

Jacques Maritain y la Polémica del Bien Común

Carlos Santamaría

A. C. N. DE P.
MADRID

Sumario

La polémica del Bien Común

El papel de la analogía

¿Dos físicas? ¿Dos morales?

Un ejemplo. El concepto analógico de «Sociedad cristiana»

La analogía y los diversos Bienes Comunes

Planteamiento personalista del Bien Común

La doble afirmación personalista

El hombre ¿todo o parte?

Sentido estricto y sentido analógico de una frase

La sociedad, todo accidental

El fin del Estado

El Bien Común

El todo moral y sus partes

Ordenación del hombre a Dios

Las dos leyes fundamentales

Sobreanalogado o infranalogado de la sociedad humana

Unidad de una sociedad de personas

Individuo y persona

La personalidad

Aplicación a nuestro problema

Las páginas que siguen, salvo algunos retoques y añadidos, constituyen el texto de una conferencia que tuve el honor de leer ante el Centro de Madrid de la A.C.N. de P., en una de las sesiones consagradas durante el curso de 1954-1955 al tema del Bien Común.

El título de esta conferencia fue «El Bien Común en Maritain», y en ella traté de exponer, con la mayor fidelidad y lealtad posibles, el pensamiento de dicho autor en torno a tema tan discutido.

Por razones que no es éste el momento de analizar, pero que, según creo, tienen poco que ver con la filosofía, el simple hecho de mencionar a este pensador francés, como no sea para vituperarle, parece producir en algunos sectores de opinión un malestar y hasta una irritación poco explicables o tal vez, si se quiere, demasiado explicables.

El objeto de mi disertación no fue, ni podía ser, claro está, la defensa de Maritain, pues no necesita éste defensores, ni, mucho menos aún, defensores tan absolutamente incalificados como yo.

Tampoco traté de referirme en mi conferencia a una reciente controversia entre Jacques Maritain y el profesor Koninck, de Quebec —la cual tuvo, no ha mucho, cierto eco en España— sobre la primacía del Bien Común. En el fondo, la cuestión que se debatió en dicha controversia se refería fundamentalmente al Bien supremo del hombre —el goce de Dios en la eterna beatitud—, y en ella se trataba de dilucidar la naturaleza personal o comunitaria, de este Bien. ¿Posee el alma a Dios, en la eterna Jerusalem, en calidad de Bien personal o de Bien Común? Koninck se inclina decididamente por la segunda solución y aduce la universal superioridad del Bien Común sobre los bienes singulares, en razón de su esencial comunicabilidad y de la superabundancia de ese Bien beatífico que hace que, incluso si una sola persona gozase de El, siempre tendría este gozo razón de parte; la contradicción que implicaría el admitir que un Bien Común estuviese ordenado a la persona singular como tal y no en tanto que miembro de la comunidad; la afirmación de que siempre que hablamos de un Bien Común subordinado al hombre es para apuntar a un Bien Común superior, y que ningún Bien Común podría, en ningún caso, ser considerado como un rodeo para alcanzar el Bien singular. Se apoya Koninck, en fin, en otras muchas razones que no cabe exponer aquí.

Maritain, en cambio, sin dejar de subrayar la superioridad del Bien Común en cada grado de la analogía del ser y la validez de la máxima aristotélica de que el bien del todo es más divino que el bien de las partes, adopta la primera respuestas o, por mejor decir, prefiere una solución intermedia, en la que se identifica perfectamente el supremo Bien Común con el supremo Bien personal. Para ello se funda en la directa ordenación del alma a Dios, considerado aquí no como Bien Común separado del Universo, sino como Bien Común increado de las tres divinas personas; en la soledad de la divina contemplación, la soledad del alma con Dios, que es «la más abierta, la más generosa y la más poblada», al mismo tiempo que «la más perfecta y la más secreta» soledad; en que, si sólo hubiera un alma en el cielo, esa alma sería bienaventurada sin necesidad de que otras participasen de un mismo bien; en citas como aquella del P. Vitoria que asegura que «en la Iglesia cada hombre es solamente para Dios y para sí mismo, al menos de manera directa y principal, ya que ni la gracia, ni la fe, ni la esperanza, ni las otras formalidades sobrenaturales residen inmediatamente en la comunidad entera», y aquella otra de San Juan de la Cruz, con sus «míos son los cielos y mía es la tierra; míos son los hombres; los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y hasta Dios es mío y para mí». Llega, en fin, a la conclusión de que, como hay gran multitud de almas bienaventuradas que gozan del mismo Bien increado, éste se convierte a un mismo tiempo en Bien personal de cada uno de los bienaventurados y Bien Común de la Iglesia celestial, en perfecta identidad. Es decir, que en este caso no hay propiamente superioridad alguna; de

suerte que en el «estado beatífico», merced a la identificación de cada alma con la divina esencia, acaba, en cierto sentido, la ley de primacía del Bien Común sobre el Bien personal, y el Bien personal es el mismo Bien Común.

Si me he referido a esta controversia entre Koninck y Maritain es simplemente para decir que no me ocuparé de ella en el presente librito. El mismo trata primordialmente y casi exclusivamente del Bien Común temporal, el Bien de la sociedad civil o del Estado, en relación con el bien del hombre, es decir, con el bien particular o personal de cada ciudadano.

Mezclar cuestiones diversas y apoyarse en las inevitables confusiones terminológicas —a menudo se entreveran en el lenguaje, a causa de carencias semánticas, que nunca lamentaremos bastante, conceptos formalmente distintos como son los de los diferentes Bienes Comunes, temporal y espiritual— para atribuir a Maritain, o deducir de sus palabras, la afirmación de que el Bien Común es sólo temporal y político, y no espiritual; de que Dios no es Bien Común, pues no hay Bien Común espiritual; de que es innecesario un poder público para llevarnos a un bien religioso exclusivamente personal, y de que, en suma, y como consecuencia de todo ello, la Iglesia no tiene derechos de sociedad perfecta y debería ser reducida a sociedad invisible y tragada por el Estado, único agente del Bien Común..., me parece, francamente, apasionado e injusto.

Maritain, en un momento de enorme peligro para la Humanidad, en el que el totalitarismo amenazaba tragarse el mundo —momento que por desgracia no ha pasado todavía, ni mucho menos, pues mientras el totalitarismo marxista sigue aún boyante, surgen nuevos brotes de totalitarismos racistas—, quiso afirmar la superioridad de la persona sobre todas las sociedades temporales, «en razón de su ordenación al absoluto y según que es llamada a un destino superior a lo temporal», y sostener que «si la sociedad humana intenta desconocer esta subordinación y, en consecuencia, erigirse ella en bien supremo, pervierte automáticamente su naturaleza y la naturaleza misma del Bien Común, y destruye este mismo bien».

La atención del lector que tenga la benevolencia de seguir el curso de estas páginas se centrará, pues, sobre este problema, que es hoy objeto de una gran polémica, no limitada, ciertamente, a dos autores, sino auténticamente universal.

San Sebastián, mayo de 1955.

La polemica del Bien Común

La noción de Bien Común, pieza maestra de la filosofía política de Santo Tomás y aún, si se me apura, de toda filosofía política genuina, es en sí misma oscura y difícil, y esta dificultad se agudiza enormemente cuando se trata de aplicar tal noción al orden práctico.

Todas las doctrinas políticas se apoyan, o pretenden hacerlo, en concepciones afines o simplemente sucedáneas del Bien Común. El bienestar del pueblo, la defensa de la civilización, la felicidad del género humano, el destino de la nación y de la raza, el progreso social y otros muchos tópicos de signo comunitario han sido invocados por hombres políticos de credos muy diferentes para justificar sus actos de gobierno. Por muy absolutistas y tiránico que hay sido, ningún déspota ha reconocido nunca que el móvil de sus actos fuese la ambición egoísta del poder o de la riqueza; todos han querido ampararse en el bien del pueblo y en el interés de la comunidad. Hasta los atropellos y los crímenes más odiosos, sea contra los individuos, sea contra las colectividades, se han llevado a cabo amparándose en pretendidas exigencias del Bien Común.

Vemos así difractarse la noción del Bien Común en multitud de concepciones distintas y a veces contradictorias. Cada ideología y cada partido esgrime su propia noción o su propia interpretación del Bien Común. Todos afirman perseguir ese mismo fin y, sin embargo, todos discrepan entre sí.

El gobernante se apoya en el Bien Común para afirmar su poder, y el revolucionario, para alzarse contra el gobierno. El totalitario se erige en campeón supremo de ese Bien Común, en aras del cual exige a la sociedad grandes sacrificios; pero también el anarquista tiene la misma pretensión, porque cree y afirma que la felicidad del pueblo consiste precisamente en que nadie lo gobierne.

El Bien Común de un pueblo parece a veces oponerse al de otro; el de una clase, al de otra; el del Estado, al de las instituciones privadas o subordinadas; el Bien Común de la sociedad, al bien particular del individuo...

