

1
2y.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ESCUELA DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

DUCE ET DOCE



" FUNDAMENTOS FILOSOFICOS PARA UNA SOCIEDAD
PERSONALISTA SEGUN JACQUES MARITAIN.
EXPOSICION Y PERSPECTIVAS. "

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :
TOMAS ENRIQUE ALMORIN OROPA.

TESIS CON
FALLA LE CRGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción.....	1
I. ASPECTOS IMPORTANTES DE LA VIDA Y FORMACION DE JACQUES MARITAIN.....	11
A.- Breve reseña histórica.....	13
B.- Biografía y obra de Maritain.....	22
1.- Orígenes y juventud.....	22
2.- Matrimonio, amistad con León Bloy y la conversión al catolicismo.....	24
3.- Etapa formativa después de la conversión.....	28
4.- Primeros años de actividad filosófica.....	29
5.- Los años de la Primera Guerra Mundial.....	31
6.- Epoca de transición.....	31
7.- Primeras aproximaciones al tema social.....	33
8.- Estancia en América y el retorno a Francia.....	34
C.- Fuentes del pensamiento de Maritain.....	36
1.- El ambiente intelectual.....	37
2.- Los años de Universidad.....	38
3.- Su encuentro con Bergson.....	42
4.- León Bloy, las fuentes cristianas y el bergsonismo.....	44
5.- Su vinculación con la Acción Francesa.....	46
6.- Maritain y el tomismo.....	49
7.- Los temas de su filosofía.....	53
II. FUNDAMENTOS ANTROPOLOGICOS DE LA VIDA SOCIAL.....	56
A.- El humanismo de Maritain y su consideración del hombre.....	57
B.- El hombre como individualidad.....	60
1.- Individuación e individuo.....	60
2.- Fundamento de la individualidad.....	61
3.- La individualidad humana.....	63

	pag.
C.- El hombre en cuanto persona.....	64
1.- La subjetividad.....	64
2.- El sujeto humano.....	66
3.- Subsistencia y personalidad.....	71
4.- La realidad personal del hombre.....	72
D.- El amor y la libertad:	
estructuras ontológicas de la persona.....	74
1.- El amor como vía de acercamiento a la personalidad.....	74
2.- La libertad y la autonomía de la persona.....	80
E.- La totalidad humana y su problemática.....	90
F.- La realización de la personalidad.....	95
III. DINAMICA DE LA VIDA SOCIAL.....	99
A.- Panorama general del pensamiento político de Maritain.....	101
1.- Humanismo, política y proceso histórico.....	101
2.- Comunidad y sociedad. Nación, cuerpo político, Estado.....	104
B.- La doble necesidad de la vida social:	
tensión entre dos polos.....	109
1.- Exigencia de la vida social en razón de la personalidad.....	110
2.- Exigencia de la vida social en razón de la individualidad.....	110
3.- La sociedad como un todo de todos.....	113
C.- La propuesta de Maritain:	
el personalismo comunitario.....	114
1.- Sociedad comunitaria; sociedad personalista.....	114
2.- Relación armónica entre la persona y el bien común.....	117
a.- Especificación del bien común.....	117

- b.- Reciprocidad entre la persona y el bien común.....119
- c.- Jerarquía valorativa de la sociedad y el bien común.....125
- d.- Plena significación de la subordinación del hombre a la sociedad y al bien común.....125
- 3.- Consideraciones finales en torno a la relación de la persona y el bien común.....127
- 4.- La sociedad de la persona.....128
- D.- La relación intersubjetiva en la sociedad personalista.....133
 - 1.- La igualdad: fundamento de la relación interpersonal.....134
 - 2.- La amistad cívica y la puesta en común.....141
 - a.- El amor como fuerza vital de la comunidad.....141
 - b.- La colaboración entre los hombres de distinta ideología.....144
 - 3.- La verdad y la libertad.....149

IV. ALGUNAS IMPLICACIONES DEL PERSONALISMO COMUNITARIO

- PARA LA VIDA POLITICA.....152
- A.- Los derechos humanos.....153
 - 1.- Fundamento de los derechos humanos:
 - la ley o derecho natural.....153
 - a.- Qué es el derecho natural.....154
 - b.- Conocimiento de la ley natural.....155
 - 2.- Universalidad y relatividad.....157
 - 3.- Inalienabilidad.....159
 - 4.- Inmutabilidad.....159
 - 5.- Los derechos fundamentales de la persona.....162

B.- La autoridad.....	164
1.- Autoridad y poder.....	164
2.- La autoridad como derecho natural.....	165
3.- Autoridad y bien común.....	166
4.- Autoridad y libertad.....	166
5.- La multitud: fuente originaria de la autoridad.....	168
6.- Los fines de la autoridad.....	169
7.- Limitación de la autoridad.....	171
C.- Los fines y los medios de la sociedad personalista.....	172
1.- Errores que hay que evitar en el planteamiento de los fines.....	172
2.- Naturaleza de los fines de la sociedad.....	173
a.- El fin cultural.....	174
b.- El fin político.....	175
c.- El fin supremo de toda sociedad.....	176
d.- Los fines de la sociedad se resumen en el bien común.....	176
3.- Racionalidad y medios.....	177
4.- Transformación social y construcción de la sociedad personalista.....	179
a.- Estructura social y orden.....	180
b.- La transformación social como transformación moral.....	181
c.- Los medios violentos.....	182
5.- El fin del quehacer político y social: la sociedad personalista.....	182
CONCLUSIONES.....	185
APENDICE.....	192
PERSPECTIVAS DEL "PERSONALISMO COMUNITARIO".....	194
PROCESO DE REFLEXION.....	194

A.- El amor: factor realizante de la comunidad personalista.....	201
1.- La realidad humana del amor.....	203
a.- El amor como experiencia relacional humana.....	203
b.- El otro como objeto y contenido del amor.....	206
c.- Realización y alienación en la experiencia amorosa.....	211
d.- Experiencia amorosa y naturaleza humana.....	215
2.- Mediaciones de la relación humana.....	216
a.- La palabra y la reivindicación del otro.....	216
b.- El cuerpo: capacidad comunicante del hombre.....	218
3.- La eficacia histórica del amor.....	220
a.- Mediación socio-histórica del amor.....	221
b.- La dimensión dolorosa del amor.....	222
B.- El "personalismo comunitario" como utopía de una nueva humanidad.....	226
1.- El sentido de la utopía.....	226
a.- Justa acepción de la palabra.....	226
b.- Utopía y realidad.....	228
2.- La utopía y el "ideal histórico concreto" de Maritain.....	234
3.- La posibilidad intrahistórica del "personalismo comunitario".....	237
a.- Figura de la comunidad personalista (modelo comunitario).....	237
b.- Condiciones de la transformación comunitaria.....	250
c.- El hombre del "personalismo comunitario" (modelo humano).....	258
4.- La historia y la nueva humanidad (dimensión de fe).....	260
C.- La comunidad personalista, ¿realidad de nuestros días?.....	262
BIBLIOGRAFIA.....	265

I N T R O D U C C I O N .

INTRODUCCION

La Filosofía -ha dicho Ortega- es una ciencia de ultimidades, lo cual equivale a decir que se trata de una reflexión acerca de las causas últimas y los principios primeros de las cosas, esto es, de toda la realidad, como clásicamente se ha definido el pensar filosófico. La carta de ciudadanía de un pensamiento en el reino de la filosofía es, sin duda, ese carácter de ultimidad que lo singulariza. Así, toda filosofía, sea cual sea su signo, su origen o su ámbito de reflexión, no puede jamás dejar de ser una metafísica, es decir, una meditación que por su propia peculiaridad no puede contentarse con describir y agrupar estadísticamente los datos empíricos de la vida humana, sin ir más allá en un intento, por irreverente que pueda parecer, por explicar y entender la razón última y el sentido universal de aquellos datos y aquella vida, lo cual no se logra sólo a través de una explicación puramente causal como lo hacen las ciencias experimentales.

Kant, a partir de su crítica del conocimiento, llegó a la conclusión de que la metafísica -en cuanto conocimiento- es imposible; no halló jamás su fundamentación en ninguna parte de la estructura del entendimiento humano. Sin embargo, no pudo dejar de señalar al hombre como un ser que sufre de una "enfermedad metafísica". Y es que es poco probable que haya apenas un hombre o una mujer que en la interioridad de su conciencia y de su pensar se contente siempre y exclusivamente con devanar su vida en el puro acontecer de las causas físicas, sin aventurar siquiera una vez en su vida una explicación última de sí mismo y de todo lo que directa o indirectamente tiene que ver con él, es decir, de todo aquello que puede llamar su mundo. Esto aún suponiendo hombres o mujeres que corren sus días en medio de sufrimientos, angustias, carencias, vicios, enfermedades, etc., que limitan y absorben profunda y radicalmente su vida, tanto como los que, en contrapartida, viven para la comodidad, el bienestar y el placer.

Tal vez sea ese el momento en que -como Aristóteles- puede decirse que todos los hombres tienen un ansia natural de saber, esto es, de saber filosóficamente. Por lo demás, si es o no posible el conocimiento metafísico de la realidad, es cosa que habría que investigar en otra ocasión.

Pero ¿Dónde está el origen de esa "enfermedad metafísica" ¿Dónde empieza precisamente la filosofía?

A la base de la reflexión filosófica encontramos un padecimiento humano que puede explicarse en dos momentos primigenios: "la inseguridad en el mundo habitual" y "el estremecimiento ante las interrogantes de la vida" (1). Ambos sentimientos son irreductibles y su comprensión se supedita simplemente al modo de ser humano, es decir, que tal padecimiento se inscribe en la naturaleza de ese particular modo de ser.

Ahora bien, este doble sentimiento originario y fundamentalmente humano, lleva al hombre que lo asume más o menos consciente, a un plano superior de racionalidad que empieza a hacerse acreedor del apelativo "filosofía". En este segundo momento, ante la inseguridad en medio del mundo y el estremecimiento ante las cuestiones existenciales, el hombre tiende a buscar la respuesta de sentido y la busca precisamente entre las cosas del mundo que se le ha rebelado ajeno y hostil. Pero la realidad sobre pasa su intento y bien pronto se da cuenta que el sentido que busca es apenas un atisbo en medio del mundo; que apenas lo encuentra en las cosas y las realidades intramundanas, desaparece y se esfuma de sus manos. Lo más doloroso de esta situación es que el deseo de búsqueda no aminora con los fracasos, antes bien lo acrecienta. De este modo aparece la sensación de que la realidad presente no es definitiva, de que de algún modo somos peregrinos en busca de un reposo total, es decir, en busca del sentido último; asimismo, el impulso de la búsqueda nos hace conscientes de la imposibilidad de seguir viviendo en el nivel en que hasta ese

(1) Boros, Ladislaus, El hombre y su última opción, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977; pp. 33,31. Boros hace un profundo análisis

momento lo habíamos hecho, nace la necesidad de "más" y de lo "otro". Al buscar así, el ser humano se ha convertido en un filósofo, en un ser metafísico, en un buscador de ultimidades.

Por otra parte, si la reflexión filosófica indaga el sentido último de la existencia humana en el mundo, su lenguaje debe ser adecuado a tal pretensión, es decir, si tal sentido es último, debe ser universal y el lenguaje que lo interpreta debe darle ese carácter. Pero ya se ha dicho que en nuestro mundo el sentido último es apenas un atisbo. ¿De dónde entonces su universalidad? Hay que recordar que se trata de dar sentido a las vidas de hombres y mujeres actuales, determinados geográficamente, cultural e históricamente, que viven situaciones y problemas específicos, y cuyas aspiraciones son exclusivas, son propias. Entonces, el pretendido sentido que descubre la filosofía en medio de la fugacidad del mundo, ¿es realmente el sentido último para todos a los que se dirige el discurso filosófico?

Sobre estas cuestiones hay que decir dos cosas. La primera es que la filosofía, en cuanto es una búsqueda universalizante del sentido último del hombre, tiene que ver algo -forzosamente- con toda situación histórica, esto si quiere ser auténtica y no mero mito. La segunda es que la filosofía es la reflexión sobre el sentido último que ejercitan hombres históricos, situados, por lo que su búsqueda está condicionada por las particularidades de su época, de su ambiente y de su origen personal. Por lo tanto, no obstante la dificultad que implica hablar del sentido último y universal a los hombres históricos y particulares, vale la pena incurrir en la irreverencia de todo aquél que filosofa y arriesgarse a decir que hay un sentido universal y último para los hombres- en medio de nuestra historia-, y que tal sentido es sustancialmente el mismo; aunque en cada periodo haya que buscarlo a través de realidades y métodos diferentes.

 sis de la admiración considerada como acto fundamental de la filosofía; pp. 29-37. El parte de la cuestionante existencial; pero creo que el primer sentimiento, antes que la interrogación, es la inseguridad.

El presente trabajo quiere ser una reflexión filosófica sobre la vida social del hombre a partir del pensamiento de un autor contemporáneo, el cual es francés por nacimiento y cristiano por convicción: Jacques Maritain.

¿Por qué hacer una tesis de filosofía eligiendo como tema de ella la realidad social? ¿Por qué escoger para su desarrollo a un pensador francés y cristiano?

Hace algún tiempo, un venerable maestro de filosofía decía durante una de sus cátedras que en la reflexión filosófica cada quien se inicia a partir de lo que puede y de la forma en que puede y, efectivamente, la filosofía no reconoce ningún punto específico para empezar su desarrollo; hay quien filosofa a partir de la naturaleza, o de la ciencia, o del arte, o de cualquiera otra realidad, y la determinación del ámbito sobre el cual se ejerce la meditación filosófica, responde a un sinnúmero de circunstancias y condicionantes, que proyectan al filósofo hacia tal o cual objeto de estudio. Esto nos otorga ya un amplio margen de libertad para aplicarnos a la investigación filosófica a partir de la realidad que creamos conveniente; aunque de hecho esto -vuelvo a repetirlo- está provocado también por nuestra condición de seres situados histórica, cultural y geográficamente. Mi elección para intentar un trabajo de filosofía, ha sido la dimensión social del hombre. ¿Por qué? Pues porque dada la realidad en que me ha tocado vivir, es el aspecto de la vida humana que más profundamente me cuestiona.

La realidad de nuestra América Latina ha sido conflictiva y rica al mismo tiempo a través de los cuatro y medio siglos posteriores a la llegada de los europeos a estas tierras. Tal vez sea esa conflictividad la que ha llevado a nuestro continente a elaborar su particular riqueza.

El tema de lo social ha estado constantemente presente en la producción cultural de nuestra América -ya aún antes del Periquillo Sarmiento de Fernández de Lizardi, escrita en 1816, la obra de Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales, que es una pin-

tura encomiástica de la cultura inca, no dejó de tener influencia en la insurrección del indio Tupac Amaru a finales del siglo XVIII, por lo que España prohibió su circulación. De igual modo, el ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795), impugnaba las costumbres de su época y junto con Concolorcorvo, que escribió Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima, ridiculizaba la sociedad; pero es sobre todo en el presente siglo cuando la cultura hispanoamericana empieza a distinguirse por su acercamiento recurrente a este tema. Son sobre todo la literatura y las artes plásticas -el movimiento muralista- las máximas exponentes de la peculiaridad de nuestra cultura; peculiaridad que se cifra en el tratamiento de la problemática social de este subcontinente.

Durante las últimas décadas se ha añadido al surgimiento de la hispanidad americana, un movimiento de carácter intelectual que hincra profundamente sus raíces en la problemática y en la tradición más genuina de nuestros pueblos, me refiero a la teología de la liberación, la cual no sólo es reflejo de las realidades que de algún modo vivimos todos los latinoamericanos, sino que ha sido una contribución positiva a la cultura universal. Tal contribución vuelve a determinarse, al igual que en las letras y en la pintura, por el tratamiento -esta vez teológico- de los problemas sociales que envuelven a los países de la América Latina.

La filosofía ha tenido que pasar por largos y acalorados debates para poder llegar a obtener derechos como "filosofía americana" y, curiosamente, ha logrado ese propósito gracias a su acercamiento al tema social; pero no se crea que la originalidad se ha debido a que la temática ha sido propuesta de antemano sino a que tal temática se propone por sí sola, se propone por razón de la circunstancia en que se desarrolla el discurso filosófico.

Si la filosofía se origina, como se ha dicho más arriba, del doble sentimiento de inseguridad y cuestionamiento ante un

mundo que nos aparece como ajeno y hostil; y de la búsqueda de sentido en medio de esta realidad, que surge de la convicción -a veces oscura- de que este estado de cosas no es lo último a que puede aspirar el hombre - en este caso el hombre americano- y de la profunda imposibilidad de seguir viviendo en este mismo statu quo, creo que, entonces, no hay mejor ámbito para aplicar la reflexión filosófica que la realidad social del hombre, pues en este momento no hay nada que nos sea más ajeno y hostil, y que nos impulse más imperiosamente a buscar el sentido último de nuestra situación, cuestionándonos radicalmente este mismo sentido; ni nada que nos haga caer en la cuenta de que es imposible seguir viviendo así y que nos arrastre a la convicción de que es ta situación no puede ser la última, no hay nada -digo- que nos lleve a todas estas cosas, si no es el conflictivo estado de nuestras sociedades latinoamericanas.

Una vez justificado así el tema de este estudio, paso a plantear el problema al cual pretendo acercarme resolutivamente a lo largo de estas páginas:

¿Es posible fundamentar filosóficamente un nuevo modelo - de vida de relación humana, es decir, un nuevo modelo comunitario, que tenga un carácter de aplicabilidad en la realidad vigente de nuestra América?

Para intentar responder afirmativamente esta pregunta, he elegido -como ya lo anuncié- el pensamiento de Jacques Martain, lo cual hace insoslayable formular la pregunta de si es posible que un autor europeo pueda aportar algo a la realidad de nuestra América?

Para esclarecer este punto, es necesario decir algo sobre el marco referencial y teórico que ha dirigido la investigación. La indagación que hago en torno al problema arriba planteado, tiene como punto de observación la corriente latinoamericana que ha venido operando desde el segundo lustro de los años del 60. Esta corriente tiene como notas características la tradición cristiana y la teoría de la liberación.

Es pues, desde esta óptica que elaboro mi trabajo.

El pensamiento de Maritain se sitúa en un período histórico -el llamado modernismo- en el que las realidades temporales se independizan respecto del poder eclesial; se trata de una ruptura entre la fe religiosa y la vida social. En esta situación Maritain intenta una filosofía política afincada en el pensamiento tradicional de la Iglesia, lo cual buscó al actualizar una de las más ricas tradiciones cristianas -la filosofía de Santo Tomás de Aquino- confrontándola con los problemas contemporáneos de la cultura; e integrando, además, ciertos elementos modernos, siendo el principal el mantenimiento de la distinción entre lo temporal y lo espiritual. De este modo, nuestro autor se lanza a la tarea de la construcción de una sociedad basada en la justicia, la fraternidad y el respeto a los derechos de cada uno. Se trata, pues de la edificación de una sociedad inspirada en principios cristianos, o de una "cristiandad profana".

El planteamiento de Maritain, es un pensamiento que prelude la actual corriente latinoamericana de la liberación, ya que además de haber tenido influencia más o menos considerable en América Latina (2), es en sí mismo el despunte de un pensamiento cristiano que toma partido por los hombres que viven en medio de injusticias y opresión en esta parte del planeta.

(2) "El pensamiento de Maritain fue muy influyente en ciertos sectores cristianos de América Latina. Argentina fue uno de los países más significativos al respecto, cf. F. Martínez Paz, Maritain, política, ideología: revolución cristiana en la Argentina. Buenos Aires, 1966. Es más, las ideas de Maritain provocaron airadas polémicas, en las que intervino el propio Maritain, cf. Luis A. Pérez, Estudio de Filosofía política y social. Santiago de Chile, 1948; y la respuesta de J. Jiménez, La ortodoxia de Maritain. Ante un ataque reciente. Talca (Chile), 1948; ver también los textos recogidos (que incluyen una carta de Maritain) en Una polémica sensacional. J. Maritain. Santiago de Chile, 1944. Pero no hay en todo esto sino una repetición de las ideas de Maritain y una intrascendente polémica sobre su 'ortodoxia'. Una elaboración algo más personal se halla en Brasil, gracias a los trabajos de Tristán de Athayde (Alceu Amoroso Lima), que difundió el pensamiento de Maritain desde la década de los 30". Gutiérrez Gustavo, Teología de la liberación. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972 P. 86.

De este modo, creo que la filosofía de Jacques Maritain sí tiene algo que decirnos, supuesta una conveniente interpretación de lo que su pensamiento nos otorgue.

El título del trabajo es Fundamentos filosóficos para una comunidad personalista, según Jacques Maritain. Exposición y perspectivas. La tesis que dará respuesta al problema antes planteado es que:

El orden actual de nuestras sociedades no es la última posibilidad de la convivencia humana. Es posible discernir una mejor y más humana forma de vida comunitaria, fundada en las más genuinas y profundas aspiraciones del hombre, que brotan de su misma naturaleza y permiten una vida de relación centrada en el amor y en el trabajo común por alcanzar aquellas aspiraciones.

Este planteamiento se demostrará en una primera sección expositiva que se desglosa en tres partes sucesivas, a saber:

1. En la naturaleza de la persona se inscribe la necesidad de la vida social.
2. De la naturaleza de la persona y de su ingénita tendencia social, deriva un modo de convivencia que equilibra la tensión entre el individuo y el grupo.
3. De la naturaleza humana dimanar exigencia o fundamentos de relación que dan sustento al tipo de sociedad propuesto.

Para el desarrollo de esta primera sección, decidí dejar hablar por sí solo al autor. Maritain elaboró su pensamiento a partir de un constante diálogo y una constante confrontación con las corrientes más importantes de la filosofía moderna, como son el marxismo, el liberalismo, el existencialismo. Aquí se ha ahorrado toda referencia a estos pensamientos, de modo que se pueda ver que la filosofía de Maritain no es una simple reacción a

ellos, sino una auténtica aportación y una propuesta nueva y no meramente sincrética. Los pasos que seguiré para desarrollar las tres partes de esta primera sección son:

1. Reseña histórica, nota biográfica y bibliográfica y visión general de la formación del pensamiento de nuestro autor.
2. Análisis de los conceptos antropológicos que, según él, dan razón de la naturaleza humana y de la vida social.
3. Siguiendo el razonamiento del filósofo, se analiza la dinámica de la vida social, desde su necesidad impuesta por la misma naturaleza humana, hasta la elaboración de un nuevo modelo comunitario que deriva de aquella naturaleza y el esclarecimiento de la auténtica relación humana que debe darse entre los miembros de la comunidad.
4. Por último, se señalan algunos aspectos importantes que dan implicados en la propuesta de Maritain y que es necesario tener en cuenta para entender bien toda la imagen que tiene él de la necesidad de la sociedad.

La grandeza y real riqueza de un pensamiento, consiste en que tenga la capacidad de provocar y generar una nueva reflexión. Por ello, en la segunda sección aventuro una perspectiva sobre dos aspectos de la propuesta de Maritain: la relación humana en el amor y la posibilidad histórica del personalismo comunitario. El tratamiento de ambos aspectos lo haré desde la visión latinoamericana de la liberación como ya le he asentado, con lo cual se podrá ver la relación que hay entre los dos pensamientos. Debo aclarar que no obstante tener como basamento teórico la corriente latinoamericana, no he dejado de hacer referencia -muy abundante por cierto- a otros autores no hispanoamericanos. Sin embargo, esas referencias están tamizadas por el marco conceptual que he anunciado.

En la última parte de esta sección se incluye una muy breve descripción de la Comunidad Eclesial de Base (CEB), a modo de ejemplificar la práctica contemporánea de una nueva forma de vivir en comunidad.

Para la realización de esta investigación, traté de consultar las obras más importantes de Maritain sobre el tema: sin embargo, hizo falta leer obras como Del régimen temporal y de la libertad, Escolástica y política y los artículos diseminados en revistas y otras obras en colaboración. Otra deficiencia de este trabajo fue no haber hecho referencia a la situación política y económica que actualmente rige en América Latina.

Por último, deseo que la lectura de estas páginas no sea gravosa, sino, antes bien, permita abrir la esperanza de un futuro más humano en el que los hombres sean todo lo que deben ser.

C A P I T U L O I .

C A P I T U L O I.

ASPECTOS IMPORTANTES DE LA VIDA Y FORMACION DE JACQUES MARITAIN.

A.- Breve reseña histórica.

B.- Biografía y obra de Maritain.

1.- Orígenes y juventud.

2.- Matrimonio, amistad con León Bloy y la conversión al catolicismo.

3.- Etapa formativa después de la conversión.

4.- Primeros años de actividad filosófica.

5.- Los años de la Primera Guerra Mundial.

6.- Epoca de transición.

7.- Primeras aproximaciones al tema social.

8.- Estancia en América y retorno a Francia.

C.- Fuentes del pensamiento de Maritain.

1.- El ambiente intelectual.

2.- Los años de Universidad.

- 3.- Su encuentro con Bergson.
- 4.- León Bloy, las fuentes cristianas y el bergsonismo.
- 5.- Su vinculación con la Acción Francesa.
- 6.- Los temas de su filosofía.

I.- ASPECTOS IMPORTANTES DE LA VIDA Y FORMACION DE JACQUES MARITAIN.

Antes de entrar a tratar el tema propio de este trabajo, es conveniente hacer un retrato, por general que sea, del autor que nos ocupa, a fin de acercarnos adecuadamente a sus ideas y a la manera particular que tiene de abordar los temas de su filosofía. Tal retrato consiste sencillamente en situar a Maritain históricamente, ya que muchas de sus ideas tienen relación, a veces estrecha, con los acontecimientos históricos en medio de los cuales nacieron, para ello se hará una cronología de los hechos más relevantes acaecidos durante su vida. El desarrollo de su vida personal también nos permitirá entender no poca parte de su pensamiento, por lo cual viene a continuación una nota bibliográfica y biográfica sobre él. Por último, se hace un análisis de las etapas de la formación de su pensamiento, resaltando las situaciones, las doctrinas y las personalidades que coadyuvaron a fraguar el perfil filosófico de Maritain.

A.- Breve reseña histórica.

La vida de Maritain transcurre a lo largo de noventa años que abarcan desde las dos últimas décadas del siglo XIX, hasta los primeros años setentas del presente.

La década de 1880 a 1890, está marcada por la política de Bismarck (1) en el ámbito internacional, sobre todo con lo que respecta a la alianza de Alemania con Austria-Hungría y con Italia,

(1) Bismarck, Otto von (1815-1898). Político y diplomático alemán. Fue llamado el "Canciller de Hierro". A él debió Prusia todos sus triunfos en el siglo XIX y la hegemonía exterior que conquistó Alemania. Fue enemigo de las libertades públicas y de los principios liberales y defendió los privilegios de la nobleza, la corona y la casta militar. En 1862 fue nombrado presidente del Consejo de Ministros por el rey de Prusia, se alió con Austria en 1864 para arrancar Schleswig-Holstein a Dinamarca y después con Italia para deshacer la hegemonía austríaca. Después de la guerra franco-prusiana, unió los estados alemanes bajo la dirección de Prusia. En 1880 introdujo los seguros sociales y después entabló la alianza con Austria e Italia, conocida como el "Tríplice", que duró hasta 1915. Se retiró de su cargo al subir Guillermo II al trono.

llamada "Tríplice". En 1879 se instauró la República oportunista con Grévy (2) como presidente. En 1881 Francia domina a Indochina e interviene en Tunes. Los monárquicos obtienen en 1885 un triunfo pasajero, Grévy vuelve a la presidencia y al siguiente año presenta su dimisión, siendo sustituido por Sadi Carnot (3). Bismarck dimite en 1890 y el antisemitismo empieza a brotar en Alemania. En 1892, Francia expande su imperio, aunque el escándalo del canal de Panamá pone en entredicho la República. También se implementa la educación elemental obligatoria en este país. En 1894, el general Dreyfus (4) es acusado de alta traición, lo cual divide a la opinión pública francesa en un litigio que terminó con el perdón del inculpaado en 1899, año éste en que los radicales toman el poder con tendencia socialista y empiezan los choques entre la Iglesia y el Estado. En este año empieza a publicarse el Boletín de la Acción Francesa, fundada un año antes.

A principios de siglo, la Iglesia francesa se halla en crisis, lo que la llevará a romper con el Estado en 1905. En 1904

(2) Grévy, Julio (1807-1891). Político francés. Ejerció el Derecho en París. A partir de 1830 figura en el partido republicano. En 1848 fue nombrado comisario general de la República en el departamento de Jura y luego fue nombrado para la Asamblea Constituyente. Combatió a Napoleón III al poco tiempo de arribar éste al poder. En 1868, se le incluyó en una candidatura para la Asamblea Constituyente, fue elegido y agrupó a su alrededor todas las oposiciones. En 1871 volvió a ser comisario para el departamento de Jura y en 1876 fue elegido diputado por el departamento de Dole y ascendió a la presidencia de la Cámara. En 1877 volvió a la presidencia de la Cámara y al dimitir Mac-Mahon asumió la presidencia de la República. En 1886 se reeligió para siete años más; pero al año siguiente dimitió a causa de los escándalos familiares que tenían incidencia política.

