana, constitutivas de una Deontología política, sino que su trama misma es de carácter ético-moral. Nada de esto significa, sin embargo, que la política no tenga también un aspecto técnico. La Filosofía política es, en efecto, un *saber práctico*. Veamos lo que esto quiere decir.

Maritain considera diferentes grados o instancias de *practicidad* en el saber, las cuales se distinguen por su *fin u objeto* y también por el *modo* de considerarlo. Fundamentalmente hay que distinguir entre saber *especulativo* y saber *práctico*. Mientras el saber especulativo tiene por fin el *conocer* —la pura contemplación intelectual— el saber práctico está ordenado a la *realización de una obra*. Esta distinción exige, evidentemente, que se tenga en cuenta el *uso actual* que el sujeto hace de su ciencia.

Por otra parte, el saber especulativo y el saber práctico, se distinguen también en cuanto al modo de hacer. Al saber práctico interesa conocer las cosas en cuanto que son *operables* y en función de la operación que se trata de realizar con ellas. En cambio el saber especulativo busca más bien las *esencias* de las cosas sin preocuparse de *cómo se hacen*.

La filosofía política tiene por objeto dirigir la conducta social del hombre en la ciudad temporal. Constituye por tanto un saber *práctico*, si bien pueden distinguirse también dentro de él los grados de practicidad más o menos acusada, que Maritain denomina

especulativamente-práctico y prácticamente-práctico. Culmina en fin la practicidad en la *prudencia política* llamada a dirigir la conducta del ciudadano en cada caso concreto.

Ahora bien, sabido es, como enseña Santo Tomás, que los *fin*es son en el orden práctico lo que los *principios* en el orden especulativo. Una filosofía política bien concebida no puede desentenderse del fin de la vida humana, del destino del hombre, al cual en último extremo está ordenada. De aquí que para Maritain la Filosofía moral está unida a la Teología (sin confundirse sin embargo con ella): esto es lo que él llama una Filosofía moral *adecuadamente* considerada.

Queda así explicado cómo la Filosofía política es un *saber práctico, adecuado e intrínsecamente moral*.

Junto a estas afirmaciones fundamentales, Maritain subraya otra, que es también de gran importancia. La filosofía política debe ser *realista*. Veamos en qué sentido debe interpretarse esta equívoca palabra y cuál es el realismo que para su Filosofía Política desea Maritain.

Hemos visto que el saber moral práctico está destinado a dirigir la conducta del hombre.

Ahora bien, a la inversa de lo que ocurre en el dominio del saber especulativo, la *omisión o la ignorancia de algún dato* puede falsear la conducta, e incluso conducir a una conducta enteramente opuesta a la que, en un caso concreto convenga. Esto lo expresa Maritain en el lenguaje escolástico diciendo que el saber práctico actúa por *modo compositivo*. (Ejemplos: la Teodicea no está falseada porque ignore el misterio de la Trinidad; el general ordena una retirada, cuando todo parecía aconsejar el ataque, porque ha sido informado del desbordamiento de un río).

Una filosofía política que ignore las condiciones reales de la existencia humana no sólo es incompleta sino que es incapaz de dirigirla. La vida política y social tiene lugar en el mundo de la *existencia y de la contingencia*, no en el de las puras esencias. Un *esencialismo político* que sólo tuviera presentes los principios sería impracticable.

Una buena filosofía política no puede pues ignorar la libertad, ni el pecado, ni la Gracia. Ni lo esencial, ni lo contingente, es decir ni los principios ni las condiciones históricas. Es pues infinitamente más complicada que si pudiera reducirse a un pequeño número de proposiciones, pues ha de tener en presentes una múltiple variedad de elementos. En resumen, una buena filosofía política debe ser auténticamente *realista*. De aquí su dificultad. «Las cosas buenas, dice Maritain, son difíciles de manejar».

Existen diferentes *pseudo realismos*: muchos que se creen realistas son, a decir verdad, empiristas o nominalistas que piensan por lugares comunes. Maritain señala fundamentalmente tres clases de pseudo realistas: A) *La falta de perspectiva* o de concepto de la continuidad histórica. Una política consistente en golpes instantáneos, podría parecer en un momento dado muy realista, pero sólo lo sería a condición de que no existiese un principio real de evolución que hace depender los acontecimientos de cada época de los de las épocas precedentes. (Ejemplo de billarista inexperto y del jugador de ajedrez que cae en la celada). B) El *positivismo de derechas* que desconfía del hombre y de la Providencia divina (pesimismo). Se olvida de que el hombre proviene de Dios, y que su libertad debe conducirlo a El, y considera necesario tutelarle rígidamente, obligarle mediante fuertes sanciones a dominar la nada y la anarquía de sus pasiones. En resumen, pretende obligarle a ser héroe o Santo a la fuerza. Reemplaza a Dios por la acción coactiva de la colectividad, drásticamente empleada. Este pseudorealismo conduce al *totalitarismo*. C) Un *idealismo de izquierdas* (optimismo) que considera que el hombre es naturalmente bueno y que si no disfruta de una condición divina, es porque en el mundo hay una abominación, llámese capitalismo o con cualquier otro nombre, que debe ser aniquilada: contra ella todos los medios son lícitos,

porque una vez que haya sido destruída podrá jugar la bondad natural del hombre. Este punto de vista conduce a la lucha de clases y a la *dictadura del proletariado*.

A lo largo de estas lecciones trataremos de mostrar cómo Maritain intenta edificar una *filosofía política genuinamente realista*, que tenga presentes todas las dimensiones del hombre, y en la que, los principios pueden tomar carne en las realidades históricas contingentes de cada tiempo.

Se comprende perfectamente por cuanto llevamos dicho que la Filosofía política de Maritain está íntimamente ligada con su filosofía de la Historia y de la Cultura.

Una buena política no puede menos de contar como dato fundamental con la *presencia del mal en la Historia*. La historia del mundo está fabricada de una maraña de hilos de la que el mal no puede ser eliminado. Esto no significa que el hombre no debe luchar contra él; pero sí que debe conocer su presencia y saber cómo funciona. A este respecto hay diferentes errores que hace falta poner en claro.

En primer lugar el *naturismo indiferente*, que ignora el papel de Dios en la Historia y se desentiende asimismo del Bien y del Mal en la interpretación de los hechos históricos. En segundo término los *falsos optimismos* que coinciden en la posibilidad de edificar una ciudad ideal, terrena, el reino de Dios sobre la Tierra, de la cual el mal estuviese barrido para siempre. En fin, los *pesimismoes radicales* que suponen que el mundo no tiene salvación, está definitivamente caído, es el reino de Satanás. Examinaremos estos dos últimos aspectos más detenidamente.