Aun dentro de la misma escuela y en la propia línea del pensamiento tomista, ciertos pensadores difieren en cuestiones de principio, sea sobre la relación entre el bien personal y el bien colectivo y la primacía del uno sobre el otro; sea sobre la jerarquía y la autonomía de los distintos órdenes de Bien Común espiritual y temporal, o sobre los medios que deben ser empleados para alcanzar tales bienes. Y estas diferencias principales se traducen luego, al proyectarse sobre la vida social, en una gran diversidad de actitudes políticas.

¿El Bien Común será, pues, una «palabra vacía», sin contenido propio ni objetivo? ¿Recurrir a esa noción no será querer explicar «*oscurum per oscurius*»? Y aun dando por sentada la validez de la noción de Bien Común en el plano especulativo, ¿no habrá de convenirse en su inaplicabilidad práctica?

De ningún modo debemos caer en esta especie de nominalismo o de escepticismo político. En la Creación, tal como la concibe el pensamiento cristiano, nada hay que esté abandonado completamente al azar, nada que sea pura y completa casualidad. Lo que es aleatorio para el hombre no lo es para Dios. La frase de Einstein de que no se concibe a Dios jugando a los dados con el universo —dicha sea con la infinita reverencia que debemos a lo divino— subraya vigorosamente esta misma afirmación.

Aun el azar mismo, supuesto que pudiera existir algo parecido en el mundo de la materia —no olvidemos que la Física se nos ha vuelto indeterminista—, estaría sometido al plan divino y obedecería a un fin.

Todo cuanto existe tiene un fin, y los fines particulares se hallan ordenados a su vez a un fin último y supremo de todas las cosas, que es Dios. Y como «el bien tiene razón de fin»¹,

todas las cosas tienen su bien objetivo, independientemente de nuestras conveniencias y de nuestras discrepancias.

Por otra parte, la sociedad no es un producto arbitrario del hombre, sino algo que emerge de lo profundo de su naturaleza; en este sentido puede decirse que «el Estado es, en definitiva, obra divina», y debe por tanto tener un fin en relación con el plan divino de la Creación. El Bien de la sociedad consistirá, pues, en la perfecta realización de ese fin.

Esta afirmación obvia no nos saca, sin embargo, de nuestra oscuridad, pues queda por saber si, al descender a lo concreto, tal ordenación al fin aparece suficientemente clara para que todo el mundo pueda apuntarla con el dedo y decir: «ahí lo tenéis, ahí está; en eso consiste el Bien de esta sociedad». Aquí sí que no puede aceptarse la posición optimista, y es un engaño intolerable el que nadie pretenda arrogarse, sobre este particular, privilegios de profeta infalible.

Caben, pues, y son hasta cierto punto convenientes, discrepancias sobre la interpretación del Bien Común.

Para que esta noción sea efectivamente fecunda se requiere una constante revisión y adaptación de la misma a las condiciones de tiempo y lugar. Constantemente debe ser repensada en función de la Historia, porque la Historia es la vía por donde los pueblos van realizando, quieranlo o no, el plan divino, aun en el caso de que en muchos pasajes se aparten de él. Sería necio afirmar que la experiencia histórica de la Humanidad no pueda y deba enriquecer nuestra noción de Bien Común.

Existe un tipo de «legitimismo» que pretende raer trozos de la historia y hacer borrón y cuenta nueva de hombres y hechos que se consideran como ilegítimos, es decir, incompatibles con la justicia. Esta actitud está fatalmente condenada al fracaso; el ser es esencialmente afirmación, positividad. Lo que ha sido, ha dejado siempre su rastro. No se borra de un soplo la Revolución francesa, ni se aniquila a Napoleón, ni a Lenin, Mussolini o Hitler. Al que lo pretenda, los hechos vendrán a desmentirle al galope.

Todas estas realidades históricas influyen positivamente, aun contra nuestra voluntad, en nuestro modo de pensar hoy el Bien Común. Esto no quiere decir que caigamos en el relativismo, ni mucho menos, pues tenemos rocas sólidas a que agarrarnos. Pero el mar se mueve por encima de ellas y a veces hasta parece cubrirlas por completo. Además, no se navega sobre las rocas; hay siempre que aventurarse entre las olas.

En último extremo, la noción de Bien Común no serviría para nada si no se tratase de determinar «hic et nunc» en qué consiste el Bien Común de cada pueblo, y esto supone ya, casi siempre, cierta opción política. Rehuír esta opción y pretender aferrarse a un concepto altamente especulativo, casi platónico, del Bien Común para esquivar las olas políticas, sería sin duda un modo de deserción inadmisibles.

Por otra parte, en la situación actual del hombre, una inevitable oscuridad envuelve su espíritu en todo lo que concierne a los fines de su existencia y a los medios que debe emplear para alcanzarla. La noción del Bien Común puede, por un momento, parecer clara, pero, tan pronto sale uno de las afirmaciones más simples y primarias, se percibe la enorme resistencia que opone a nuestra comprensión. Aunque los principios quieran ser claros, quedan siempre extensas zonas de desorden y de conflicto.

Así ocurre, por ejemplo, en lo que se refiere a lo personal y a lo colectivo, terreno movedizo en el que, además, la continua evolución de la vida humana introduce constantemente elementos nuevos. Hoy esos dos polos del existir humano se enfrentan en una lucha titánica. En este terreno el pensador tiene que proceder con extremo cuidado. Un pequeño paso dado, en un sentido o en otro, puede conducirle a grandes desviaciones y a condenables errores políticos.

El Bien Común es, pues, un tema de constante discrepancia. Forzosamente ha de ser así; hay que concebirlo como un «tema discrepante», es decir, como un tema de naturaleza

polémica. Lo que, en el título de este pequeño libro, hemos llamado la *polémica del Bien Común* se nos presenta como una necesidad casi permanente, y esa polémica abarca un campo amplísimo, desde lo especulativo hasta lo eminentemente práctico.

En resumen: la noción del Bien Común no es la piedra filosofal. No basta, ni mucho menos, evocar el Bien Común para creer que todo esté resuelto y aclarado. Se abusa a veces de este recurso, y ello puede ser incluso un «truco». Al contrario, puede decirse que desde el momento en que apelamos a esa noción, las cosas comienzan a complicarse; pero aquella apelación y esta complejidad son necesarias si queremos que haya una vida social digna de este nombre, algo que no sea el opresivo totalitarismo ni la pura y simple anarquía.

El papel de la analogía

La razón o la causa de la dificultad y oscuridad a que antes apuntábamos radica probablemente en el enorme contenido analógico de la noción del Bien Común.

A nadie se le oculta que el empleo de la analogía ofrece serias dificultades y presenta muchos riesgos, pero que es imprescindible cuando se quiere manejar a un mismo tiempo realidades individuales y realidades colectivas.

Santo Tomás, sosteniendo, desde el principio de su teología, que cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, toma posiciones contra todos los monstruos ideológicos que han nacido de la ruptura, por una parte, y de la confusión, por otra, de lo divino y lo humano.

Sin la analogía, esos dos mundos —el mundo de Dios y el mundo de los hombres— llegan a ser concebidos no sólo como distintos, sino como contradictorios. El ser de Dios y el ser del hombre se separan radicalmente, y el primero queda excluido de toda posibilidad, por remota e imperfecta que sea, de conocimiento racional.

Algo parecido acontece en otro orden de ideas, que es el que aquí más nos interesa, en lo que se refiere a lo singular y a lo colectivo. Tan difícil es introducir estos dos aspectos de la realidad en una sola sistemática conceptual, que algunos han llegado a creer en la imposibilidad de tamaña empresa.

¿Dos físicas? ¿Dos morales?

Para ilustrar nuestro pensamiento podemos recurrir al espectáculo que presenta la Física del siglo XX. Los científicos están hoy enzarzados en dificultades, que muchos suponen ya definitivamente insuperables, para poder subsumir bajo un mismo techo nocional el conocimiento del ser físico individual, del corpúsculo, y el del ser físico colectivo, el conglomerado material, con su cortejo de nociones típicamente estadísticas.

Ciertos conceptos físicos, como los de temperatura y presión, se desvanecen por completo no más llegar al dominio de la molécula, precisamente porque corresponden a realidades esencialmente colectivas que dejan de existir en el orden individual. La ya clásica teoría cinética de los gases había mostrado, en efecto, que aquellas propiedades de la materia reveladas por los sentidos tienen una significación puramente estadística, es decir, se corresponden con índices o valores medios y, por tanto, no cabe aplicarlas al individuo. Al acceder a partículas más elementales, otros conceptos básicos de la sistematización físico-matemática entran también, patentemente, en contradicción unos con otros. Como consecuencia de ello, los científicos se preguntan si cabe aún un campo conceptual coherente, no contradictorio, que abarque a un mismo tiempo individuos y colectividades.