(3) Sadi Carnot, Francisco María (1837-1894). Político y presidente francés. Se tituló como ingeniero y dirigió obras como el puente de Collong. En la guerra franco-prusiana (1871) fue nombrado prefecto del Sena Inferior y comisario de la República para ahí organizar las fuerzas. Fue diputado, miembro de la Asamblea Nacional y secretario de la izquierda nacional. En 1878 fue secretario de Obras Públicas. En 1880 formó parte del gabinete Ferry y en 1885 ocupó la vicepresidencia. El Congreso lo eligió presidente al dimitir Grévy. Fue asesinado en Lyon durante la inauguración de la Exposición colonial.

(4) Dreyfus, Alfredo (1859-1935). Militar francés que protagonizó el célebre proceso que agitó a Francia durante algunos años. En 1894, el ministro de Guerra de Francia obtuvo un documento que probaba que un oficial francés había vendido documentos importantes a Alemania. Se acusó al capitán Dreyfus y se le declaró culpable. Fue degradado y enviado a la Isla del Diablo. Esto desena

se entabla la relación anglo-francesa y se firma el tratado hispano-francés sobre el territorio de Marruecos. Los siguientes años están marcados por la influencia de la Acción Francesa y por la crisis política interna y externa que desembocará en la guerra.

En 1914 estalla la crisis francesa, Poincaré (5) asume la presidencia y Viviani (6), primer ministro, está en oposición a aquél. Maurras (7) es condenado en secreto por la Santa Sede y estalla la guerra contra Alemania. Francia lucha como aliada de Rusia e Inglaterra. Para 1917 sobreviene la revolución bolchevique en Rusia y Estados Unidos interviene en favor de Francia, donde

denó una campaña revisionista del fallo y la opinión pública se dividió en dos bandos. Por fin se procedió a la revisión de la instrucción. En 1899 la Sala de Casación del Tribunal Supremo absolvió a Dreyfus y lo reintegró al ejército francés.

(5) Poincaré, Reimundo (1860-1934). Estadista francés y presidente de Francia a partir de 1913. Fue elocuente orador y hábil político. En 1887 fue elegido diputado y en 1913 pasó al Senado. Desempeñó la presidencia del Consejo y fue ministro de Relaciones Exteriores en 1912. Al año siguiente fue elegido presidente de la República. El 4 de agosto declaró la guerra a Alemania. Gobernó durante el conflicto hasta 1917 y contribuyó a la formación de la Sociedad de las Naciones. Miembro de la Asamblea Francesa desde 1909, dejó obras importantes de derecho y de política.

(6) Viviani, Renato (1863-1925). Político francés nacido en Argel. Estudió derecho y se dio a conocer en la prensa. Se adhirió al partido socialista. En 1893 fue elegido diputado y reelegido en 1898 hizo votar la ley que autorizó a la mujer a ejercer la carrera de abogado. Derrotado en las elecciones de 1902 se dedicó al periodismo. Participó en el Congreso del Partido Socialista Francés de Ruan en 1905 y contribuyó a formar el Partido Socialista Unificado. Reelegido diputado en 1906, fue llamado por Clemenceau, presidente del Consejo al ministerio del Trabajo. En 1913 fue ministro de Instrucción Pública. En 1914 se encargó de la presidencia del Consejo y anunció a las Cámaras el rompimiento con Alemania. En 1915 fue ministro de Justicia. Asistió a Washington a la Conferencia sobre desarme naval en 1921. Su vida acabó en una casa de salud.

(7) Maurras, Charles (1868-1952). Político y escritor francés. Partidario de la monarquía. Realizó al frente del movimiento Acción Francesa una serie de campañas nacionalistas y antisemitas. Aunque se declaró defensor del catolicismo, el Papa Pío XII lo condenó y prohibió sus obras. Durante la Segunda Guerra Mundial colaboró con los alemanes y luego de la liberación fue condenado a prisión perpetua.

Clemenceau (8) es llamado al poder. Para 1918 empieza la contra ofensiva francesa que concluye con el Tratado de Versalles el 28 de junio de 1919. Ha terminado la guerra.

En 1920 inicia el periodo de auge de la Acción Francesa. El año siguiente, Alemania es denunciada en falta contra el Tratado de Versalles y el ejército francés ocupa territorios alemanes, hasta llegar en 1923 al distrito del Rin. Herriot (9) vence en las elecciones a Poincaré en 1924 y en 1925, el Tratado de Versalles es revisado en los Tratados de Locarno. En 1926 el Arzobispo de Burdeos denuncia a la Acción Francesa como atea y antimoral, y se hace pública la acusación de 1914. Por otra parte, este año Alemania es admitida a la Liga de las Naciones.

Para 1929 Francia goza de paz, tanto interna como externa, la Iglesia y el Estado entran en etapa de reconciliación, prosigue el expansionismo colonial; aunque Rusia era ahora el enemigo número uno e Inglaterra vuelve al juego por el poder contra Francia.

Los nazis comienzan su carrera ascendente en 1930 con la elección de 120 miembros del partido nacional-socialista para el

(8) Clemenceau, Jorge (1868-1952). Político y escritor francés. Estudió medicina y como diputado fue orador temible al que llamaban "El Tigre". Fue jefe del partido radical y periodista. En 1906 fue elegido ministro del Interior y luego presidente del Gobierno. En 1917 se encargó del gobierno de Francia y a través de la Primera Guerra Mundial, llevó a su país al triunfo, por lo que fue llamado "El Padre de la Victoria".

(9) Herriot, Eduardo (1872-1957). Político y escritor francés. Diputado, ministro, alcalde vitalicio de Lyon, presidente del Consejo, fue la personalidad más destacada del partido radical. Presidente de la Cámara, fue deportado a Alemania en 1942 durante la Segunda Guerra Mundial; fue liberado tres años después. En 1947 fue designado presidente de la Asamblea Nacional. En 1954 se retiró de la vida política. Sus obras: Beethoven, donde cultivó la crítica musical; Madame Récamier y sus amigos, obra histórica; Actuar y crear libro de ensayos; En el bosque normando.

Riechstag en Alemania. El año siguiente Francia entra nuevamente en crisis y Barthou (10) es elegido presidente. Esta crisis desemboca en la subversión obrera de la Place de la Concorde de 1934, dirigida por los nazis franceses y la Acción Francesa. No obstante esto, la Acción Francesa está ya en total decadencia para este año en el que es asesinado Barthou e Inglaterra rompe la hegemonía francesa y asume la dirección de las democracias occidentales. También este año, la Unión Soviética pide ser admitida a la Liga de las Naciones.

En 1936 el Frente Popular gana las elecciones bajo la dirección de León Blum (11). Así, el Partido Socialista asume el poder; aunque por otro lado Daladier (12) y los radicales burgueses firman un pacto franco-germano.

Blum es derrocado en 1938 y en 1939 la Unión Soviética firma un pacto con Alemania y ésta hace estallar la Segunda Guerra

(10) Barthou, Juan Luis (1862-1934). Político y abogado francés. Estudió Derecho en París y al doctorarse se estableció en Pau. En 1889, fue diputado por Oloron. Se distinguió como orador y polemista. Ministro de Obras Públicas (1894-1895) dimitió a causa de un fallo del Consejo de Estado a favor de las compañías de ferrocarriles. Ocupó el ministerio interior en 1896 y fue reelegido en 1898, 1902 y 1906. Formó parte del partido progresista radical. En 1930 fue elegido presidente de Francia y murió asesinado en 1934. Publicó algunas obras jurídicas.

(11) Blum, León (1872-1950). Escritor y político francés. Fundó el diario socialista Le Populaire. Jefe del partido socialista, fue dos veces presidente del Consejo y del gobierno del Frente Popular. Arrestado a la caída de Francia por el gobierno de Pétain, compareció en el proceso llamado de Riom, junto con el general Gamelin, Daladier y otros políticos franceses, bajo la acusación de haber llevado al país a la guerra. Este proceso fue suspendido en 1942. Interinado en Alemania, regreso a Francia al término de la guerra. Es autor del libro de ensayos A una escala humana.

(12) Daladier, Eduardo (1884-1970). Político Francés, elegido en 1912 alcalde de su pueblo. Parlamentario, ministro y presidente del Consejo en 1933, 1934 y de 1938 a 1940. Participó en la Conferencia de Munich de 1938 junto a Hitler, Mussolini y Chamberlain, así como en la declaración de guerra a Alemania del 3 de septiembre de 1939. Se opuso al armisticio ofrecido por Hitler en junio de 1940. Después de la guerra fue acusador del mariscal Pétain. En 1956 fue elegido presidente del grupo parlamentario radical.

Mundial al mando de Hitler (13). Para 1940 la guerra cae sobre Dinamarca, Noruega y Holanda. Reinaud sucede a Daladier y éste nombra a Pétain (14) vicepresidente; De Gaulle (15) era subsecretario de Guerra. En junio de este año, París es sitiado por los alemanes y para octubre se acordó una política de colaboración con Alemania.

(13) Hitler, Adolfo (1889-1945). Político y gobernante alemán nacido en Austria.

Tuvo una educación incompleta y en su juventud trató de dedicarse a la pintura. En 1913 se trasladó a Munich y al estallar la Primera Guerra Mundial se alistó como voluntario en la infantería del ejército bávaro. Al terminar la guerra regresó a Munich como empleado en el departamento político o de propaganda del Comando Militar del Distrito. Su misión era espiar movimientos políticos, así se interesó en el Partido Obrero Alemán, donde ingresó y propaló sus ideas contra el Tratado de Versalles, el marxismo y los judíos que, según él, fueron las causas de la derrota de Alemania. Así formó el Partido Nacional-socialista y empezó a arrastrar al pueblo alemán a una euforia nacionalista con sus dotes de orador. En 1923 se pronunció contra el gobierno de Berlín y fue encarcelado en Landsberg, donde escribió Mi lucha, compendio de sus ideas y proyectos. Un año después fue liberado y volvió a dirigir el partido, que para 1932 era el más poderoso de Alemania. En 1933 fue nombrado canciller del Reich. Tras la muerte del presidente Hindenburg, asume las funciones de presidente y canciller en 1934 y se proclama Führer. Los años siguientes desarrolló un programa expansionista. En 1936 manda ocupar Renania y en 1938 domina buena parte de Checoslovaquia. El primero de septiembre de 1939 invade Polonia e inicia la Segunda Guerra Mundial, en la que fue derrotado junto con las potencias del Eje en 1945. En los últimos días de abril de 1945, redactó su testamento político, contrajo matrimonio con Eva Braun y el primero de mayo ambos se suicidaron.

(14) Pétain, Enrique Felipe (1856-1951). Mariscal francés, comandante de un cuerpo del ejército durante la Primera Guerra Mundial. La defensa de la plaza de Verdún en 1916, le valió obtener el bastón de mariscal en 1918. Fue jefe de Estado Mayor y en 1925-1926 estuvo al mando de las operaciones para sofocar la rebelión de Abd-el-Krim, Maruecos. Fue ministro de Guerra en 1934 y embajador en España. En 1940 fue vicepresidente del Consejo y primer ministro por renuncia de Reinaud. El 11 de junio de ese año se convirtió en jefe de Estado en la parte de Francia no ocupada por los alemanes, con residencia en Vichy. Sostuvo una política de colaboración con Alemania. Terminada la guerra fue acusado y condenado a muerte; pero el Tribunal le conmutó la pena por la cadena perpetua. Después de estar en los Pirineos, pasó al fuerte Pierre Lévéé, en la isla Yeu. En 1951 se le otorgó la detención en una residencia hospitalaria donde murió ese mismo año.

(15) De Gaulle, Charles (1889-1970). Militar y político francés, jefe de la resistencia contra la invasión alemana durante la Segunda Guerra Mundial. Gran estudioso de la técnica militar en la academia de Saint Cyr, participó en la Primera Guerra Mundial donde fue herido tres veces y hecho prisionero. La invasión alemana lo llevó a oponerse al gobierno de Pétain y a organizar el Frente de Liberación Nacional. En 1945 fue elegido presidente de Francia y en 1947

En febrero de 1942, Deladier y Blum son enjuiciados; en junio el general De Gaulle empieza desde Londres la organización de los franceses libres y para diciembre Francia es tomada totalmente por los alemanes; pero a partir de 1943 Francia es poco a poco liberada, hasta conseguir retirar a los alemanes de París. El 2 de enero de 1945, Francia es admitida a firmar la Declaración de las Naciones Unidas. De Gaulle preside el gobierno provisional y los colaboracionistas son juzgados y condenados. En lo internacional, la postguerra trajo conflictos por el reparto de botín; la Conferencia de Postdam fue signo de una nueva amenaza de división.

Durante los años de guerra, Maritain permaneció en los Estados Unidos, desde donde participó en la resistencia francesa de liberación a través de escritos y programas radiofónicos.

En 1946 se constituye en Francia la III república en manos del socialismo, gobierno que cae al año siguiente. En ese año, ante el avance soviético, los Estados Unidos empiezan su política intervencionista y así se origina la guerra fría. Ese mismo año la Unión Soviética detona su primera bomba atómica.

Desde finales de la Primera Guerra Mundial, la India había buscado tenazmente su independencia, la cual no logró sino hasta 1947 bajo el mando del "Mahatma" Gandhi (16). Esto fue un ejemplo de tenacidad y lucha en la resistencia pacífica.

renunció a su cargo y fundó la Reunión del Pueblo Francés, partido que llegó a ser una gran fuerza política. En 1958, al agravarse la crisis de Argelia, De Gaulle entró de nuevo en la política; el primero de junio fue designado primer ministro y formó un gobierno que se comprometía a aliviar la crisis argelina y a reformar la constitución. En 1958 es elegido presidente de la República Francesa y toma posesión del cargo en enero de 1959. Fue reelegido en 1965 para otro periodo de siete años, pero renunció en 1969.

(16) Gandhi, Mohandas Karamchad (1869-1948). Jefe del nacionalismo en la India. Estudió en Africa del Sur y en Gran Bretaña donde se recibió de abogado. Ejerció su carrera en Bombay y en 1893 organizó en Africa del Sur una campaña de resistencia pacífica contra la legislación antiasiática. En 1919 emprendió en su país una cruzada contra el colonialismo británico, a través de la no cooperación y el boicot al mercado inglés. Fue detenido en 1922 acusado de subversión y liberado en 1924. En 1925 publicó sus memorias: Experiencias de

En 1948, Francia junto con los países de Benelux, Gran Bretaña e Italia, conforman la Unión Europea Occidental en el Pacto de Bruselas, a fin de evitar ataques comunistas. Ese año la URSS bloquea Berlín, se constituye la OTAN en Washington, la cual firman los países del Pacto de Bruselas y se define el bloque comunista europeo; aunque también hay choque entre Yugoslavia y Moscú.

La reconstrucción europea prosigue durante estos años en los que da comienzo una era totalmente nueva, marcada sobre todo por la técnica nuclear. En 1952 Estados Unidos detona su bomba "H". En 1954 se constituye la OTASE en Asia y entre sus firmantes se encuentra Francia. La URSS detona su bomba "H" y la guerra fría alcanza puntos más o menos críticos. En 1955 Alemania es aceptada en la OTAN con lo que se define la división del mundo en dos bloques. 1957 es el año de la distensión política internacional, durante él se entablan relaciones entre Estados Unidos y la URSS. Este diálogo se suspende en 1960 a causa de actividades estadounidenses de espionaje. Al año siguiente, Kennedy (17) reanuda relaciones con Kruschév (18), las cuales vuelven

verdad o autobiografía. En 1930 se opuso nuevamente el Gobierno británico y fue nuevamente encarcelado. En 1931 asistió a Londres para tomar parte en la Mesa Redonda y en 1932 fue nuevamente detenido. Durante la Segunda Guerra Mundial fue hecho prisionero varias veces por su reclamo de Independencia para la India, la cual consiguió en 1947. Fue asesinado el 30 de enero de 1948. Entre 1908 y 1945 fue condenado 17 veces a prisión e hizo 15 ayunos.

(17) Kennedy, John Fitzgerald (1917-1963). Estadista estadounidense, hijo de un magnate de las finanzas. Estudió ciencias económicas en la Escuela de Economía de Londres (1935-1936) y en 1940 se graduó en leyes en la Universidad de Harvard. Durante la Segunda Guerra Mundial sirvió en la marina al mando de un torpedero hundido por los japoneses. Ejerció el periodismo y publicó algunas obras como Por qué dormía Inglaterra (1940) y Perfiles del valor (1956), esta última es una serie de ensayos biográficos laureada con el Premio Pulitzer. Afiliado al Partido Demócrata, fue elegido en 1946 representante de la Cámara, senador en 1952 y luego reelegido. En 1960 fue candidato demócrata a la presidencia, opositor de Richard M. Nixon, candidato republicano. Kennedy obtuvo el triunfo para el periodo 1961-1965, sucediendo al general Eisenhower. Kennedy fue el primer católico que ejerció la presidencia en los Estados Unidos. En política interior su gobierno respaldó el acatamiento de los derechos civiles y buscó la abolición de la segregación racial; en política exterior llegó a acuerdos con la Unión Soviética. Fue asesinado en 1963.

(18) Kruschév, Nikita S. (1894-1971). Político soviético nacido en Ucrania. Soldado durante la Primera Guerra Mundial, en 1918 pasó al ejército rojo. Estudió en la Academia Industrial de Moscú. En 1935 inició su carrera política como secretario del Comité regional del Partido. En 1937 fue miembro del Soviet Supremo y del Praesidium en 1939. Des-e 1952 fue miembro del Praesidium del Comité Central del Partido Comunista de la URSS y primer secretario

a quedar rotas en 1962, esta vez por hallarse material bélico soviético en Cuba. Este año también llega a su clímax la Guerra de Vietnam.

En 1963 De Gaulle y Adenauer (19) sellan la paz franco-alemana y hay negociaciones y acuerdos en torno a la identidad de las dos Alemani^as. Esta década es tiempo de grandes movimientos de emancipación, sobre todo en Africa, donde la mayor parte de los países alcanzan su independencia. De igual modo, en los Estados Unidos los hombres negros reclaman sus derechos, dirigidos por líderes como Martin Luter King (20). Por esta misma época empieza la ruptura del bloque socialista europeo; Rumania, China y Albania se enfrentan abiertamente al centralismo soviético, rompiendo con Moscú a partir de 1964. En Checoslovaquia, el 6 de abril de 1968 Dubcek (21), secretario general del Partido Comunista, expone su programa del "socialismo de rostro humano", lo que produce la invasión a Praga de tropas soviéticas, alemanas, polacas, húngaras y búlgaras.

del mismo Comité en 1953. En 1958 fue designado jefe del Gobierno y conservó la secretaría del Partido, de la que fue relevado en 1964. Murió en la URSS y publicó una serie de obras en las que defiende la tesis de la coexistencia pacífica con Occidente: Por una paz duradera y la coexistencia pacífica y La victoria en la competencia pacífica con el capitalismo.

(19) Adenauer, Konrad (1876-1967). Dirigente político alemán, jefe del Partido Demócrata Cristiano y canciller de la República Federal de Alemania desde su creación en 1940 hasta 1963, año en que renunció. Brillante abogado en Friburgo, Munich, y Bonn, entró en la política en 1906 cuando se le eligió teniente de alcalde en Colonia, su ciudad natal, de la que fue después alcalde de 1917 a 1933. Ocupó otros importantes cargos en la política alemana, entre ellos en la Dieta de la Provincia del Rhin y en el Consejo de Estado de Prusia. Depuesto por los nazis en 1933, recuperó su cargo al terminar la Segunda Guerra Mundial y organizó en Colonia su partido.

(20) King, Martin Luther (1929-1968). Pastor bautista estadounidense, de raza negra. Líder de la lucha de emancipación negra en su país. Fue asesinado en 1968 y galardonado a título póstumo con el premio Jawaharlal Nehru.

(21) Dubcek, Alexander (1921-). Político checoslovaco nacido en Eslovaquia. Se educó en Rusia y estudió derecho en la Universidad de Comenius de Bratislava. En 1938 volvió a Checoslovaquia y al año siguiente ingresó al Partido Comunista entonces clandestino. Durante la guerra participó en la resistencia contra los alemanes. Después de la guerra se estableció en Trentchin donde trabajó como empleado. En 1949 fue nombrado secretario del Comité de Partido de aquella localidad. En 1953 es secretario regional del Partido y en 1958 ingresa al Comité Central. En 1962 ingresa en el Praesidium de los Partidos Comunistas eslovaco y checo y en 1968 sucede a A. Novotny como primer secretario del Partido Checoslovaco. Así da comienzo a un nuevo modo de gobierno con el "socialismo de rostro humano", con el cual se abre paso a la libertad de expresión, reprimida durante dos décadas. Esto ocasiona que el 23 de marzo de 1968 los países del

El inicio de los años setentas auguraba mejorías en la política internacional con el acercamiento de los Estados Unidos al bloque socialista, sobre todo con China y la Unión Soviética. En nuevo intento de diálogo se hablaba de limitación de armamentos y de cooperación.

Sin duda la época en que Maritain elaboró su producción fue especial por los cambios históricos, sociales, técnicos y de visión científica que cambiaron radicalmente la faz del mundo y que, evidentemente, condicionaron las ideas y los planteamientos de nuestro autor. Veamos ahora algunos pormenores de su vida que inciden directa o indirectamente en su pensamiento.

B.- Biografía y obra de Maritain.

1.- Orígenes y juventud.

Nace Jacques Maritain en París el 18 de noviembre de 1882, hijo de Paul Maritain y Genoveva Favre. La familia materna de Maritain, los Favre, "se cuentan en el siglo XIX entre las más representativas familias intelectuales y políticas de la Francia liberal. Entre las tradiciones de esta familia dominaban el amor idealista al pueblo, el espíritu republicano y los combates políticos por la libertad" (22). A través de su madre, Maritain recibe toda

Pacto de Varsovia, a excepción de Rumania, respalden el liderazgo soviético en Dresden; sin embargo Dubcek reafirmó su política de democratización socialista, lo cual llevó a la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia el 20 de agosto de 1968. Dubcek fue llevado a Moscú; pero el presidente Svoboda se negó a negociar si no estaba presente el secretario del Partido, por lo que fue autorizado a regresar a su país. En 1969 fue destituido de su cargo y expulsado del Comité Central del Partido y del Praesidium, de igual modo perdió la presidencia de la Asamblea Federal. Fue nombrado embajador en Turquía y en 1970 regresó a su patria y en 1968 había sido galardonado con el Premio Checoslovaco de la Paz.

(22) Raissa Maritain, Las Grandes Amistades, p. 51

la influencia de su abuelo Jules Favre (23): su racionalismo y su antidogmatismo que desechaba toda idea de la filosofía y la teología.

Jules Favre, casado con una mujer católica, tuvo una hija: Geneveva. Esta siguió a su padre al convertirse al protestantismo liberal a causa de su segunda esposa, quien lo profesaba, y desde entonces Geneveva se opuso firmemente al catolicismo. Jules Favre murió en 1880, no conoció a su nieto.

El padre de Maritain fue secretario de Jules Favre y entusiasta estudioso de Lamartine (24). Además abogado y decano del Colegio Macon.

En 1899, Maritain termina su bachillerato en el Liceo Henri IV, donde conoce a Ernest Psichari (25) y entabla con él una amistad que durará hasta la muerte de éste en 1914 durante los primeros meses de la guerra. El curso siguiente estudia filosofía en la

(23) Favre, Jules (1809-1880). Político y abogado francés. Se distinguió como orador forense y fue sucesivamente secretario general del Ministerio del Interior, representante de la Asamblea Constituyente y ministro de Negocios Extranjeros. Fue uno de los pocos diputados de oposición durante la época de Napoleón III. Representó a Francia en las conversaciones con Bismarck en 1871, logrando la suspensión de la toma de París por los alemanes. Perteneció a la Academia Francesa y dejó un gran número de escritos.

(24) Lamartine, Alfonso María Luis de Pratde (1790-1869). Literato y político francés. Se dió a conocer en 1820 con sus Primeras meditaciones poéticas, que le consagraron como gran poeta, a ellas siguieron La muerte de Sócrates y El último canto de Child-Harold, que le abrieron la puerta de la Academia. También escribió novelas: Graziela, Rafael, La caída de un ángel, Confidencias y otras. Después de la revolución de 1848 formó parte del gobierno provisional como ministro de Negocios Extranjeros.

(25) Psichari, Ernesto Espiridión Juan Nicolás (1883-1914). Oficial y escritor francés nacido en París. Era nieto de Renán. Estudió en el Liceo Henri IV y en el de Condorcet, licenciándose en filosofía en 1903. Hizo su servicio militar en infantería y siendo ya sargento se reengancho en artillería. Estuvo en el Congo durante 1906 y 1907 con el comandante Lefant y fue condecorado con la medalla militar. A su regreso a Francia ingresó en la Escuela de Artillería de Versalles, de donde salió subteniente en 1909. Al año siguiente marchó a Africa, siendo ascendido a teniente en 1911. Al volver de nuevo a Francia en 1912, abrazó el catolicismo, al que había permanecido extraño, pues bautizado en el rito ortodoxo, no había practicado religión alguna y en 1913 solicitó ingresar a la orden tercera de Santo Domingo. Iba a empezar sus estudios teológicos cuando estalló la guerra,

Sorbona y en 1901 obtiene su licenciatura en filosofía. A principios de este año, junto con su hermana Jeanne, conoce a Charles Péguy (26).

2.- Matrimonio, amistad con León Bloy y la conversión al Catolicismo.

Durante el invierno de 1900, Maritain había conocido a Raissa Oumansoff, quien posteriormente sería su esposa.

Maritain organizaba un comité de estudiantes, con el fin de provocar una protesta entre escritores y universitarios franceses contra la persecución que la policía zarista hacía de estudiantes socialistas rusos (27), con este motivo aborda a Raissa para pedirle su firma. Este fue un momento decisivo en la vida del filósofo, pues ella influyó grandemente sobre el desarrollo de su personalidad y la producción de su obra.

Raissa había nacido en Marioupol, Rusia, el 12 de septiembre de 1883 en el seno de una familia judía; se trasladó a París a los diez años donde continuó sus estudios. Ella estudiaba ciencias

donde murió pocos días después en Saint-Vicent Rosignol en 1914. Dejó tres libros Terres de soleil et de sommeil, L'Appel der armes, Le voyage du Centaurion. La Academia Francesa concedió el premio Montyon a la primera obra citada.

(26) Péguy, Charles Pierre (1873-1914). Poeta y escritor francés nacido en Orleans. Estudió en los Liceos de Lakanal y Luis el Grande de París y luego en la sección de letras de la Escuela Normal. Abandonó el magisterio para dedicarse al estudio de la sociedad. Escribió sus ideas en un folleto, De la cité socialiste, con el pseudónimo "Pierre Deloire". Dirigió una librería socialista y se opuso al proceso Dreyfus. En 1900 se instaló en la calle de la Sorbona y comenzó la publicación de los Cuadernos de la Quincena, de los que era autor, impresor y editor. Su socialismo fue marcadamente idealista, exento de compromiso social y de todo aspecto material. Escribió en 1905 Notre Patrie con motivo de la actitud de Alemania respecto a Francia y se entregó a meditar sobre Juana de Arco y Santa Genoveva, Libertadoras de Orleans y de París. En 1910 escribió Misterio de la caridad de Juana de Arco y desde entonces su meditación es eminentemente religiosa, lo cual lo llevó al catolicismo. Admiró la filosofía de Bergson. Al estallar la guerra pidió ser destinado al frente, donde murió en 1914.

(27) Desde muy joven Maritain se interesó por problemas que aquejan a los hombres, sobre todo en materia de injusticia. Vid. Maritain, Cuaderno de notas, p. 15.

en la Sorbona cuando Maritain la conoció rápidamente se fraguó y solidificó una gran amistad entre los dos jóvenes que se identificaban por la misma actitud de rechazo al relativismo y al escepticismo que dominaban por aquella época.

A instancia de Péguy, que tenía su establecimiento de Los Cuadernos de la Quincena en la calle de la Sorbona, Maritain asiste, junto con Raissa, Psichari, Sorel (28) y el mismo Péguy a un curso de Henri Bergson (29). Esta experiencia le introduce a la metafísica y a la posibilidad de conocer lo real, pues Bergson disipaba los principios antimetafísicos del positivismo y el escepticismo.