Hablemos en primer término de los *falsos optimismos*. Hay en primer término un *simplismo divisorio*, que piensa que el bien y el mal pueden separarse en dos ejércitos: el problema de la Historia se reduciría, pues, a la lucha de los buenos contra los malos y la exterminación de los segundos por los primeros. Pero el bien y el mal se hallan inextricablemente unidos como la cizaña y el trigo y la primera no puede ser arrancada sin peligro de arrancar al mismo tiempo al segundo. El bien y el mal se entrecruzan además dentro de cada uno de nosotros mismos. Sólo al final de los tiempos serán definitivamente separados. En segundo término una especie de sentimentalismo místico que Maritain llama *teofanía* en virtud del cual se concebiría al mundo como ya *real y plenamente salvado* —no sólo en Esperanza— y en sentido escatológico, sino *en su misma existencia actual, temporal*. Es una especie de mística herética, que según Maritain ha prendido sobre todo en la Cristiandad Oriental en la que la divinización de la vida, nos hace escapar desde ahora a la servidumbre de la ley, a las regulaciones de la razón y a las condiciones de la naturaleza. Junto a este optimismo místico Maritain coloca un *fariseísmo teocrático* que cifrase su concepto del Reino de Dios sobre la tierra, en un Estado más decorativo que realmente cristiano. Esta es, según Maritain, la tentación de la Cristiandad medioeval, en la cual, ciertamente, jamás llegó a caer, pues siempre se mantuvo suficientemente clara la distinción entre la Iglesia —verdadero reino de Dios peregrinante sobre la tierra— y la Ciudad temporal. Y también la tentación del barroco, cuando los reyes y emperadores pensaron más bien en salvar las apariencias de la cristiandad en los momentos críticos de la Contra-Reforma y del famoso «*cujus regio ejus et religio*». Este teocratismo imperial se transmite de Hegel al marxismo y al totalitarismo, pero ya en forma mesiánica. Los *mesianismos* son, en efecto, otro tipo de optimismo sea que se conceda la función redentora, puramente terrena claro está, al hombre colectivo (dictadura del proletariado y edad de oro de la sociedad sin clases) o a un tipo de superhombres o razas elegidas (concepto heroico de la vida social, racismo). Se trata, pues, de trasposiciones secularizadas del juicio final y del reino de Dios.

En el polo opuesto se hallan los *pesimismoes radicales*. Según ellos el mundo sería el reino de Satanás, estaría definitivamente corrompido y no tendría ya salvación. Esta concepción corresponde a lo que Maritain denomina *Satanocracia*. El pesimismo se acusa a partir de la Reforma, en el Jansenismo y actualmente en la teología de la escuela de Karl Barth. De la

misma manera que para Lutero y Calvino el hombre no está intrínsecamente justificado, el mundo y sus estructuras externas han sido también abandonadas por Dios. Al mismo resultado llegan, por caminos muy distintos, ciertos pensadores cristianos como Descartes, separando o escindiendo radicalmente la naturaleza y la gracia, como dos mundos al margen el uno del otro: la naturaleza abandonada así a su propia miseria aparece como presa de las fuerzas del mal.

Veamos ahora cuál es la *concepción maritainiana* del problema del mal en la Historia. Se cifra en lo que él denomina la *ambivalencia de la Historia*, que vamos a exponer a continuación. En primer lugar hay que establecer que el Mundo ha sido salvado por Cristo. El es «Salvator Mundi». Analiza Maritain las frases evangélicas, aparentemente contradictorias, («Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado su hijo único»; «Cristo ha venido para salvar al mundo» y «ha quitado el pecado del mundo»; el mundo «no puede recibir al espíritu de verdad»; «mi reino no es de este mundo» y que el diablo es el príncipe de este mundo y que el mundo ha sido ya juzgado) y concluye que el mundo está salvado en tanto que está integrado en el universo de la Encarnación y está reprobado en tanto que éste se repliega sobre sí mismo y se separa de ese universo. El hecho central de la Historia ha acaecido ya. El mundo está en cierto modo liberado, pero en *esperanza*, escatológicamente, está en marcha hacia el reino de Dios y hay que procurar con todas las fuerzas que sus realizaciones sean, en la medida de lo posible, como refracciones de las exigencias evangélicas. Pero mientras dure el tiempo, y hasta que el Juicio final no advenga y sea segada la cizaña, el mundo seguirá siendo un *reino compartido* entre Dios y el Diablo y el Hombre, entre el bien y el mal. A medida que avanza la Historia crece el trigo hacia el Reino de Dios y crece también la cizaña —de un modo típicamente negativo— hacia el reino de la reprobación. Este doble crecimiento *no nos es indiferente*. Debemos trabajar con el mayor empeño para que el bien se acreciente y se realice al máximo, dentro de las posibilidades históricas de cada época.

No hay que olvidar, sin embargo, en ningún momento que si bien el hombre, iluminado por la revelación, puede tener un claro discernimiento del bien y del mal, no posee semejante discernimiento sobre el *valor de utilidad* de los hechos. Dios dispone de una *Aritmética a contrapelo*. Los hombres juzgamos a veces los sucesos históricos con criterios puramente humanos y consideramos como grandes e irremediables catástrofes determinados acontecimientos de los cuales extrae El grandes beneficios para la Humanidad. Dios escribe derecho con renglones torcidos y hasta el mismo diablo sirve, bien a su pesar, sus eternos designios. En muchos casos aparecen *invertidos los papeles* y son los malos los que aportan bienes positivos a la Humanidad, mezclados y encubiertos bajo grandes errores.

Esto quiere decir que, sin perjuicio de *procurar que el saldo de bienes se acreciente en la mayor medida posible*, como hemos dicho, no debe intentarse arrancar el mal de la Historia por todos los medios: en muchos casos llega a encarnar de tal manera en ella que se hace preciso tolerarlo y contar con él como uno de los ingredientes de la realidad. Cuando no se dispone de *medios lícitos* para combatir el mal será necesario plegarse ante la realidad reconociendo y esperando los providenciales designios de Dios que sabe obtener de los males bienes.

Volviendo ahora a la Filosofía política resulta como consecuencia de todo esto que ninguna realización podrá considerarse perfecta, acabada. Jamás podremos los hombres sentarnos para completar el edificio de la ciudad temporal y descansar diciendo: *ya está terminado y es perfecto*. Es preciso tener de la perfección una idea dinámica —contradictoria en cierto modo con el sentido etimológico de la palabra— y relativa. Un sistema, una estructura política sólo podrá ser considerada como buena en relación con un *clima, con un ambiente y una situación histórica* y aun eso no de un modo *estático*, sino *dinámico*, como una línea de movimiento paralela a la del tiempo y la Historia.

La teoría de la ambivalencia de la Historia y su aplicación al orden político es demasiado *sutil* para que no esté *llena de peligros*. Pertenece a la doctrina tomista la idea de que el *sujeto de todo mal es siempre un bien*, sea a título de sustancia o de persona, sea a título de acción. En este caso el mal que afecta la acción la desvía de su fin, pero no puede suprimir por completo el bien, que es su soporte. Asimismo, que Dios es la causa *permisiva* del mal, puesto que puede evitarlo. Y finalmente que el Bien divino es el único fin que Dios puede proponerse, o dicho de otro modo, en expresión del P. Sertillanges, que *sólo Dios puede mover a Dios*. Ahora bien, el discernimiento de utilidad escapa como dice el propio Maritain, al hombre. Acaso constituya una *tentación* para el cristiano moderno el querer discernir la utilidad de los males de nuestro tiempo, buscar los bienes contenidos en los males y fundar en esto una *tolerancia* exagerada que, como conducta práctica, podría quizás acarrear males mayores y sería, por tanto, errónea.