En esta actitud hay posiblemente cierta inadaptabilidad a la metafísica; pero esto no hace sino confirmar la tesis de quienes, como Jean Guitton, piensan que hay en el entendimiento humano una incapacidad para concebir determinados factores complementarios de la realidad, «como si nuestro intelecto se viese obligado a obturarse alternativamente para conocer aspectos opuestos del ser».

Ante la crisis actual, la tentación de escindir la física en dos saberes contradictorios, la microfísica o física del corpúsculo elemental y la macrofísica o física del conglomerado, de la colectividad corpuscular, zanjando así las dificultades con un supremo golpe de mano, es demasiado atractiva para que no arrastre a muchos espíritus escépticos, «especie de nómadas que muestran horror a colocarse en terreno firme»². Pero el hecho es mucho más grave y tiene

consecuencias mucho más importantes para la vida de los pueblos si esa dualidad contradictoria se traslada al dominio de la filosofía política.

Mucho antes de que Heisenberg enunciase su famoso principio de complementariedad, algunos pensadores, genialmente equivocados, habían sentido y proclamado en formas diversas una especie de irreductibilidad o de contradicción entre la moral individual y la moral colectiva o política: la *equivocidad entre la moral personal, por una parte, y la moral del Estado, por otra*.

¿Las nociones morales que nos sirven para «andar» por la vida individual carecerán, pues, completamente de sentido al ser extendidas a la vida política? ¿La bondad individual no tendrá nada que ver con la bondad de la Sociedad misma?

Sin el empleo de la analogía esta ruptura sería inevitable. El ser de la Sociedad empieza por no ser sustantivo; el concepto de ser sólo analógicamente se aplica al hombre y a la Sociedad, y otro tanto ocurre con el concepto de bien, porque «el Bien Común difiere formalmente, y no sólo en cantidad, del bien particular de una persona»³.

El olvido de este principio, que Aristóteles se apresura a establecer desde los primeros párrafos de su «Política», es causa de grandes desviaciones. Los «espíritus unívocos» y los «espíritus equívocos» encuentran, aunque por razones opuestas, una gran dificultad para entender esto; para ellos, tarde o temprano, lo colectivo acaba por aplastar a lo personal, o lo personal por pulverizar a lo colectivo.

Un ejemplo: el concepto analógico de «Sociedad cristiana»

Bástenos citar como ejemplo el caso, tan actual y tan discutido, de la Sociedad cristiana, del Estado católico. La aplicación del concepto de «católico» al Estado o a la Sociedad no puede ser entendida, claro está, en sentido unívoco sin caer en aberraciones lamentables; el Estado, si es católico, no lo es en el mismo sentido que el individuo. Si se pretendiese dar aquí al término católico una significación unívoca, tendrían razón manifiestamente quienes afirman que el Estado no sólo *no debe*, sino que ni siquiera *puede* ser católico. El Estado no puede ser bautizado, salvado ni condenado; no es canonizable ni está destinado a la vida eterna: muere con el tiempo y con la historia.

Pero tampoco cabe afirmar una completa equivocidad entre esos dos conceptos: la catolicidad del Estado tiene una significación sociológica, relacionada con las creencias y con el comportamiento religioso de los miembros de la comunidad y con el fin último y la perfección suprema de todas las cosas que existen.

Se trata, pues, de una aplicación analógica: la sociedad civil es católica «a su manera», es decir, a la manera que puede serlo una sociedad civil. Y en este «a su manera» reside todo el «quid» del asunto.

Cuando se habla de Sociedad cristiana se aplica una analogía de atribución, porque la condición de cristiano, que tiene su plena aplicación en el primer analogado, el hombre bautizado que vive plenamente su fe, es atribuida también a una sociedad en la que existen y se manifiestan abundantes vivencias colectivas cristianas y en la cual las fuerzas sociológicas no sólo no se oponen, sino que facilitan, en lo que cabe, la vida cristiana de los individuos y su pública profesión de fe.

Y hay asimismo una analogía de proporción: de la misma manera que en el orden individual la vida cristiana es la perfección del hombre sobre la tierra, el ideal cristiano de vida colectiva representa la perfección suprema del orden social. Pero la perfección de la sociedad —apresurémonos a subrayarlo— no es de la misma naturaleza que la perfección de la persona: ésta tiene una sustantividad de que aquélla carece y trasciende al tiempo y al espacio.

La analogía y los diversos Bienes Comunes

La analogía engarza los diferentes Bienes Comunes formalmente distintos y los hace concurrir, *cada uno a su manera*, al Bien supremo. De este modo no puede haber verdadera oposición entre ellos. Afirmarlo equivaldría a admitir el carácter contradictorio de la obra divina y aceptar que la Creación fuese un enorme absurdo.

Pero la cuestión no queda con esto aclarada ni mucho menos. En primer lugar, el hecho de que no existan conflictos en el plano conceptual y especulativo no significa que no se presenten, como de hecho se presentan, en gran número, al tratar de llevar al terreno práctico y jurídico estas ideas. Todo o casi todo está en este punto por hacer. Además, incluso en el dominio teórico no cabe suponer que entre esas distintas formas de bienes (Bien personal, Bien doméstico, Bien común temporal de la sociedad civil, Bien Común de las naciones y Bien espiritual de la familia humana, por no citar más que las principales) exista una rígida y clara jerarquización, *de suerte que cada una de ellas sea la causa final de la anterior*.

Este modo de pensar constituiría un error lamentable que, en último extremo, podría llevarnos a un totalitarismo teocrático, a lo gran inquisidor, más terrible aún, si cabe, que los totalitarismos de signo materialista.

En el fondo de esta desviación hay un modo de pensar unívoco que se muestra incapaz de respetar la autonomía de los diversos órdenes del ser y que se halla dispuesto a simplificar el Universo más allá de la voluntad del Creador. *La primera víctima de este pensar simplificador es la persona humana*.

Planteamiento personalista del Bien Común

La originalidad de Maritain entre los pensadores políticos cristianos consiste, a mi entender, en haber planteado el problema del Bien Común «*sub speciae personae*», es decir, desde un punto de vista que se ha dado en llamar *personalista*. Claro está que se puede ser personalista de muchos modos, que nada tienen que ver los unos con los otros: Nietzsche y Proudhon también lo fueron a su manera. Maritain lo es a la suya, es decir, lo es, o pretende serlo, a la manera nietzschiana o la manera proudhoniana de ser personalista.

Para Maritain la grandeza de la persona, sus derechos ante el Estado, su emergencia del Bien Común intrínseco del universo, *se fundan en su directa ordenación a Dios*; el personalismo de Maritain arranca de la visión cristiana del mundo y de los destinos humanos. Maritain rechaza, por tanto, toda exaltación idolátrica de la persona y cualquier suerte de divinización del Estado.

Pretender que Maritain defiende la autonomía de la persona erigida en fin de sí misma, es, a mi juicio, desconocer o, si se quiere, falsear el pensamiento de Maritain.

Los análisis de Maritain han arrojado mucha y genuina luz sobre el problema del Bien Común y han abierto amplios horizontes hacia lo que pudiéramos llamar una política personalista cristiana.

Pero claro está que estos análisis sólo entrañan una primera perspectiva y necesitan ser perfeccionados y corregidos. Están por elaborar una doctrina y una técnica política genuinamente personalistas, con perfiles propios, que broten con fuerza de la cosmovisión cristiana y que no sean, por lo tanto, una mera reacción defensiva contra el totalitarismo o una adaptación de las fórmulas liberales.

Los que aún conservan viva la esperanza en un mundo mejor, los que, en medio de tantos desastres, aún confían en el futuro de la civilización, tienen que acometer la gran tarea de dar a los pueblos fórmulas políticas renacientes, que respondan a sus necesidades, técnicas, económicas, políticas, culturales y religiosas. Pero si estas fórmulas han de ser cristianas, es decir, inspiradas en el mensaje evangélico, yo pienso que no podrán abandonar al hombre ante el Estado, ni permitirán que se inviertan los términos de esta relación, entre la persona y la sociedad política. En resumen, yo pienso que estas fórmulas tendrán que ser de alguna manera personalistas, en el sentido previsto por Maritain.

La doble afirmación personalista

El punto de partida de Maritain es una doble afirmación, aparentemente contradictoria consigo misma, pero que encierra un gran valor histórico y filosófico. Esta afirmación no es exclusiva de Maritain. En una u otra forma, con unos u otros matices, todos los pensadores cristianos, y bastantes que no lo son, la han proclamado también a lo largo de los siglos. Más aún: en el transcurso de los últimos años, hemos visto que muchos hombres, luchando a veces en campos opuestos, han dado su vida y han subrayado con su sangre esta doble afirmación, lo que prueba que no se trata de meras teorías especulativas, sino de historia, de historia viva y sangrante.