Comprometidos desde 1902, Raissa y Jacques Maritain contraen matrimonio el 26 de noviembre de 1904. Un mes antes ambos habían empezado a leer al León Bloy (30) en su libro La femme pauvre, a través del cual se enfrentaron por primera vez al cristianismo.

(28) Sorel, Alberto Emilio Eduardo (1876-1938). Literato francés nacido en Versalles. Estudió en el Liceo Luis el Grande y en la Sorbona, licenciándose en filosofía y letras. EN 1898 fue secretario particular del ministro de Obras Públicas y agregado a la Biblioteca del Senado. Entre sus obras destacan El rival, Los senderos del amor, La última pasión, El viejo amante, la ofrenda.

(29) Bergson, Henri (1859-1941). Filósofo francés. En 1900 obtuvo la cátedra de Filosofía en el Colegio de Francia. Representa en filosofía una especie de panvitalismo que considera a la vida como un ser real. Según él, la solución de los problemas metafísicos hay que buscarla en el análisis de los fenómenos de conciencia. En 1901 fue admitido a la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Presidió la Comisión de Cooperación Intelectual en 1925, nombrada por la Sociedad de Naciones. Sus obras principales son: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, La risa, La evolución creadora y Las dos fuentes de la moral y de la religión.

(30) Bloy, León (1846-1917). Literato francés nacido en Perigueux. Se trasladó a París donde se dio a conocer. Escritor de estilo vigoroso, mordaz y muy agresivo, dirigió rudos y acerbos ataques a los escritores de su tiempo. Su obra es amplia, entre ellas figura: Cristobal Colón y su beatificación futura; El desesperado, especie de autobiografía; Mon jornal; La joven pobre; Meditaciones de un solitario.

A partir de ese momento, Bloy ejerció gran influencia en la formación de Maritain, pues a través de él llegó a convertirse al catolicismo.

Después de leer La femme pauvre, los Maritain leyeron uno de los diarios de Bloy: Quatre ans de captivité a Cochon-sur-Marne, donde narra años duros de miseria y soledad. Luego le escribieron y se atrevieron a mandar una pequeña suma de dinero que aceptó con gratitud. En esa primera correspondencia, le hablaron de su admiración y deseo por conocer a León Bloy. El 23 de junio de 1905 los invita a su casa a la que llegan el día 25. La primera impresión que recibieron fue la de una gran fraternidad; todo en su casa era como decían los libros: "verdad la pobreza, verdad la fe, verdad la heroica independencia" (31). A través de la conversación con Bloy, los Maritain se iban acercando al Dios cristiano(32)

Poco a poco los jóvenes esposos se van acercando a la fe, encontrándose con la dificultad de no tener ninguna base sólida, de experiencia o conocimiento de lo que era la fe católica. Bloy, a través de su ejemplo y de las lecturas que les proporcionó, les fue dando esa base.

En febrero de 1906 la esposa de Maritain cae gravemente enferma y es el momento en que su disposición a abrazar la fe católica es más grande que nunca. Durante la convalecencia de Raissa, ella y Maritain discuten la posibilidad de bautizarse; pero fue hasta el 5 de abril cuando se lo comunicaron a Bloy.

La Iglesia francesa de principios de siglo se encontraba en una situación crítica. Por una parte había sufrido pérdidas materiales durante el siglo XIX y, por otra, se hallaba impulsada por

(31) Maritain, Raissa, Las grandes amistades, p. 111

(32) Idem, p. 132

dos principios contradictorios: su repudio a la sociedad moderna y la exigencia pastoral de integrarse a esa misma sociedad inspirada en la Revolución Francesa. Desde 1830 hasta la encíclica de León XIII, Au milieu des sollicitudes, de 1892, los católicos veían la salidad en el régimen republicano. Sin embargo los intentos fracasaron muchas veces debido a intereses, falta de sentido común por parte de los católicos, sectarismos radicales y francmasones y un transfondo histórico liberal, escéptico y relativista. El Concordato napoleónico se rompe con la reforma educativa, la supresión del descanso dominical, etc. Después, en el asunto Dreyfus, muchos católicos participan en una posición equivocada y se promueve la Ley de Asociaciones, dirigida contra las comunidades religiosas. Todo esto culmina con la separación de la Iglesia y el Estado el 9 de diciembre de 1905 (33)

La Iglesia, pues, les parecía a los Maritain la "sociedad de los dichosos, aprobadora y aliada de los poderosos, burguesa farisáica, alejada del pueblo" (34). Maritain se preguntaba cómo entrar en la Iglesia sin ser al mismo tiempo miembro de ese grupo de satisfechos. Otro problema que se planteaba era el de la separación de la gente que amaba, separación que al menos temporalmente fue real. Además, viendo los errores en que habían incurrido los filósofos, Maritain pensaba que adherirse a la Iglesia significaba abandonar la vida de la inteligencia. Los momentos previos a su conversión, Maritain se debate internamente tratando de buscar una razón verdadera por la cual ser cristiano y responder al Dios que le atraía en medio de una Iglesia que se le presentaba tan compleja. Así escribe: "en la religión, en esa esencia única y compleja, no hay nada que yo rechace, sin restricción ni reservas. Pero esta fe es en mí pobre, y se halla reprimida y contrariada porque los cristianos consienten la injusticia terrestre y por el horror que me inspiran su historia, su propensión. Habrá que estar en medio de ellos como extraños, llegados de otra parte... No re-

(33) Peces-Barba, G. Persona, sociedad y Estado, pp. 33-37

(34) Maritain Raissa, op. cit., p. 155

chazamos ninguna verdad, no establecemos separación entre Dios y su Iglesia, entre la caridad y el culto: guardamos la totalidad de la fe. Pero, ¿Cómo arreglarnos para no entrar a la vez en la familia de los satisfechos que, en nombre de la salvación eterna, han tomado partido contra la salvación temporal del mundo?" (35). Tres meses después de escribir esto se bautizaría junto con su esposa y su cuñada Vera.

El 5 de abril de 1906 notifican a Bloy su decisión de hacer se bautizar y, siendo éste su padrino, reciben el sacramento Jacques, Raissa y Vera el 11 de junio del mismo año en la iglesia de San Juan Evangelista y el 3 de agosto toman la eucaristía en la Basílica del Sagrado Corazón en París.

3.- Etapa formativa después de la conversión.

Los esposos Maritain parten para Heidelberg el 25 de agosto de 1906, donde residirán hasta mediados de 1907. Durante este periodo Maritain medita sobre la restitución de la razón y de la metafísica y trabaja un ensayo bergsonianos en el que deja ver su interés por la intuición del ser. También estudia biología con Hans Driesch (36).

Raissa sigue enferma en Heidelberg, Vera llega en diciembre para asistirle y desde ese momento permanecerá con ellos toda su vida. Raissa recibe la unción de enfermos y durante su convalecencia deciden informar a sus padres acerca de su conversión. A partir de esta enfermedad, Raissa padecerá graves males durante su vida, lo que será ocasión de una espiritualidad elevada y animadora de la vida de la familia.

(35) Maritain, J. Cuaderno..., p. 37

(36) Driesch, Hans (1867-1941). Filósofo alemán, se dedicó primeramente a la zoología y la biología, estableciendo una nueva teoría vitalista. Estudió también los fenómenos metapsíquicos. Entre sus obras se citan: Historia del vitalismo, Filosofía de lo orgánico y Parapsicología.

El primero de marzo de 1907, Maritain viaja a París para visitar a sus suegros, los cuales desaprobaban su conversión, al igual que su madre quien quería ver en él una "segunda parte" de Jules Favre.

El 24 de junio de 1907 parten para el santuario de La Salette donde se preparan para la confirmación, la cual reciben el 6 de julio en Grenoble. El 15 de octubre vuelven a Heidelberg, donde, al final de esta segunda estancia, ambos caen enfermos: Raissa de un mal de garganta indeterminado y Maritain de difteria, se restablecen en poco tiempo.

El 4 de mayo de 1908 regresan definitivamente a París, donde Maritain prosigue sus estudios de ciencias mientras su esposa asiste a los cursos de Bergson, aunque por poco tiempo debido a su precaria salud. Para esta época, Maritain ya ha madurado buena parte de su pensamiento y se ha percatado de la incompatibilidad del bergsonismo y el dogma cristiano.

4.- Primeros años de actividad filosófica.

Para 1908, en posesión de su título de agregado, Maritain tiene el derecho de tomar una cátedra en algún Liceo del Estado; pero siendo ésta una época de duro anticlericalismo y temiendo no poder enseñar según sus convicciones, renunció a tal derecho. Péguy ayudó al joven filósofo recomendándolo a los directores de la casa Hachette, quienes le encargaron la elaboración de un Léxico ortográfico y un Diccionario de la vida práctica. Es así como se inicia como filósofo independiente, con el tiempo y la libertad necesarios para madurar sus líneas de pensamiento.

Mientras Maritain trabajaba para la casa Hachette, su esposa, postrada en cama, entraba en contacto con Sto. Tomás de Aquino a instancia de su director espiritual, P. Humberto Clerissac, quien le recomendó leer la Suma Teológica, pues él era dominico formado en la escuela tomista.

En 1909 Maritain informó a Péguy de su conversión y este le dijo que también se sentía próximo a ella. Maritain fungió como intermediario con la familia de Péguy, la cual no aceptaba su conversión. Poco después se altera su amistad por algunas indiscreciones cometidas por el poeta y por la crítica que hizo Maritain a El misterio de la caridad de Juana de Arco (37). En este año empieza Maritain a leer a Santo Tomás de Aquino de quien su esposa le hablaba mucho.

En junio de 1910, Maritain empieza a publicar sus primeros ensayos filosóficos con "La ciencia moderna y la razón" y "El neovitalismo en Alemania y el Darwinismo", publicados en la Revista de Filosofía.

1911 fue un año difícil para la familia Maritain a causa de la enfermedad de Raissa y la falta de recursos económicos. Maritain publica otro artículo en la Revista de Filosofía, esta vez sobre el "evolucionismo bergsoniano", el cual critica desde un punto de vista tomista. Es por este tiempo que empieza a tener relaciones con la Acción Francesa, las cuales se prolongarán hasta 1925.

En 1912 publicó en la Revista Tomista un estudio sobre "Los dos bergsonismos", en el que distinguía entre el "bergsonismo como sistema", al cual censuraba y el "bersonismo como intención", al que admiraba como semillero rico de verdades. Según Maritain, el "sistema" había traicionado a la "intención". En octubre, Maritain empieza sus clases en el Colegio Stanislas, donde exponía los problemas de la filosofía moderna a la luz de la filosofía tomista.

En 1913 dicta una conferencia en el Instituto Católico sobre "La filosofía de Bergson y la filosofía cristiana". Aparece también su primer libro: La filosofía bergsoniana, estudios críticos, compuesto por sus conferencias del Instituto Católico, el artículo sobre "El evolucionismo bergsoniano" y el artículo sobre "Los dos bergsonismos". En este año Psichari se convierte al catolicismo.

(37) Vid. Maritain, R., op. cit. pp. 171-176

5.- Los años de la Primera Guerra Mundial.

En 1914 imparte conferencias en el Instituto Católico sobre "El espíritu de la filosofía moderna", conoce a Carlos Henrion(38) y al orientalista Luis Massignon, convertido en la misma época. En junio es nombrado profesor adjunto del Instituto Católico en el curso de Historia de la filosofía moderna y a finales del año imparte conferencia sobre "La filosofía alemana" en el mismo Instituto. Al principiar la guerra fue declarado inapto para el servicio a causa de una pleuresía padecida en su niñez. Este año mueren en combate Psichari y Péguy, con este último ya se había reconciliado Maritain.

A principios de 1915 extiende sus cursos al Colegio Stanislas y de 1916 a 1917 al Seminario Menor de Versalles. En ese año recibe el título de doctor por parte de las Universidades Romanas, con lo que pasa a ser titular en el Instituto Católico. También es movilizado militarmente a Satory, aunque poco después se le dispense. El 3 de noviembre de 1917 muere León Bloy.

En 1918 prologa una obra del P. Clerissac: El misterio de la Iglesia y en la Revista Tomista publica "A propósito de la revolución cristiana. Física matemática y filosofía escolástica" En este año viaja a Roma junto con su esposa, con motivo de un escrito que quería mostrar al Papa.

6.- Epoca de transición.

El Partido de la Inteligencia se funda en 1919 y Maritain se adhiere a él. En octubre aparece Arte y escolástica y comienzan los Círculos Tomistas que se prolongan hasta 1939.

En enero de 1920 pronuncia conferencia en la Universidad de Lovaina y publica en Les Lettres algunos artículos. De 1920 a 1921 publica once capítulos de Théonas, reedita Arte y escolástica y

(38) Henrion, Carlos. Literato francés autor de numerosas obras teatrales y de novelas como Les veilleés de Momus y Les incroyables et les merveilleuses.

aparece Elementos de filosofía; publica, además, algunos artículos y prologa la obra de Hans Driesch, su antiguo maestro, La filosofía de lo orgánico.

En 1922 publica Antimoderne y De la vida de oración, que escribieron él y su esposa. En 1923 se publica el Orden de los conceptos y en 1924 integra algunos trabajos que componen Reflexiones sobre la inteligencia y sobre su vida propia.

En 1925 aparecen Tres reformadores y el primer volumen de Rousseau d'or. En la Revista Universal publica "historia y metafísica" y "Grandeza y miseria de la metafísica". También escribió "Una opinión sobre Carlos Maurras", la cual quedó inconclusa. Durante este año se creó en Río de Janeiro un centro "Jacques Maritain".

En 1926 deja de colaborar con la Revista Universal y escribe "Experiencia mística y filosofía" que aparece en la Revista de Filosofía. El 27 de agosto de este año, el cardenal Andrieu emite una declaración contra la Acción Francesa; en septiembre Maurras visita a Maritain en Moudon y éste publica "Una opinión sobre Charles Maurras y el deber de los católicos". El 12 de octubre Maurras escribe a la Santa Sede, el 15 de diciembre hay una declaración oficial sobre la Acción Francesa y el 20 es condenada en la alocución consistorial Misericordia Domini. Maurras responde el 24 de diciembre: "Non possumus" y el 29 del mismo un decreto del Santo Oficio condena la Acción Francesa.

En 1927 Maritain publica Fronteras de la poesía, que completa la segunda edición de Arte y escolástica. También publica Primacía del Espíritu, donde emite su juicio sobre el caso de la Acción Francesa. A raíz de la crisis de la Acción Francesa, Maritain tiene grandes conflictos con algunos de sus amigos.

En 1928 colabora en la obra colectiva Pour vo contre, Mounier (39) empieza a frecuentar los círculos tomistas y Maritain im parte Lógica y Cosmología en el Instituto Católico. Para 1929 ree dita La filosofía bergsoniana con motivo de la entrega del Premio Nobel a Bergson en este año y escribe El Doctor Angélico y Religión y cultura. A instancia del Papa y en colaboración con cinco eclesiásticos publica Pourqui Rome a parlé, que es un análisis de la condena de la Acción Francesa. También escriben, los mismos autores, Clarivoyance de Rome que es la respuesta a la contestación de la Acción Francesa al documento anterior.

A principios de los años treinta, Maritain conoce a Gilson (40) y desde 1932 asiste a Toronto, donde dicta un curso anual. Ahí pronunció sus Siete lecciones sobre el ser. Publica también La songe de Descartes y Los grados del saber. Bergson escribe Las dos fuentes de la moral y de la religión y en una entrevista con Raissa acepta que Maritain tenía razón en sus críticas al bergsonismo.

7.- Primeras aproximaciones al tema social.

A partir de 1933, Maritain empieza a abordar los temas sociales. Publica Del régimen temporal y de la libertad, colabora en Esprit con "Religión y cultura II". En 1934 publica Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa y en el Congreso tomista de Poznam, pronuncia conferencias sobre "El ideal histórico de una nueva cristiandad". También escribe en colaboración Por el bien común, que es una declaración sobre lo acontecido en Francia y Austria durante ese año (41).

(39) Mounier, Manuel (1905-1950). Escritor francés. Profesor de filosofía, abandonó la cátedra para dedicarse a la literatura. Fue fundador del movimiento ideológico llamado "personalismo", que lleva a una teoría política que pone a la persona en el centro de la sociedad. Fundó también la revista Esprit, en la que se recoge lo principal de su obra. Escribió también El tratado del carácter.

(40) Gilson, Etienne (1884-). Filósofo e historiador francés. Profesor de filosofía medieval en las Universidades de Lille y Estrasburgo, en la Sorbona y en el Colegio de Francia. Miembro de la Academia Francesa. Entre sus obras se citan: El tomismo, La unidad de la experiencia Filosófica y Cristianismo y Filosofía.

(41) Vid. supra p. 17

En 1935 aparece Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad y la primera versión de Humanismo Integral. De igual modo, se publica La filosofía de la naturaleza, ensayo crítico de sus fronteras y su objeto. En las revistas Sept y La Vie Catholique aparece "Tercer manifiesto por la justicia y por la paz", que firma Maritain y que, parece, él lo escribió. También colabora con la revista Vendredi de orientación izquierdista, con "Humanismo y heroísmo", que será la introducción a Humanismo Integral, el cual se publica en 1936 y le grangea calificativos como cristiano-marxista. En el Congreso tomista de 1936 pronuncia conferencias sobre "Ciencia y filosofía".

En 1937 reanuda Maritain sus relaciones con Bergson; en la Asamblea de la Unión cívica de los creyentes del 26 de abril hace una alocución: "La cité Temporelle des croyants" y en mayo firma el Manifiesto de protesta de los escritores católicos contra el bombardeo de Guernica.

8.- Estancia en América y el retorno a Francia.

A finales de 1938, la situación de Checoslovaquia trae la amenaza de guerra y los Maritain deciden emigrar a América. El primero de octubre salen de Munich rumbo a los Estados Unidos y a partir de este momento residirá en New York hasta 1960, año en que muere su esposa.

En 1938 sale a luz Cuestiones de conciencia y Situación de la poesía, escrito junto con Raissa. En octubre viaja a Chicago, donde dicta conferencias sobre "La idea tomista de la libertad".

En 1939 pronuncia una conferencia: "El crepúsculo de la civilización" y publica Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal. Por esta época Maritain toma posición respecto del antisemitismo. Aparece "Confesión de fe" en I believe, en New York. En mayo pronuncia en Oxford "La persona humana y la sociedad" y escribe artículos sobre las circunstancias que presenta el mundo,

los cuales, se publican en revistas americanas y francesas. Escribe De la justicia política, publicado en 1940 y Raissa publica su segundo libro de poesías: Lettre de nuit.

Mientras profesaba su curso anual en Toronto en 1940, se le pide permanecer en Estados Unidos, ahí publica La conquista de la libertad y Autoridad y democracia. También colabora en la compilación colectiva Scholasticism and Politics. En noviembre termina A travers le desastre, que se edita en New York en 1941 y se imprime clandestinamente en Francia. En este último año inicia sus cursos en Princeton y posteriormente en la Columbia University. Raissa termina el primer volumen de Las grandes amistades. También dirige Maritain un mensaje radiofónico a Francia.

En 1942 Maritain es co-fundador de la Escuela de Altos Estudios de New York y publica Los derechos del hombre y la ley natural y Enssays in Thomism. Ese año de Gaulle le pide que, junto con Alexis Léger (42), ingrese al Comité Nacional de la Francia Libre, a lo cual se niega.

En 1943 es nombrado presidente de la Escuela de Altos Estudios, prologa algunos libros escritos contra el nazismo y el antisemitismo y colabora en algunas otras obras del mismo talante. En ese año publica Cristianismo y democracia y Education at the cross-road y Art and poetry. También empieza a radiar mensajes a sus compatriotas franceses hasta el momento de la liberación.

Entre 1941 y 1944 publica varios escritos: Religión y cultura, La dialéctica del primer acto de libertad, Una nouvelle approche de Dieu, Persona e individuo y Cooperación filosófica y justicia intelectual. También aparecen Principios de una política humanista y De Bergson a Santo Tomás de Aquino, y termina A travers la victoire y Las aventuras de la gracia, que escribió junto con su esposa, tal obra es la segunda parte de Las grandes amistades.

(42) Leger, Alexis (1887-). Poeta y diplomático francés, más conocido por el pseudónimo de Saint-John Perse. Nacido en la isla de Guadalupe, Antillas francesas. Fue ministro plenipotenciario (1930), secretario general del Ministerio de Asuntos Exteriores (1933-1940) y embajador(1940). En 1950 se le dió el Premio

En 1947 escribe Corto tratado de la existencia y de lo existente, publica La persona y el bien común y reedita L'education a la croisse des chemins. Asiste también a la Segunda Conferencia General de la UNESCO en México.

Para 1948 es embajador de Francia ante la Santa Sede, pero vuelve a los Estados Unidos a los pocos meses. Publica Razón y razones y en 1949 participa en la Conferencia de Intelectuales Católicos en Francia.

En 1951 publicó en Francia Nueve lecciones sobre las primeras nociones de la filosofía moral y El hombre y el Estado.

En marzo de 1954, Maritain sufre una trombosis coronaria, durante su recuperación piensa escribir su Cuaderno de Notas, basado en sus diarios. Este lo concluye hasta 1964.

En 1957 publica Sobre la filosofía de la historia y en el 58 Reflexiones sobre América. En 1960 muere su esposa el 4 de noviembre. Posteriormente a esta fecha vivió retirado en Francia junto a los Hermanitos de Jesús y ahí murió en 1973.

El retorno de Maritain a Francia no significó, según sus propias palabras, un retorno a la Intelligentsia francesa o un ánimo de ser guía. Su intención fue permanecer retirado en Languedoc o Alsacia junto a los Hermanitos de Jesús y ahí prepararse a morir (43).

C.- Fuentes del pensamiento de Maritain.

Veamos ahora cuál fue la trayectoria que siguió Maritain en la formación de su pensamiento.

Internacional de Poesía y en 1960 el Premio Nobel de Literatura. Sus obras son: Eloges, La gloire des Rois y Anabase; Exil, Vents, Amers, Chronique y Oiseaux.

(43) Vid., Maritain, J. prólogo, Bars, La política según Maritain, pp. 11-12

Se pueden señalar como las fuentes más inmediatas que le influyeron a Péguy, Bergson y León Bloy, a quienes conoció personalmente. Bloy, junto con el P. Humberto Clérissac, su director espiritual, transmitieron a Maritain ideas abiertamente monárquicas, las que lo llevaron a adherirse por algún tiempo a la Acción Francesa, con la que al final rompió. Esta ruptura con la doctrina monárquica de Maurras, es el momento en que Maritain empieza a elaborar su pensamiento político.

Por otra parte, aunque Maritain recibe todas estas influencias, es Santo Tomás de Aquino quien determina radicalmente su filosofía.

1.- El ambiente intelectual.

El siglo XIX, receptáculo de una evolución que arranca con Descartes(44) en el siglo XVII, había llegado a aceptar como único objeto de la inteligencia, el dato matemáticamente verificable y las representaciones espaciales, declarando ininteligible todo lo que no se ajustara a las relaciones físico-matemáticas. Kant(45) también influyó mucho en la concepción del siglo XIX, al afirmar el relativismo de nuestro conocimiento y negar la posibilidad de la metafísica; la conciencia kantiana es una ciencia de fenómenos que rechaza todo lo que esté más allá de éstos.

(44) Descartes, Renato (1596-1650). Filósofo y matemático francés fundador de la filosofía moderna. Nació en la Haye y se formó con jesuitas. En París estudió derecho. Fue soldado del príncipe Nassau, en Holanda y luego en el ejército del duque de Baviera. Meditó sobre el origen y objeto del conocimiento y descubrió los principios de su método, así como la aplicación del álgebra a la geometría. Después de algunos años se estableció en Holanda, donde escribió El discurso del método, Meditaciones metafísicas y El tratado de las pasiones. Murió en Estocolmo.

(45) Kant, Immanuel (1724-1804). Filósofo alemán nacido en Koenigsberg. En su juventud sintió atracción por los estudios religiosos; pero luego se dedicó a la filosofía, las ciencias naturales y las matemáticas. Fue maestro en la Universidad de su ciudad natal. Su vida fue solitaria y de hábitos extrañamente metódicos. Su obra más importante es La crítica de la razón pura, donde analiza la posibilidad del conocimiento. Su influencia fue enorme en las décadas posteriores. Otra obra de relieve fue La crítica de la razón práctica, donde establece el dominio de la conciencia moral apoyada en la voluntad, sobre la razón especulativa. También investigó otros sectores de la ciencia y escribió obras como

El acabamiento de toda esta corriente se coronó con el positivismo de A. Comte (46), que sostenía el mecanicismo universal y el determinismo, reduciendo todo a la extensión y el movimiento y eliminando todo carácter metafísico al considerar sólo relaciones fenoménicas. Esto lo profesaban, entre otros, Durkheim (47) y Lévy-Bruhl (48), ambos maestros de Maritain, así el ambiente intelectual en que él se desarrollaba, respiraba un racionalismo optimista y liberal, libre de todo dogmatismo de índole religioso.

2.- Los años de Universidad.

Con todo eso, en la Sorbona de finales del siglo XIX, en lo tocante a filosofía, sólo existen prohibiciones, negaciones y reducciones que anulan la posibilidad de todo discurso axiológico, moral e intelectual. El spencerismo expulsa a la metafísica y no permite ir más allá de lo visible; el pensamiento de Schopenhauer (49) descubre en el fondo la vanidad y nulidad de la voluntad de

Historia natural universal y teoría del cielo, Fundamentos metafísicos de las ciencias naturales, Filosofía del derecho y Principios de Política.

(46) Comte, Augusto (1798-1857). Filósofo francés fundador de la escuela positivista. Fue influenciado por las ideas de Saint-Simon, aunque después se apartó de él. Su meditación sobre los problemas económicos, fueron recogidas en su Curso de filosofía positiva que influyó grandemente en la dirección científica de la segunda mitad del siglo XIX. Posteriormente publicó Sistema de política positiva y Catecismo positivista.

(47) Durkheim, Emilio (1858-1917). Prestigioso sociólogo francés que contribuyó eficazmente a la constitución de la sociología como disciplina independiente. Entre sus obras destaca La división del trabajo social.

(48) Lévy-Bruhl, Luciano (1857-1939). Filósofo francés. Fue profesor de la Sorbona y editor de la Revista filosófica de Francia. Estudió particularmente la mentalidad primitiva. Entre sus obras se citan: La mitología primitiva, La experiencia mística y el simbolismo en los primitivos y El alma primitiva.

(49) Schopenhauer, Arturo (1788-1860). Filósofo alemán fundador de una escuela basada en la representación que contiene el sujeto del objeto y puesta sobre el concepto de voluntad y de fuerza. Fue muy amigo de Goethe por cuya influencia escribió su Teoría de la visión de los colores y El mundo como voluntad y como representación. Su último libro fue Perergera y Paralipómene. Su doctrina ha ejercido influencia notable en el pensamiento moderno.

vivir; la filosofía de Taine (50) reduce todo hecho mental a sensaciones y éstas a movimiento, y toda realidad, material y espiritual, queda en una mera pulsación. Esto es lo que prevalece en la Facultad de Ciencias tanto como en la de Letras. No se toma en cuenta la respuesta de Bergson, ni los postulados de la Escuela de Baden que intentan resaltar los valores de la cultura humana, ni el espiritualismo de Brunschwicz (51), ni la fenomenología de Husserl (52), ni el neotomismo impulsado por León XIII (53).

La enseñanza de la Sorbona deslindaba perfectamente la religión y la fe de la sabiduría, y en ella se mezclaban el empirismo, el mecanicismo y el materialismo. En la Facultad de Ciencias se relegaban los principios de la inteligencia y se profesaban el mecanicismo, el epifenomenismo, el determinismo absoluto y el movimiento evolucionista. Se negaba la objetividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo real. Por su parte, en la Facultad de Letras era el historicismo el que hacía las veces de metafísica cayendo en cuestiones circunstanciales y no yendo a lo objetivo.

(50) Taine, Hipólito Adolfo (1828-1923). Historiador, crítico y filósofo francés. Sus primeros libros, Los filósofos del siglo XIX e Historia de la literatura inglesa, lo acreditaron como gran crítico. En 1864 fue nombrado profesor de estética de la Escuela de Bellas Artes de París. Su tratado De la inteligencia fue una notable contribución al estudio científico de la inteligencia y en él expone sus principales ideas filosóficas, las cuales se resumen en el nominalismo y el sensismo, en cuanto al conocimiento y el fenomenismo en cuanto a la realidad. Los últimos veinte años de su vida los consagró a su obra Orígenes de la Francia contemporánea, que le consolidó como historiador. Publicó además una serie de relatos de viaje, notables por la agudeza de la observación.

(51) Brunschwicz, León (1869-1943). Filósofo francés, profesor de filosofía moderna en la Sorbona. Entre sus obras se citan: Las etapas de la filosofía matemática, Del conocimiento de sí mismo, Pascal, Las edades de la inteligencia, La razón y la religión.