Lección II. El ideal histórico concreto

En la lección primera hemos visto que un sistema político no puede considerarse nunca acabado o *perfecto*. El ideal político debe concebirse más bien que como una estructura permanente, como una línea de movimiento, en cada uno de cuyos puntos se establece un equilibrio dinámico entre las esencias y la realidad contingente. Los principios inmutables de la Moral y del Derecho, se realizan de modo *analógico* en las distintas épocas o ciclos históricos. Esto es lo que pudiera llamarse una concepción *peregrinal* de la Ciudad.

Maritain fundamenta su teoría del ideal histórico concreto en la noción de *analogía de proporción*. Se dice que un concepto se realiza *unívocamente* en varios seres cuando en todos ellos se entiende de la misma manera. (Ej. Concepto hombre en Juan y Pedro). Un nombre *equivoco* representa, en cambio, conceptos distintos. (Ej. Balanza como constelación y como instrumento). Finalmente en la *analogía* de proporción se trata de conceptos análogos que se realizan en diversos seres con una unidad de proporcionalidad: en un principio puede creerse que se trata de un concepto unívoco, pero un análisis más cuidadoso demuestra que se trata de conceptos análogos y que se realizan proporcionalmente. (Ej. El conocimiento sensitivo y el intelectual). Esta distinción es sutil, pero difícil. Tiene gran importancia en la concepción maritainiana de la Nueva Cristiandad.

Maritain piensa que en la aplicación de los principios morales a la política pueden cometerse dos errores opuestos: *univocidad* y *equivocidad*. El primero consiste en suponer que los principios se realizan unívocamente en todas las circunstancias o climas históricos. La *tesis* constituiría, según éstos, una estructura ideal, permanente, en la que los principios encontrarían su plena realización de la misma manera en todas las épocas. Ahora bien, como quiera que la tesis así concebida es irrealizable, al menos en toda su extensión, caemos en la *hipótesis*, es decir, en la *equivocidad*, en el oportunismo. Bajo un cielo estrellado de altísimos y armónicos principios, nos encontramos, pues, con un mundo abandonado a la mudable y mísera realidad.

El *Ideal Histórico concreto* es la concepción ideal para un clima o cielo histórico determinado: en él encarnan los principios inmutables, pero no de un modo unívoco sino analógico con analogía de proporción. El ideal histórico es, pues, como un límite al que tiende cada civilización y en el que se encuentran armonizados del modo más perfecto posible lo esencial y lo existencial.

En la tesis se encuentra, pues, al máximo absoluto de bien, en tanto que en el ideal histórico concreto, se halla el máximo de bien relativo a un cielo histórico concreto.

El Ideal Histórico concreto de una época es como un *mito* en sentido soreliano, como un objetivo que se puede fijar, sin caer en la *utopía*, a una determinada época histórica. Es, pues,

un ideal, pero un ideal *realizable*, no un ideal irrealizable como la tesis absoluta o como la *utopía*.

Pretende Maritain restablecer la noción de *ideal* en un sentido correcto. Una concepción correcta del ideal está muy lejos de caer en el *idealismo* de la misma manera que una concepción correcta de la razón no conduce al racionalismo ni una concepción correcta de la materia al materialismo.

Debemos preguntarnos, pues, hasta qué punto *puede el hombre modelar la Historia*. El marxismo, al menos teóricamente, niega *la posibilidad* de que el hombre imprima dirección al proceso histórico. El error contrario consiste en creer que este proceso sea enteramente dúctil entre las manos del hombre: tiene, al contrario, su propia inercia, su propia rigidez. En realidad, el hombre puede imprimir dirección a la historia, pero su acción se combina con el impulso del pasado en una especie de paralelogramo de fuerzas y es por eso mucho más reducida de lo que pudiera creerse. Un sano idealismo debe buscar *direcciones viables de acción y de realización de los principios*.

No cabe hacer una filosofía política de lo inmediato: en cierto modo el porvenir inmediato está ya hecho. Resulta más razonable pensar en una acción política a largo plazo dentro de un clima o ciclo histórico determinado. Maritain pretende huir a la vez de la miseria del oportunismo y de la ineficacia del idealismo utópico.

Apliquemos ahora esta teoría al ciclo histórico de la Edad Media. Maritain señala cinco caracteres que, a su juicio, representan el ideal histórico concreto de la *Edad Media*, el modo de realización medioeval de un *ideal evangélico de Ciudad temporal*.

Estos caracteres son los siguientes: 1) *Tendencia a una unidad orgánica máxima centrada en la vida de la persona*. Esta unidad nace ante todo de un fondo común de creencias, de pensamientos y principios doctrinales. La base de la unidad política es, pues, una unidad intelectual y espiritual, filosófica y teológica muy grande. No se trata, sin embargo, de una unidad rígida y, por decirlo así, totalitaria, sino que dentro de ella se reconoce una pluralidad de instituciones y órdenes jurídicos, perfectamente acordados: por eso dice Maritain que se trata de una unidad *orgánica*. 2) *Predominio del papel ministerial de lo temporal*. La ciudad temporal es considerada como mera causa instrumental de lo sagrado, al cual sirve como simple medio. Sin dejar de diferenciarse estos dos órdenes, lo que es de Dios y lo que es del César, el segundo desempeña una función ministerial subordinada al primero y esto de un modo muy acusado y característico (brazo secular, cruzadas, etcétera). 3) *Empleo del aparato temporal para fines espirituales*. En una estructura de este tipo el hereje es evidentemente un enemigo del orden social. El ideal histórico medioeval tiende, pues, a la aplicación de medidas coercitivas, medidas penales externas, y una cierta coacción social en favor de los fines espirituales. El aparato institucional del Estado se halla, pues, al servicio del bien espiritual. Una ciudad temporal —dice Maritain— capaz de condenar a muerte por un crimen de herejía da una idea muy elevada de la nobleza de una comunidad humana frente al concepto actual de la sociedad que sólo sabe castigar los crímenes contra los cuerpos. Sin embargo, los fallos inevitables de todo lo humano había de conducir este sistema a abusos cada vez más intolerables. 4) *Diversidad de razas sociales*. 5) *Obra común: la edificación de un imperio de Cristo*.

En el Renacimiento y sobre todo con la Reforma el Ideal medioeval se disuelve. La unidad intelectual y espiritual se rompe. Se produce una *reacción absolutista* que trata de salvar manu militari los restos de la unidad medioeval. Esta unidad se concentra en cada uno de los Estados. Europa deja de existir como unidad política. Sigue manteniéndose la *primacía* de lo espiritual sobre lo temporal, pero esto sólo en la apariencia: en realidad priva lo temporal sobre lo espiritual y la sociedad parece caer en el vicio de una majestuosa *hipocresía*. Los medios humanos, políticos o de Estado, van intensificándose cada vez más inflexibles para mantener la unidad externa.