La doble afirmación de Maritain, se opone a dos grandes negaciones: la negación del Estado y la negación de la persona. Contra el individualismo doctrinario que niega el orden social o lo vacía de todo sentido comunitario, Maritain afirma, rotundamente, que el hombre es parte la sociedad. Contra el totalitarismo, que niega la trascendencia de la persona y las realidades superiores contenidas en ella, que la hacen portadora de derechos anteriores a toda

ley positiva, y que hace consistir, además, la actividad política en fin último y supremo de la vida humana, Maritain afirma que el hombre es un todo subsistente cuyo bien trasciende el bien común temporal; que, bajo ciertos aspectos, el hombre es superior al Estado y que, lejos de hallarse el hombre en virtud de todo lo que es y posee («*secundum se totum et secundum omnia sua*») al servicio del Estado, Dios ha querido que el Estado exista y sirva para ayudar al hombre en la realización de su fin último.

Ahora bien, esta doble afirmación nos enfrenta con un difícil problema. Porque si decimos al mismo tiempo que el hombre es parte del Estado y que el Estado ha sido querido por Dios para que sirva al hombre, considerado éste como un todo subsistente, hay que preguntarse cuáles son los aspectos formales de la naturaleza humana, en virtud de los cuales, el hombre es parte del Estado y debe servir, como parte, al Estado, y cuáles son aquellos otros aspectos formales en virtud de los cuales el hombre es un todo subsistente y debe ser servido por el Estado.

El hombre ¿todo o parte?

Antes de entrar en este problema, que constituye, a mi juicio, el nudo gordiano del problema personalista del Bien Común, tenemos que dar un pequeño rodeo, un rodeo terminológico, para desvanecer sus apariencias contradictorias. La doble afirmación —*el hombre es parte de la sociedad, el hombre es un todo subsistente*— ¿no encierra en sí misma una contradicción demasiado clara, demasiado patente, para que podamos seguir por este camino? Porque parece, en efecto, que la noción de parte excluye a la noción de todo subsistente. ¿Cómo puede, pues, decirse que el hombre es parte y, al mismo tiempo, que el hombre es un todo subsistente?

Esta primera dificultad, planteada de esta manera, se resuelve fácilmente no bien se considera y distingue el sentido pleno y el sentido analógico de las palabras todo y parte.

En efecto: el concepto de *subsistencia* implica, en sentido pleno, el ser en razón de sí y el de *parte* en ser razón del todo. El ser sustantivo existe, «*per se*», en razón de su propia esencia; la parte, en cambio, existe «*per aliud*», en razón del todo. De aquí que las partes, como los accidentes —aunque por motivos distintos— no son sustancias primeras. La mano, por ejemplo, existe en razón del cuerpo. Separada del cuerpo ya no es propiamente una mano. Será, quizá, un conjunto de células y de tejidos organizados, pero no una mano en el sentido propio de la palabra.

Subsistente llamamos —dice Santo Tomás— a *lo que existe en sí y no en otro*. En su sentido abstracto —porque también se usa en sentido concreto— la palabra subsistencia expresa la perfección hipostática, aquella propiedad en virtud de la cual un ser es completo, no necesita ser comunicado a otro para ser, obrar y ser explicado. Tal definición excluye, pues, manifiestamente, a la noción de parte y a la noción de accidente.

Claro está que esta «perseidad» que se predica de la persona y aún de toda sustancia primera, no debe ser confundida con la «aseidad». Una cosa es el ser «*per se*», ser que existe en razón de su propia esencia, y otra muy distinta el ser «*a se*», es decir, el ser que existe «*de por sí*», con independencia de cualquier causa. Atribuir a la persona una completa independencia respecto de toda causa eficiente y final, como hace la moral existencialista, equivale a concederla esa facultad divina sólo atribuible a Dios, causa primera en sí misma incausada, de cuanto existe. Dios existe «*a se*»; las sustancias existen «*per se*»; las partes existe «*per aliud*».

En resumen, los conceptos de sustancia y parte tomados en sentido estricto se contradicen y se excluyen. Si afirmamos, pues, que el hombre es persona es decir, una subsistente racional, le atribuimos una cualidad incompatible con la noción de parte. Esto es evidente cuando se toman las palabras en sentido estricto; pero, ¿ocurre lo propio cuando se toman en sentido analógico? O dicho de otro modo: la frase «*ratio partis contrariatur personae*» —la noción de parte se opone a la de persona— ¿es legítimo aplicarla al caso del hombre y del Estado? Cuando se trata del hombre y el Estado ¿es legítimo rechazar la noción de parte, citando, al efecto, esta frase de Santo Tomás?

Sentido estricto y sentido analógico de una frase

Es claro que Santo Tomás da, en este caso, un sentido estricto a las palabras. El propio Maritain reconoce que Santo Tomás, en este pasaje, se refiere al compuesto humano: trata de probar que el alma no es persona y, para ello, se funda en que es parte del ser humano. También en otros pasajes del Aquinense se encuentra esta misma idea. Por ejemplo, en la

cuestión 29 de la primera parte de la «Summa», dice Santo Tomás que «al alma no se la puede llamar substancia porque es una parte del hombre y no siendo sustancia tampoco puede convenirle el nombre de persona». Está claro, pues, lo que Santo Tomás quiere decir en este párrafo: el alma es parte, luego no es substancia; no es substancia, luego no es persona. Sentido estricto, no analógico.

Pero la cuestión se complica enormemente cuando se trata de aplicar la frase «*ratio partis*» en un sentido analógico al caso de la persona y el Estado. Los contradictores de Maritain niegan la legitimidad de este empleo. Maritain, en cambio, la afirma, no en nombre de la letra, claro está, sino en nombre del espíritu.

Y así dice Maritain que «para quien tenga un conocimiento suficientemente profundo, la frase «*ratio partis...*» posee un valor completamente general que se aplica, analógicamente, según los casos».

Ahora bien: si esto es así, si la frase en cuestión es válida también en sentido analógico — que es, precisamente, el punto discutible en este asunto— tendremos que preguntarnos cómo hay que interpretar analógicamente, los numerosos pasajes de Santo Tomás, en los que éste afirma que el hombre es parte de la sociedad política, que se halla con ésta en relación de una parte con el todo y que debe sacrificarse, como la mano se sacrifica, «sin deliberar» para parar el golpe, a fin de que el todo sea conservado. Y éste es el objeto principal de nuestras reflexiones en este momento.

Pero ello nos lleva, por de pronto, a otra cuestión interesante que debemos puntualizar en seguida, y que es la de la unidad del todo social.

La sociedad, todo accidental

Sabido es que los escolásticos distinguen entre la unidad «*per se*» y la unidad «*per accidens*». La unidad «ontológica», propiamente dicha, la poseen sólo los seres sustantivos y no las colectividades. Es decir, que cuando nos colocamos ante una colectividad, no estamos propiamente ante un ser, sino ante una multitud de seres asociados o unidos por cierta relación objetiva. Así, por ejemplo, si yo pienso en un perro, me doy cuenta, perfectamente, de que se trata de un ser sustantivo, que hay en él una unidad que no depende de mi pensamiento, una unidad objetiva, una substantividad, una existencia en sí, y esto es lo que yo afirmo, diciendo que el perro es un *subsistente*. Pero, en cambio, si me fijo en los objetos que hay en este instante encima de mi mesa, colocados ahí, más o menos caprichosamente, observo que hay también, en esa colectividad de seres cierta unidad, pero que se trata de la unidad más precaria que pueda darse, una unidad casi exclusivamente conceptual e intencional. En último extremo, entre los objetos que se encuentran sobre la mesa sólo existe una proximidad espacial, una unidad de contigüidad que pudiéramos llamar «*topológica*». Entre esta clase de unidad y la unidad sustancial, la unidad del ser sustantivo, la unidad de aquel perro y la de esta colección de objetos, entre esos dos extremos, está la unidad que algunos denominan «dinámica» y que pudiéramos llamar también «*teleológica*»: un concierto de acciones, una comunidad de fines con vistas a la cual varios seres sustantivos se encuentran, dinámica o funcionalmente, unidos.

Pensemos, por ejemplo, en el caso del bosque: el bosque no es una mera contigüidad espacial. Es indudable que, entre esos árboles, existe cierto parentesco. No hay sólo una comunidad de especie, sino una comunidad próxima de origen, una afinidad más estrecha, relaciones biológicas invisibles para nosotros y, tal vez, hasta un misterioso diálogo vegetativo que escapa a nuestra observación. Esto mismo ocurre, en mayor grado, en la colonia de pólipos, hasta el punto de que algunos llegan, incluso, a dudar de si, realmente, se trata, en este caso, de una multiplicidad de seres o de un solo ser.

Pero ninguna de estas clases de unidad conviene a la sociedad humana, y esto hay prisa en afirmarlo, porque si, aunque no sea más que por un momento, confundimos la sociedad humana con una colonia de pólipos, corremos un gran riesgo de caer en el totalitarismo. Ni la colonia de pólipos, ni la colmena, nos sirven como términos de comparación adecuados para reflejar la unidad del todo social. En cierto modo se trata de comparaciones peligrosas que, fácilmente, pueden inducirnos a error.