(52) Husserl, Edmundo (1859-1938). Filósofo alemán. Se dedicó primeramente a la matemática y fue profesor de la Universidad de Gotinga desde 1900 y de la de Friburgo desde 1916. Es autor de obras fundamentales para la comprensión de la filosofía moderna, como Investigaciones lógicas, Ideas para una fenomenología pura, Lógica formal y trascendental. Sentó una lógica pura a la que llamó fenomenología. Es figura central de la filosofía moderna y ayudó a esclarecer problemas como el del ser, la conciencia y la verdad.

(53) León XIII (1810-1903). Papa sucesor de Pío IX en 1878. Su nombre fue Joaquín Vicente Pecci. Se distinguió por la austeridad de su vida, la energía y habilidad de su administración y su sabiduría. Se le debe la encíclica Rerum

Así, pues, la corriente de pensamiento que inundó los años de Universidad de Maritain, queda enmarcada en el empirismo acríti-
co, el mecanicismo y el materialismo que dominaban en la Sorbona
de principios de siglo. Los maestros, sobre todo los científicos,
apenas rebasaban el campo de su ciencia para dejar ver una metafí-
sica informe y simplista. Todo se reducía al positivismo pseudo-
científico desechándose todo fundamento metafísico, que era, en la
mente de estos profesores, poesía o fantasía que nada tenía que
ver con lo real, al tiempo que era suplido, en el contexto de la in-
teligencia francesa de los primeros años del siglo, por un conjun-
to de fórmulas físico-matemáticas.

En la Facultad de Ciencias, donde estudiaba la esposa de Ma-
ritain, sólo se estudiaba la estructura del universo físico, rele-
gándose la consideración de causas, esencia y fin del mismo, te-
niendo esto por "pura mística". Se condenaba, pues, toda eleva-
ción de la inteligencia por encima de la simple comprobación empí-
rica de los hechos. "En la Sorbona -dice Raissa M.- tal y como no
sotros la conocimos, los sabios en cuanto filosofaban eran en gene-
ral partidarios de teorías filosóficas como el mecanicismo, el e-
pifenomenismo, el determinismo absoluto, el monismo evolucionista,
doctrinas que niegan la realidad del espíritu y la objetividad de
todo saber que rebase el conocimiento de los fenómenos sensibles"
(54). Maritain designa el sistema vigente en la Sorbona, en el
cual se encerraban todas las teorías profesadas por los maestros,
con el nombre de "Cientifismo", sistema éste que veía en la matemá-
tica su principal instrumento, reemplazando la inteligencia por la
perfección material de los procedimientos técnicos; la inteligibi-
lidad se reduce a elementos matemáticos y representaciones espacia-
les. Se impone, así, la explicación materialista donde sólo es in-
teligible lo que se explica materialmente, y por tanto, el cientí-
fismo queda representado por el mecanicismo universal: su dogma y
axioma es la extensión y el movimiento, cuyas leyes son funciones

novarum, en la que siente los principios fundamentales de la justicia social y
en ella condensa la doctrina de la Iglesia católica en materia de política so-
cial. Dio gran impulso al renacimiento de los estudios tomistas.

matemáticas (55). El materialismo aparecía dogmático, mientras Maritain y su esposa buscaban "la razón misma de la vida y de la existencia". Nada de lo que la doctrina materialista planteaba como perspectivas tenía sentido, si el mundo moral quedaba indecifrabable.

Entre tanto, los filósofos de la Sorbona dedicábanse sólo al análisis minucioso de las causas históricas como si ésta fuera su labor real. Todos se inclinaban hacia la erudición histórica o a las ciencias matemáticas, careciendo algunos de ellos de una teoría positiva del conocimiento, influenciados por la tradición idealista racionalista formulaban conclusiones provisionales muy endeble frente al positivismo y el empirismo dogmáticos. Por otra parte, al hacer de la historia la ciencia por excelencia y una ciencia exacta, quedaba totalmente desnaturalizada, además, arrogándose los derechos de la metafísica, la vida del pensamiento se fundaba en la investigación de fuentes que no pasaban de ser cosas meramente accidentales. Todo tenía que ser verificado por "erudición material y control positivo"; la verdad era sólo un espejismo engañoso pronunciado con ironía. La única lección sería que se obtenía de todo esto era el relativismo integral, el escepticismo intelectual y el nihilismo moral. Incluso aquellos profesores adheridos a algún credo religioso hacían caso omiso de él durante sus lecciones (56).

Indudablemente la Sorbona brindaba un importante bagaje de conocimientos particulares, pero minados por la relatividad y el escepticismo. Por aquellos años, sólo Spinoza (57) y Nietzsche (58) le abrían un poco a Maritain la esperanza filosófica. Spinoza

(55) Maritain, J., Antimoderne, cit. pos. Maritain, R., Op. cit., p. 62

(56) Idem., pp. 65-67

(57) Spinoza, Benito (1632-1677). Filósofo holandés, cartesiano en principio, ideó un sistema de panteísmo en el que sólo admitía una sustancia única, Dios, según el cual, todo lo demás es efecto de una necesidad absoluta. Entre sus obras destacan: Principios de la filosofía de Descartes, Tratado teológico-político, Ética demostrada a modo geométrico y Tratado Político.

(58) Nietzsche, Federico (1844-1900). Filósofo alemán, profesor de filosofía en la Universidad de Basilea a la edad de veinticinco años. Fue en su juventud más aficionado a la música y a la poesía que a la ciencia y fue partidario de las doctrinas de Wagner y de Schopenhauer. En 1879 renunció a la cátedra y con

por lo riguroso de sus pruebas y afirmaciones que parecían presentar una opción frente al relativismo y Nietzsche por "su pasión desesperada por aquella verdad cuya muerte se empeñaba en proclamar, el vigor con que barría los prejuicios de la mediocridad instalada en el vacío y arrancaba todas las caretas poniendo de manifiesto lo trágico de la vida" (59). Pero Spinoza no era capaz de responder a ningún hombre necesitado realmente de consuelo y Nietzsche era sólo un estupefaciente del espíritu.

Junto con la que en ese entonces sería su esposa, Maritain empieza a reflexionar sobre los problemas filosóficos que después serían los principales temas de su pensamiento: el universo, el sentido de la vida, la justicia e injusticia de las sociedades, el destino de los hombres, y empezó a leer a los poetas y novelistas de su tiempo, tanto como a formarse en las bellas artes como la música y la pintura. Tanto Maritain como su esposa sentían el desgarramiento que les producía el hecho de que se les enseñase, allá por 1901, una filosofía que no permitía la entrada al ser y padecían hondamente el vacío y la ignorancia. Maritain veía a la verdad y a la belleza objetivas huyendo del pensamiento y aún la duda "girando sobre sí misma"; su ansia de absoluto lo hacía rebelde frente al espíritu burgués que animaba su época y contra el cientifismo que reinaba en los medios intelectuales. Pronto encontraría respuesta a esas ansias de absoluto y empezaría a adentrarse en los problemas metafísicos.

3.- Su encuentro con Bergson.

Junto con Ernest Psichari, Maritain visitaba frecuentemente a Charles Péguy en su establecimiento de los Cuadernos de la

cibió entonces sus teorías filosóficas sobre el superhombre, las que expuso en su libro Así hablaba Zaratrustra. Fue un crítico inexorable de su época; ensalzó la cultura griega antigua como medida de toda cultura y rechazó luego la obra de Wagner. Su producción, desconcertante y genial, se explica por el fracaso en los aspectos más íntimos de su vida. Su influencia moral en las generaciones posteriores es trascendental. Otras obras de su pluma son: El anticristo, Más allá del bien y del mal, Humano, demasiado humano, El origen de la tragedia.

Quincena. situado frente a la Sorbona a la que el poeta veía con o
jos reprobables como "nido de estéril pedantería". Péguy fue un
antidocionario radical y por ello no aceptaba el proceder de la
Sorbona, sino que la consideraba semillero de errores. Según veía,
ahí todo aspecto real se reducía a la historia y ésta a unos cuan-
tos hechos desconectados que no daban fe del pasado; la acusaba
de apagar toda fe y todo entusiasmo con lo rutinario y lo técnico.

Fue a instancia de Péguy, en 1903, que Maritain y su esposa
acudieron a las cátedras de Bergson. Henri Bergson impartía cla-
ses en el Colegio de Francia, situado frente a la Sorbona, cuyos
filósofos no veían con buenos ojos la enseñanza de aquél.

Péguy, Sorel, Psichari, Raissa y Maritain escuchaban a Berg-
son y su espíritu se animaba al ver que se restablecían los dere-
chos de la metafísica, Bergson aseguraba la posibilidad de conocer
verdaderamente lo real y lo absoluto a través de la intuición.

La crítica de Bergson disipaba los prejuicios antimetafísicos
del positivismo pseudocientífico y recuperaba al espíritu en
su libertad. Solía decir: "Vivimos en lo absoluto" (60). Recono-
cía una facultad espiritual capaz de aprehender lo real, a la que
llamaba intuición. Oponía la intuición a la inteligencia fundado
en la crítica al concepto, al que consideraba paralizador de la rea-
lidad. Respecto a esto, Maritain discrepó posteriormente con Berg-
son, pues consideraba que negar a la inteligencia sus bases, preci-
samente el concepto, y sus cimas, es negar la intuición. El error
no estaba en la inteligencia, sino en un mal uso de ella. De cual-
quier modo, Bergson abría la posibilidad del trabajo metafísico de
senmascarando los sofismas de las teorías mecanicistas y materia-
listas; él volvía a la vida verdadera del espíritu, elevándose so-
bre la tendencia de los filósofos de su tiempo a la reducción de
todo al número y al espacio, según la exterioridad y homogeneidad
de las relaciones físico-matemáticas. Criticaba el epifenomenismo,
haciendo de la duración un elemento constitutivo del yo, el cual
es irreductible al simbolismo espacial. Así sostenía la libertad,

(60) Respecto a este desarrollo, vid., Maritain, R. Op. cit., pp. 57-110

la continuidad y la independencia de la vida psíquica contra el mecanicismo, pues veía que hacer una explicación unívoca de los fenómenos psíquicos y físicos, hace de la conciencia una vida de estados que se conectan sólo por leyes asociativas y no descubre al ser psíquico.

Sin embargo, la doctrina bergsoniana de la libertad es más psicológica que metafísica, y aunque no puede prescindir de una metafísica del intelecto y de la voluntad, Bergson no se interesó por articularla. De cualquier modo, Bergson afirma la actividad libre como característica de la personalidad; esta actividad es primera, es la vida de la persona espiritual: duración, espíritu y vida son sinónimos.

Maritain fue muy pronto reputado como discípulo de Bergson en la Sorbona; el mismo Bergson decía de él su mejor conocedor e intérprete. La influencia de Bergson sobre Maritain fungió como una limpiadora de espíritu respecto de las supersticiones científicas de la Sorbona; pero también Maritain descubría que la intuición bergsoniana era un refugio muy endeble contra el nihilismo intelectual de las filosofías modernas, al no considerar al concepto en su auténtica función de aprehensor de lo real.

4.- León Bloy, las fuentes cristianas y el bergsonismo.

Como ya se dijo, en 1905 Maritain conoce a León Bloy cuya amistad lo lleva al catolicismo junto con su esposa y su cuñada (61). La conversión no implicó un inmediato abandono del bergsonismo. Es esta una época en que nada le es claro, aún cuando se rodea de magnos espíritus: Plotino (62), Péguy, Bergson, León

(61) Vid. supra, p. 26-28

(62) Plotino (205-172 a.C.). Filósofo alejandrino nacido en Licópolis, Egipto y muerto en Mimfurna. En Roma fundó una escuela de filosofía y fue uno de los místicos más fervientes de aquella época. Transformó el sistema platónico en una cosmovisión religiosa y mística, que ha perdurado hasta nuestros días. Sus lecciones fueron recopiladas por Porfirio en sus seis Eneadas, es decir, grupos de nueve capítulos.

Bloy, Pascal (63). Había una confrontación constante entre lo que la ciencia tenía por cierto, los descubrimientos filosóficos de Bergson, el ejemplo y visión de Bloy y sus más altas aspiraciones (64).

Durante su estancia en Heidelberg entra Maritain en conocimiento detallado de las investigaciones de Hans Driesch (65), quien introducía conceptos aristotélicos en biología, sobre todo el de "entelequia". También empieza su formación religiosa con la lectura de la Biblia, de la liturgia y de la vida de los santos. En 1907 Maritain vive profundamente su nueva experiencia religiosa y dado que aún es muy joven en esta vivencia, toma la resolución de abandonar toda búsqueda personal en la filosofía. Esto es resultado de su deseo de abandonarse en la nueva fe que ha encontrado y, por otra parte, su visión equivocada del papel de la filosofía (66).

Durante los últimos días de 1907 reflexiona sobre la conciliación entre la ciencia, el concepto y la intuición, y durante su segunda estancia en Heidelberg se ocupó de la posibilidad de conciliar el dogma cristiano con la filosofía bergsoniana. Fue éste un trabajo que mostró al filósofo el error del bergsonismo, error que consistía en una mala interpretación del concepto, el cual no es, como Bergson suponía, "el vehículo normal del racionalismo", sino un elemento natural y legítimamente humano que responde al valor ontológico del intelecto del hombre (67). Co-

(63) Pascal, Blas (1623-1662). Filósofo, teólogo, matemático y escritor francés. Se dedicó primero a la geometría y publicó a los quince años de edad el Tratado de las secciones cónicas. Desarrolló la teoría de las combinaciones y echó las bases del cálculo de probabilidades. En su filosofía se nota la influencia de Epicteto, Montaigne, Descartes, y los jansenistas. En 1654 se retiró a Port-Royal y se dedicó a la vida ascética. En la disputa entre jansenistas y jesuitas escribió sus Cartas provinciales y también una Apología del cristianismo, ambas obras póstumas. Como físico escribió un tratado sobre el equilibrio de los líquidos y otro sobre el peso de la masa de aire.

(64) Maritain, R., op. cit., p.134

(65) Vid. supra, p. 28, nota (36)

(66) Maritain, J., Cuaderno..., p.59

(67) Maritain, J., Prefacio a la segunda edición de La filosofía bergsoniana, cit. pos. Maritain, R., op. cit., pp.177-178

mo no se puede filosofar sólo a fuerza de intuiciones, es preciso sintetizar y sistematizar. Bergson, a juicio de Maritain, erró en esto dos veces: en Evolution créatrice donde desconoce la trascendencia del principio creador y minimiza el valor de la inteligencia; y en La perceptio du Changement donde hace del cambio puro "la sustancia misma de las cosas". Esto es corregido por el mismo Bergson en Las dos fuentes de la moral y de la religión (68). Así Maritain confronta las certidumbres de la fe con las proposiciones de la razón, precisando y aclarando unas con otras. Para 1908 está por fin convencido de que el bergsonismo es incompatible con el cristianismo y abandona aquél (69).

5.- Su vinculación con la Acción Francesa.

Durante su estancia en Versalles a partir de 1915, Maritain asistía al P. Clérissac durante la Misa cada mañana, después de la cual conversaban acerca de las exigencias de la vida cristiana, de la doctrina de los santos y de la herencia sapiencial de la Iglesia (70). Siendo el P. Clérissac director espiritual de los esposos Maritain, enseñó a Jacques una autera disciplina interior de reflexión; pero también se dejó llevar por las tendencias políticas del sacerdote y empezó así a orientarse, Maritain, y a simpatizar con la Acción Francesa, sin darse cuenta de los errores que ésta encerraba.

El P. Clérissac era un entusiasta admirador de Maurras (71) en su disgusto por el mundo moderno y en su pasión por la noción metafísica del orden; pero no discernía los peligros espirituales. La escuela de Maurras aparecía entonces con cierta apariencia de vitalidad intelectual y no se había endurecido todavía en lo que tenía de peor. (72).

(68) Vid., idem., p. 89

(69) Bars, Maritain en nuestros días, p. 395

(70) Maritain, R., op. cit., p. 200

(71) Vid. supra, p. nota (7)

(72) Maritain, R., op. cit., p. 345

La Acción Francesa nació en 1898 cuando Francia estaba dividida por el asunto Dreyfus (73). Empezó siendo un simple comité de jóvenes antiministeriales, que en vísperas de las elecciones de ese año, intentaban elaborar una doctrina de regeneración del orden frente a la anarquía intelectual en que, según ellos, había caído Francia. Durante ese tiempo en que los "buenos franceses" son ultranacionalistas, conservadores y antisemitas, se agrupan en torno a la Acción Francesa grandes multitudes provenientes, sobre todo, del sector católico. Maurras, dirigente del movimiento, convencido de que la democracia destruía todo lo producido por la aristocracia veía en el orden "la inteligencia moderadora de todas las pasiones" y lo único que podía frenar el voluntarismo democrático y partidista. El orden al cual se refería Maurras era el de la "monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada" (74).

En 1899, al iniciarse el boletín de la Acción Francesa, Maurras era el único monárquico declarado de la redacción, para marzo de 1908 todos lo eran. El personal que constituye la Acción Francesa proviene de la pequeña nobleza provinciana, sobre todo son altos oficiales y profesionistas; la burguesía urbana es también simpatizante del movimiento. En su período de auge, entre 1920 y 1934, llega a tener de 60 a 70 mil miembros.

Los católicos simpatizan con la Acción Francesa a partir de 1908, sobre todo a raíz de las hostilidades entre la Iglesia francesa y el régimen republicano, que llevaron a la ruptura entre la Iglesia y el Estado en 1905. Así, la Acción Francesa hacía surgir la esperanza del poder, esperanza que muy pronto se resquebraja por las formas pre-facistas de buscarlo y ejercerlo, y se veía como el mejor medio de defender intereses amenazados (75).

Los medios de expansión de la Acción Francesa eran los párrocos, la nobleza rural y los diarios conservadores. La prensa

(73) Vid. supra, p. nota (4)

(74) Varios, Historia de las ideas, p. 33

(75) Peces-Barba, op. cit., p. 47

de derecha presenta claros tintes maurrasionistas: antiparlamentarismo y antisemitismo; la Academia Francesa cae bajo su influjo, al igual que muchos intelectuales católicos entre los que encontramos a Maritain.

El clero francés prestó mucho apoyo al movimiento de la Acción Francesa; pero en 1914 Maurras es condenado en secreto por la Santa Sede. El 27 de agosto de 1926, el arzobispo de Burdeos denunció en una carta pastoral "el ateísmo y el antimoralismo individual y social" de la Acción Francesa y el 29 de diciembre se hace pública la acusación de 1914, proscribiéndose los libros y periódicos de Maurras. Además se suceden las excomuniones y sanciones eclesiológicas tanto a laicos como a clérigos. Todavía en 1934 tiene la Acción Francesa cierta fuerza, pues es una de las cabezas de la revuelta obrera del 5 de febrero; mas no logra reivindicarse.

El P. Clérissac no compartía en nada las ideas democráticas de Maritain, ni mucho menos las socialistas con que éste simpatizaba. Así, ejerciendo influencia sobre el filósofo, influencia que por lo demás quedaban fuera de la competencia y función de consejero espiritual, Maritain abrazó las ideas monárquicas y cooperó con la Acción Francesa (76). Por aquella época, la Acción Francesa aparecía ante Maritain como un baluarte de patriotismo del que sólo había que separar las ideas positivistas y la idolatría nacionalista de Maurras; pero el ateísmo de Maurras, el culto a la violencia y el corporalismo intelectual llegaban al colmo (77). No fue sino hasta que Pío XI (78) condenó a la Acción Francesa, cuando Maritain leyó detenidamente todos los escritos de Maurras y cayó en la cuenta de sus crasos errores. Es a partir de este momento que Ma-

(76) Maritain, R., op. cit., pp. 246-347

(77) Idem., pp. 348-349

(78) Pío XI (1857-1939). Papa sucesor de Benedicto XV. Ordenado en 1879, fue prefecto durante muchos años de la Biblioteca Ambrosiana de Milán y luego de la Vaticana. En 1920 fue nombrado cardenal y arzobispo de Milán. En 1922 sucede a Benedicto XV en el pontificado. Restituyó el poder temporal de la Santa Sede al crear en Roma el Estado de la Ciudad de Vaticano. Promovió las misiones y en su encíclica Quadragesimo Anno de 1931 confirmó y amplió la doctrina de León XIII.

ritain abandona el autoritarismo para dar el salto a la democracia (79). Es importante notar que sin esta crisis en que Maritain se vio envuelto, jamás hubiese entrado en el campo de la filosofía social y política.

A raíz de su ruptura con la Acción Francesa tiene algunas tensiones con algunos conocidos suyos partidarios de aquélla, por ejemplo con el P. Garrigou-Lagrange(80). De igual modo, le trajeron críticas su posición sobre la guerra de España y el régimen de Vichy. Ciertamente, cuando hablaba de política no era muy querido, él mismo dice que en Roma "se espantaban del Maritain político". Sin embargo, sintió que la postura que tomaba era un compromiso con la verdad (81).

6.- Maritain y el tomismo.

La publicación de la encíclica Aeterni Patris de León XIII en 1879, junto con los estudios del cardenal Mercier (82), dio un fuerte impulso a un movimiento que ya adquiría cierta fuerza: el renacimiento tomista. La encíclica exhortó a desarrollar un pensamiento adecuado a las necesidades modernas, fundado en las fuentes cristianas, sobre todo en la doctrina de Santo Tomás (83). Este

(79) Peces-Barba, po. cit., pp. 53-54

(80) Vid. infra, p. smota (87)

(81) Maritain, J., Cuaderno..., p. 193

(82) Cardenal Mercier, Désiré (1851-1926). Cardenal arzobispo de Malinas, Bélgica. Al crearse en Lovaina, por expresa voluntad de León XIII, una cátedra de filosofía tomista, se encargó de ella. Poco después se transformó en Instituto de Filosofía. Desde este momento su nombre y su cátedra atrajeron a eclesiásticos y seculares de todo el mundo católico. Nombrado arzobispo de Malinas y cardenal, dejó la cátedra. Sus principales preocupaciones fueron la formación espiritual e intelectual del clero y la mejora de la clase obrera. Su conducta frente a los alemanes en la Primera Guerra Mundial le convirtió en héroe nacional. Fundó la Revista Neoescolástica y la Unión Internacional de Estudios Sociales. Entre sus obras destacan: Psicología, Lógica, Metafísica general, Los orígenes de la psicología contemporánea, Criteriología general y Vida interior.

(83) Aquino, Tomás de (1225-1274). Filósofo y religioso italiano. Nació en Roccaseca, hijo de Landulfo y Teodora, condes de Aquino. A los cinco años fue llevado por su padre al monasterio de Monte Casino con miras a que fuera abad de aquel monasterio, esto con fines políticos. En 1236, a los once años, se trasladó a Nápoles, donde empezó sus estudios de filosofía bajo la dirección de los Predicadores. Ahí decidió abrazar el hábito de la Orden de Predicadores, el

apoyo pontifical permitió que se tomara en círculos clericales, seminarios e instituciones académicas principalmente, una especie de ortodoxia filosófica; es decir, permitió que el tomismo se utilizara como respaldo a intereses teológicos (84) y dio pie a la crítica de pensadores católicos independientes como Blondel (85), por ejemplo. Por otra parte, también promovió la reflexión filosófica seria, al aplicar el pensamiento de un eminente filósofo medieval a los problemas culturales modernos. Se superó así el eclecticismo que reinaba en las instituciones académicas eclesiásticas, puesto que se tenían ahora líneas sistemáticas ya olvidadas.

A principios de 1909, Raissa empieza a leer la Suma Teológica y a instancia de ella, Maritain hace lo mismo en septiembre de 1910, identificándose de inmediato con el Doctor Angélico.

Hasta ese momento los estudios tomistas habían permanecido dentro de los círculos eclesiásticos, con Maritain el tomismo sale por primera vez de ellos y toma carta de derecho en la existencia y cultura profanas, penetrando en el campo de las filosofías contemporáneas.

Maritain, declarado tomista desde su primer contacto con Santo Tomás, inició con las conferencias de 1913 el renacimiento tomista en Francia, exponiendo la doctrina del Aquinate en toda su

cual tomó en 1243 en el convento napolitano. Fue hecho preso por su familia, la cual quería devolverlo a Monte Casino. Al año fue liberado y reintegrado a la Orden de Santo Domingo. En 1245 se dirigió a París a estudiar al lado de Alberto Magno hasta 1256, año en que obtuvo su licenciatura. Se dedicó a la enseñanza en varios lugares de Europa hasta el año de su muerte. Falleció el 7 de marzo de 1274. Es la figura más eminente de los teólogos filósofos de la Edad Media. Su filosofía es un intento de conciliación entre el aristotelismo y los dogmas cristianos. En su tiempo, la doctrina tomista fue rechazada fuertemente por la Iglesia. Sus principales obras son: Suma Teológica, Suma contra gentiles y Cuestiones.

(84) Vid. Copleston, F., Historia de la Filosofía, tomo 9, p. 245.

(85) Blondel, Maurice (1861-1949). Filósofo francés nacido en Dijon. Alumno de la Escuela Normal Superior. Doctor en letras enseñó filosofía en los Liceos de Chaumont, Montauban, Aix y en el Colegio Stanislas de París, ocupando después la cátedra de filosofía de la Universidad de Aix, Marsella. Colaboró con varias publicaciones filosóficas y entre sus obras resaltan El pensamiento y La Acción.

amplitud, rigor lógico y potencia de vida, incorporándose, con sus rasgos peculiares, a todo el movimiento impulsado por León XIII y dirigido por Mercier, Gemelli(86), Garrigou-Lagrange(87), Gilson y Marechal(88). Dentro de esto, su pensamiento no obstante evolucionó, sobre todo en los temas políticos debido a sus experiencias, situación histórica y a la evolución del pensamiento laico y de la Iglesia.

"Maritain ha acercado a la filosofía tomista y a la filosofía moderna. El fruto de esta obra de acercamiento ha sido doble:

- 1) mostrar a la filosofía moderna sus errores fundamentales, que han desvirtuado la grandeza y la nobleza de su impulso, a la par que señalarle en la integración y realismo tomista la vía para restaurar sus propios valores; y
- 2) actualizar y vitalizar los principios del tomismo con el contacto del alma moderna y sus problemas"(89).

Su adhesión al tomismo en el descubrimiento de la inteligencia metafísica y de la razón, lo opuso al bergsonismo vulgar que ni Bergson aceptaba y que alimentaba el modernismo teológico, el antiintelectualismo y el sentimentalismo disfrazado de intuición.

Maritain ha rehabilitado el tomismo introduciéndolo en la realidad existencial del movimiento de la cultura y de la filosofía

(86) Gemelli, Agustín(1880-). Filósofo italiano nacido en Milán. Fue profesor honorario de histología en la Universidad de Pavia y docente de psicología experimental en la de Turín. Tomó el hábito franciscano y fundó la Revista de filosofía neoescolástica. Fue llamado a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Fue rector de la Universidad Católica de Milán. Fue en su tiempo el más importante difusor del neoescolasticismo. En el Congreso filosófico internacional de Nápoles, fue encargado de pronunciar el elogio de Santo Tomás.

(87) Garrigou-Lagrange, Reginaldo. Religioso francés de la Orden de Predicadores, profesor de la Facultad de Teología del Colegio Angélico de Roma. Nacido en Auch en 1871. Después de estudiar medicina en la Universidad de Burdeos, tomó el hábito de la Orden Dominicana en 1897. Sus estudios se centraron en las cuestiones de la filosofía moderna según el criterio neoescolástico.

(88) Marechal, Cristián. Escritor francés, profesor de filosofía en el Liceo de Saint-Omer. Publicó estudios sobre filósofos y poetas franceses del siglo XIX, como Lamennais et Lamartine y Lamennais et Victor Hugo, en que demuestra la influencia del filósofo sobre los dos poetas, La filosofía de Bonald y Ensayo de un sistema de filosofía católica, que es un estudio inédito sobre Lamennais.

(89) Zarco, J. Maritain: el hombre y su obra, p. 148

Ha evitado dos extremos: la crítica destructiva y la ingenuidad ante lo nuevo. Además, el tomismo le atrajo no como tema de historia de la filosofía, sino por la verdad joven y actual que encierra. Por otra parte, el sentido del tomismo de Maritain no está en la repetición de temas superados, sino en la aplicación de sus principios a los problemas que planteó el siglo XX, tamizados en esa doctrina.

La exposición del tomismo de Maritain es, ante todo, teórica y no histórica; lo expone como una teoría autónoma que puede entablar diálogo con otras filosofías sin apelar a la revelación y haciendo válidos sus principios para dar solución a los problemas modernos. El tomismo de Maritain es un tomismo alejado del neocolasticismo y muy flexible, lo que permite a Maritain una comprensión del mundo moderno y sus problemas políticos y sociales (90).