El camino está preparado para el liberalismo, filosofía falsa de la libertad que ya no reconoce límites para la razón ni para la actividad humana.

El liberalismo acarrea una reacción inevitable. Un nuevo barroco, un nuevo maquiavelismo reforzado por todos los medios técnicos se alza como único remedio contra los males sociales: es el totalitarismo materialista. Fuertes medios de coacción, y una pedagogía ortopédica especialmente rígida son puestos en juego. Tras el liberalismo anticristiano tenía que surgir el absolutismo ateo.

Sólo una unidad de Fe superior a la razón que vivifique las actividades intelectuales y afectivas puede asegurar entre los hombres una unidad política fundada sobre la fuerza sino sobre el asentimiento interior.

¿Pero está preparada para ello nuestra época? ¿Cabe una realización de ese género en nuestro ciclo histórico concreto?

Lección III. Humanismo integral

En la lección anterior quedaba pendiente un interrogante: *¿hasta qué punto es realizable en nuestro ciclo histórico concreto un ideal de unidad intelectual y espiritual como base de la unidad política?*

La unidad política no puede ya fundarse en la unidad de creencias, una vez que la gran crisis que se inicia en el Renacimiento, se sigue en la Reforma y culmina en el liberalismo y en el absolutismo ateo, la ha hecho desaparecer. ¿Será posible construir un nuevo humanismo purgado de los grandes errores en que el humanismo antropocéntrico había incurrido? ¿Este nuevo humanismo, que Maritain denomina *humanismo integral*, será capaz de infundir espíritu a una nueva estructura de la ciudad temporal?

Los dos problemas centrales del Humanismo pueden centrarse en estas dos cuestiones: *¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el destino del hombre y cómo se relaciona la vida temporal del hombre con ese mismo destino?* Esta segunda pregunta se traslada, en el plano de la teología católica, al de las relaciones entre la libertad y la Gracia.

Maritain examina las notas características del *Humanismo medioeval* y pasa luego al estudio de lo que puede llamarse la *tragedia del humanismo antropocéntrico*. Trataremos de seguirle a lo largo de sus minuciosos análisis. Veamos cómo han contestado a aquellas preguntas fundamentales las épocas históricas que han precedido a nuestro tiempo.

La Edad Media tiene del hombre el concepto cristiano tradicional. El hombre no es sólo un animal dotado de razón, sino mucho más, es una *persona*, universo de naturaleza espiritual dotado de libertad de elección en el que no puede morder el mundo exterior. En su existencia concreta e histórica el hombre no es simplemente un *ser natural*, sino un *ser dislocado*, herido por el pecado —por el diablo que le hiere de concupiscencia— y por la gracia —por Dios que le hiere de Amor. Por una parte lleva la herencia del pecado y por otra está traspasado por las solicitudes de la Gracia actual. En suma el hombre es a la vez un *ser natural y sobrenatural*. De la Gracia tiene la Edad Media el concepto plenamente cristiano y católico, recibido de San Agustín: gratuidad absoluta, soberana libertad del hombre ante la Gracia, eficacia de ésta, iniciativa divina. Cuando Dios corona nuestros actos, corona sus propios dones: el hombre no puede salvarse ni comenzar por sí solo la obra de su salvación. Así concibe la Edad Media al hombre y la relación del hombre con su destino.

Pero hay, sin embargo, en la época medioeval una nota característica, una especie de simplicidad ingenua, en virtud de la cual todas estas cosas *se viven más que se sienten*. Es una *falta de sentido reflejo*, cierta suerte de *pudor* que experimenta el hombre medioeval de volver la mirada hacia sí mismo y al mismo tiempo la necesidad o el ansia de contemplar el ser de las cosas. El hombre medioeval está vuelto hacia el ser y sobre todo hacia Dios. *Lo*

humano está bajo el signo de lo sagrado, está ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado. Al hombre no le queda tiempo ni atención para ocuparse de sí mismo.

Con el Renacimiento se inicia la empresa épica del descubrimiento del hombre. Se produce una rehabilitación de la criatura, del hombre, pero una *rehabilitación de carácter antropocéntrico*. Esta revolución del pensamiento y de la actitud humana se manifiesta en todo; hasta en lo arquitectónico, el barroco reemplaza al gótico y al románico.

En el humanismo se produce una doble desviación. Por una parte la dialéctica protestante de la criatura aniquilada, es decir el error de la *gracia sin la libertad* y por otra el molinismo, la dicotomía cartesiana, el naturismo y la falsa filosofía de la *libertad sin la gracia*.

Para Lutero, como para Calvino, la criatura aparece *aniquilada* ante Dios. La Gracia no vivifica al hombre, no le justifica sino que le encubre como un manto y oculta, por decirlo así, el pecado a los ojos de Dios. El hombre está esencialmente corrompido y la Redención no modifica esta situación. Ahora bien, la dialéctica protestante conduce así a un resultado inesperado. *Si el hombre no vale para Dios, valdrá para el mundo*. El hombre se entrega así con fiebre redoblada a la tarea de edificar un mundo profano, en el que para nada cuenta lo divino. Un mundo sin esperanza alguna de Redención, pero que, es al fin y al cabo, la obra de esa miseria en marcha que es el hombre.

En otra dirección completamente opuesta se llega a un resultado análogo: la ciudad sin Dios. Iníciase este camino, en opinión de Maritain, en el Molinismo. El P. Molina, siguiendo una corriente teológica que constituye una reacción contra la teoría protestante del hombre aniquilado, reivindica para la libertad humana un papel más importante que el que le asigna la escuela dominicana en la edificación del Bien. En el molinismo se funda lo que Maritain llama *humanismo mitigado*. Ahora bien, esta posición es inestable, tiende a prolongarse hacia un humanismo absoluto. A medida que se reconoce una mayor esfera de acción para la libertad humana va surgiendo un falso nuevo mundo: la realidad se esconde en dos realidades separadas que van poco a poco distanciándose: *el mundo de la naturaleza y el mundo de la Gracia*. En Descartes se encuentra ya esta dicotomía. Dios está todavía presente, pero ya no interviene en la acción. Esta dirección nos lleva derechamente a Rousseau, y por fin al liberalismo absoluto burgués donde la presencia de Dios es ya completamente innecesaria. El mundo de la naturaleza, que es el mundo del hombre no necesita a Dios para nada. En Comte y Hegel culmina esta trayectoria de la libertad sin la gracia. Al ateísmo se puede llegar por dos caminos. O pretendiendo captar a Dios por medio de una razón geométrica (Descartes), con lo cual se acaba por considerarlo al final como una idea más que es el límite ideal del desarrollo del mundo y de la Humanidad (Hegel) o declarando a Dios inasequible, misterioso, con lo cual se ve compelido a prescindir por completo de Él (Jansenio).