La sociedad humana es una sociedad de seres libres y cuando se trata de una sociedad de seres libres, se trata de otro tipo de unidad que está por encima, por decirlo así, de la unidad dinámica: *la unidad «moral»*.

Así decimos que la Iglesia, la sociedad política, la familia, son unidades morales, unidades que, desde luego, son dinámicas porque hay en ellas concierto de acciones y de fines, de seres libres que se comunican, pero que no lo hacen impulsados por fuerzas físicas o biológicas, como ocurre en el caso de la colmena o en el de la colonia de pólipos, sino libremente, por su propia voluntad. La sociedad política es, pues, un *todo moral*: un todo accidental de seres libres, en el cual se lleva a cabo una comunicación de acciones para la realización de un fin necesario, inscrito en la misma naturaleza humana.

Más precisamente aún, dice Santo Tomás que la unidad social es una *unidad de orden*. En lo cual van implicadas dos afirmaciones importantes: la primera, que la unidad social es una unidad moral, una unidad accidental no determinante, sino libre, como corresponde al orden de la naturaleza humana; y la segunda, que la unidad social no es algo puramente convencional y contingente, sino que está ordenada a la realización de un fin propio y esencial

de esa misma naturaleza humana. Y como quiera que todo bien tiene razón de fin, *el Bien Común consiste, precisamente, en la realización de ese fin.*

El fin del Estado

Pero *¿cuál es ese fin?* ¿Será acaso la grandeza, la fuerza, el poder de un Estado o de un pueblo y su triunfo sobre los otros Estados, sobre los otros pueblos; la superación de una raza, su victoria sobre otras razas más débiles? ¿Será tal vez la eternización de los valores culturales de una nación, o acaso la realización de esas grandes construcciones históricas, de esos grandes imperios que ha conocido la historia? ¿Será para eso la sociedad? ¿Será éste el bien de la sociedad?

Y, por otra parte: la salvación del hombre ¿no será su salvación colectiva? ¿No habrá querido Dios jerarquizar los órdenes humanos haciendo que los hombres existan para los Estados y los Estados para la historia y la historia para la satisfacción y la gloria de Dios? ¿No será así como el hombre tendrá que realizar su fin, sacrificándose por el Bien Común, por el bien del Estado, concebido de esta forma?

No: *la salvación del hombre no es una salvación colectiva.* Nosotros, los cristianos, no podemos admitir esos tipos de salvación colectiva, a la manera comunista o a la manera racista. Dios se ríe de los poderes de la tierra: el que mora en los cielos se ríe. Yavé se burla de ellos.

Las culturas, las lenguas, los Estados, perecerán. Las naciones no serán salvadas. La salvación es personal: cada hombre se salvará o se condenará, realizará o no realizará su fin. Y no se trata, claro está, de salvarse perdiendo la propia subsistencia, disolviéndose en el seno de una humanidad salvada, de una clase salvada, o de una raza salvada. El negocio de la salvación es el más personal de los negocios y para dar glorias a Dios hay que salvar la propia alma.

«Ninguna sociedad humana —ha dicho Pío XII— sino sólo el hombre, la persona humana, está dotada de razón y de voluntad moralmente libre». Solo el hombre, por tanto, puede ser salvado y salvado personalmente. No hay intermediarios, en este sentido, entre el hombre y Dios.

El Bien Común

El Bien Común, el fin de la sociedad, no es, pues, ninguna fantasmagoría histórica, sino algo mucho más modesto y, al mismo tiempo, mucho más grande, más real y mucho más humano. *El fin de la sociedad es facilitar y realizar el buen vivir temporal de la multitud.* Es un fin honesto y el bien que le corresponde un «*bonum honestum*», no atribuyéndose aquí a la palabra «honesto» la significación que corrientemente se le da hoy, sino la que le corresponde en la terminología escolástica. Honesto quiere decir aquí conforme a la naturaleza y, en ese sentido, puede también hablarse de un bien honesto de los animales, un bien conforme a su naturaleza.

En el caso de los hombres, un bien honesto será un bien adecuado, proporcionado a su naturaleza y, por tanto, comprenderá al mismo tiempo, el bien del cuerpo y el del alma, un bien material y un bien moral.

«Lo que constituye el Bien Común de la sociedad política —dice Maritain— no es, pues, solamente el conjunto de bienes o servicios de utilidad pública o de interés nacional (camino, puertos, escuelas, etc.) que supone la organización de la vida común, ni las buenas finanzas del Estado, ni su pujanza militar; no es solamente el conjunto de justas leyes, de buenas

costumbres y de sabias instituciones que dan su estructura a la nación, ni la herencia de sus gloriosos recuerdos históricos, de sus símbolos y de sus glorias, de sus tradiciones y de sus tesoros de cultura. El Bien Común comprende, sin duda, todas esas cosas, pero, con más razón, otras muchas; algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la suma (que no es simple colección de unidades yuxtapuestas, ya que, hasta en el orden matemático, nos advierte Aristóteles que 6 no es lo mismo que 3 + 3), la suma, digo, o la integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles, así, a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud»⁴.

El Bien Común no es, pues, sólo una cosa buena, sino que es una cosa éticamente buena. Este bien común no es, sin embargo, el bien de un todo substancial. Es, por tanto, algo específicamente distinto del bien privado. Ni siquiera es el bien de un todo biológico determinante, como lo es la sociedad animal, sino el bien propio de una multitud de personas, el cual debe fundarse no sólo en relaciones de fuerza, sino, sobre todo y ante todo, en relaciones de justicia. «Si no se comprende bien —dice Maritain— que el bien del cuerpo social es un Bien Común de personas humanas, como el mismo cuerpo social es un todo de personas humanas, esta fórmula nos llevaría a los errores de tipo totalitario. El Bien Común de la ciudad no es la simple colección de bienes privados ni el bien propio de un todo que (como la especie, por ejemplo, respecto a los individuos o como la colmena para las abejas) sólo beneficia a ese todo sacrificándole las partes. Ese Bien Común es la conveniente vida humana de la multitud, una multitud de personas, su comunicación en el buen vivir. Es, pues, común al todo y a las partes sobre las cuales se difunde y que con él deben sacrificarse».

Así, pues, el hombre no ha sido destinado a salvarse a través de la sociedad, en el sentido antes explicado, sino mediante ella, con la ayuda de la sociedad, en la medida, claro está, en que la sociedad puede ayudarle a salvarse. El Bien Común no es un fin, sino un medio o, si se quiere, un fin infravalente para lograr los fines últimos de la persona. Y claro está que al decir Bien Común nos referimos siempre al Bien Común temporal, porque si no nos trasladáramos a otro problema mucho más complicado, la existencia de otros bienes comunes superiores al de la sociedad temporal, del Bien Común de la Iglesia o del Bien Común de la sociedad bienaventurada.

El Bien Común temporal no es un fin, sino un medio para lograr los fines últimos de la persona y, así dice Pío XI en la *Divini Redemptoris* «que la sociedad es un medio natural de que el hombre puede y debe servirse para obtener su fin, porque la sociedad humana es para el hombre, y no al contrario». Ciertamente es que el Pontífice añade, inmediatamente, que «no hay que entender esto 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 la realización de la verdadera felicidad terrena y, además, en el sentido de que en la sociedad hallen su desenvolvimiento todas las cualidades individuales y sociales inscritas en la naturaleza humana».

Y Su Santidad Pío XII, felizmente reinante, en su Mensaje de Navidad de 1942, afirma «que el origen inicial de la vida social es la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana, a la cual, esta vida social, permite poner correctamente en práctica las reglas y los valores de la religión y de la cultura, destinados por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en conjunto, ya en sus naturales ramificaciones».

El todo moral y sus partes

Si volvemos ahora de nuevo al todo y a las partes —porque hay que hacerlo a cada momento para concebir rectamente el Bien Común—, tiene mucha importancia el conocer la relación que existe entre un todo moral con sus partes, relación que sólo analógicamente puede asimilarse a la de un todo substancial o a la de un todo simplemente dinámico y determinante, con sus partes.

Porque nos encontramos aquí con una doble paradoja. Nos encontramos, por un lado, con que, en este caso, en el caso de las relaciones del hombre con la sociedad política, el bien de la parte supera o trasciende, en cierta manera, al bien del todo, puesto que la parte va más lejos que el todo y el hombre está destinado a más altos fines que el Estado. Y, por otro lado, con que el todo se halla aquí al servicio de las partes, y no como en otros casos, las partes al servicio del todo, puesto que el Estado no ha sido querido por Dios a fin de que el hombre sea para aquél, sino a fin de que el mismo Estado sea para el hombre.

En cambio, las partes de un todo substancial —el caso de la mano y el cuerpo, por ejemplo— están enteramente subordinadas al bien del todo y esto hasta el punto de que apenas tiene sentido hablar separadamente del bien del todo y del bien de las partes. Así, dice Santo Tomás, que el bien no puede predicarse de esta o de la otra parte, sino del todo.