Maritain profundizó y participó su conocimiento de Santo Tomás a través de los círculos tomistas de estudio. La idea de formar estos círculos de estudio existía desde 1914; pero fué hasta 1919 cuando los realizó en su casa de Versalles. Su finalidad era "examinar con exactitud entre libres discusiones, la doctrina de Santo Tomás, y de confrontarla con los problemas de nuestro tiempo" (91). Los miembros de los círculos tomistas eran heterogéneos en estudio, profesiones y confesiones religiosas; pero muy unidos en el espíritu de búsqueda de la verdad. Entre algunos de ellos podemos citar a Merleau-Ponty(92), Mounier, Y. Congar(93), Cocteau(94) y otros muchos.

(90) Vid., Copleston, Historia..., tomo 9, p. 249; Peces-Barba, op. cit., p. 40

(91) Maritain, J., Cuaderno..., pp. 153-154.

(92) Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961). Filósofo francés, profesor de la facultad de Letras de Lyon y de la Sorbona y catedrático de filosofía del Colegio de Francia. Fundó con Sartre y Simone de Beauvoir la revista Los tiempos modernos. Entre sus obras destacan: La estructura del comportamiento, Fenomenología de la percepción, Humanisme et terreaur, Sens et non sens y otras.

(93) Congar, Yves(1904-). Teólogo dominico francés nacido en Sedán. Son notables sus estudios sobre los fundamentos y constitución de la Iglesia. Colaboró en el Concilio Vaticano II. Sus obras: Ensayos sobre el misterio de la Iglesia, Verdadera y falsa reforma de la Iglesia, Jalones para una teología del laicado, Cristianos desunidos, Principios para un ecumenismo católico y La tradición y las tradiciones.

(94) Cocteau, Jean (1891-). Poeta, novelista y dramaturgo francés. Es el poeta de lo inesperado, de lo arbitrario, de lo paradójico y su arte consiste princi-

Los temas tratados en los círculos se relacionaban con problemas filosóficos o teológicos, estudiándose en toda su tecnicidad y apoyados en la lectura de Santo Tomás y de Juan de Santo Tomás. La idea fundamental era la de utilizar y unificar cosas de diversa esencia: razón y fe; filosofía y teología; metafísica, poesía, política y todo el bagaje de conocimientos modernos. Estas reuniones enseñaron algo importante a Maritain: "que la argumentación discursiva y demostrativa, la erudición doctrinal y la erudición histórica son ciertamente necesarias, pero de poca eficacia sobre la inteligencia humana... que primero pide ver"(95).

Los círculos tomistas fueron en su tiempo el centro intelectual más importante de toda Europa, pues congregaban a los más preclaros pensamientos de esa época en el Viejo Continente.

7.- Los temas de su filosofía.

Durante sus primeros años de producción, Maritain se preocupó principalmente por los problemas especulativos. Así, trató la metafísica, la lógica y la teoría del conocimiento.

A través del arte y posteriormente de los problemas éticos y sociales, entró en el terreno de las cosas humanas, proclamando la necesidad de un "humanismo integral". Es a raíz de toda la problemática con la Acción Francesa, que Maritain se adentra en esos terrenos de la filosofía social. En cuanto a la filosofía política, trató de fijar los rasgos de una política cristiana auténtica y de establecer, a la luz de una filosofía de la historia y de la cultura, la verdadera significación de la inspiración democrática y la naturaleza del nuevo humanismo"(96).

El período anterior a la ruptura con la Acción Francesa está influenciado, como ha quedado dicho(97), por León Bloy y el P.

palmente en la habilidad con que concentra su pensamiento; pero su preocupación por la originalidad hace que sus composiciones pierdan a veces el espíritu poético, cayendo en la extravagancia. También dirigió notables películas, como La sangre de un poeta, La bella y la bestia, El águila de dos cabezas.

(95) Maritain, J. Cuaderno..., p. 157

(96) Maritain, R., op. cit., pp. 349-350

Clérissac, lo que producía un cierto desprecio por la democracia. Estamos en la época en que su pensamiento no está todavía sistematizado.

En la producción que tiene hasta 1939, ya está implícito su pensamiento ulterior, el cual logrará independizarse después de la crisis de la Acción Francesa, momento desde el cual se perfila decididamente hacia lo político y lo social.

La primera incursión directa en el ámbito político, tiene lugar con Primacía del espíritu, obra en la que todavía maneja el autoritarismo y la ley de Roma. Religión y cultura y Del régimen temporal y de la libertad son obras que preparan el Humanismo integral. El primer capítulo de Del régimen temporal..., "Una filosofía de la libertad", es un tema trabajado durante más de veinte años. En Principios de una política humanista y en El hombre y el Estado trata sobre la purificación de los medios, lo cual muestra su preocupación por el vínculo entre política y ética.

Posteriormente, el tema del humanismo es el núcleo de su "personalismo comunitario" y de su filosofía de la historia. Paralelamente profundiza en los problemas especulativos sobre el ser en su aspecto de existencia, las relaciones entre intelecto y voluntad y el misterio de la subjetividad humana. Escribe Los derechos del hombre, que es una reseña de su pensamiento. Otra obra importante es El filósofo en la ciudad, que habla del nivel de compromiso del filósofo con su tiempo.

Maritain pone de relieve la importancia de la especulación en tanto búsqueda de la verdad, y su importancia es tal que incluso la práctica comprometida puede ir en detrimento de esa búsqueda. De esto es consciente; pero al mismo tiempo considera que el filósofo ha de comprometerse a mantener y defender la verdad y los valores que contempla. La justicia fue siempre su preocupación, él mismo dice ser "un romántico de la justicia" (98) que aguarda la esperanza de que un día esté entre los hombres.

(97) Vid. supra p. 46-48

(98) Maritain, J., Cuaderno..., p. 10

Pasemos ahora a tratar el tema propio de este trabajo que es indagar la proposición de Maritain de un modo de vida comunitaria entre los hombres; veremos sus fundamentos y el grado de posibilidad de su realización, así como las formas viables de su instauración efectiva.

C A P I T U L O I I .

C A P I T U L O I I .

FUNDAMENTOS ANTROPOLOGICOS DE LA VIDA SOCIAL.

- A.- El humanismo de Maritain y su consideración del hombre.
- B.- El hombre como individualidad.
 - 1.- Individuación e individuo.
 - 2.- Fundamento de la individualidad.
 - 3.- La individualidad humana.
- C.- El hombre en cuanto persona.
 - 1.- La subjetividad.
 - 2.- El sujeto humano.
 - 3.- Subsistencia y personalidad.
 - 4.- La realidad personal del hombre.
- D.- El amor y la libertad: estructuras ontológicas de la per
sona.
 - 1.- El amor como vía de acercamiento a la personalidad.
 - 2.- La libertad y la autonomía de la persona.
- E.- La totalidad humana y su problemática.
- F.- La realización de la personalidad.

II.- Fundamentos antropológicos de la vida social.

A.- El humanismo de Maritain y su consideración del hombre.

Como ya se ha visto, Maritain se sitúa en el renacimiento -tomista europeo, el cual a su vez se enmarca dentro del pensamiento católico de nuestro siglo. Esto hace patente que Maritain elabora su pensamiento desde una perspectiva religiosa --- cristiana, más específicamente católica.

En lo tocante a la filosofía política y social de Maritain, el hombre constituye su punto de partida. Maritain inserta el tema del hombre en la problemática del pensamiento religioso, o por mejor decir de la filosofía cristiana; es en su fe religiosa donde la consideración antropológica de Maritain encuentra - sus raíces, pues es en última instancia en Dios donde se funda la dignidad del hombre.

¿Qué encierra el hombre? Toda una riqueza de vida, de sentimiento de libertad y de memoria. Maritain adopta frente a - este respecto, una postura personalista desde el punto de vista del tomismo, tratando de evitar, al través de esta postura, los dos extremos del autoritarismo de tipo dictatorial, por un lado, y la anarquía por el otro. El personalismo no es para Maritain una doctrina o una escuela, trátase más bien de una actitud, un "fenómeno de reacción" a dos corrientes opuestas (totalitarismo e individualismo). Partiendo pues, desde lo que él considera una justa valoración del ser humano, indica que es en la cultura donde se da el pleno desarrollo comunitario de la persona humana, a través del trabajo intelectual y moral y en un ámbito de libertad. Es aquí donde se pueden cultivar las potencialidades insertas en la persona humana.

Desde este punto de vista, Maritain critica al humanismo - inmanentista, el cual, a su modo de ver, se ha convertido en un anti-humanismo. Dos son las fuentes históricas, a juicio de -

Maritain, del inmanentismo del hombre del siglo XX: primero, el concepto inmanentista de la Conciencia que prevalece desde la Revolución luterana, y que hace la "libertad interior" la -- única moralidad sin tener que deber nada a la ley; segundo, el concepto idealista de Ciencia, que desde la Revolución cartesiana hace del espíritu la sola fuente de la verdad sin deberle -- nada a las cosas. Así el humanismo inmanentista reviste dos -- formas fundamentales. En primer lugar encontramos el individualismo, cuyo error principal es el confundir la persona con el individuo, con lo que no se considera al hombre como entidad posibilitada de alcanzar mayores grados de perfección, --- sino como un absoluto al que hay que preservarle su libre albedrío. La misión de la sociedad individualista liberal es defender y conservar el libre albedrío del hombre, de tal modo -- que de la libertad de elección se hace una apoteosis en la que sólo hay que cuidar no entorpecer la de los demás, única demanda que en mayoría de veces es atropellada causando que de hecho solamente unos cuantos puedan ejercer su libre albedrío con la consecuente opresión de la mayoría.

En segundo lugar encontramos el totalitarismo, donde el -- error reside en prescindir de la persona en provecho del bien común, el cual también es pervertido al hacer de él el fin último. Se cree que la perfección del hombre se alcanza en la comunidad y por la comunidad, llegando a la independencia y la -- libertad, que por otra parte son transitorias y extrañas al sujeto al subordinarse éste a una entidad mayor, que se indentifica generalmente con el Estado (1)

Para salvar estas desviaciones del humanismo y las consecuencias que ellas atraen, Maritain propone el surgimiento de -- un nuevo humanismo que integre todas las dimensiones del hombre.

(1) Aunque no sólo puede ser el Estado, sino también una actividad o tarea que, siendo temporal, se proponga como superior al hombre existente y como su fin último.

"Se tratará de restaurar la razón en sus relaciones vitales y orgánicas con el mundo irracional de la afectividad, de la instintividad y de la emoción, así como con el mundo de la voluntad y los aspectos no racionales del funcionamiento mismo de la inteligencia" (2). Al mismo tiempo se integran también los aspectos superracionales y sobrehumanos, generando una relación fecunda y en continuidad existencial entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe. Porque dice Maritain que "la filosofía es obra de la razón y como tal está fundada sobre las evidencias naturales y no sobre la fe; mas pienso también que la razón misma, que no es un mundo cerrado, sino abierto, no cumple bien sus obras más elevadas y no alcanza su propia plenitud sino cuando está ayudada y vivificada por las luces que vienen de la fe" (3). Así se observa que la concepción de su humanismo, y por ende de su filosofía social, tiene como base la delimitación del ámbito temporal respecto al espiritual, es una distinción entre Religión y Cultura, donde hay una Primacía de lo espiritual como lo señalan las obras que llevan estos títulos.

Con respecto al hombre, Maritain no rechaza la consideración de una naturaleza humana por la cual hay un género humano; pero un hombre es algo distinto de la naturaleza humana; es un ser único irremplazable y que escapa a toda definición. Un hombre es una persona, es alguien. Aquí encontramos el aparente problema entre el hombre materia, animal, y el hombre espiritual e inteligente; para resolver esta cuestión, Maritain distingue entre individuo y persona, distinción que toma de Santo Tomás de Aquino, con el fin de distinguir y separar una filosofía social fundada en la dignidad de la persona, de otra que se base en la primacía del individuo y el bien privado. Así, Mari

(2) Maritain, De Bergson a Santo Tomás de Aquino, p. 101

(3) Idem., p. 100

tain sitúa al hombre entre dos polos: la individualidad egoísta y la personalidad generosa y en vías de perfección por el amor. De los dos polos hay "uno material, que no atañe, en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, la individualidad; y otro polo espiritual, que concierne a la verdadera personalidad" (4). Pero procedamos a la argumentación maritainiana que nos lleva a esta distinción y a sus consecuencias para la vida humana social.

B.- El hombre como individualidad.

1.- Individuación e individuo.

Individuación o individualidad es lo que hace "que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de la misma especie y de un mismo género" (5). Así, la individualidad implica participación, de una misma especie, oposición y separación. Lo que hace que un ser sea singular, es decir, individuo, no puede de ninguna manera comunicarse a varios. Si entre dos o más seres existen elementos comunes que los meten en una especie, también es necesario que haya algo propio en cada uno, en virtud de lo cual son realmente distintos uno del otro. Por tanto, un individuo es indiviso en sí mismo y diferente de otro.

El individuo es todo aquello que realiza o puede realizar el acto de existir. La individualidad es un estado opuesto a la universalidad, que designa unidad e indivisión, cualidades necesarias para existir y por las cuales, toda naturaleza existente o capaz de existir, se sitúa como diferente a los demás -

(4) Maritain, La persona y el bien común, p. 37

(5) Peces-Barba, Persona, sociedad, Estado, p. 141

seres. Los conceptos universales no tienen ser en las cosas - sino en cuanto individuados, de este modo, la naturaleza humana no existe in abstracto, sino realizada en individuos. Así lo que existe son individuos.

Podemos encontrar dos polos que determinan al ente individual; por un lado la "determinación específica común" y, por --- otro, "la determinación individual propia". Una determina la naturaleza, la otra la existencia individual (6). El ser así determinado recibe una especificación y una localización.

La individuación se entiende en la multiplicidad. En efecto, al constatar la multiplicidad dentro de la misma especie, se afirma la individualidad de los seres que son múltiples; a - su vez, la condición de la multiplicidad es la dimensión o espacialidad. La individuación de la naturaleza específica de los seres, se da, y no puede ser de otra manera, en la corporalidad enmarcada en dimensiones determinadas, fundamentalmente espacio y tiempo.

2.- Fundamento de la individualidad.

¿En qué se funda la individualidad? Maritain acepta - la teoría aristotélica de la materia como principio de individuación. La razón de la individualidad de especie, es decir, de aquello que hace que haya diferentes especies, se encuentra en la formalidad, esto es, en la forma absolutamente libre de cualquier materia (7) por la que una especie difiere de la otra. Esta forma, al actuarse en la materia, recibirá de ésta ciertos caracteres que la diferenciarán, por lo que es posible que haya varias formas dentro de la misma especie que sean diferentes - en razón de la materia que actúan, y que es el principio radical de la individuación (8). Así la raíz de la individualidad de las cosas está en la materia en tanto ocupa un espacio propio.

(6) Zarco, El humanismo de Maritain, P. 61.

(7) Maritain, La persona y el bien común, p. 39.

(8) Maritain, "Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura", La defensa de la persona humana, p. 44

Según Maritain, la individuación de las cosas tiene lugar -- por aquello que las hace diferentes de su principio creador, -- esto es, Dios, el cual es el Ser en acto puro, y por lo mismo, la individuación implica cierta carga de no-ser. La materia, por este aspecto de no-ser, es simple potencia de receptividad y de cambio, como algo que tiende a ser. En los seres esta -- potencialidad se define por la forma y así ambas constituyen -- una unidad sustancial y determinada. De esta manera, la forma se ordena a informar o signar la materia, se particulariza por ésta haciendo un ser junto a otros que participan de la misma -- naturaleza específica.

Teniendo, pues, en cuenta la teoría hilemorfista, en todo ser, incluido el hombre, hay una forma que es sustancial y actual y una potencia ontológica que es la materia, la que por -- ser indiferenciada, indefinida, se encuentra en los límites del no-ser; se trata de un sujeto indeterminado determinable de -- las transformaciones sustanciales (9).

En los seres creados hay algo que se llama "desniveles metafísicos" que diferencian esencialmente a estos seres, sobre todo de Dios. Según la doctrina tomista, seguida por Maritain, en todos los seres criaturales se diferencian el acto de existir de la potencia o esencia de ese acto, en la cual, se encierran las cualidades de tal o cual ser (10). Por principio, -- entonces la individualidad implica diferencias ontológicas por las que los seres se diversifican y, en este sentido, siempre -- tendrán algo por llenar o enriquecer, algo que les falta.

La individuación, al mismo tiempo que es un aspecto inseparable de un ser tal, impide la realización de la naturaleza específica en la que se inserta ese ser. Esto es evidente al -- observar que dicha naturaleza se encuentra en varios seres.

(9) Idem., p. 43

(10) Idem.

Por otra parte, la perfección del ser individual se halla precisamente en que posee todo lo que es en cuanto individuo, no en cuanto naturaleza.

3.- La individualidad humana.

Una forma o alma humana, por tener relación sustancial con el cuerpo, tendrá caracteres que la diferencien de otra alma humana. Así, en el hombre, como en los demás seres, el elemento ontológico primario de la individualidad es la materia, en otras palabras la individualidad se da en la relación directa de la forma con la materia, materia situada en un espacio.

No es la naturaleza humana, en cuanto modo de ser, la que produce, por decirlo así, la individuación; es decir, no porque soy hombre soy tal hombre, de ser así habría muchos como yo. Aquí se distingue el principio de individualidad del principio de ser; la forma de la materia; la esencia de la existencia.(11)

El hombre en cuanto individuo, posee sólo una unidad precaria tendiente a la desintegración; es un ser débil y mucho -- más limitado que otros seres de otras especies mejor armados -- para la conservación de su individualidad. Maritain define al hombre en cuanto individuo, como aquello que excluye de uno mismo a todos los demás hombres y como un ego amenazado pronto a acapararse para sí. En efecto estando fundada la individualidad en la materia y siendo aquélla tan precaria en el hombre, tiende a excluir de sí todo lo que son los otros, en este sentido, la individualidad en el hombre sería un ego mezquino que -- busca acaparar todo lo que pueda reforzarla (12). La individualidad, pues, consiste en la liberación irracional de los -- impulsos y tendencias del yo material (13). Esta liberación hace del yo un centro que se dispersa y se abandona en el determinismo de la materia.

(11) Zarco, El humanismo de Maritain, pp. 58-59

(12) Maritain, La persona y el bien común, p. 41

(13) Zarco, El humanismo..., p. 48

La individuación no es algo malo de por sí, sino una condición de la existencia misma de las cosas. En cuanto individuos, cada uno de nosotros estamos sujetos al determinismo del mundo físico, a las influencias físicas, históricas y etnológicas concomitantes a nuestra situación. Pero, por otra parte, también somos personas, lo cual indica un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad por el que somos capaces de autodeterminarnos más allá de toda circunstancia y contingencia físicas.

En suma, la individualidad no es algo que en sí sea malo, muy al contrario, es algo bueno en cuanto es condición de nuestra existencia; pero al mismo tiempo, para ser buena, debe estar ordenada a nuestra personalidad y no tenerla como el aspecto primordial de nuestro ser. Es necesario, pues, entrar en la consideración del otro polo del ser del hombre: la personalidad.

C.- El hombre en cuanto persona.

1.- La subjetividad.

Para poder acercarnos a la realidad personal del hombre, es preciso tener en cuenta la noción de sujeto y para ello es menester considerar la distinción de éste con el objeto, siguiendo la línea de Maritain.

El objeto no es una idea hecha cosa, no es exterioridad pura. El objeto es "la vida misma y la salvación de la inteligencia" (14) en palabras de Maritain. El objeto es objeto de pensamiento y no lo que existe, de lo que más bien es correlato. El mundo de los objetos no existe sino en el pensamiento; lo que existe, en sentido propio, son sujetos que se objetivan en

(14) Maritain, Breve tratado de la existencia y de lo existente. pp. 22-23.

el espíritu para poder ser conocidos, pero puestos para sí mismos en el mundo de la existencia y lo contingente. En el pensamiento existe "la objetivación inteligible de un sujeto transobjetivo, que es inagotable en su existencia concreta, es decir, indefinidamente objetivable en nuevos objetos de conceptos unidos a los que precedieron" (15). Si el objeto fuese exterioridad pura sería un obstáculo entre la razón y el mundo real constituido por sujetos, a los cuales sólo se tendría acceso por -- una subjetividad vivida.

El sujeto es considerado por Maritain como todo aquello que se sostiene en la existencia. Todo, incluso lo más mínimo e insignificante. "En el mundo de la existencia no hay -- sino sujetos o supósitos con lo que deriva de ellos en el ser" (16). Así, el mundo de la existencia queda constituido por -- sujetos existentes.

Pero, ¿qué es el sujeto?. El sujeto o suppositum es -- "aquel o aquello que tiene una esencia (lo que una cosa es), -- aquello que ejercita la existencia o la acción, aquello que -- subsiste" (17). Dice Maritain que la subsistencia es la realidad típica del sujeto, realidad que es difícil de captar, -- pues se trata de un sujeto existencial que trasciende al intelecto en su operación natural de aprehensión, ya que ésta objetiva, mientras que el sujeto en cuanto tal es inobjetivable, -- es decir, suprainteligible. El sujeto "sobrepasa en profundidad a todo el universo de los objetos", pues los sujetos son -- existentes que subsisten en la naturaleza que los constituye, ejecutando acciones propias de esa naturaleza y siendo, en su existencia individual, fuente inagotable de cognoscibilidad.

(15) Idem, p. 23

(16) Idem., p. 87

(17) Idem., pp. 81-82

Sin embargo, el sujeto posee estructuras esenciales que lo conforman y a este respecto, no se falsea si se presenta como objeto. La objetivación lo universaliza y discierne en él naturalezas inteligibles que permiten conocerlo en un conocimiento siempre en profundidad continuada; no lo falsea sino que lo hace presente al espíritu. Una ciencia aspira a conocer un sujeto que existencialmente es inagotable; el objeto de esa ciencia lo constituyen las conclusiones a las que llega. Pero "la subjetividad en cuanto subjetividad es inconceptualizable y como un abismo incomprensible" (18) en cuanto a noción o concepto, pues ya no sería sujeto. La subjetividad escapa a todo lo que intelectualmente, es decir, como objeto, podemos conocer de ella. Al sujeto, en suma, no se le conoce como sujeto, sino como objeto, objeto que es nuestro y que es un cierto aspecto del sujeto traído a la existencia inmaterial de nuestra inteligencia en acto. El sujeto conocido, no como tal, sino como objeto, lo es sólo bajo ciertos aspectos inteligibles y bajo ciertas perspectivas, mediante las cuales se presenta a nuestro espíritu y que podemos ir descubriendo indefinidamente en él. El sujeto, en fin, reviste cierto aspecto de interioridad.

Se han explicado brevemente dos cosas fundamentales en la consideración del sujeto: la subsistencia como su realidad típica y su conocimiento no en cuanto sujeto, sino en cuanto objeto. Veamos ahora que cariz toman estas notas propias del sujeto, cuando este sujeto es un hombre.

2.- El sujeto humano.

En los grados superiores de la escala de los seres, encontramos sujetos cada vez más complejos en su interioridad, en los que la individualidad es más concentrada e integrada, y cuya actividad manifiesta una espontaneidad o independencia --

(18) Idem., pp. 90-91

más perfecta, que asciende desde la acción simple de los cuerpos inorgánicos, hasta la acción perfectamente inmanente de la vida intelectual del sujeto racional.

Anteriormente se ha señalado la imposibilidad de tener un conocimiento propiamente dicho, de la subjetividad en cuanto tal; sin embargo, es posible tener, y de hecho todos lo tenemos, un acercamiento al sujeto como sujeto.

El "conocimiento" del sujeto como sujeto, se realiza mediante la conciencia y la reflexión; hay una reflexión espontánea, privilegio de la vida intelectual, por la que cada ser humano conoce, no científicamente, a manera de objeto, sino vivencialmente, la existencia de su subjetividad que "percibe, sufre, ama y piensa" (19). En este conocimiento, sin embargo, la sustancia propia resulta oscura. He aquí la profundidad de la -- máxima socrática, "conócete a tí mismo".

La experiencia de la subjetividad, es una experiencia -- existencial en la que nos "sabemos" sujetos por el fluir de nuestra conciencia, nuestras acciones y nuestros fenómenos. En realidad, en esta conciencia de subjetividad, no conocemos esencias; no podemos decir que nos conocemos, pues es tan múltiple nuestro actuar que escapa a toda determinación objetiva. Cada vez que bajamos a las profundidades de la introspección, tenemos más la sensación de desconocernos.

El sujeto racional se reconoce, pues, en su conciencia -- como el centro de lo infinito. En medio de todos los sujetos que conoce como objetos, es el único sujeto conocido como sujeto. Es así que se llega a la experiencia de la subjetividad. Dice Maritain, en torno a esta experiencia, que el hombre que despierta a la intuición de la subjetividad, entiende entonces que es un ser que subsiste y que no se apagará jamás (20). Veamos --

(19) Maritain, Breve tratado de la existencia y de lo existente, p.89

(20) Idem., p. 90

con más detenimiento la reflexión de Maritain sobre la subsistencia humana, donde encontraremos la característica propia de la personalidad:

La vida humana comporta una paradoja en el plano de la existencia. Por un lado es lo más precioso encontrable en todo el mundo, captado en la intuición procurada por la fenomenología propia de la subjetividad humana, es decir, a través de los actos de libertad, sentimiento, memoria, expresados en los gestos y actitudes humanas; por otra parte, no hay ser más expuesto y -- lanzado al riesgo que el hombre, cada hombre es el ser que se desperdicia y gasta con más prodigalidad que cualquier otro, a veces persiguiendo fines que no comportan mayor relevancia que el mero hecho de realizarlos. Cada día lo corremos en una confianza, que de no ser connatural sería una soberana tontería; nos confiamos en manos de muchos sin preocuparnos de confirmar la seguridad que en realidad nos pueden brindar. Nuestra vida discurre en un riesgo continuo, que por lo demás es manifestación de verdadera vida, pues no es posible tener por verdaderamente humana una vida donde el riesgo sea reemplazado por el -- culto a la seguridad, el cual, es el parámetro de nuestros --- días.

Lo que nos muestra la paradoja de la vida humana, esa do ble realidad en que se envuelve nuestra vida, es que hay un sa ber en el que el hombre se funda, y en virtud del cual derrocha su vida y la gasta: sabemos de alguna manera que la muerte no -- es el fin de nuestra existencia (21). Hay, pues, en el hombre un conocimiento natural e instintivo de su perenne persistencia en el ser; no es un saber intelectual, sino inscrito en su estructura ontológica, en su ser mismo. Este conocimiento sólo se hace intelectual de manera indirecta, a través de la refle-

(21) Maritain, De Bergson a Sto. Tomás de Aquino, p. 116.

xión de la propia subjetividad, ya que de suyo la inteligencia no la posee, pues ella está vuelta hacia las cosas exteriores.

La razón muy bien puede negar la inmortalidad, sin embargo, el desenvolvimiento de la vida de ese hombre que intelectualmente niega la inmortalidad, síguese fundando en tal convicción. ¿Dónde hallamos el conocimiento connatural de la inmortalidad?

Hay que considerar ciertas funciones humanas, sobre todo, el juicio ejercido en el seno de la conciencia espontánea.

Maritarin distingue entre esta conciencia espontánea y la conciencia explícita (22). Esta última requiere un acto especial de reflexión, por el que la inteligencia produce conceptos de reflexión que recaen sobre nuestra interioridad. La conciencia concomitante o espontánea no cumple esa función, solamente expresa la interioridad de sí misma, propia del espíritu humano; se trata solamente de una reflexividad difusa, ámbito donde se cumple toda operación subsecuente del espíritu.

Cuando reflexionamos sobre los principios de nuestros actos interiores, la conciencia espontánea se extiende hasta el principio mismo de esos actos, hasta su raíz, y alcanza este principio como algo desconocido en su naturaleza sabido como -- trascendente a todo acto y operación que de él preceden. De esta manera la conciencia espontánea alcanza, oscura pero ciertamente, un "Sí suprafenomenal" no conceptualizable, pero vivido en la existencia intelectual humana. Así, hay cosas que -- nuestra inteligencia sabe antes de pensarlas (23). Una de estas cosas que la inteligencia humana conoce oscuramente, es que el yo suprafenomenal, aprehendido por la conciencia espontánea, no puede desaparecer, ya que él es el centro que domina los -- fenómenos que transcurren y las imágenes que se suceden en el --

(22) Idem, p. 120

(23) Idem, p. 120

tiempo. "El cognoscente, capaz de conocer su propia existencia, es superior al tiempo" (24). Ese Sí, no puede desaparecer con la muerte, pues la muerte es un acontecimiento en el tiempo y el Sí está por encima del tiempo.