En realidad estas dos grandes desviaciones nacen de la hipertrofia de dos dogmas cristianos: el del pecado y la caída original, que el protestantismo exagera, y el de la libertad y el valor personal del hombre que el naturalismo lleva también hasta un desarrollo gigantesco y deforme.

Pero la cosa no para ahí. Las consecuencias de este drama se dejan sentir en nuestro tiempo. El mal del humanismo no era el ser humanismo sino el ser antropocéntrico, el haberse olvidado de Dios. Este antropocentrismo degenera en tragedia cuando el darwinismo —la descendencia del mono sin discontinuidad metafísica, y el freudismo— que reduce al hombre al mundo subterráneo del instinto y del deseo, a la adición del líbido sexual y del instinto de la muerte— acaban por arrastrar al hombre por el barro. El hombre abdica entonces su dignidad y queda abierto el camino para el absolutismo totalitario o marxista y para todas las miserias actuales.

Hoy se dibujan, según Maritain, dos posiciones cristianas frente al problema del humanismo. La del teólogo protestante Karl Barth y su escuela —que en el fondo se reduce a la posición tradicional protestante del hombre aniquilado— y la tomista que ha de inspirar, al

menos así lo espera nuestro autor, el futuro del humanismo y de la época histórica venidera que se anuncia. Preséntase aquí el Humanismo integral en el que se trata de salvar el verdadero humanismo cristiano deformado por cuatro siglos de errores antropocéntricos.

Veamos ahora cuáles son los caracteres fundamentales de este humanismo integral que pretende tener puestas al mismo tiempo la mirada en el hombre y en Dios, en la criatura y en el Creador.

El mundo de las criaturas debe ser amado en Dios y por Dios. Hacerlo así no es considerarlo como un fin último, ni tampoco como un puro medio, sino como un fin infravalente, es decir, digno de ser estimado en su propio valer. La primera de las características del nuevo humanismo es, pues, la rehabilitación de la criatura en Dios. En él se reconoce a lo temporal y a lo humano un valor, propio e instrumental.

La segunda característica del humanismo integral, es *una filosofía recta y adecuada de la libertad*. La teología agustiniana de la gracia y de la libertad domina la Edad Media. Mal interpretada por los autores de la Reforma, la concepción negativa de Calvino y de Lutero, inspira el Renacimiento y el barroco. Exagerada a partir de Molina en Descartes, en Rousseau y en Hegel culmina en el liberalismo absoluto, que no es en suma sino una filosofía falsa de la libertad. En la próxima lección veremos cómo Maritain pretende restablecer este orden de cosas mediante una concepción inspirada en el tomismo.

La tercera característica del humanismo integral, es, en fin, una *conciencia de sí evangélica*. El hombre se considera a sí mismo como imagen de Dios. Tiene, pues, un concepto elevadísimo de su propia dignidad. Sabe que el mal, bajo el cual gime, no puede corromperle ni dominarle completamente. Aspira a una plenitud. Penetra en su interior, desciende hacia sus fondos oscuros, pero sin abandonar la mano de Dios. No se limita a condenar el mal en sus manifestaciones externas sociales sino que lo arrostra íntimamente y con profunda sinceridad. Un doble respeto le anima hacia la naturaleza y hacia la razón como criaturas procedentes de la mano de Dios.

Lección IV. Filosofía de la libertad

Hemos hecho notar en la lección tercera que una teoría correcta de la libertad debe figurar entre las bases del Humanismo integral. Veamos ahora en qué consiste esa teoría tal como la expone Maritain en «Du régime temporel et de la Liberté», al que seguiremos prácticamente al pie de la letra.

Todo apetito es un poder en virtud del cual el sujeto se dirige hacia el ser en su existencia concreta para incorporarlo a sí mismo o incorporarse a él. El animal, por medio de su *apetito sensitivo* se lanza espontánea y necesariamente sobre las cosas que son buenas para él y que sus *sentidos* le hacen conocer, mas *sin conocer por eso la forma objetiva del bien*.

Hay un proceso análogo, pero más elevado; en el hombre la *voluntad* se dirige hacia las cosas buenas que él conoce por medio de la *inteligencia* y precisamente como buenas, es decir, percibiendo en ellas la *forma objetiva del bien*.

Así la voluntad está fundada en la naturaleza, en el ser de las cosas, y aun ella misma constituye una cierta naturaleza. Debe hacer una determinación necesaria, es decir, algo que arrastre a la voluntad en virtud de sí misma (de la misma manera que el apetito sensitivo es arrastrado por la cosa buena para el animal). Esta cosa es el *bien como tal*. El bien sin límites, el bien puro determina a la voluntad, la arrastra, por decirlo así, Un bien particular es incapaz de determinarla: ante él la voluntad permanece libre y en cierto modo como indiferente. Este bien particular no tiene poder para determinarla: ante él la voluntad permanece *activa y dominante*.

Esta libertad de elección que no es una simple libertad de indeterminación sino una libertad de superioridad, requiere, evidentemente, una *inteligencia* capaz de percibir la idea del Bien.

Santo Tomás sabe que nuestro libre arbitrio está como sumergido en un *mundo de afectividad*, de instintos pasiones y deseos frente al cual el hombre puede, en ocasiones, moverse automáticamente. Pero cuando la inteligencia interviene —y aquí comienza el verdadero acto libre— para deliberar sobre un bien particular, conoce que sólo es bien bajo un aspecto parcial. La voluntad no quedará, pues, determinada: hace falta que de lo profundo del ser de esa voluntad salga algo que le haga querer libremente ese bien particular, supliendo, por decirlo así, la falta de determinación exterior. Sólo de esta suerte la inteligencia presentará ese bien particular como bueno para mí y el acto se realizará. *La voluntad y la inteligencia se determinan, pues, la una a la otra*, según el principio aristotélico: las causas de un acto son a su vez causas unas de otras bajo distintos puntos de vista.

El acto libre aparece así como el fruto común de la inteligencia y de la voluntad, causándose la una a la otra. Ser libre es conservar el dominio del propio juicio.

Tal como ha quedado descrito el mecanismo de la libertad nuestra libertad presupone un conocimiento del ser. La metafísica es, pues, una condición necesaria de la moral.

El hombre es un ser metafísico: es un ser que se alimenta de lo trascendental, es decir, de realidades últimas, del ser de las cosas, no de apariencias y fenómenos. Necesita querer un bien último por el cual todo lo demás sea querido. Su inteligencia necesita descubrirlo y sólo así podrá inventar el hombre su verdadero camino.

Esto trae consigo dos consecuencias importantes: 1ª Un buen hombre que, deliberando consigo mismo, acaba por querer algo que es bueno en sí, se orienta, acaso sin saberlo, hacia Dios. 2ª Un espíritu creado no puede hallar la felicidad más que en la contemplación cara a cara del Bien supremo que es Dios. Mientras no pueda gozarla, andará ululante y como buscando su camino entre bienes particulares incapaces de determinarle.