En un todo dinámico que pudiéramos llamar determinante —tengamos presente el caso de la abeja y de la colmena, la asociación de tipo meramente biológico— sí tiene sentido el hablar del bien de la parte, del bien de esta abeja individual, como de algo distinto del bien del todo, pero la parte está enteramente subordinada al todo, es decir, está subordinada en virtud de todo lo que hay en ella. La abeja colma los fines de su existencia en la colmena; está hecha para la colmena. Sólo a través de ella realiza su fin último y, en cierto modo, da gloria a Dios. Las abejas no tienen otra manera de dar gloria a Dios que sacrificándose por la colmena.

Las criaturas irracionales están, exclusivamente, destinadas al Bien Común intrínseco del universo, y éste, a su vez, está ordenado a un fin superior, el Bien Común separado del universo, que es Dios. Pero el hombre no está hecho para la sociedad, sino que está directamente ordenado a Dios, y esta ordenación directa trasciende por sí misma todo el Bien Común creado, el Bien Común de la sociedad política y también el Bien Común intrínseco del universo.

Ordenación del hombre a Dios

El fin del hombre es la participación de la vida divina, es la eterna beatitud. Al realizar este fin, el hombre colma su razón de existir, es decir, realiza su felicidad y da gloria a Dios. Dos cosas que no pueden separarse sin plantear un pseudoproblema, un falso problema que no encierra verdaderamente significación alguna, porque nosotros no tenemos otra forma de realizar la felicidad que dando gloria a Dios y no tenemos otra forma de dar gloria a Dios que realizando nuestra felicidad.

Este es, a mi juicio, el significado de la frase tan discutida del Padre Eschmann que dice que *«interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es cosa típicamente pagana y griega»*. Es importante hacer notar que esta frase ha sido incorporada, con ligera modificación, al reciente directorio pastoral en materia social que los Obispos franceses han dado a su clero, hace poco tiempo, y en el cual figura en estos términos: *«interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es una concepción pagana»*.

Maritain hace también suya esa frase en el pequeño libro de la Persona y el Bien Común. Pero hay que señalar que Maritain desautoriza, al mismo tiempo, otras frases pronunciadas o escritas en su defensa, diciendo que se trata de «fórmulas atrevidas» que él nunca había empleado». Me parece, pues, que no es legítimo el ir a buscar el pensamiento de Maritain en el texto de Eschmann, como se ha querido hacer alguna vez.

En verdad, todo el universo está ordenado a la persona humana para que, por su medio, logre ésta el fin a que está destinada. Todo el universo material, todo el universo irracional, está ordenado a eso, a que la persona humana realice su fin, lo cual no es extraño porque, como es sabido, el bien sobrenatural de una sola alma supera a todo el bien creado y temporal. «Es conforme a la razón —dice Su Santidad Pío XII⁵—, y ella lo quiere así también, 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 Creador. Y al hombre, a la persona humana, se aplica lo que el Apóstol de las Gentes escribió a los Corintios sobre el plan divino de la salvación de las almas: «todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo de Dios». Mientras que el comunismo empobrece la persona humana invirtiendo los términos de la relación del hombre y de la sociedad, la razón y la revelación la elevan a tan sublime altura». Y en otro pasaje de la misma encíclica⁶ dice Su Santidad «que el hombre tiene un alma espiritual e inmortal; es una persona adornada admirablemente por el Creador con dones de cuerpo y espíritu, un verdadero «microcosmo», como decían los antiguos; un pequeño mundo que excede con mucho en valor a todo el inmenso mundo inanimado. Dios sólo es su último fin en esta vida como en la otra; la gracia santificante lo eleva al grado de Hijo de Dios y lo incorpora al reino de Dios en el cuerpo místico de Cristo».

Dentro de este mismo orden de ideas, Maritain se expresa así: «*En razón de su ordenación a lo absoluto* (soy yo quien subraya), y dado que es llamada a un destino superior a lo temporal o, dicho de otro modo, según las más altas exigencias de la personalidad como tal, la persona humana, en cuanto totalidad espiritual, subordinada y referida a un todo trascendental, está sobre todas las sociedades temporales y es superior a ellas. Y, bajo este aspecto, respecto de todas las cosas que pertenezcan al César, la sociedad misma y su Bien Común están indirectamente subordinados, como a un fin de otro orden que está sobre ambos, a la realización perfecta de la persona y sus aspiraciones supratemporales. Una sola alma humana vale más que todo el universo y todo el conjunto de bienes temporales; ninguna cosa es superior a un alma inmortal, sino Dios»⁷.

Refiriéndola a estos textos, no hay inconveniente en aceptar la frase de Manuel Mounier que dice así: «La persona no es una célula, sino una cumbre de donde parten todos los caminos del mundo».

Las dos leyes fundamentales

En una sociedad de personas deben regir dos leyes fundamentales que Maritain enuncia. La primera es la *ley de la superación*, y la segunda, la *ley de la redistribución*.

La ley de la superación afirma que las partes de una sociedad humana, de una sociedad de personas humanas, trascienden al todo. «Las personas —dice Maritain— sobrepujan al orden social y están directamente ordenadas al todo trascendente, por lo cual es esencial al Bien Común el favorecer el progreso de aquellas hacia los bienes absolutos que trascienden la sociedad política».

La segunda, la ley de la redistribución o de la reversión, afirma que es esencial al Bien Común el revertir a las personas o el redistribuirse entre ellas, cosa que no ocurre, propiamente hablando, en una sociedad animal. «En una sociedad animal —dice Maritain— el individuo no es persona y no tiene el valor de un todo moral, ni es sujeto de derecho. Aunque el bien del todo aprovecha a las partes, como el bien del cuerpo aprovecha a los miembros, no puede, sin embargo, decirse que ese bien revierta sobre ellos y entre ellos se redistribuya. Sólo a fin de que el todo subsista y esté mejor servido, son las partes mantenidas en la vida o en buen estado. De esa manera participan del bien del todo, pero solamente como partes del todo. Pues, ¿cómo sería posible que fuera el bien del todo sin aprovechar a la vez a las partes que lo componen, salvo cuando exige el sacrificio de tal o cual parte que, en tal caso, ella misma se expone al peligro, como la mano para salvar al cuerpo, ya que ama más al todo que a sí misma. Semejante bien es Bien Común en sentido general, e impropriamente social, mas no es el Bien Común formalmente social a que nos referimos en el texto. No es común al todo y a las partes por ellas mismas, pues no aprovecha a las partes por ellas mismas al propio tiempo que por el todo, según las exigencias típicas de un todo compuesto de personas, es decir, es más bien el bien propio del todo. Ciertamente que no les es totalmente extraño a ellas, a las partes; pero sólo las beneficia en razón de él mismo y del todo»⁸.

Sobreanalogado e infranalogado de la sociedad humana

Si, traspasando ahora toda la escala ontológica de los seres, nos remontásemos hasta Dios, nos encontraríamos allí con otro género de sociedad, el ejemplar increado, el sobreanalogado de toda sociedad, la sociedad de las divinas personas. Maritain compara la sociedad humana con estas dos sociedades que se hallan a una distancia infinita por encima y por debajo de ella.

«Si queremos formarnos una idea justa de la sociedad humana —dice el filósofo francés—, hemos de considerarla como situada en la escala ontológica entre el ejemplar increado, el sobreanalogado del concepto de sociedad, es decir, la sociedad divina y aquello que ni siquiera es un analogado, sino en sentido impropio y metafórico, del concepto de sociedad, es decir, la sociedad animal. Infinitamente elevada sobre la ciudad humana, una sociedad de puras personas que se hallan en las cumbres de la individualidad, aunque sin sombra de individualización por parte de la materia (ni aún por una forma distinta del acto de existir) y que están, cada una con la otra, en una infinita comunión, en las que el Bien Común es estricta y absolutamente bien propio de cada una, ya que no es otra cosa que lo que cada una es y su propio acto de existir. Y muy por debajo de la ciudad humana, y aún muy ajena a cualquier sociedad propiamente dicha, la «sociedad» de individuos materiales que no son personas y que están de tal forma aislados en sí mismos que ni siquiera aspiran a ninguna suerte de comunión, ni poseen Bien Común, sino que están completamente sometidos, todos ellos, al bien propio del todo. La sociedad humana, entre estos dos extremos, es una sociedad

de personas que son individuos materiales y que están aisladas en sí mismas, pero exigen el comunicar las unas con las otras, hasta donde es posible hacerlo aquí abajo, antes de la comunión perfecta entre ellas y con Dios en la vida eterna; y cuyo Bien Común en la tierra es, por un lado, superior al bien propio de cada una, aunque revierta sobre cada una de ellas y, por otra parte, mantienen, todas ellas, las aspiraciones hacia su propio bien eterno, hacia el Todo transcendental, superando así el orden en que se realiza el Bien Común de la ciudad terrenal»⁹.