Pero también es posible tener un conocimiento filosófico de la subsistencia humana en términos de inmortalidad, y Maritain discurre de la siguiente manera:

Primero. La inteligencia es apta para conocer el ser y la verdad. El objeto de la inteligencia es un universal que se identifica con los individuos existentes, pero que permanece el mismo y ha sido abstraído de toda materialidad. El objeto de conocimiento no es una cosa en sí, sino un objeto que determina la inteligencia y que por ella es inmaterial.

Segundo. De la misma condición del objeto es también la condición del acto al cual determina. Así, siendo inmaterial el objeto del conocimiento, el acto de la inteligencia humana también es inmaterial.

Tercero. La potencia es de la misma naturaleza que el acto. Siendo el acto intelectual inmaterial, también lo es la potencia intelectual. La inteligencia, así, es un poder inmaterial en el hombre. Esta potencia depende del cuerpo y de las condiciones del cerebro, pero sólo extrínsecamente, pues necesita de la memoria, la imaginación y los sentidos internos, los cuales residen en el cerebro. Pero no hay dependencia intrínseca, pues la actividad de la inteligencia es inmaterial. Así Maritain retoma las palabras de Aristóteles para decir que "la inteligencia no tiene órgano".

(24) Idem, p. 121

Cuarto. Siendo la potencia intelectual inmaterial, la subsistencia de la cual emana también lo es. Pues no es mi inteligencia la que piensa en mí, sino yo el que pienso por mi inteligencia. Es así que hay algo sustancial en mí, que es inmaterial y por serlo, es también simple y, por tanto, incorruptible (25).

La inmaterialidad de las operaciones propias del alma humana, como son el conocimiento, el amor, la libertad, el goce supra-sensual, muestra su espiritualidad, en la que reside precisamente la personalidad, y la imposibilidad de dejar de existir. Podemos concluir que la vida humana, considerada en cuanto imperecedera, es lo más precioso que hay sobre la tierra.

3.- Subsistencia y personalidad.

La personalidad en cuanto que es subjetiva, implica una subsistencia, es decir, es propiedad metafísica por la que una naturaleza "es un sistema centrado sobre sí mismo para existir y para obrar" (26).

La subsistencia humana difiere de la de los demás seres, en cuanto hay un foco espiritual en el conocimiento y el amor o como lo llama Maritain, una superexistencia por la que la personalidad se refiere a la subsistencia de un ente dotado de inteligencia y libertad.

Para Santo Tomás, nos dice Maritain, la personalidad es lo que hace que algunos seres dotados de inteligencia y libertad, se mantengan en la existencia, es decir, subsistan como un todo más o menos independiente frente al todo del universo físico y frente al todo trascendente que es Dios (27). Así, metafísicamente la personalidad es la subsistencia de un espíritu, de un todo centrado sobre sí en conciencia, conocimiento

(25) Idem, p.125. Vid. Coreth., ¿Qué es el hombre? pp. 120-155

(26) Maritain, Para una filosofía de la persona humana, p.156, cit. pos., Zarco, El humanismo de Maritain, p. 63

(27) Maritain, Reflexiones sobre ..., p. 45

y libertad, apto para existir y obrar por sí. Y el hombre es un espíritu encarnado, en el que la personalidad comunica existencia y subsistencia al cuerpo que anima.

Se echa de ver que la personalidad no se funda en la materia como la individualidad, sino en el espíritu que existe y se realiza en la materia. Esta personalidad, constituida por la subsistencia del alma espiritual, se comunica al compuesto humano y es capaz de autodonarse en la libertad y el amor; es ella la manifestación, en generosidad y expansividad, del ser espiritual y la que constituye una fuente de unidad dinámica y de interior unificación en cada uno de nosotros. Ahora podemos acercarnos a la realidad personal del hombre.

4.- La realidad personal del hombre.

La personalidad es para Maritain un misterio metafísico de muy difícil discernimiento. Para valorar y ponderar lo más fielmente este misterio, Maritain retoma las palabras de Santo Tomás y dice que "la persona es lo más noble y lo más perfecto de toda la naturaleza" (28). Veamos, pues, qué entiende Maritain por persona, cuando aplica este término al hombre.

"El sujeto, supósito o persona, posee una esencia, una estructura esencial; es una sustancia dotada de propiedades, y que recibe, padece y obra por medio de sus facultades o potencias. La persona es una sustancia que tiene por forma sustancial un alma espiritual, y que vive una vida no sólo biológica e instintiva, sino intelectual o voluntaria" (29). Pero hay dos cosas importantes que considerar a este respecto: primero que el hombre posee un grado ínfimo de personalidad e in-

(28) Tomás de Aquino, Suma teológica, I, 29, 3, cit. pos., Maritain, La persona y el bien común, p. 36

(29) Maritain, Breve tratado de la existencia y de lo existente, p. 104

dependencia al estar implicado con la materia y sometido a una - condición carnal que lo limita; segundo, que por miserable, indigente esclavizado o humillado que se halle, en él subsisten las aspiraciones de la persona que tienden, tanto en la vida personal como genérica, a la conquista de su realización.

En el primer acercamiento, a través del sentido común a la naturaleza de la personalidad, ésta aparece como un centro - radicalmente egoísta, tendiente a realizarse a sí misma y a expensas de los demás. Un aspecto que puede traer confusión, - es el que se refiere a la conciencia de sí, pues ella exige una introspección que puede ser efecto de muchos desarreglos de corte psicológico, o bien condición de reflexión profunda y fecunda. Esto es indicador de la bipolaridad en que se mueve el hombre, de la que antes se ha hablado.

Maritain hace brevemente un análisis acerca de las confu siones que trae el concepto yo (30). Si por yo se entiende una mónada leibniziana, esto no es la persona; sin embargo, si es -- algo íntimo que puede abrirse libremente, estamos ya en camino.

La personalidad, en virtud de la independencia que la -- caracteriza, pero que no deja de ser relativa, "es un todo, pero no es un todo cerrado sino abierto" (31). El hombre es una individualidad que ha de completarse por sí misma en inteligencia y voluntad; su existencia no se reduce al estar físico, sino que existe espiritualmente en inteligencia y amor. Así, el hombre en tanto que persona, Maritain lo define oomo un microcosmos, un universo en el que puede caber el universo físico merced al - conocimiento. Además es capaz de darse por amor a sus semejan- tes, que pueden ser para él, lo que él es para ellos y para sí mismos (32). Esto está en consonancia con lo que dice Gilson

(30) Vid., idem, p. 35, Persona y bien común.

(31) Maritain, Los derechos del hombre y la ley natural, p. 15

(32) Maritain, Principios de una política humanista, p. 12

respecto al t3pico que nos ocupa: la persona es un individuo do-
tado de raz3n, en virtud de la cual tiene dominio sobre sus ac-
tos, es decir, que en cada acto singular la persona es causa -
directa y 3ltima. Por esta raz3n, la persona es lo m3s perfec-
to de toda la naturaleza. El hombre, todo hombre, es una per-
sona que constituye una unidad ontol3gica, que como sustancia -
razonante es un centro aut3nomo que se autodetermina. Es este
modo de existir al que se le otorga el privilegio de ser perso-
na (33).

Se ha venido hablando a lo largo de estos p3rrafos de --
aquellas estructuras que conforman la personalidad humana y que
son su manifestaci3n m3s patente, como la libertad, la autono-
m3a, la donaci3n de s3, etc. Veamos con m3s detenimiento es-
tas determinaciones de la personalidad.

D.- El amor y la libertad: estructuras ontol3gicas de la per-
sona.

1.- El amor como v3a de acercamiento a la personalidad.

Seg3n Maritain, el mejor camino para llegar a la persona
lidad es el amor, es decir, la relaci3n que hay entre ambas.
Habr3 que retomar algo de lo que se ha dicho para explicar aho-
ra esta caracter3stica de la persona.

La situaci3n del sujeto que se conoce como sujeto frente
a un mundo de sujetos, a los cuales, conoce como objetos, plan-
tea un problema: para m3 mismo soy lo m3s importante del mundo,
estoy en el centro del mundo, "hay yo y todos los otros" y mien-
tras lo que sucede a los dem3s es accidental, lo que me aconte-
ce tiene importancia absoluta. Y sin embargo, desde el punto

de vista del sentido común no tengo importancia alguna, nada se alteraría gran cosa si no hubiese existido. Así, nos encontramos frente al dilema de abandonarnos sólo a nuestra subjetividad, absorbiendo todo en nuestro yo y cayendo en un absoluto orgullo y un absoluto egoísmo; o bien abandonarnos a la objetividad, -- siendo absorbidos por el todo diluyéndonos en el mundo y dejando que los demás hagan por mí lo que solamente a mí corresponde. Es entonces cuando hay que saber dos cosas: primera, que no tengo ninguna importancia frente a la mayoría de los demás y segunda, que lo que importa es mi destino. Lo primero sin traicionar mi yo único y lo segundo sin caer en el orgullo. En realidad el problema que aquí se plantea es el de la relación intersubjetiva, que Maritain resuelve mediante el amor.

Los demás hombres me conocen como objeto, pero no como sujeto; ignoran toda mi subjetividad, mi totalidad, toda mi circunstancia, debilidades, virtudes, dolores, alegrías; y ser conocido como objeto, mirarse a través de los demás, es estar --- roto y escindido de uno mismo, desidentificado. Tanto si me condenan o si me adulan, se me reconoce siempre injustamente. ¿Cómo resolver ésto?

Hay algunos modos de percibir la subjetividad como tal. La primera, ya se ha mencionado, es sentida por un conocimiento informe y difuso de nuestra conciencia refleja, preconsciente. Se trata de esa conciencia espontánea, concomitante a -- todos nuestros actos, que no es un acto de pensamiento, sino -- un acto espontáneo que abarca toda nuestra interioridad y todo nuestro actuar, integrándose vitalmente a nuestras facultades. Es la conciencia que se ejerce en el momento de decir "yo" y que expresa un conocimiento "virtual e inefable ; existencial y vital" (34) de la totalidad de cada una de nuestras partes.

(34) Maritain, Breve tratado de la existencia y de lo existente, p. 91.

Un segundo modo de percibir la subjetividad como tal, es el conocimiento por inclinación, simpatía o connaturalidad. Es un conocimiento fragmentario e imperfecto, pero dado actualmente al espíritu. Se presenta dice Maritain, bajo tres formas distintas: "el conocimiento práctico que juzga de las cosas morales y del mismo sujeto por las interiores inclinaciones de éste (...); el conocimiento poético, en el que las cosas externas y la subjetividad son conocidas a la vez en la intuición o emoción creadora y juntamente expresadas y reveladas no en un verbo o palabra, sino en una obra realizada; (por último) el conocimiento místico (...)" (35).

Pero en ninguno de estos casos la subjetividad como subjetividad, se da como conocimiento, es decir, por modo de objetivación conceptual; no podemos llegar a ella por conocimiento filosófico, pues la filosofía por proceder a base de conceptos, conoce los sujetos como objetos de intelección. Y todavía queda sin resolver el problema del acercamiento al otro como sujeto.

Maritain afirma que es en la relación de persona a persona, con todo lo que tiene de misterio, riesgo, confianza y dificultad, donde es posible conocer al semejante como sujeto. La persona presupone intrínsecamente la inteligencia y el amor, pues la personalidad es la subsistencia de una naturaleza espiritual dotada de inteligencia y voluntad. Por esto, la persona tiende naturalmente a abrirse al mundo gracias a su inteligencia, y por su voluntad es capaz de amar a los demás. Es -- así que es esencialmente generosa.

(35) Idem, p. 107

Cuando el conocimiento de sí, pasa de ser un análisis puramente fenomenológico y psicológico a ser un conocimiento ontológico, se comprende entonces toda la inefable actualidad de la subjetividad; se descubre también, la generosidad fundamental de la existencia. La subjetividad es un centro abierto que da y recibe: recibe por la inteligencia y sobreexiste en conocimiento; y da por la voluntad, sobreexistiendo en amor. En esta donación y recepción, la subjetividad personal es "forzada" a salir de sí por otros seres, entregándose a ellos como don espiritual, este es su modo de existir.

La subjetividad de la persona, siendo eminentemente espiritual, exige de sí la comunicación de la inteligencia y el amor, pues la personalidad implica generosidad y diálogo. Por el amor la persona puede darse a otros seres en los que se identifica, a los que ve como otro yo. El diálogo es exigido por la personalidad en virtud de su subjetividad, pues ese diálogo es comunicación en inteligencia y amor.

El amor como experiencia espiritual es la máxima manifestación de existencia del yo, pues este yo en cuanto que persona espiritual, se revela como posesión de sí precisamente en la donación en que libremente se da (36). Maritain retoma la enseñanza tomista sobre el tema de la perfección de la vida humana, al decir que la perfección consiste en el amor de caridad. Todo ser humano está llamado a la perfección en el amor dentro de su propia condición; la moral pues, se funda en la existencia, ya que el amor no se dirige a esencias posibles, sino a lo que existe.

La perfección de la vida humana no consiste en la operación intelectual por la que apreciamos una esencia, sino en amar "pasando por todo lo que hay de imprevisto y peligroso, de

"oscuro, de exigente, de insensato en el amor"(37). A esto es inherente el diálogo y la unión persona a persona, haciéndose uno en el otro. Es "merced al amor (que) queda rota esa imposibilidad de conocer a otro si no es como objeto (...). Decir que la unión del amor convierte al ser que amamos en otro yo -- para mí, equivale a decir que tal unión lo hace otra subjetividad nuestra. En la medida en que lo amamos con verdadero amor, es decir, no por nosotros sino por él; en la medida en que nuestra inteligencia, haciéndose pasiva con respecto al amor y dejando dormir sus conceptos, convierte por lo mismo al amor en medio formal de conocimiento, tenemos del ser que amamos un conocimiento oscuro semejante al que tenemos de nosotros mismos; conocémoslo en su propia subjetividad, en cierto modo al menos, por la experiencia de la unión. Y ese ser queda entonces, al menos en cierta medida, curado de su soledad; y puede, inquieto aún, reposar un momento en el nido del conocimiento que tenemos de él como sujeto" (38).

El amor no se dirige a las cualidades del ser amado, sino a una "realidad, la más profunda, sustancial y escondida, la más existente del ser amado: un centro metafísico más profundo que todas las cualidades y esencias que me es posible descubrir en el ser amado" (39). Aquel centro, es un centro inagotable en cierto modo en existencia, bondad y actividad, capaz de dar y de darse, de recibir no sólo un don del otro, sino al otro como don en cuanto se da como don. Es así como a través del amor -- llegamos a la realidad metafísica de la persona, pues el amor -- se dirige directamente a la persona, a la persona considerada -- como un todo formado de ese centro y de las cualidades que lo -- acompañan. El amor va más lejos de nuestro conocimiento abstracto, pues las cualidades que se conocen no son todavía el tú amado. El tú es un todo inteligible y profundo que hace al sujeto existir por sí y por ello puedo amarlo.

(37) Idem, p. 66

(38) Idem, p. 108

(39) Maritain, La persona y el bien común, p. 42

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

Así, el amor, junto con el conocimiento, es "una manera - típica de sobreexistir activamente" (40), siendo una sobreexistencia inmaterial en la que el amado es o deviene en el amante; es decir, el amante, por una connaturalidad intencional, tiende como a su propio ser del cual estuviera separado, a la realidad existencial del amado enajenándose en él.

En este tratamiento que hace sobre el amor, aunque diga - que éste se dirige directamente a la persona, mientras que el - conocimiento lo hace indirectamente, Maritain no es un antiintellectualista, ya que maneja lo que él llama un conocimiento por connaturalidad, en el cual el afecto tiene un gran desempeño.

A modo de conclusión de este inciso, se puede decir que - cuando un hombre capta el sentido de la existencia y la dinamicidad profunda de su yo, logra ver también que el amor no es una pasión intensa, ni un momento fugaz de deleite, sino la tendencia más radical y razón más fundamental de toda su vida, inscrita en su modo propio de ser, esto es, en su naturaleza. En -- esta experiencia del amor encontramos la paradoja entre la persona que es siempre un todo y no puede convertirse en la simple parte de otro todo, es decir, la irreductibilidad de cada una - de las personas, y la petición del amor que realiza la unidad - efectiva de esas mismas personas. Es en esta capacidad de --- amar en la que se funda en gran medida la realidad social del - hombre.

Se ha visto que es la generosidad intrínseca de la persona, que se manifiesta por el amor, la que permite a esta persona darse como don al ser amado; pero "para poder darse, preciso es existir primero, y no solamente como ese sonido que atraviesa el aire o como una idea que atraviesa por mi espíritu, sino

(40) Maritain, Breve tratado de la existencia y de lo existente, pp. 54-55

como una cosa que subsiste y que ejerce o realiza por sí misma la existencia; y no basta existir sólo como existen las otras cosas, sino que es preciso existir de una manera eminente, poseyéndose a sí mismo, teniéndose a sí mismo por la mano, disponiendo del propio destino, es decir, que hay que existir con una existencia espiritual, capaz de rodearse a sí misma de inteligencia y de libertad" (41). Es solamente así que la persona puede, no sólo existir, sino sobreexistir en conocimiento y amor. Y así, esta comunicación en conocimiento y amor es el supuesto que nos permite hablar de la libertad como otra estructura ontológica de la persona. En efecto, una nota esencial de la personalidad es la libertad por la que la persona es capaz de donarse y de realizarse propia y responsablemente en el decurso del tiempo, lo cual nos lleva a caracterizar a la persona por la independencia.

2.- La libertad y la autonomía de la persona.

Mientras los demás seres se rigen y dependen del determinismo natural del mundo; el hombre por su inteligencia es capaz de sobrepasar el mundo material y alcanzar esferas que trascienden lo meramente fáctico de la materia; puede reflexionar sobre sus actos y juicios, liberarse de la mera sensibilidad, descubrir motivos propios y superiores y en fin, introducir en el mundo hechos que no son consecuencia necesaria de los antecedentes supuestos. De este modo "ser libre, de modo general, consiste en no sufrir impedimento, en no estar ligado" (42) y por ello la persona puede abrirse y dejar entrar a otro ser en sí, pero no se le puede obligar. Es así que la persona se define como una entidad independiente, subsistiendo espiritualmente, un todo aparte de todo el universo. En efecto, decir que un hombre es

(41) Maritain, La persona y el bien común, p. 43

(42) Maritain, De Bergson a Sto. Tomás de Aquino, p. 167

una persona, es decir que más que una parte es un todo y que más que siervo es independiente. Esta independencia hace relación directa a la libertad desprendida de su facultad intelectual, es decir, su razón. Esta razón permite al hombre elevarse sobre los hechos y volver en reflexión, sobre ellos y sobre sus actos.

Para Santo Tomás, al igual que para Maritain, la raíz de la libertad se encuentra totalmente en la razón. La razón no es algo superpuesto a la naturaleza humana, ni algo que ejerce como nota separada de ella. Ante todo la razón es conciencia y por la conciencia se manifiesta en cuanto a razón. Al decir yo, el hombre dice "aquí y ahora" y dice conciencia de sí e independencia respecto al "allí" que señala. Esto no es un acto post-reflexivo o enjuiciador, sino la condición por la que se da reflexión, el juicio y el acto voluntario libre, que a su vez también son una manifestación más elaborada de la razón por la que se distingue el hombre de los demás seres.

La voluntad se encuentra, pues, arraigada en la inteligencia, la cual tiene noción de aquello que es bueno. Así la voluntad es distinta del apetito sensitivo y tiende al bien como tal, al bien inteligiblemente aprehendido y no a tal o cual cosa buena (43). Pero Maritain aclara: la voluntad, aún cuando necesita del juicio intelectual para definirse en un acto, no es una función de esa capacidad intelectual. En el orden de las opciones prácticas es un potencial que tiene señorío sobre los -- juicios del intelecto, sometiéndolo a su determinación activa -- por la que existencialmente tiene eficacia, es decir, por la que el acto voluntario de hecho se realiza; el acto libre es la conjugación de la inteligencia y la voluntad en la que ésta, siendo una indeterminación activa y dominadora, se ejerce en función -- del juicio que le presenta la inteligencia ya sea en pro o en -- contra.

(43) Idem, p. 143

La indeterminación radical de la voluntad, no es una indeterminación potencial o pasiva que sólo sea receptora de una determinación impuesta; aunque la voluntad humana tiene un aspecto de indeterminación potencial, ello se debe a su ubicación limitada y no constituye la libertad propiamente dicha. Maritain entiende la libertad como una indermitación activa y dominadora, que incluso domina al juicio que la determina, por ello, la libertad es este señorío de la voluntad sobre el juicio que la determina. En el momento indivisible en que la voluntad y el --entendimiento se determinan, la voluntad por el entendimiento, es la voluntad en acto la que hace obrar al sujeto y hace eficaz el juicio de la inteligencia, es aquí donde se entra en el ámbito de la libertad. Así, la voluntad se determina y hace pasar la inteligencia del juicio "especulativamente práctico", que muestra una conveniencia a obrar, pero que no determina el obrar, a un juicio "prácticamente práctico", el cual determina eficazmente el querer.

Sin embargo la voluntad no ejerce sin la determinación -formal del juicio que ella misma vuelve eficaz. La intelligen-determina la voluntad como causa formal, mientras que la voluntad determina a la inteligencia como causa eficiente; la especificación de la inteligencia depende del ejercicio de la voluntad (44), que como apetito o potencia de deseo e inclinación, tiene como acto primordial el amor.

Siendo la voluntad una cierta naturaleza, es necesario que tenga una operación producida como necesidad de esa naturaleza, es decir que sea determinada necesariamente; y siendo el acto de la voluntad el querer, es necesario que haya algo que quiera por la virtud misma de lo que es, esto es, que lo quiera necesariamente.

Lo que no es un bien absoluto, no puede determinar necesariamente la voluntad; los bienes que nos rodean no son absolutamente saturantes de la voluntad, por lo cual, ella es libre ----- respecto de ellos. Por lo tanto, la voluntad es dueña del juicio que la determina y por esto mismo tiene dominio pleno sobre sus actos: es libre.

Con toda esta explicación se puede ver que la voluntad actúa como acto profundo de la libertad, es un acto de la persona en cuanto tal.

Maritain distingue dos tipos de libertad: libertad de acción y libertad de autonomía, que para distinguirla del sentido kantiano, también la llama libertad de "expansión del ser humano" (45).

Podemos entender la libertad en una doble significación: libertad como ausencia de coerción, al modo como el pájaro vuela cuando no se lo impide una jaula; y la libertad como ausencia de necesidad o de necesitación, en la que el acto no se determina por necesidad alguna, ni externa ni interna, en esto consiste el libre albedrío. Se distinguen pues, la libertad -- de elección o acción, el libre albedrío (ausencia de necesitación) y la libertad de espontaneidad o autonomía (ausencia de coerción).

La libertad de elección es un don en cada hombre, según dice Maritain (46). El psicoanálisis, por el descubrimiento de factores inconscientes en la estructura de la personalidad, parecería hacer tambalear la noción real del libre albedrío; pero Maritain hace notar que este problema es falso, puesto que "el libre arbitrio empieza en el entendimiento de la inteligencia

(45) Maritain, Principios de una política humanista, p. 7

(46) Maritain, "Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura", La defensa de la persona humana, p. 50

con la conciencia" (47), siendo que esas causas inconscientes nos hacen obrar automáticamente, por lo que no se plantea el problema dado que permiten un entendimiento de los actos. El gran problema - que plantea la teoría freudiana es el de saber si esas causas es tán presentes en la decisión libre o si son causas determinantes y fuera de control, esto es, hay que saber si son necesariamente determinantes o simplemente inclinantes. Maritain observa que el hecho de su existencia no basta para resolver esta cuestión, pues el libre albedrío, lejos de excluir, supone e integra toda - la carga potencial y dinámica de los instintos, tendencias, disposiciones psico-físicas, costumbres adquiridas, herencias genéticas; pero todo esto son condiciones naturales que pueden tener eficacia o no en el acto de la libre acción, es decir, pueden incluirse o excluirse en ese acto sin dejar de estar presentes. A lo único que lleva la consideración de esas condicionantes, es a aceptar una graduación de la libertad, cada acto se -- ejerce en un grado más o menos relativo de libertad.

¿Qué es la auténtica libertad para Maritain?. Libertad no es la libertad de elección o libre albedrío, esto es sólo el comienzo de la libertad. Tampoco es la libertad que da el poder, sino la libertad de autonomía de las personas que consiste en la realización más perfecta de su potencialidad intrínseca. "La libertad de elección (o libre albedrío) es más libre que -- esta libertad pura y simplemente terminal, que la libertad de - exultación o autonomía, puesto que está libre, no sólo de toda coerción, sino también de toda necesidad; pero es menos perfecta, puesto que ella misma está ordenada a esa otra libertad" (48). Así, la libertad de elección es para la libertad de independencia o autonomía; la libertad de elección no tiene su fin en sí misma, sino que se ordena a la conquista de la libertad de autonomía, conquista que es exigida por la personalidad y en la que se centra el dinamismo de la libertad. El libre albedrío,

(47) Maritain, Principios..., p. 9

(48) Maritain, De Bergson..., p. 162

siendo de sumo interés para el filósofo, no es el tipo de libertad que interesa al grueso de la humanidad, pues respecto al libre albedrío, casi nadie duda de poseerlo, en cada momento lo ejercitamos al tomar decisiones; es la otra libertad, la de la espontaneidad, en sus formas más elevadas donde significa liberación e independencia personal y que se llama entonces, libertad de - autonomía o de exultación la que aquí interesa, pues ella ha de conquistarse y constantemente se ve amenazada. El libre albedrío, pues, es un medio por el que los hombres nos hemos de liberar de las servidumbres externas que pesan sobre nosotros.

La persona entonces, para Maritain, se caracteriza por la independencia o autonomía de un ser inteligente que decide sobre su destino. Por otra parte, habría que distinguir una "libertad" intrínseca al existir físico de los seres expresada al decir que una planta o un niño crecen "libremente", o que un pájaro vuela "libremente", o que una piedra cae "libremente", de una libertad espontánea ejercida en el acto mismo de la mínima conciencia. Aquélla es una falsa libertad al no ser realizada por un acto voluntario consciente, sino obedeciendo a las necesidades físicas de la naturaleza de los seres, en tanto que la otra ya confiere una autonomía de esas necesidades por muy precaria que sea; pero ese nivel de espontaneidad que se convierte en libertad, hace suponer niveles inferiores y graduales que se coronan con este último. Así, Maritain distingue estos grados de espontaneidad.

Un primer grado de espontaneidad en la escala ascendente de los seres corresponden a la naturaleza física inanimada, pues aún los seres no vivientes tienen un cierto principio de actividad, el cual implica un mínimo de espontaneidad. Esta incipiente actividad es externa y sujeta a las determinaciones que se le imponen, en suma, es una actividad transitiva. Dicha actividad se ejerce de acuerdo a la estructura que consti-

tuye a estos cuerpos inanimados, y por tanto, ese mínimo de espontaneidad está regulado por las acciones externas que los determinan.

Un segundo grado de espontaneidad se encuentra en los organismos vivientes vegetativos. Aquí ya nos hallamos con una cierta actividad inmanente, hay una vida autoconstructiva y autoperfeccionante; pero esta inmanencia es aún incipiente, pues todavía se ejerce una acción de una parte del organismo sobre otra, por ejemplo la acción de una célula sobre otra. Toda vía esta actividad la ejercen las condiciones de construcción del organismo. Sin embargo, ya la vida vegetativa es un esbozo de un todo que empieza a interiorizar las acciones que recibe del exterior.

Un tercer grado de espontaneidad lo constituye la vida sensitiva del animal. Maritain considera esta espontaneidad como en el umbral de una actividad supra-material supra-física. Aquí el animal es ya un verdadero esbozo de un todo; se da el movimiento a sí mismo, según la forma que es el principio de su acto. Esta "forma" se la da a sí mismo por la acción inmanente del sentido, no es condición de su estructura entitativa, sino que su actividad inmanente es la que le da su forma. No obstante esto, los fines de su actividad y su movimiento no se los da a sí mismo, están todavía pre-establecidos en su naturaleza (49):

Ahora bien, la persona aspira a la espontaneidad en su forma más elevada que es la libertad de independencia. Esto constituye el cuarto grado de la espontaneidad, el de la vida intelectual. La actividad del ser humano no se encuentra, como en los anteriores grados, en patrones preestablecidos de su naturaleza, el hombre se los da a sí mismo por su propia actividad de conocimiento, y el fin o fines de esos actos tampoco le

son impuestos por su estructura, sino que es capaz de exceder el momento del sentido y conocer lo inteligible, determinando así sus actos y sus fines. El hombre, pues, es un todo, es una persona.