Este es el primer deber del hombre: la verdad debe mandar a la libertad, de lo contrario su camino es falso. La ética se apoya enteramente en el conocimiento especulativo. El saber moral es, como hemos visto en la primera lección, un saber práctico, pero se halla subordinado al conocimiento especulativo.

Junto al *mundo de la naturaleza sensible*, en la que como hemos visto todo está determinado, nos encontramos, pues, con el *mundo de la naturaleza espiritual*, el mundo de la voluntad y de la inteligencia, en suma el *mundo de la libertad*. Aun queda un tercer mundo que es el *mundo de la gracia* donde el mundo de la libertad llega a una perfección de orden divino. Pero no nos ocuparemos ahora de este mundo sino del mundo de la libertad tal como ha quedado definido en segundo lugar.

En el mundo de la naturaleza Dios aparece como *gobernador todopoderoso*. En el mundo de la libertad como *supremo legislador*. Y es el Fin supremo de ambos mundos que convergen en El. Esto es lo que los maniqueos de todos los tiempos olvidan al pretender separar esos dos mundos y dejar, por decirlo así, al margen de lo divino y entregado al poder de Arhiman, el Dios del mal, al mundo de la naturaleza.

El acto moral pertenece, pues, al mundo de la libertad. Y en este terreno se plantea uno de los problemas más agudos de la Teología. La relación de las libertades creadas y la libertad increada y el problema del Mal.

Hemos visto, pues, cómo el libre arbitrio es la raíz misma del mundo de la libertad; aparece así como *libertad inicial*. Pero esta raíz pide un fruto, este principio exige una culminación. Esta es la *libertad terminal*, que es una *libertad de exultación* y en el sentido paulino (no kantiano) de la palabra, una *libertad de autonomía*.

El hombre está llamado a participar, después de su muerte, de la naturaleza de un Dios trascendente, personal y libre. Aun en su vida terrestre puede también participar de la vida

divina por la Caridad o el Amor de Dios. En esto consiste la *santidad*: en la *libertad para escoger el bien*. En la santidad encontramos la libertad de autonomía ya iniciada. Pero cuando el hombre realiza su fin último en la vida bienaventurada, alcanza la plena libertad terminal en sus dos aspectos: *libertad de exultación* porque no existe reposo más profundo ni mayor deleite que la realización del bien total que la inteligencia busca y la voluntad ansía y es al mismo tiempo plenitud de amor, en la que la voluntad se entrega a lo que constituye el máximo objeto de su amor, el único capaz de colmarla, *libertad de autonomía*.

El hombre tiene su *libertad inicial* que es *libertad de elección* precisamente para alcanzar la libertad terminal. Una vez lograda ésta, la libertad de elección no tiene ya sentido.

Si entendemos por libertad el no depender de una causa extraña a uno mismo, los hijos de Dios son los hombres más perfectamente libres porque «Dieu est plus nous-mêmes que nous mêmes» y al entregarse a la voluntad divina, el hombre goza, por decirlo así, de la misma libertad de Dios que es el único Ser que no le es extraño. De esta manera puede decirse que no es esclavo, que es «causa sui». Así los hijos de Dios son obrados por el Espíritu Santo no como esclavos sino como personas libres.

Dos grandes errores pueden cometerse en este asunto. El primero consiste en *confundir las dos libertades* de que venimos tratando. Según esto la suprema libertad sería la libertad de elección. El hombre estaría condenado a escoger siempre sin entregarse jamás, sin comprometerse nunca. Esto precipita la libertad en una dialéctica indefinida que en realidad la destruye: para estar siempre disponible el hombre renuncia a toda opción. El segundo error consiste en creer que el hombre accede por sí mismo. La libertad terminal, se la da o se la fabrica a sí mismo, adueñándose de su ser dominándolo por completo, divinizándose por medios exclusivamente naturales. Esto conduce a una sabiduría estoica o al superhombre de Nietzsche.

Proyectemos ahora todas estas consideraciones sobre el plano social. La consideración de la *libertad de elección como un fin* en sí conduce al liberalismo individualista del siglo XIX hoy ya pasado.

Al contrario, una filosofía política que se dé cuenta de que la vida social debe estar centrada sobre una libertad superior a la simple libertad de elección, puede tender a trasladar esa libertad superior al plano de la colectividad: en ese caso la libertad de elección del hombre conduciría a una libertad de poder, de fuerza, de realización encarnada en el Estado o en una clase social. Es el totalitarismo en cualquiera de sus formas.

Contrariamente a estas posiciones veamos a qué solución social conduce la libertad tal como ha sido concebida por Santo Tomás y como la hemos explicado más arriba. La teoría de Maritain a este respecto es la siguiente.

La sociedad civil no está ordenada a la libertad de elección de cada uno, sino a la creación de un clima de amistad y de convivencia en el cual cada ciudadano pueda hacer uso de su propia libertad de elección para alcanzar la libertad terminal. De esta suerte el bien común de la ciudad está subordinado al bien temporal de los ciudadanos. Ese bien común no es solamente material, sino ante todo y sobre todo moral.

Una sociedad civil que reconozca que sus miembros son personas dotadas de libertad moral y que, por razón de su destino y de su vocación, desbordan, por decirlo así, los límites mismos del Estado, no será indiferente al problema moral de los ciudadanos: deberá hacer todo lo necesario para que éstos vivan una vida digna de personas humanas y realicen sus fines espirituales.

Una cierta coacción deberá ser forzosamente ejercida por la Sociedad sobre sus miembros. ¿En qué sentido puede decirse que los ciudadanos forman parte de la Sociedad y hasta qué

punto está limitada la acción de ésta sobre sus miembros? ¿Qué restricciones impone a la libertad personal el bien común de la ciudad? Este problema será objeto de estudio en la próxima lección.

Lección V. Persona y sociedad

Entramos ahora en uno de los puntos más delicados y difíciles del problema político: es el que se refiere a la articulación entre el hombre y la sociedad, o, si se quiere, entre el bien particular o personal y el bien común o público. ¿Puede éste reducir los límites de aquél?, ¿de qué modo?, ¿en qué casos?, ¿hasta qué límites? Como se comprende fácilmente estamos en un punto neurálgico de la política de nuestro tiempo. En el orden económico, en el social y aun en el religioso y moral, por todas partes tropezamos con el mismo conflicto y éste parece ser además un mal necesario en una sociedad en la que la unidad cultural, de creencias y de ideales, se ha roto en mil pedazos. Plantear este problema en la Edad Media no hubiese tenido sentido alguno: hoy lo tiene, y hasta tal punto que es el caballo de batalla de la Historia política de nuestro siglo.

Maritain representa, sin duda, uno de los más esclarecidos pensadores del grupo *personalistas* en el que también se hallan injertos Berdiaeff y el escritor francés Manuel Mounier, fallecido hace diez días súbitamente. El *personalismo comunitario* trata de esquivar el doble peligro del *liberalismo individualista* y del *totalitarismo*, mediante una distinción muy apreciada por todos los personalistas, la distinción entre los conceptos de *individuo* y *persona*, y una fórmula salvadora: «*el individuo para la sociedad; la sociedad para la persona; la persona para Dios*». Veamos qué significa esto.