«Precisamente —agrega poco más adelante— al hablar de la sociedad por excelencia, de una sociedad de puras personas, es donde más se echa de ver la irremediable confusión de nuestro lenguaje. Este punto esencial constituye la dificultad propiamente dicha y es clave de las aclaraciones que seguirán a continuación, ya que si la persona exige por sí misma «formar parte» o «ser miembro» de la sociedad, esto no significa que haya de estar en la sociedad como una parte y ser tratada por la sociedad como una parte, sino al contrario —y esto es una necesidad de la persona como tal— el ser tratada por la sociedad como un todo».

Unidad de una sociedad de personas

La misteriosa unidad de una sociedad de personas viene maravillosamente descrita por Su Santidad Pío XII, en un pasaje de la *Mystici Corporis*, que Maritain considera como la carta de la doctrina cristiana de la persona y que dice así: «Mientras que en un cuerpo natural el principio de unidad une las partes de tal suerte que cada una viene a quedar privada de lo que se llama la propia subsistencia en el Cuerpo Místico, al contrario, la fuerza de su unión mutua junta a los miembros entre sí, en forma que deja a cada una gozar de propia personalidad. Por otro lado, si nos fijamos en las relaciones mutuas entre el todo y cada uno de sus miembros en cualquiera de los cuerpos físicos vivientes, cada uno de los miembros está únicamente destinado, en definitiva, al bien de todo el organismo; toda sociedad humana, en cambio, por poco que ese mire al fin último de su utilidad, está ordenada, en definitiva, para provecho de todos y cada uno de sus miembros, en razón de que son personas, *«utpote personae sunt»*».

En la naturaleza humana hay, pues, aspectos en virtud de los cuales el hombre es parte de la sociedad, pero hay también en ella otros aspectos en virtud de los cuales el hombre supera a la misma sociedad y debe ser servido por ésta.

Pero, ¿cómo caracterizar unos y otros aspectos? ¿cómo distinguirlos, al menos en el plano teórico?

Individuo y persona

Maritain recurre a la distinción escolástica entre «*individuo*» y «*persona*», apoyándose, sobre todo, en los análisis del P. Garrigou. Aquellos dos términos expresan, sin duda, conceptos muy diferentes: el primero se aplica a todo ser sustantivo, en sí mismo indivisible, mientras que el segundo corresponde a un género especial de subsistencia, caracterizada por la racionalidad y la libertad.

Ahora bien, cabe preguntarse si esta terminología es acertada, si no está ella misma demasiado cargada de un sentido histórico y conceptual, que nada tiene que ver con nuestro problema, ya que la noción de persona ha adquirido cuerpo al ser utilizada especialmente en las cuestiones teológicas de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo.

La palabra individuo y la palabra persona provocan inmediatamente en nuestra inteligencia una serie de ideas reflejas debidas al uso histórico que se ha hecho de ellas. ¿Corresponden estas ideas a la distinción que aquí se pretende establecer, en orden a las relaciones del hombre y la sociedad?

Evidentemente, no. Pero, en realidad, no hay modo de soslayar esta dificultad. A nadie se le oculta la enorme crisis de lenguaje por que hoy atravesamos, la cual dificulta mucho el desarrollo de nuestros conocimientos y, en general, del pensamiento contemporáneo.

Nos vemos obligados a utilizar un léxico que está ya cargado de sentido, lo mismo que si se tratase de habitar una casa ya llena de habitantes. Las palabras están también cargadas de habitantes. El problema semántico se parece al de la vivienda: consiste en esto, en que no tenemos un léxico suficiente para expresar los infinitos matices que ha ido adquiriendo el pensamiento en todos los órdenes.

Las palabras individuo y persona no han sido, claro está, inventadas por Maritain, sino que él las ha dado un empleo nuevo. Por esta razón es lógico que nos preguntemos si esta terminología es aceptable, porque, muchas veces, el fondo de las discusiones no consiste sino en problemas suscitados por insuficiencias de lenguaje. Veamos, pues, en qué consiste la individualidad y en qué se diferencia de la personalidad.

Puesto que todos los individuos de una misma especie poseen una misma forma, ¿qué es lo que les distingue a unos de otros? *¿En virtud de qué este hombre, Juan, es distinto de aquel hombre, Pedro?*

La diferencia no puede venir de la esencia, de la forma, puesto que sólo existe una forma o esencia de hombre, la cual se halla en cada uno de los individuos de la especie humana. El principio individualizador será, pues, la materia. Así, en la posición tomista, se afirma que los ángeles, que son seres inmateriales, son esencias distintas porque, de lo contrario, no se distinguirían en nada unos de otros.

Esto es lo que expresa la fórmula tomista «*principium individuationis est materia quantitate signata*».

La materia individualiza a la forma que recibe. Esta materia mía, estas células, estos tejidos, estos órganos míos, toda esta materialidad mía es la que me distingue de otros hombres, pero no la esencia ni la naturaleza mía, que es la misma que la de los demás hombres.

Ahora bien, esta subsistencia material es sumamente inconsistente y endeble. Habíamos llamado subsistencia a aquella cualidad en virtud de la cual, un ser existe por sí mismo, sin tener necesidad de ser comunicado a otro para ello. Pues bien, esta individualidad mía material es una subsistencia precaria, no puede serlo más, porque la materia es el orden ínfimo de la creación, algo que se encuentra en los confines del no ser y de la ininteligibilidad. Y así dice San Agustín en su forma orante de reflexión filosófica: «Dos

cosas habéis hecho, Señor: una próxima a Vos, que es el ángel; otra próxima a la nada, que es la materia»¹⁰.

La subsistencia que se funda en la materia, tiende, pues, constantemente, a su destrucción, a disolverse en lo informe, a romperse en la multiplicidad. La materia, principio de nuestra individualización es, pues, al mismo tiempo, el principio de nuestra muerte.

Por otra parte, la materia nos arrastra a lo gregario, a lo vulgar y despersonalizado. «En cuanto somos individuos —dice Maritain—, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie: una parte de este universo, un puntito en la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, éticas, históricas, por cuyas leyes está regido, puntito sometido al determinismo del mundo físico».

Esta sumisión al determinismo físico que la materia nos impone es la que hace que, en cuanto individuos, no seamos seres libres, no seamos dueños de nuestros actos.

El P. Garrigou-Lagrange hace notar la imperfección de este género de subsistencia que caracterizamos con el nombre de individualidad.

«Sin duda alguna, un individuo de una especie cualquiera, animal, vegetal y aún mineral, es ya un todo subsistente, en sí indiviso y distinto de cualquier otro, pero, ¡qué imperfectas son esta subsistencia y esta independencia! La piedra, de sí, no puede sino caer, incluso, no puede detenerse en su caída; la planta, de sí, no puede sino alimentarse, crecer, reproducirse y, todo esto, fatalmente, en una tal dependencia de un ambiente apropiado, que si carece de este ambiente la planta deja de subsistir. También el animal es conducido fatalmente por su instinto, no puede reaccionar ante la atracción del bien sensible que conviene a su naturaleza. Todos estos seres son tan poco subsistentes e independientes como es posible; aprisionados en el determinismo que rige el mundo de los cuerpos, son como piezas de este mundo, autómatas; si queremos hablar con propiedad, no son fuente de acción; antes que obrar más bien son accionados, y se contentan con transmitir la acción»¹¹.

La personalidad

Pero, felizmente, en el hombre existe otro principio de individuación mucho más elevado y noble que la materia. Un hombre no se diferencia de otro hombre de la misma manera que una tortuga se diferencia de otra tortuga. Si eso pensáramos estaríamos expuestos a caer, en el terreno político y social, en el más lamentable de los gregarismos.

En el hombre hay otro grado de subsistencia, una subsistencia especial que, justamente, por causa de su propia dignidad y nobleza, merece un nombre distinto y nos aproxima a la subsistencia de los seres incorpóreos. Subsistencia intrínsecamente independiente de la materia y que recibe el nombre de *persona*.

«La persona es el ser racional y libre, dueño de sus actos, independiente, 'sui juris' por oposición al animal, a la planta, al mineral»¹².

Lo que constituye la dignidad de la persona —dice Santo Tomás— es el hecho de existir separadamente, por sí, «*per se separatim existere*», de ser independiente en su existencia y, por consiguiente, no proceder sino por sí en el orden de la acción, «*per se agere sequitur ad per se esse*»¹³.

Y añade el P. Garrigou: «lo que caracteriza, pues a la persona, a los ojos del sentido común, es, por cierto, la libertad, el dominio de sí; pero la libertad, según este mismo sentido común, supone la inteligencia que delibera y la conciencia de sí; y la conciencia del 'yo', a su vez, supone, precisamente, el 'yo', el cual, para hablar con propiedad, es la persona.