Encontramos entonces que, franqueando la espontaneidad abordamos la libertad de independencia que "no consiste sólo en seguir la inclinación de la naturaleza, sino en ser o volverse el activo principio, suficiente para operar por sí mismo; de otro modo dicho para poseerse, hacerse o expresarse en sí como un todo indivisible en el acto que efectuamos" (50). Es por esto que la libertad de autonomía sólo existe en los seres capacitados o dotados de libre albedrío, que es el supuesto de la independencia. Para Maritain la marca propia de la personalidad consiste en el hecho de ser independiente, es decir, uno mismo en todo acto. Esto nos lleva a ver que la libertad de independencia y la personalidad son inseparables, las dos crecen juntas.

En la inmanencia de la vida intelectual la simple libertad de espontaneidad se transforma en libertad de autonomía, y el sujeto que la ejerce es una persona, "una totalidad que subsiste y existe por la subsistencia y existencia mismas de su alma espiritual, y que obra dándose a sí mismo sus propios fines, un universo en sí mismo, un microcosmos que, en su existencia precaria y amenazada en el seno del universo material, posee no obstante más alta densidad ontológica que todo el universo" (51). La persona, pues, se define por la independencia, que es la cima de la espontaneidad. Con la personalidad, la libertad de espontaneidad se torna libertad de independencia. Sólo la persona es libre y propiamente posee una interioridad y una subjetividad, pues ella se contiene a sí misma, siendo lo más elevado de toda la naturaleza.

(49) Maritain, De Bergson a.... pp. 168-175

(50) Maritain, Principios..., p. 14

(51) Maritain, Breve tratado..., p. 88

En este cuarto grado de espontaneidad nos encontramos en un ámbito netamente espiritual, en el cual también se habla de una naturaleza; pero no de la naturaleza de los otros tres grados, el término se emplea en sentido analógico, porque estamos en la estructura inteligible u ontológica de los seres, no en la sensible o material. El ámbito de la naturaleza propiamente metafísica, es el ámbito de la personalidad y de la moralidad.

Con la persona tenemos ya independencia en el sentido propio de la palabra, pues por muy imperfecta que sea esta independencia, es real, porque la persona es dueña de sus actos y existe y actúa como un todo. La persona fluye en una actividad que Maritain llama de sobre abundancia, libre de coerción externa o interna que pueda provenir de su estructura y naturaleza constitutivas, más bien es con toda esa constitución, cuyos elementos no se tiene a veces ninguna noción de poseerlos, con la que la persona como todo tomará sus decisiones fundamentales. Es así que la decisión más libre podrá aparecer como fatal y la más prudente como la más irracional, pues las razones se ocultan en la radicalidad más profunda del sujeto (52). Es sólo en una reflexión posterior a la decisión, abstraída de la circunstancialidad del momento de tomarla, que se podrá enjuiciar en su verdadera prudencia y libertad.

En los actos supremos de nuestra vida, los más libres y razonables, el punto decisivo no se halla en los motivos sobre los que se aplica la inteligencia, sino en la fuerza siempre misteriosa de la subjetividad, que incluso es en ocasiones desconcertante para el mismo sujeto. En estos actos el sujeto actúa como una totalidad en la que se insertan todas sus posibilidades, sus más radicales aspiraciones, su condición moral, sus virtudes y su realización. El acto libre es imprevisible de por sí y esencialmente; se podrán tener acercamientos probables del -

(52) Idem, p. 71.

actuar de alguien según las circunstancias, instintos, motivaciones, inclinaciones que lo enmarcan; pero no se podrá tener ninguna certeza sobre lo que hará después de su deliberación interior, incluso el mismo sujeto no sabe lo que hará sino en el momento mismo de su decisión. Así, el acto libre no sólo es el acto de la persona como tal, sino también la revelación de la persona a sí misma. Cada uno de los actos de la persona es inédito, totalmente nuevo, no hay otro precedente, ni habrá otro subsecuente. Esto lo dice Maritain en relación con los actos morales, pues teniendo las reglas universales soy sólo yo quien las aplico en el tráfago de las circunstancias; pero se puede extender esto a todo acto en el que intervenga la personalidad en su independencia, aún en aquello cotidiano que no tiene connotación moral, al menos inmediata.

La personalidad es, pues, la autonomía interior por la que se dominan los instintos y apetitos sensibles. Esta autonomía respecto a los impulsos más primarios del hombre, aumenta en proporción directa del dominio de la razón y la libertad sobre ellos. La autonomía de la persona humana no consiste en erigirse ella misma en única regla y medida objetiva, sino en conformarse voluntariamente a aquellas medidas que sabe justas y verdaderas. Esta es la libertad propiamente humana, que es una tendencia a una perfección connatural.

Lo que revela la propia subjetividad es el dominio de sí para poder darse a sí mismo. La intuición de la subjetividad se revela en la conciencia como una totalidad que se contiene a sí misma y a todo lo que de ella procede, sobreabundando en conocimiento y amor, y que sólo por el amor puede llegar a su máxima perfección en una existencia que se dona.

Ahora sí, nos hemos acercado a la persona y podemos decir que es una totalidad espiritual, caracterizada por la independencia o, en las palabras de Maritain, "un universo por sí misma, un universo de conocimiento, de amor y de libertad, un todo que, por sí sola, no podría subordinarse a título de parte, sino en aquellas especies de todos a los cuales puede referirse por el conocimiento y el amor; porque entonces, y en virtud de tales relaciones, la parte misma es un todo frente a todo; por el conocimiento y el amor el hombre es un todo" (53).

Hasta aquí se ha hecho una distinción entre individuo y persona; pero veamos ahora las ideas de Maritain en torno a la realidad total del hombre.

E.- La totalidad humana y su problemática.

Individualidad y personalidad señalan los dos polos constitutivos del hombre; sin embargo esta distinción trae el riesgo de caer en el dualismo. Maritain, siendo consciente de esto, afirma que "la individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre" (54). Siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, Maritain ve en el hombre una sustancia única, carnal y espiritual a la vez, siendo el alma y la materia dos coprincipios sustanciales de un mismo ser, de una sola realidad: el hombre; e insiste en que no se trata, en el caso de la individualidad y la personalidad, de dos cosas separadas, sino que el hombre es un mismo y único ser que en un sentido es individuo y en otro persona. Todo lo que en el hombre es materia es individuo, mientras su totalidad es persona por lo que le viene del espíritu; pero no es que seamos indivi-

(53) Maritain, De Bergson a ..., p. 121

(54) Maritain, Para una filosofía de la persona, pp. 133 y 137 cit. pos., Peces-Barba, Persona..., p. 142

duo por un lado y persona por otro, no hay una distinción real. La individualidad y la personalidad no están unidas como el hidrógeno y el oxígeno en el agua, no están contrapuestas como dos realidades separadas, sino que se encuentran naturalmente combinadas en la unidad que forman. Así pues, con los términos individuo y persona, se quiere indicar la naturaleza en tensión del hombre, el cual, debe tener presente su aspecto material (individual) para no caer en espiritualismos idealistas, pero también debe trascenderlo en la consecución de su libertad. La persona integral es el estado superior del hombre en el que ha podido realizarse en su mejor posibilidad.

El hombre, sólo puede considerarse persona en cuanto existe en la totalidad de su naturaleza, es así que la misma doctrina tomista no puede considerar el alma separada del cuerpo, como una persona. La persona humana es el hombre, cada uno, tal como existe, tal como existimos. En el alma sola habría una carencia y una irrealización sustancial, ya que haría falta la otra parte integral del ser humano, que el alma necesita para ejercer sus operaciones y fines, y que le da consistencia ontológica y actividad. Así, la corporalidad es esencial en la constitución de la persona humana, sería un error no considerarlo así. Sin embargo, esta corporalidad, siéndole esencial al hombre y necesaria a la constitución de su personalidad, es -- también causa de la disminución de su personalidad, pues el cuerpo lo sumerge en la naturaleza física y lo sujeta a las interacciones y dependencias que ese mundo físico le impone. La naturaleza es entonces una especie de coerción interna, al igual que todo aquello que en el ámbito de la normatividad se impone a la persona. Todo esto es una limitación impuesta a las aspiraciones de la persona en el puro orden de la personalidad.

Hay, pues, un conflicto entre persona y naturaleza, ya que la naturaleza adscribe estructuras recibidas en la constitución humana y que no provienen de la persona como de su fuente primera; incluso la naturaleza suprafísica, dice Maritain (55), de la inteligencia y de la voluntad, cuya operación de cada una emana de la persona y la hace espontánea, no provienen de la persona, ella las recibe. Toda la naturaleza se encuentra determinada a un efecto particular, aún la naturaleza espiritual metafísica, cuyo efecto es el conocimiento y el amor, siendo que la persona por su trascendencia pide determinarse así misma. Esto nos hace ver que este deseo de autodeterminación es un deseo que en el hombre es insatisfacible.

"La persona, pues, es una aspiración ineficaz que no hace sino uno con su ser, aspira a moverse o determinarse ella misma, si posible fuera, respecto a lo que es (no ya sólo en cuanto a las formas de su movimiento, ni respecto a los fines de su actividad, sino aún, en el último grado de la espontaneidad metafísica, respecto a lo que es), y respecto a su existencia, respecto a un término que no sea otra cosa que ella misma" (56), y ésta es precisamente la problemática que plantea la realidad de la naturaleza humana que se realiza en cada hombre.

Hemos visto que la persona humana, en su condición de contingencia, se halla sometida a objetos y realidades que especifican su pensar y su querer, y que son distintos y externos a ella, asimismo, se encuentra con normas reguladoras de su actuar que ella no ha hecho.

Por otro lado, su naturaleza material le ata a servidumbres y necesidades del cuerpo, de la herencia de los impulsos; y así, hallamos a la persona humana envuelta en tanta precariedad en medio de un universo que parece aplastarla y, sin embargo sin de-

(55) Maritain, De Bergson a p. 177

(56) Idem, p. 178

jar de ser una persona y un todo, allá en el núcleo metafísico de la personalidad.

Las aspiraciones propias de la personalidad están, en las personas humanas, sometidas a limitaciones naturales; es decir, que siendo aspiraciones a lo sobrehumano, en muchas ocasiones se hallan frustradas. En la persona humana se distinguen dos tipos de aspiraciones esencialmente distintas. Unas las llama Maritain connaturales y son aquellas correspondientes a la especificidad de su naturaleza individual; otras aspiraciones son las transnaturales y son las propias de la personalidad, que en su imperfección son participación de la perfección trascendental de la personalidad (57). Maritain lo explica así: "las aspiraciones de la personalidad son de dos clases. Las que provienen del ser humano, como humano, o como constituido en ese grado específico y que entonces decimos que son connaturales del hombre y específicamente humanas. Y aquellas otras que provienen de la persona, porque es persona, o participante de esa perfección trascendental que es la personalidad y que se realiza en Dios infinitamente mejor que en nosotros: decimos entonces que son sobrenaturales y metafísicas" (58).

Vemos entonces que las aspiraciones humanas o connaturales son todo aquello que constituye al hombre en tanto que ser biológico, nacido con tales y cuales características y limitaciones físicas propias de la especie. Estas aspiraciones tienden a una libertad relativa, que tiende a la superación de las limitantes de orden físico a través de la conquista de la libertad social. De otra parte, las aspiraciones sobrenaturales son propias de la personalidad que posee el hombre, son propias de su espiritualidad, y éstas tienden a grados más elevados de independencia, que se manifiesta, por ejemplo en la

(57) Idem, p. 122

(58) Maritain, Principios..., p. 15

aspiración a no morir de que antes se ha hablado, pues la muerte es algo que contradice la personalidad. Sin embargo, la aspiración a no morir parece frustrarse a cada instante, parece una falsa aspiración; recurriendo a la distinción entre connatural y transnatural, Maritain nos dice que la aspiración a no morir, considerándola en referencia a la parte espiritual del todo humano, es una aspiración connatural y no puede frustrarse; mientras que esa misma aspiración referida a la totalidad humana, a la personalidad humana compuesta de alma y cuerpo, se trata de una aspiración transnatural y entonces puede frustrarse. La pervivencia de la totalidad del hombre es algo que no lo explica la filosofía (59). La inmortalidad es, pues, una aspiración natural de lo que en nosotros es espiritual. Con esto, se presenta el problema especulativo de entender la aspiración de inmortalidad de la totalidad de la persona humana y no sólo de la parte espiritual, pues como se ha dicho, el alma, aún subsistiendo en sí, no es una persona humana, sino sólo una parte que integra al hombre real. Por eso, la aspiración de la persona humana a la inmortalidad trasciende el dominio puramente filosófico para adentrarse en el orden religioso. Y para Maritain son dos las concepciones religiosas que dan cuenta de esta aspiración: La concepción hindú y la judeo-cristiana, siendo esta última la que lo explica mejor (60).

Con todo, la personalidad tiende a una existencia de intellección y de amor, en donde ella sea la fuente de toda su actividad y reguladora de la misma; se trata de una exigencia de autarquía inscrita en la noción de personalidad, que aspira a tener como condición de existencia la condición suprema de la operación de la inteligencia y el amor. Es a esta perfecta espontaneidad a la que tiende la persona natural, aunque ineficazmente, por lo cual es preciso que se entable una lucha a lo largo de la vida a fin de conseguir la verdadera existencia personal en la autonomía y el amor.

(59) Maritain, De Bergson a..., p. 123

(60) Vid., idem, pp. 131 ss.

F.- La realización de la personalidad.

En el orden del actuar, un hombre es una persona sólo si la racionalidad, las virtudes y el amor significan la multiplicidad que lo rodea; sólo si aquellos aspectos le imprimen su radical unidad ontológica.

Dentro de un género y una especie, una naturaleza tiende a la perfección dentro de ese género y esa especie y no del género y especie superiores; pero en cuanto a la perfección metafísica y trascendental de la persona, por ser trascendental, lejos de perder su ser propio, lo acrecienta al pasar a grados superiores. El amor y la inteligencia, es decir, la personalidad no se aniquilan sino que se acrecientan al pasar a un grado superior de ser (61). Este es su movimiento natural hasta el querer conseguir su perfección en el amor, esto es, en la donación que desde su autonomía la persona hace de sí libremente.

La personalidad no se pierde, pues es lo que caracteriza al ser humano; sin embargo, está afectada como ya lo hemos visto, por todas nuestras bajas psicológicas y morales, así como por las cargas de nuestra materialidad. Porque al mismo tiempo que cada hombre es persona y subsiste como un todo autónomo, es también individuo en especie. En ninguno de sus aspectos el hombre nace hecho, "debe realizar lo que en su naturaleza es un esbozo" (62) y esta realización puede ir en el sentido de individualidad o en el de la personalidad.

Cada uno de nuestros actos es nuestro en cuanto individuos y en cuanto personas, y cada uno de ellos se dirige, en virtud de la libertad, bien hacia la individualidad, bien ha-

(61) Idem, p. 180

(62) Maritain, Para una filosofía de ..., p. 162, cit. pos., Zarco, El humanismo..., p. 67

cia la personalidad. Y aquí encontramos una paradoja: cuando la personalidad se busca a sí misma, se rebaja y empieza a moverse en la individualidad; al buscarse se pierde porque su ley es contraria al egocentrismo. La ley del desarrollo de la personalidad es de amor y generosidad, es darse, esta ley es mayor que la perfección intelectual, va más allá. En la medida en que la personalidad se ejerce en la generosidad y el amor, en esa medida se realiza. Cultivar la individualidad lleva al egoísmo acaparador que acaba con disolver la personalidad; si por el contrario el desenvolvimiento de la actividad humana se dirige a la personalidad, se llegará al yo generoso que se comunica en la inteligencia y el amor.

Hay que notar que jamás se podrá negar al individuo sin negar a la persona; pero el hombre será persona en tanto en cuanto desarrolle todas sus posibilidades, esto es, sus virtudes morales y su recta razón ante todo, éste es el hombre de personalidad auténtica. Así, el hombre ha de desarrollar lo que está inscrito en él, tiene que devenir lo que es. En el ámbito moral debe ganar su personalidad y su libertad, él es quien se da a sí mismo unidad, unidad ontológica. En fin, para ser persona el hombre tiene que traducir en acción la realidad metafísica de su espíritu, y su vida de razón y libertad tiene que dominar sobre la vida sensitiva y pasional, de otra manera no será sino un mero individuo igual que cualquier otro animal, determinado por el acontecer y las circunstancias e incapaz de dirigirse a sí mismo. El hombre nace potencialmente libre y se hace libre gracias a dolorosas batallas consigo mismo, es ejerciendo su libertad como logra obtenerla, y ejercitándola en la búsqueda de la verdad.

Maritain considera la libertad y la personalidad en un proceso de conquista, concibe al hombre en acción, en crecimiento, en prosecución de su ser auténtico. Si el ser humano "nada

adquiere nada tiene y pierde todo cuanto tenía; siempre le es necesario conquistar el ser" (63). La historia, genérica y personal, revela el esfuerzo de conquista de la personalidad y la libertad de independencia. La raíz o núcleo metafísico que es la persona sólo se manifiesta por una conquista progresiva ejercida en el tiempo; pues el hombre es opaco a sí mismo y se halla en condición de devenir, por eso la personalidad, al igual que la libertad, tiene que ganarse.

Se puede ver que la noción de persona en el pensamiento de Maritain, no es una noción que designa una entidad acabada y realizada en toda su plenitud, es más bien un concepto dinámico al que tiende o debe tender todo el hombre conquistando su libertad, su inteligencia y su conciencia moral; el hombre debe voluntariamente complementar todo lo que está bosquejando en su naturaleza.

El hombre, pues, no es una parte sino más bien un todo, un microcosmos en el que el universo íntegro puede quedar contenido por el conocimiento y alguien que puede ver en los demás a sí mismo y hacer una libre donación de sí. La personalidad es interioridad propia; pero es ésta una interioridad y una independencia que, por serlo libremente, exige la expansión y la comunicación de la inteligencia y el amor; es aquel centro ontológico, que poseyéndose puede darse. Es así que la personalidad exige un diálogo de conocimiento y amor con los demás.

Como individuo, todo hombre es parte del universo y de su especie y está ligado a la fuerza e influencia cósmicas, étnicas e históricas; pero al mismo tiempo es una persona, un todo de naturaleza espiritual dotado de libre albedrío. Por esto su dignidad es suprema y ni la naturaleza ni el Estado pueden tocarlo sin su permiso. Decir que un hombre es una persona,

no es decir que sea un individuo al modo como lo es un animal, una planta o cualquier otro objeto; el hombre en tanto persona no es una mera pieza del universo como si fuese un engranaje, sino que "merced a su libertad, el hombre se enseñorea de los astros y de la naturaleza entera" (64). La persona, pues, no es un objeto y no puede ser tratada como tal sin que con ello se obstaculice su desarrollo pleno.

Con todo esto que se ha dicho acerca de la persona humana, podemos abordar ahora la relación que se da entre una persona y otra; es decir, la relación social en que naturalmente se desarrolla la persona. Esta relación tiene lugar en virtud de la generosidad intrínseca que acompaña a la persona y, además, por su precariedad y la constante amenaza que significa el medio que la rodea y que se debe a su situación como individualidad. Así, por una parte la socialidad es expresión, digamos positiva, de toda la interioridad de la persona que tiende a abrirse y a comunicarse con otras personas; y por otra, es exigida por todo el cúmulo de necesidades que rodea a la persona, las cuales no podría solventar por ella misma en una situación de soledad. Estas dos razones son las que fundamentan la naturaleza social de la persona humana, veámoslo aparte.

(64) Maritain, La persona y el bien común, p. 23

C A P I T U L O I I I .

C A P I T U L O I I I .

DINAMICA DE LA VIDA SOCIAL.

A.- Panorama general del pensamiento político de Maritain.

1.- Humanismo, política y proceso histórico.

2.- Comunidad, sociedad. Nación, cuerpo político, Estado.

B.- La doble necesidad de la vida social: tensión entre dos polos.

1.- Exigencia de la vida social en razón de la personalidad.

2.- Exigencia de la vida social en razón de la individualidad.

3.- La sociedad como un todo de todos.

C.- La propuesta de Maritain: el personalismo comunitario.

1.- Sociedad comunitaria; sociedad personalista.

2.- Relación armónica entre la persona y el bien común.

a.- Especificación del bien común

b.- Reciprocidad entre la persona y el bien común.

c.- Jerarquía valorativa de la sociedad y el bien común.

d.- Plena significación de la subordinación del hombre a la sociedad y el bien común.

3.- Consideraciones finales en torno a la relación de la persona y la sociedad.

4.- La sociedad de la persona.

D.- La relación intersubjetiva en la sociedad personalista.

1.- La igualdad: fundamento de la relación interpersonal.

2.- La amistad cívica y la puesta en común.

a.- El amor como fuerza vital de la comunidad.

b.- La colaboración entre hombres de distinta ideología.

3.- La verdad y la libertad.

III.- Dinámica de la vida social.

Entramos ahora a la tercera parte de este trabajo, a lo largo de la cual se busca demostrar tres cosas:

La primera es que de la naturaleza de la persona, según la caracterización que de ella se ha hecho en el capítulo precedente, deriva la necesidad de la vida social; es decir, la necesidad de la relación intersubjetiva entre los hombres.

El segundo punto a demostrar es que de la consideración de la persona humana y de su ingénita tendencial social, surge un tipo de sociedad que equilibra la tensión existente entre la persona y el grupo, sociedad que se inscribe en el ámbito del deber-ser; pero cuya realización es altamente verosímil. En otras palabras, se trata de una sociedad que, para nuestra presente situación, funge como un "ideal histórico concreto", según expresión de Maritain y que como tal puede alcanzarse.

La tercera parte de la demostración se dirige al tipo de relación intersubjetiva que funda al tipo de sociedad propuesto. Esto es, que de la naturaleza de la persona dimanen exigencias o fundamentos de relación entre los hombres, fundamentos que se proyectan hacia la configuración de un tipo de sociedad.

Antes de pasar a la demostración propia de estos tres puntos, habrá que dar un panorama de la perspectiva de Maritain que de alguna forma ya se ha señalado, y el cual, servirá para entender mejor lo que a continuación se diga.

- A.- Panorama general del pensamiento político de Maritain.
 1.- Humanismo, política y proceso histórico.

El hombre no es una generalidad pura en ninguna parte, siempre se localiza en una situación, la cual es a su vez siempre

social. Este hombre situado, esta persona, es el punto clave de la concepción social de Maritain, ella es el centro y fin de la organización política. Así, encontramos que esta concepción es un personalismo o "humanismo político".

El humanismo que propugna Maritain es más humano en cuanto no adora al hombre, sino que promueve la dignidad humana y reconoce el derecho a las exigencias integrales de la persona, realizando un ideal socio-temporal tendiente a una comunidad fraterna. Así, el humanismo tendrá una significación diferente en cuanto adjudique al hombre, o no, una dignidad y pervivencia superior al tiempo, y si se consideran las necesidades más profundas de una personalidad que supera al universo en totalidad (1). En suma, el verdadero humanismo "tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia (...); requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtudes en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad" (2).

Desde la perspectiva de este humanismo, la política es una parte de la ética, ya que está ordenada a un bien común que no es sólo material, sino también, y sobre todo, moral, el cual supone la justicia y pide el ejercicio de virtudes y el fomento del bien del hombre. De esto deriva un movimiento horizontal o de "progresión de las sociedades al evolucionar en el tiempo", movimiento que depende de una ley propuesta por Maritain llamada "la doble ley de la degradación y la sobre-elevación de la energía de la historia, o de la masa de actividad humana" (3).
¿Qué significa esto?.

El tiempo y la pasividad de la materia, disipan y tienden a llevar a la destrucción las cosas del mundo y la energía de la

(1) Vid. supra, II, C.2. pp. 66-71

(2) Maritain, Humanismo integral, p. 12

(3) Maritain, Los derechos..., p. 37

historia, mientras que la fuerza creadora, libre y espiritual, eleva cada vez más esa misma energía. A esta elevación se unen los avances técnicos, que a veces nos adelantan la conciencia moral de donde viene su mal uso. El verdadero provecho en el uso de la técnica y la industria, y en general de todas las cosas, debe fundarse, si quiere ser auténtico provecho, en una ética de la persona, del amor y de la libertad.

Maritain asume una concepción de Teilhard de Chardin respecto a la idea del progreso de la humanidad. Es necesaria, dice, la unificación que pase progresivamente desde lo biológico hasta lo social. Esta unificación progresiva, no puede ser real y efectiva si se ejerce desde fuera por fuerzas coactivas; es necesario que se llegue a ella por fuerzas internas de conciencia moral y relaciones de derecho y amor. La unificación por coerción es una pseudo-unidad superficial, puede montar un mecanismo pero no una síntesis de fondo; en realidad materializa, y aunque la coerción tiene su papel en la sociedad, no genera, de por sí, progreso. Sólo la unificación por fuerzas internas hace surgir la personalidad en la sociedad y entonces se dará un verdadero y efectivo desarrollo histórico. Porque a la base del movimiento de progresión, está la profunda aspiración de las personas hacia su libertad de expansión. En otros términos, aquel movimiento tiende a satisfacer la necesidad de la persona a ser tratada como un todo, para lo cual, es menester sustentarse en una filosofía que descansa sobre el absoluto (4).

Todo lo que hasta aquí se ha dicho, nos hace ver nuevamente que la consideración de Maritain respecto a la sociedad es ante todo cristiana y con esto se quiere decir que él da la primacía a lo espiritual.

(4) Idem., p. 41

2.- Comunidad y sociedad. Nación, cuerpo político, Estado.

Veremos ahora algunas distinciones que hace el autor, referentes a los modos como se relacionan los hombres entre sí.

Los hombres se agrupan por diversas razones y encontramos aquí una primera distinción que hace Maritain entre comunidad y sociedad.

La comunidad es una agrupación que precede a toda actividad de inteligencia y voluntad, es una agrupación con la que simplemente nos encontramos. La sociedad, por el contrario, es una agrupación con un fin que se determina inteligente y voluntariamente, es un pacto social. Así, en palabras de Maritain "la comunidad es un producto del instinto y la herencia en circunstancias dadas y armazones históricos determinados; la sociedad es una resultante de la razón y de la fuerza moral" (5).

La comunidad es una relación social derivada de situaciones biológicas, psíquicas, culturales o históricas dadas. De esta forma, la naturaleza impone una cierta manera de relación que precede a la decisión personal, siendo una condicionante para el hombre, el cual, aparece como producto del grupo social. En el caso de una comunidad, el objeto de agrupación es independiente a la inteligencia y la voluntad, hecho que origina una psiquis común, sentimientos y costumbres también comunes. Las relaciones en una comunidad se derivan de una situación histórica, que a su vez origina normas y sentimientos colectivos que prevalecen sobre la conciencia personal. Por ello, la presión social en una comunidad la ejerce casi exclusivamente la normatividad generada por la conducta establecida.

(5) Maritain, El hombre y el Estado, p. 16

En una sociedad, por el contrario, el objeto de la agrupación es una tarea o un fin a realizar y que es determinado por la inteligencia y la voluntad; es decir, es decidido o consentido por los individuos, haciéndose explícito y configurándose en directriz del quehacer de la sociedad. En la sociedad la prioridad es de la persona y las relaciones se establecen en torno a una iniciativa y surgen de la voluntaria aceptación de la persona. En una sociedad el aspecto racional es el que guía las actividades a través de las normas jurídicas, las cuales, en tanto son regulaciones racionales, ejercen la presión social juntamente con la idea o propósito común. Todo esto exige conciencia personal y libertad, de modo que voluntariamente se acaten las leyes.

En el seno de las sociedades pueden surgir comunidades; pero no a la inversa, pues es necesaria la razón para hacer nacer una sociedad, aun cuando una comunidad pudiera ser un suelo fértil para tal nacimiento.

¿Qué tipo de agrupaciones son sociedades y qué tipos son comunidades? Sociedad es, por ejemplo, una firma comercial, un sindicato, una asociación científica. Maritain incluye también como sociedades, aquellas agrupaciones que llama naturales como la familia y la sociedad política, que tienen su raíz en la libertad humana. Así, son agrupaciones a la vez naturales y realizadas por el común acuerdo de los hombres.

Ejemplos de comunidad son la nación, los grupos regionales étnicos, las clases sociales.

Ahora habrá que afinar un poco más las distinciones en lo tocante a la nación, el cuerpo político y el Estado.

Hasta antes de su estancia en América, Maritain se mantiene en el campo de los principios, analiza el carácter natural de la sociabilidad y la cuestión del bien común, así como los caracteres de una sociedad de hombres libres. En su etapa americana implementa nociones sociológicas científicas, dándoles un empleo diferente del que generalmente se hace de ellas; aunque no profundizó en estos tópicos, ya que se mantuvo siempre en el plano filosófico más que en el de la ciencia positiva. La razón de este empleo de terminología científica, es el enfrentamiento que con ella tuvo a través de nociones como Nación, sociedad política, Estado y la necesidad de esclarecer su significado (6). Porque siendo la Nación la comunidad más importante y el cuerpo político la sociedad de mayores alcances, su equivocada concepción ha traído, según Maritain, muchos males a la convivencia.