Para Santo Tomás, en los seres materiales de una misma especie, la individuación, es decir, la diferenciación entre uno y otro ser, debe buscarse en la *materia* que los forma: dos tigres se distinguen solamente en los átomos, moléculas, células y tejidos que los constituyen: se trata, pues, de una individualidad precaria que constantemente tiende a caer en la multiplicidad, porque la materia tiende a disociarse y a pasar de unos seres a otros.

En cambio los *espíritus* tienen por sí mismos, es decir, en su propia esencia, la individualidad: *los ángeles son esencias individuales*.

En cuanto al hombre tratándose de un ser en el que están unidos *alma* y *cuerpo*, podrá ser mirado bajo dos aspectos: como miembro de una especie, tiene una individualidad cuya raíz ontológica es la materia, es como un fragmento de la especie, un puntito sometido al determinismo del mundo físico: un *individuo*. En cambio, considerado en su espíritu, el hombre posee una individualidad más acusada, constituye un universo aparte, un mundo espiritual y libre, una interioridad, con un fin propio, Dios, al que tiende y del cual es imagen.

No se trata en modo alguno de dos realidades distintas sino de un solo ser, el hombre, en el que los dos conceptos, individuo y persona, se realizan a la vez (Ej.: del cuadro concebido como materia química y como obra de arte): yo soy un *individuo*, en razón de lo que poseo por la materia y una *persona* por lo que me viene del espíritu. Mis actos pueden seguir el camino de la materia, de la especie y del instinto o del camino del espíritu, de la libertad de la vocación personal dirigida, en último extremo, hacia Dios. El verdadero *bien personal* sólo puede concebirse en este sentido.

Discútese mucho si esta distinción, individuo-persona, estaba o no en Santo Tomás y si puede ser útil para aclarar el problema o viene, en realidad, a complicarlo más. Pero, de acuerdo con la tesis fundamental de Maritain «distinguir para unir», hay que admitirla para poder seguir hasta el final su concepción personalista de la ciudad.

Veamos ahora en qué consiste el *bien común*, el bien de la Ciudad que para Maritain constituye una cosa éticamente buena, un «*bonum honestum*», un bien honesto y moralmente

deseable, que tiene un valor propio y digno de ser estimado en sí mismo. El bien público no es la yuxtaposición o la simple colección de los bienes personales de los ciudadanos. Semejante fórmula disolvería la sociedad y la condenaría a situaciones sin salida: la llevaría a la anarquía más o menos enmascarada (anarquismo libertario, liberalismo materialista burgués). Ciertamente es que si la sociedad estuviese formada por puras personas, el bien de la sociedad y el bien de cada persona serían una misma cosa: pero el hombre es, al mismo tiempo, un pobre individuo material y por eso no se produce esa armonía, esa unidad de bienes que caracterizaría a una sociedad de puras personas. No es tampoco el bien de la sociedad, como un todo, como un organismo único formado de *simples partes*, cuya dignidad y cuyos fines particulares se desconocen, quedando todo sacrificado al bien del Estado o de la colectividad (totalitarismo, colectivismo). Es el *bien común de una multitud de personas*, a la vez carnales y espirituales, cada una de las cuales debe buscar, por medio de su libertad de elección, la libertad terminal, que sólo se realiza en Dios; personas que son, a su vez, mundos espirituales, en cierto modo insondables, que la sociedad debe mirar con respeto y casi con veneración; exige por tanto el reconocimiento de ciertos derechos personales que la sociedad no puede violar, y que representan el límite propio de su acción. Este bien común entre personas, que es el fruto de una comunicación de conocimiento y amor entre los ciudadanos, se *redistribuye* entre todos ellos, cosa que no ocurre en una sociedad de tipo puramente material, como una colmena.

Ahora bien, si es cierto, que como miembro de la especie, es decir, en su condición de individuo, el hombre forma parte de la sociedad, y debe entregarle todo su esfuerzo, incluso su vida, también lo es que en razón de su ordenación al absoluto, como persona con vocación divina, está sobre todas las sociedades temporales, vale más que todas ellas y posee bienes que ellas no pueden administrar en modo alguno. Este hecho debe ser reconocido por una sociedad política bien ordenada: que el bien personal desborda las márgenes del bien común temporal, lo trasciende infinitamente. Si la sociedad humana pretende erigirse en bien supremo pervierte la naturaleza de las cosas. El individualismo anárquico niega que el hombre pertenezca a la sociedad y le declara absolutamente independiente y libre. El totalitarismo y el colectivismo sostienen que el hombre es parte de la sociedad según todo lo que es y declara el absoluto dominio del Estado sobre el ciudadano. Pero yo soy parte de la ciudad temporal en razón de ciertas relaciones con la colectividad y estoy obligado a cumplir deberes que la Ciudad puede exigirme, incluso por la fuerza. Pero hay en mí bienes y valores que no son del Estado, ni para el Estado y que están fuera del Estado.

El personalismo de Maritain puede ser discutido y lo es en efecto por quienes piensan que una noción de bien común a la que el hombre no puede entregarse sin reservas, no es verdadera. El problema debe estar mal planteado, desde el momento en que una plena generosidad hacia Dios, debe anteponer la Caridad al amor de sí mismo. En una sociedad perfectamente concebida aun los valores más altos, como son la Verdad, el amor al Bien y los más altos dones espirituales deben ser compartidos y en este sentido ha de poder decirse que entregándose a ella, la persona halla su plenitud. Pero por otra parte una sociedad así, ¿no sería la ciudad eterna de los bienaventurados cuyo bien común es la contemplación y el disfrute de Dios?

Lección VI. Esquema de una nueva cristiandad

Maritain hace notar que, como tantas veces se ha repetido, el cristianismo y la fe cristiana no pueden ser infeudados a ninguna forma política determinada, como la democracia, ni a ninguna filosofía concreta de la vida humana y política, como la filosofía democrática. *Ninguna doctrina y opinión de origen humano, por muy verdadera que sea, puede ser*

impuesta al alma cristiana. Se puede, pues, ser perfecto cristiano defendiendo una filosofía política distinta que la filosofía democrática.

Maritain recalca que él no ha pretendido demostrar lo contrario sino simplemente buscar la solución más cristiana y típicamente evangélica frente a un *clima histórico concreto* como el que actualmente priva en casi todo el mundo.

El no ha pretendido, pues, hacer que el cristiano se vuelva demócrata sino, cosa muy distinta, hacer que la democracia se haga cristiana, mediante la realización de una ciudad temporal *personalista, comunitaria y pluralista* y, en cierto modo, *cristiana*. Esta ciudad temporal, a la que Maritain denomina Nueva cristiandad —terminología equívoca que ha dado lugar a múltiples errores y polémicas— constituye una solución práctica, en su opinión, la mejor y la más cristiana en las circunstancias actuales, es decir, en las de la Edad histórica que ahora comienza.