Esta independencia de la materia en el orden del querer supone una independencia de la materia en el orden del conocimiento, y esta última, a su vez, supone una independencia de la materia en el mismo ser, '*operari sequitur esse*'; ésta es la verdadera subsistencia, la que no es

alcanzada por la corrupción del cuerpo, la que fundamenta metafísicamente nuestro deseo natural de vivir siempre».

Veamos, pues, hasta qué punto la noción de personalidad supera y trasciende la de individualidad. La ley física y determinante queda reemplazada por la ley de la razón y de la libertad personal.

«Por nuestra individualidad —prosigue el P. Garrigou— somos, esencialmente, dependientes de tal ambiente, de tal clima, de tal herencia; griegos, latinos o sajones. Cristo era judío. La personalidad, por el contrario, proviene del alma, es la misma subsistencia del alma, independientemente del cuerpo.

Y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste, todo entero, por la subsistencia misma del alma espiritual, y ésta es, en cada uno, un principio de unidad creadora, de independencia y libertad.

Ser persona es ser, pues, independiente de la materia».

Esto es, precisamente, lo que caracteriza a los santos, que luchando con el no ser de la materia, han alcanzado la participación en la vida del Ser verdadero.

En el morir para sí y el vivir en Cristo de los santos no hay sombra de despersonalización. Al contrario, la personalidad humana se completa y se corona en un grado sublime de perfección.

Negarse a sí mismo para Cristo es el polo opuesto de negarse a sí mismo para la nada de la materia.

Y el P. Garrigou-Lagrange corona su análisis sobre la distinción metafísica ante las nociones de individualidad y personalidad, en el que Maritain se apoyó y se inspiró en gran parte, con estas bellas palabras que colocan la santidad en el polo opuesto de la materialidad y del gregarismo.

«Por esta causa, los santos, en el orden del conocimiento y del amor, se han esforzado en sustituir, de alguna manera, su propia personalidad por la de Dios, en 'morir a sí mismos' para que Dios reine en ellos. Se han armado de un santo odio contra su propio yo. Han procurado poner a Dios en el principio de todos sus actos, obrando no ya según las máximas del mundo o según su propio juicio, sino conforme a las ideas y a las máximas de Dios recibidas por la fe.

De este modo han logrado la más poderosa personalidad que se puede concebir, han adquirido, en cierto sentido, lo que Dios posee por naturaleza: la independencia frente a todo lo creado, no ya tan sólo la independencia frente al mundo de los cuerpos, sino, incluso, la independencia respecto a las inteligencias.

¿Es, en realidad, él quien vive o es Dios quien vive en él? En el orden de la operación, del conocimiento y del amor, el santo ha reemplazado su propio 'yo' con el yo divino, pero en el orden del ser permanece como un yo distinto de Dios».

Aplicación a nuestro problema

Veamos, ahora, para terminar, cómo aplica Maritain esta distinción fundamental al problema de las relaciones del hombre con la sociedad temporal.

Observemos que, en virtud del doble aspecto de su subsistencia, *individualidad* y *personalidad*, el hombre está ordenado a la sociedad de dos maneras distintas.

En primer lugar, «*per indigentiam*», es decir, en virtud de su misma indigencia, de su misma debilidad y miseria ontológica y de las exigencias que se derivan de su individualidad material.

El hombre, en este sentido, está ordenado a la sociedad, del mismo modo que lo está la oveja al rebaño o la abeja a la colmena. Necesita de ella y la busca instintivamente desde el momento mismo de su nacimiento.

De aquí resulta que el hombre, en cuanto individuo, es parte de la sociedad, «*pertenece*» a ella —el Cardenal Mercier llama la atención sobre la fuerza de este vocablo—. Es parte de la sociedad exactamente de la misma manera, y ni más ni menos, que la abeja es parte de la colmena y la hormiga parte del hormiguero. La comparación de la sociedad humana con un hormiguero está bajo este aspecto, enteramente justificada.

Pero el hombre, imagen y semejanza de Dios, está también ordenado a la sociedad «*per abundantiam*», es decir, en virtud de la difusividad del ser, la cual exige que estas perfecciones no permanezcan encerradas en el ser que las posee, sino que sean comunicadas y difundidas a otros seres.

De manera análoga, aunque en un grado de analogía infinitamente lejano, a como la esencia divina exige la Sociedad de las divinas personas en virtud de la superabundancia y de la comunicabilidad del ser, la persona humana exige también la comunicación del conocimiento y del amor a otros seres humanos y de ahí que la sociedad familiar y el Estado vengan exigidos no sólo a causa de la precariedad del ser individual sino de la *ley de la sobreabundancia* que está escrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia, del amor.

Pero en este segundo sentido no puede ya decirse propiamente que el hombre sea parte de la sociedad. Es cierto que sigue estando ordenado a ella, pero no de la misma manera que la parte está ordenada al todo, sino según una ley nueva y distinta.

No siendo ya parte, no puede ser ya tratado por el Estado como parte y de ahí arrancan sus derechos ante el Estado y el deber que éste tiene de respetar, como algo superior y trascendente al Estado, las esferas propias de la personalidad.

Pero esto no quiere decir que el hombre como persona no está también ordenado, moralmente a la sociedad. Desde este punto de vista no lo está ya como parte, pero si lo está de otro modo, de un modo mucho más elevado y hermoso, el cual le permite satisfacer libremente lo que es también una exigencia de su naturaleza: la comunicación de deseos, de ideas, de aspiraciones, de realizaciones humanas en una vida social libre y razonable.

Quizás Maritain no ha insistido mucho sobre este segundo punto, precisamente porque su objeto principal era reaccionar contra el totalitarismo, lo cual hace pensar a algunos que este autor reduce al mínimo indispensable —a lo meramente individual— la ordenación del hombre a la sociedad.

Pero yo creo que no es así. Una cosa es negar la ordenación social de la persona *en calidad de parte* y otra negarla *en calidad de persona*, y ésta no sólo no la niega, sino que la afirma el propio Maritain.

¿Dónde quedarían si no todos los aspectos de la vida moral en los que el hombre aparece en relación con la sociedad? ¿Qué se haría, por ejemplo, del patriotismo? ¿Sería sólo propio

del hombre, considerado como individuo, como «fragmento de la especie», el cumplir los deberes cívicos, los deberes patrios, mientras que la persona, como tal, nada tendría que ver con ellos? Claro está que nuestro autor no puede ser entendido de esta manera.

El patriotismo, lo mismo que la justicia social, son excelsas virtudes, en las que se ejercita la ordenación del hombre a la sociedad como persona, «*per abundantiam*», en virtud de su misma excelsitud y nobleza.

Sería, pues, un error, a mi juicio, el querer incluir todo aquello que ordena al hombre a la sociedad, bajo el título de la *individualidad* y considerar bajo el de la *personalidad* todo lo que sea incomunicable y ajeno a la vida social. Otra cosa es —y esto lo considero enteramente aceptable— el colocar, bajo el concepto de individuo, todos los aspectos en virtud de los cuales la vida humana está ordenada a la sociedad *como parte* e incluir en el de persona aquellos otros aspectos en los que el hombre, *todo ontológico ordenado directamente a Dios*, está también ordenado intermediariamente a la sociedad, libremente, racionalmente, moralmente.

Yo creo que este es el pensamiento de Maritain y el verdadero significado de su distinción individuo-persona.

Lo que verdaderamente corona toda esta teoría es, precisamente, la afirmación fundamental de que individuo y persona no son dos seres distintos. «No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona, sino que es un mismo ser, el cual, en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero, persona, por lo que me viene del espíritu»¹⁴.

Por tanto, no sólo el individuo, sino todo el hombre con todo su ser y con todas sus facultades, pertenece a la sociedad, pero no en virtud de todas las cosas que hay en él.

El hombre no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en todas sus características. La razón por la que el hombre es parte de la sociedad es su individualidad.

La razón por la que el hombre es un todo subsistente y sólo como todo puede ser tratado por la sociedad es su personalidad.

Pero, a partir de este punto, una vez que entramos en el dominio de la personalidad, una nueva relación se establece entre el hombre y la sociedad, en la que tienen plena cabida las virtudes morales y el heroísmo y la santidad. La santidad, digo y no creo que exagere nada.

Y este punto preciso, en el que termina este librito, es el que me hubiera gustado elegir para comenzar.

[Notas]

1. *Summa* (I. 5. 4. 3).
2. *Kant*. Prefacio a la primera edición de la razón pura.
3. II^a II. 58. 7.
4. *Persona y Bien Común*, págs. 58 y 59, de la versión española.
5. *Divini Redemptoris* 30.
6. *D.R.* 27.
7. *P. y B.C.*, pág. 67.
8. *Ib.*, pág. 55.
9. *Persona y Bien Común*, pág. 64.
10. Conf. XII. Coment., por Santo Tomás en *Summa* I. 44. s. 2.
11. *Sentido Común*, pág. 291 de la ed. en lengua castellana.
12. *Id.*, pág. 285.
13. *Id.*, pág. 291.
14. *Persona y Bien Común*, pág. 46.