No se trata, pues, de abandonar los principios —error que ha sido la raíz de la herejía liberal— sino todo lo contrario, se trata de aplicarlos y realizarlos *analógicamente*. Si esto puede ser llamado o no Nueva cristiandad o civilización cristiana o de inspiración evangélica me parece más bien una cuestión terminológica.

Maritain describe de la siguiente manera la situación actual del mundo. En primer lugar, hay que hacer notar que nos encontramos ante una peripecia histórica de proporciones gigantescas, iniciada trágicamente, como ya hemos visto, en el siglo XVI. Las fatalidades acumuladas por la economía capitalista la desorbitación de la vida humana por la Técnica industrial, cada vez más poderosa, el enorme desarrollo de las fuerzas anticristianas, la extensión del materialismo y del paganismo, la diversidad de creencias, la falta de unidad filosófica... todas estas cosas nos obligan a pensar que es muy difícil que pueda establecerse una civilización, un régimen de convivencia que pueda llamarse cristiano, una organización política inspirada vitalmente en el cristianismo.

Cabe pensar, sin embargo, que ese conjunto de caracteres denuncia el comienzo de una nueva Edad de la Historia. Esta tercera Edad consistirá en el derrumbamiento del humanismo antropocéntrico, cuyas últimas consecuencias estamos tocando. Sólo un nuevo humanismo, que reconozca la sumisión del hombre a Dios, puede restaurar el equilibrio. El cristianismo puede ser el inspirador de esa nueva Edad como lo fue de la Edad Media, pero a condición de que los cristianos sepan buscar las líneas de acción y las formas en las cuales hayan de encarnar los principios evangélicos, no de un modo perfecto y total, porque pensar en ello sería utópico y equivaldría a caer en un milenarismo más, sino del modo analógico que corresponda a esa misma civilización naciente.

La primera dificultad para ello sería que los cristianos no estuviesen preparados para afrontar esta misión civilizadora y se dejaran retener por sus prejuicios de clase o de raza, con lo cual el Evangelio no podría ya vivificar la sociedad terrena sino que las preocupaciones terrenas ahogarían el espíritu del cristianismo.

De la larga crisis iniciada en el Renacimiento han brotado a la Historia, en medio de tantos males, ciertos bienes positivos que hará falta conservar una vez depurados de su ganga naturalista o antropocéntrica. Para llevarlos al plano político será preciso realizar una revolución muy profunda que los cristianos deben llevar a cabo, cumpliendo su misión de fermento social, de suerte que, a través de ellos, y por medio de ellos la sociedad quede como impregnada de los valores evangélicos. Maritain no piensa, evidentemente, en la probabilidad de una conversión total del mundo al cristianismo, sino en que una sociedad así inspirada y en cierto modo vitalmente animada por el espíritu del evangelio podría ser considerada como un modelo relativo de Ciudad terrenal, analógicamente cristiana, aunque con caracteres muy distintos a los de la Cristiandad medioeval.

En primer lugar no podría disfrutar ya de aquella unidad de creencias, que como hemos visto, constituía el fundamento de ésta. Sería en este aspecto una Cristiandad difusa, algo así

como un cielo estrellado, en el que los cristianos, habiendo renunciado a llevar sus creencias al plano de un Estado decorativo y exteriormente cristiano, constituirían, sin embargo, la sal de la tierra. Maritain propugna, pues, una especie de diáspora cristiana, llamada quizás a constituir una siembra gigantesca de cristianismo para una ulterior y más alejada Edad de la Historia. Tanto en este aspecto como en el jurídico y aun en el económico la Ciudad sería, pues, pluralista, es decir, admitiría junto al Estado otras sociedades dotadas de libertad y esfera de acción propias. En la estructura pluralista se multiplican las libertades, para poder mantener precisamente algo que es esencial para la Ciudad, que es la *unidad de amistad* social entre los ciudadanos. En la Edad Media esta amistad se producía de un modo natural y orgánico por medio de la unidad de la Fe y el sentido de la participación en el Cuerpo místico de Cristo. Pero cuando esta unidad de creencias se perdió (en parte a causa de la Reforma, pero sobre todo por la irrupción en la Historia de formidables masas de hombres procedentes de otras civilizaciones, unida a grandes movimientos migratorios hacia los nuevos continentes), la época del barroco intentó conservarla por medios absolutistas y que en resumidas cuentas sólo condujeron a una ficción de Estado cristiano. Para establecer esa amistad la Nueva Cristiandad seguiría el camino de la tolerancia y —sin que ello signifique el reconocimiento de derechos al error— trataría de mantenerla mediante la concesión de libertades, de suerte que las distintas minorías fuesen de tipo racial, jurídico o religioso, encontrarán la posibilidad de convivir respetándose mutuamente: así se realizaría el Bien común temporal tal como quedó definido en el lugar correspondiente.

La Nueva Cristiandad estaría, pues, asentada en una concepción digna y elevada de la persona humana y de sus fines. La persona sería su centro, del que partirían todos los caminos. Pero un concepto de la persona cristianamente entendido que los cristianos, como minoría animadora y alma de la Ciudad, habrían de llevar al ánimo de las gentes empleando para ello sobre todo *medios espirituales*, medios que Maritain denomina temporalmente pobres, en contraposición a los medios temporalmente ricos, medios de fuerza, medios coercitivos que la Edad Media y sobre todo la época del absolutismo consideró preferibles, y cuya legitimidad reconoce el propio Maritain.

En esa sociedad se reconocería al mismo tiempo la autonomía de lo temporal, considerándolo no como un simple y puro medio sino como un fin infravalente y por lo tanto estimable en sí mismo. Esto no significa en modo alguno que el Estado prescindiera de la religión. Maritain dice explícitamente que la verdadera religión cuando es conocida debe ser ayudada con preferencia a otras, en las que el error se mezcla con la verdad; pero esto no quiere decir, agrega, que la verdadera religión haya de reclamar en su favor medios violentos, los favores de un poder absolutista o «la asistencia de dragonadas». «Es la misión espiritual de la Iglesia la que debe ser ayudada y no la potencia política o ciertas ventajas de algunos de sus miembros» Maritain piensa, en efecto, que otra sería contraproducente y que dada la mentalidad del hombre actual, podría quizás comprometer más que beneficiar a la religión.

Finalmente haría falta que en esa Nueva Cristiandad se estableciese una estructura económica de colaboración y no de lucha de clases, un régimen económico nuevo fundado sobre principios más cristianos y que habría de suceder al régimen capitalista. Una unidad de raza social vendría por otra parte a reemplazar al concepto de las clases hereditarias y los privilegios familiares que en la Edad Media fueron característicos.

De esta suerte concibe Maritain el esquema de la futura Ciudad temporal analógicamente cristiana. La obra común que sus ciudadanos tratarían de realizar sería el mantenimiento de la armonía y de la amistad entre ellos como base de una vida común honorable aquí abajo y como camino peregrinal hacia los fines ultraterrenos de la vida humana.