La Nación no es, pues, una sociedad, sino una comunidad, la más compleja e importante. Es compleja porque además de derivarse del aspecto biológico, también entra en juego lo ético-social. La Nación no sólo se constituye comunidad por la base lingüística, etnológica y la ética que estos factores desarrollan, sino que es preciso tomar conciencia de una comunión de sentimientos y de una personalidad característica. Esto es, la Nación designa el lugar de nacimiento; pero no es algo biológico, sino ético-social. Se trata de un nacimiento a la vida de la razón y de la civilización; tradiciones familiares, culturales, formación jurídica, historia, prejuicios, sentimientos y aspiraciones (7).

La Nación, como toda comunidad, puede tener sus élites y centros de influencia; pero no tiene autoridad ni jefe o gobernante; tendrá estructuras, pero no organizaciones jurídicas, ni bien común propiamente dicho; aunque sí anhelos comunes. En cuanto comunidad, la Nación no tiene normas jurídicas o formas

(6) Vid., Peces-Barba, Persona, sociedad, Estado, p. 211

(7) Vid., Maritain, Hombre y Estado, p. 17

racionales de organización; la solidaridad entre los miembros no se da con miras a un fin a realizar. En el caso de producirse un planteamiento, el grupo deja de ser comunidad-Nación, para pasar a ser un cuerpo político. Esto puede darse, pero no es necesario. Por eso, Nación y Estado no son sinónimos, ni la Nación tiene que convertirse necesariamente en Estado.

Un gran problema es la divinización de la Nación, a la que se atribuyen misiones históricas supremas, cuando sólo es el medio de realización y perfección del hombre como persona. Esta divinización conduce al totalitarismo y subordina al hombre a la Nación. La creencia generalizada de que cada Nación debe constituirse en Estado independiente, desvirtúa ambas nociones. El nacionalismo es una plaga de la humanidad, dirá Maritain.

La sociedad política es la sociedad superior, pues además de ser exigencia de naturaleza, es realizada por la razón y es un lugar donde el hombre puede alcanzar su plenitud y liberarse de sus esclavitudes. La sociedad política es, dice Maritain, "impuesta por naturaleza y lograda por razón" (8). Esta sociedad tiende al bien humano común, lo cual, es una obra racional del hombre y aceptada voluntariamente.

Se ha dicho que Nación y cuerpo político son distintos. Ahora bien, en el caso de que se encuentre una concidencia práctica en la que la Nación apoye a la sociedad política, o cuando esta sociedad integra diversas naciones en una comunidad superior, se puede hablar indiferentemente de Nación y cuerpo político; pero de sí son distintas. Dicho de otro modo, la sociedad o cuerpo político, dentro del cual haya diversas comunidades nacionales, deberá actuar de modo que las relaciones de coordinación se conviertan en relaciones de integración, esto es,

(8) Idem, p. 23

que surja una nueva Nación integradora gracias a la política del cuerpo político.

El cuerpo político incluye todas las sociedades y comunidades posibles. Aquí el Estado es una parte importante, cuya función es "mantener el respeto a la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos" (9). Así, toda personalización del Estado es una aberración. En muchas ocasiones el Estado ha intentado coincidir con el cuerpo político; pero aquél en realidad, es sólo parte del cuerpo político. El monopolio del Estado, trae como consecuencia el totalitarismo.

El Estado tiene primacía en lo jurídico y Maritain lo concibe en términos de instrumento al ser parte de la sociedad política al servicio de la persona humana. Así, el Estado es un organismo facultado para ejercer la fuerza y el poder siempre al servicio de la sociedad. Poner al hombre al servicio del Estado es pervertir la naturaleza de la vida política. Jamás el hombre será para el Estado, sino antes bien a la inversa.

Al erigirse el Estado como fin a sí mismo, el bien común se trueca por el bien del Estado, el cual, procurará la conservación del poder a través de los medios con que cuenta para ello. Por eso, hay que tener bien claro que el Estado, como cualquier hombre o grupo, no tiene el derecho por sí de gobernar a los pueblos. El Estado tiene una función moral y tiene derecho a castigar a un hombre cuando por su conciencia ennegrecida comete un acto criminal o delictuoso; pero cuando las circunstancias son homogéneas entre Estado y ciudadano, no puede aquél obligar a modificar el juicio personal de conciencia, ni puede imponer un criterio sobre el bien y el mal.

(9) Idem, p. 11

Se puede decir, en suma, que la noción de cuerpo político se opone a la de Nación, ya que aquél está en el orden de la sociedad, mientras que ésta en el orden de la comunidad. Al mismo tiempo, el cuerpo político es un todo del que el Estado es sólo una parte, aunque sea la más importante y sobresaliente.

El principal problema con que se enfrenta Maritain para la distinción de las agrupaciones, es el hecho de que el hombre es protagonista y constituyente de cada una simultáneamente.

Todas estas consideraciones han tenido por objeto tocar puntos, que no siendo medulares para este trabajo, no dejan de tener su importancia para una visión de conjunto del pensamiento de Maritain, además de tener utilidad para centrar un poco lo que sigue. Pasemos a la demostración de los puntos al principio señalados.

B.- La doble necesidad de la vida social: tensión entre dos polos.

Como se ha visto, el hombre es un ser social, la vida en común es exigencia de su naturaleza. Ya se ha dicho que el hombre no es persona pura, es también individuo material, que tampoco es puro. Siendo esto así, las personas humanas están aisladas; pero exigen la comunicación hasta donde les sea posible y en vías siempre de perfección.

Se puede decir, entonces, que la persona no puede estar sola; aspira a comunicar su subjetividad a otras personas. Por otro lado, nuestro ser no es una entidad acabada al modo de una mónada, desde cualquier punto de vista somos limitados. Así, en el plano biológico necesitamos del medio para subsistir y crecer; en lo cultural necesitamos de la educación para integrarnos a la sociedad de manera armónica.

Por lo tanto, según queda dicho en la tipificación que en el capítulo anterior se hizo de la persona, a ésta le es esencial tender a la comunión; es decir, la persona exige ser miembro de la sociedad por sus perfecciones o abundancias y por sus imperfecciones o indigencias.

1.- Exigencias de la vida social en razón de la personalidad.

El hombre exige una existencia social natural, en primer lugar porque el hombre es persona, es decir, por sus perfecciones y por su tendencia a la comunicación del conocimiento y del amor, los cuales, reclaman una relación con las demás personas. Por su aspecto de generosidad, la persona tiende a sobreaundar en la comunicación, ya que siendo un todo no es algo hermético, sino que es un todo abierto y al mismo tiempo centrado sobre sí, tendiente a constituir una sociedad. La persona es espiritual y autónoma, por ello puede abrirse a otras personas en la comunicación.

Se puede decir, entonces, que por la intencionalidad que constituye a la persona; es decir, por esa capacidad de donación en el amor, la persona tiende a realizarse en sociedad, es más, no puede sino realizarse en sociedad, un hombre aislado no podría ser plenamente hombre.

Por otro lado, siendo la personalidad humana una realidad por conquistar, esto es, todavía en sí misma imperfecta y perfectible, la sociedad aparece brindándole los medios de realización y de sustento.

2.- Exigencia de la vida social en razón de la individualidad.

En segundo lugar, el hombre exige la vida social en virtud de sus necesidades que derivan de su individualidad material.

Por estas necesidades, le es necesaria la vida en sociedad, de otra manera le sería imposible alcanzar su plenitud y la satisfacción de aquéllas. Así, la sociedad provee a la persona humana de condiciones de desenvolvimiento y existencia que ella necesita; en ella encuentra los bienes que le son esenciales. Y no se trata sólo de necesidades materiales y medios de la misma índole. Se trata, ante todo, de suministro de ayuda que necesita la persona para el ejercicio de su razón y de sus virtudes; necesita, por ejemplo, de la educación que sólo puede recibir a través de sus semejantes.

"... Hay que tomar en todo su rigor el sentido de las palabras de Aristóteles cuando dice que el hombre es un animal político, animal político, por ser animal racional, porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de los otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana" (10). Así, el hecho de que el hombre sea un animal político, según la frase de Aristóteles, deviene de que también es animal racional, por lo que es "un postulado de la razón el que se desarrolle él por la educación, la enseñanza y el concurso de los demás hombres" (11).

Maritain, viendo al hombre como un animal racional, según el concepto aristotélico, ve también que la carga de animalidad, en ese hombre es inmensa. Los instintos, los sentimientos y toda esa parte que de suyo no es racional, hace necesaria una educación constante en el cuerpo político, a fin de tener control sobre esos aspectos humanos y desarrollar virtudes morales, pues la carga de esos aspectos irracionales es más fuerte y manifiesta en la vida social que en la individual. Para llegar

(10) Maritain, La persona y el bien común, p. 55

(11) Maritain, 'Reflexiones sobre la persona humana...', p. 55

a un cierto grado de perfección en el conocimiento y en la vida moral, el hombre tiene necesidad de la educación que le proveen sus semejantes; por sí sólo no podría realizar cabalmente todo lo que implica su capacidad racional. La educación ha de procurar que en la intimidad del ser, disminuya la individualidad y crezca la personalidad (12).

La sociedad es, pues, vehículo de transmisión de todo lo que la civilización ha adquirido a lo largo de las generaciones: creencias, costumbres, herencia ética, estética y filosófica, sin las cuales el hombre no sería propiamente tal.

En suma, la vida social es requerida no sólo por las necesidades de la individualidad material, sino ante todo por las exigencias de la personalidad espiritual del hombre, esto es, por la generosidad radical que le impone su personalidad. Es el amor la causa de la tendencia social. Porque, si desde todos los puntos de vista, desde lo material hasta lo cultural, el hombre se completa y desarrolla en sociedad, cuánto más ha de ser necesaria su relación con los demás en lo más elevado que tiene como lo es el amor (que siempre hace referencia a un igual) y el diálogo.

La persona, pues, como un todo abierto, tiende por naturaleza a la vida social y esto no solamente a causa de su indigencia y necesidades materiales, intelectuales y morales, sino en cuanto tiene una profunda tendencia a la generosidad inscrita en su ser. Por eso, a pesar de que el ser humano es aquel homo homini lupus, para ser hombre es menester andar entre hombres, con lo cual se demuestra el primer planteamiento.

Todo esto nos lleva a una tercera consideración: la aparición de dos polos en tensión, tensión que deriva de la indepen-

(12) Zarco, El humanismo..., p. 72

dencia de la persona, así como de su alta dignidad que la pone por encima de la sociedad; y de su individualidad, que la vincula directamente con la sociedad en una relación de subordinación.

3.- La sociedad como un todo de todos.

La sociedad es sociedad sólo, y nada más que por esto: por estar constituida por personas. Siendo la sociedad una entidad conformada por personas, esta sociedad es un todo compuesto de muchos todos.

Ahora bien, la vida social agrupa a los hombres, según se ha visto, por razón de un objeto común determinado por la razón, ya sea material o espiritual, que provoca la relación interpersonal de los hombres. No hay sociedad sin bien común, el cual es superior a los individuos en la medida en que ellos están comprometidos con la sociedad. Sin embargo, ninguna sociedad puede sacrificar en su bien a las personas; toda sociedad existe para el bien de las personas que la integran. Dicho de otro modo, la sociedad vive y se mantiene gracias al aporte que hacen cada una de las personas, ese aporte es comunicable y reemplazable, es decir, despersonalizado; pero, al mismo tiempo, las personas son irremplazables e incommunicables. Es así, que aparece la tensión entre la persona y el bien del conjunto social.

La vida social es inherente a la naturaleza de la persona y en tanto tal, no puede ser sino una sociedad de personas humanas, que hace de la sociedad un todo de todos, un todo de libertades, pues la persona es autonomía. Y he aquí la paradoja de encontrar a la sociedad como un todo cuyas partes son también todos al mismo tiempo. Frente a esta paradoja, Maritain plantea una pregunta fundamental: "¿Es la sociedad para cada uno de

nosotros o somos más bien cada uno de nosotros para la sociedad?"
 (13) Aquí empieza el planteamiento cuya resolución gestará una propuesta para la vida social y que llevará a una conclusión que demuestre el segundo dispositivo de la hipótesis.

C.- La propuesta de Maritain: el personalismo comunitario.

Como punto de partida hay que tener en cuenta que la sociedad debe realizarse o estructurarse al modo humano; es decir, teniendo en cuenta toda la realidad que implica la consideración del hombre como persona. La Sociedad que esboza Maritain se funda en la realidad de la persona humana y la filosofía política que la explica es la que Maritain llama una "filosofía política humanista" o un "humanismo político" (14). Desde este pensamiento podemos preguntar ¿cómo se inserta el hombre en la comunidad? ¿Cuál es la relación entre estos dos polos?

1.- Sociedad comunitaria; sociedad personalista.

En un sentido absoluto, la persona tiene un fin por encima de la sociedad y la sociedad le está subordinada.

Por otro lado, para alcanzar ese fin ha de desarrollar todas sus virtualidades, para lo cual es imprescindible su relación con la sociedad, que a su vez debe ser propiciadora de ese desarrollo.

Se ve, entonces, que Maritain propone una sociedad que es personalista y comunitaria, se trata de un "personalismo comunitario".

Maritain se remite a dos textos de Santo Tomás para explicar esta propuesta. El primero dice que "...toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo... cada persona singular

(13) Maritain, La persona y el bien común, p. 10

(14) Maritain, Los derechos..., p. 57

se compara a toda la comunidad como la parte al todo" (15). De esta forma, la sociedad es comunitaria "porque reconoce que la persona humana tiende naturalmente a la sociedad y a la comunión, en particular a la comunidad política, y porque considera, en el orden propiamente político, y en la medida en que el hombre es parte de la sociedad política, al bien común como superior al de los individuos" (16). Este carácter comunitario de la sociedad va en contra del egoísmo individualista del liberalismo burgués del siglo XIX; se subraya la solidaridad al tener como superiores los bienes comunes respecto de los individuales, diferenciando éstos de los bienes de la persona que trasciende al todo social.

La sociedad, pues, es comunitaria porque su fin propio es el bien común, el bien de todo el cuerpo social; pero este bien común, es bien de personas, ya que el cuerpo social está constituido por personas. Así, también se trata de una sociedad personalista.

El carácter personalista de la sociedad, se da en razón de que el bien común debe respetar y propiciar los bienes que envuelven la naturaleza de la persona. Aquí Maritain introduce un segundo texto de Santo Tomás, que viene a completar al que se ha citado arriba. Por ser persona, "el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen" (17). Es así que la sociedad es personalista por cuanto reconoce que la dignidad de la persona "es anterior a la sociedad, y que, por indigentes que sean (esas personas), envuelven en su ser una raíz de independencia y aspiran a pasar a grados cada vez más elevados de independencia, hasta la perfecta libertad espiritual..." (18). Personalista, pues, quiere

(15) Sto. Tomás de Aquino, Suma Teológica, II-II, q. 64 a 2, Cit. pos.

Zarco, El humanismo..., p. 90

(16) Maritain, Los derechos..., p. 28

(17) Sto. Tomás de Aquino, Suma Teológica, I,II, q.21 a 4 ad.3, cit. pos.

Zarco, El humanismo..., p.90

(18) Maritain, Los derechos..., p. 28

decir que la sociedad está al servicio de la persona y que la persona trasciende la sociedad, la cual, evidentemente, no puede ser totalitaria.

Se puede ver que el personalismo de Maritain es esencialmente comunitario puesto que el hombre, aun siendo un todo, no es cerrado es un todo abierto y generoso.

Dadas algunas condiciones propias de la persona, ésta es parte de la sociedad y se ordena íntegramente al bien común de tal sociedad; pero no es parte de la sociedad si se considera en su yo íntegro con todo lo que hay en ella, muy al contrario, en virtud de ciertos elementos que posee se eleva por encima de toda sociedad política. Así, "el hombre se empeña íntegro, pero no con su yo íntegro, como parte de la sociedad política, ordenada hacia el bien de ésta" (19).

El hombre es parte de la sociedad en función de las cosas que en él y de él se refieren a la indigencia, a las necesidades de su condición carnal; y por otro lado, el hombre domina la sociedad por la ordenación propia de su personalidad. La persona humana aspira a ser todo dentro del todo social del que es miembro; pero en cuanto individuo, entra en la sociedad como parte inferior al todo. Hay, pues, una diferencia de niveles "entre el grado superior en que la persona tiende al foco de su vida de tal, y el grado inferior en que se constituye como parte de una comunidad social" (20). El grado inferior muestra cómo la persona reclama la sociedad, y el grado superior cómo tiende a superarla. Aparece, entonces, la tensión en que se mueve el ser humano: hay una obra común que ha de realizar el todo social en conjunto; todo social que, por serlo, subordina la vida de

(19) Maritain, Los derechos..., p.23 y La persona..., pp. 76-77

(20) Maritain, Para una filosofía de la persona humana, p. 175
Cit. pos., Zarco, El humanismo..., p. 90

las personas a sí; pero esta obra común, al mismo tiempo, es dominada y encauzada por todo aquello que constituye la realidad personal del hombre; es decir, ese yo profundo y metafísico y todos sus bienes espirituales como la libertad y el amor (21).

Esa tensión del hombre de ser parte y al mismo tiempo suprar al todo de la sociedad, hace imposible que se dé un equilibrio estático. El hombre busca mediante la vida de relación con los demás, la plenificación total de su persona y esto trae que su vida en sociedad aparezca como un peregrinar. Por tanto, el equilibrio que se sigue de aquella tensión, es un equilibrio dinámico.

Han quedado planteados los dos polos de la vida social del hombre, esto es, la persona y el bien común. ¿Cómo se integran estos dos polos?. Veámoslo ahora.

2.- Relación armónica entre la persona y el bien común.

a.- Especificación del bien común.

Se ha visto que el fin de la sociedad es un bien común superior a los intereses del individuo. Este bien común no es la simple suma de bienes individuales, más bien los supera por cuanto el individuo es parte de la sociedad. El bien común consiste en "la recta vida... de la multitud"(22), lo cual, por tratarse de una multitud de personas, lo hace un bien moral a la vez que material.

Toda la actividad de una sociedad, debe dirigirse a la buena vida humana de la multitud. Se trata de un "mejoramiento de las condiciones de la vida humana"; es decir de un perfeccio

(21) Vid., Maritain, Humanismo integral, p. 107

(22) Idem, p. 105

namiento interno y de un progreso que no son sólo materiales, sino principalmente morales y espirituales. Así, el objeto de la agrupación de los hombres "es procurar el bien común de la multitud de tal suerte que la persona concreta no sólo en una categoría de privilegiados, sino en la masa íntegra, acceda realmente a la medida de independencia que conviene a la vida civilizada, asegurada a la vez por las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes civiles y la cultura del espíritu" (23). Así, se trata de un bien común al todo y a las partes, que no es un fin último, su su función es propiciar la consecución de algo superior como es la perfección y la libertad espirituales del hombre. Es por esto que el bien común no es meramente un conjunto de utilidades, sino algo que en sí mismo es bueno moralmente, es un bien honesto, como ya se dijo, que se incluye en la vida práctica; es decir, en la recta práctica de la vida común.

El bien común es un bien honesto; pero es un bien práctico y no absoluto. Es un fin último en un orden particular, que se detallará más adelante, y se desnaturaliza cuando se encierra en sí mismo. Por eso, para que este bien común sea propiamente honesto, es necesaria su retribución o reversión a las personas como tales y esto mediante las relaciones de justicia más que de las de la fuerza.

¿Qué comprende el bien común? Hay dos textos de Maritain que definen el contenido del bien común:

Ante todo y además de los bienes de servicios de interés social, el bien común integra "todo lo que supone conciencia cívica... las virtudes y ...el sentido del derecho y de la libertad, y ... todo lo que hay de actividad, de propiedad material y de

(23) Maritain, Los derechos ..., p. 49

tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y heroísmo" (24) Todo esto en cuanto es comunicable, distribuido y participado por cada individuo, ayudando a cada uno a realizar su vida y su libertad de persona. Estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud.

En otra parte Maritain incluye en el bien común un aparato fiscal, un aparato jurídico y un aparato militar perfectamente saneados, así como una historia, una cultura y un recaudo de símbolos de contenido común; pero hace otra vez hincapié en la "integración sociológica de la conciencia cívica total, las virtudes políticas, el sentido del derecho, la libertad de todas las actividades, la prosperidad material y el esplendor espiritual, la sabiduría hereditaria que opera inconscientemente, la rectitud moral, la justicia, la amistad, la felicidad, la virtud y el heroísmo de las vidas individuales de los miembros del cuerpo político" (25). Todo esto, al comunicarse y revertirse sobre cada persona, les ayuda al perfeccionamiento de su vida y de su libertad. Este bien común, es una herencia histórica y por ello no puede privarse a nadie de él.

b.- Reciprocidad entre la persona y el bien común.

El hombre no solamente es miembro de la sociedad que integra, sino también parte de ella, pues como se ha visto, no es persona pura, también es individuo. El hombre es parte de un todo superior a él, no en virtud de su personalidad, pues por este aspecto es un todo, sino por su calidad de individuo; es decir, en virtud de sus indigencias individuales y por aquellas cosas que de él y por él pueden servir de medios a la realización del bien social.

(24) Maritain, La persona y ... pp. 58-59

(25) Maritain, El hombre y el Estado, p. 25

Por razón de su individualidad, el hombre está sometido al bien común y la sociedad tiene derecho de exigirle ciertas normas y restricciones en favor de ese bien común. Hay ocasiones en que la sociedad pide el sacrificio de la persona humana, lo cual es comprensible dado que el bien común encierra valores que se refieren al bien último del hombre. Si el bien común fuese sólo material, no tendría sentido el sacrificio de la persona humana por él.

Por la evidente imperfección de la persona y sociedad humanas, el bien común de esa sociedad tendrá que ser distinto del bien propio de cada persona. En ese bien común de la sociedad el hombre se empeña íntegramente; aunque no con todo lo que hace al hombre ser tal, como se ha dicho.

La educación es la que mejor muestra la dependencia de la persona respecto de la sociedad y su carácter de parte de ésta, pues la sociedad siempre exige que se ponga en servicio de ella lo que antes se ha recibido.

El hombre, pues, sí es parte de la sociedad; necesita de ella y necesita de esa subordinación a ella no sólo por ella, sino también para poder conducirse a su plenitud personal siendo sostenido por la sociedad a la que pertenece.

En resumen, si la sociedad se formase de puras personas, el bien de cada una y el bien común serían un sólo y único bien. Sin embargo, el hombre no es persona pura, nace como los demás animales y aún más indefenso que todos ellos. Encontramos la paradoja de que el hombre es por su personalidad lo más noble y valioso de toda la naturaleza, y al mismo tiempo un ser indigente y lleno de necesidades. Al entrar a formar una sociedad, lo hace en razón de sus deficiencias de individuo en la especie, quedando integrado como parte de un todo

superior, cuyo bien común también lo supera. Al mismo tiempo su socialidad es primeramente exigencia de su personalidad y de las perfecciones que tiene como todo independiente y abierto, por lo que el bien común debe revertir sobre cada una de las personas.

Así se ve que la personalidad humana está desnuda y miserable, es indigente y llena de necesidades, razón por la cual necesita de los complementos que le vienen de la sociedad y pasa a formar parte de un todo que es mayor y mejor que sus partes, cuyo bien común trasciende al bien individual y a su suma. De cualquier modo es en virtud de sus perfecciones, es decir, de su personalidad, que el hombre entra en la sociedad. Por ello es necesario que el bien del todo se vuelque sobre la persona, porque además, por su dimensión espiritual el hombre trasciende y supera a toda sociedad.

La persona no es solamente parte respecto de la sociedad. El hombre es parte de la sociedad y está subordinado a ese todo; pero no es parte en su ser completo y según todo lo que su ser contiene como potencial. En cuanto persona trasciende la sociedad. Porque la sociedad es una sociedad de personas humanas, los fines de ella se subordinan a los fines de la persona. Así, se dice que la persona es "parte" de la sociedad, pero de manera impropia, porque si bien la persona exige por sí misma "ser parte" o "miembro" de la sociedad, no quiere decirse con esto que deba ser tratada como parte, sino que exige ser tratada en sociedad como un todo, ya que por las más altas exigencias de la personalidad, esto es, en cuanto totalidad espiritual, está sobre todas las sociedades.

Se echa de ver ya cómo se integran de manera armónica los dos polos de la relación social. Existe una terea común

que cumplir en favor del todo social que las personas no pueden soslayar, de este modo "las personas están subordinadas a esta tarea común" (26). Y al mismo tiempo el bien común ha de revertirse sobre cada una de las personas, teniendo en cuenta que respecto a lo que hay de más profundo en las personas; es decir, todo lo espiritual que comporta la personalidad, "la sociedad y su tarea común están indirectamente subordinadas" (27) a ella. La sociedad tiene un bien y una obra propia que difieren de los del individuo; pero este bien y esta obra han de contribuir al bien de las personas humanas, porque son esencialmente humanos. Maritain expresa esto, diciendo que "la persona humana es la que entra en la sociedad; y en cuanto es individuo entra como parte cuyo bien propio es inferior al bien del todo (del todo de personas): el cual, sin embargo no es lo que es -y de consiguiente superior al bien privado- si no sirve a las personas individuales y se distribuye entre ellas y respeta su dignidad" (28).

En la misma constitución de la sociedad, la comunicación o devolución a las personas que integran esa sociedad, es una exigencia del bien común; supone a las personas y vuelve a ellas, de tal manera que sólo en ellas puede llamarse bien común.

El bien común, pues, se halla subordinado a los requerimientos del hombre en cuanto persona. Por ello es menester que se realice específicamente en cada una de ellas. Así, el bien común queda siempre ordenado a la persona y a su realización en lo que toca a sus aspiraciones espirituales que son fines de un orden que trasciende al social (29) como el

(26) Maritain, La persona y ..., p. 109

(27) Idem.

(28) Maritain, La persona y ..., p. 67

(29) Vid., Maritain, Los derechos..., p. 21; La persona y..., p.67; Humanismo integral, p. 105

amor y la plena libertad de autonomía. Todavía más: la subordinación de la sociedad a la persona es real aún en el orden temporal, por cuanto hay bienes espirituales relacionados con el bien común de la civilización como todo, que siendo naturales al hombre, no están sujetos a su voluntad arbitraria. Refiérese Maritain a "la ley natural y a las reglas de la justicia y a las exigencias del amor fraterno;... a la vida del espíritu, y a todo aquello que es en nosotros una incoacción natural a la contemplación;... a la dignidad inmaterial de la verdad, en todos los dominios y en todos los grados, por humildes que puedan parecer, del conocimiento especulativo, y a la dignidad inmaterial de la belleza" (30) que no dejan de tener consecuencias cuando son suplantados o manipulados deshonestamente.

La doctrina tomista seguida por Maritain, es una doctrina de la primacía de lo espiritual y por lo mismo de la persona sobre lo social. Al mismo tiempo pone de relieve la primacía del bien común, ya que este bien común, por ser humano, está destinado al servicio de la persona humana. La persona se halla en íntima relación con el bien común social; pero a la vez la sociedad y el bien común de ésta, están indirectamente supeditados al perfeccionamiento de la persona, no sólo dentro de la sociedad, sino en relación a todo aquello por lo que la persona vale por sí misma y la ordena a un fin superior al temporal (31). Porque la persona humana, en cuanto tal y dadas las facultades con las que la hemos encontrado, tiende a una ordenación más allá de toda contingencia física, histórica, social; tiende a un absoluto, es decir, tiende a Dios. Esta ordenación no debe ser interferida ni por el universo, ni la sociedad, sino que ambos deben propiciar que sea más clara y perfecta.

(30) Maritain, El hombre y el Estado, p.171; La persona y..., pp.68-69

(31) Vid., Maritain, El hombre y ..., pp.170-171

A este respecto, Maritain manifiesta un pensamiento profundamente cristiano y fundado en la fe. "La persona, dice, está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común - creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco al universo" (32).

Maritain es radical en la afirmación de la superioridad de la persona humana sobre la sociedad y en la verdadera concepción del bien común, al decir que "cuando la persona humana mantiene frente a la opresión social el derecho de la justicia y de la caridad fraterna, cuando se remonta sobre la vida social en la vida solitaria del espíritu, cuando renuncia al baquete de la vida común para nutrirse de manjares trascendentales, cuando se adhiere, olvidando al parecer la ciudad, a la objetividad diamantina de la belleza y de la verdad, cuando obedece a Dios antes que a los hombres, en todas estas cosas esa persona sirve al bien común de la ciudad de una manera inminente" (33). Así, se echa de ver que la superioridad del bien común debe tener en cuenta su necesaria referencia a la persona humana para que pueda ser bien entendida. El bien común es tal en tanto es dirigido a la persona; si se desconoce esta subordinación y la sociedad se erige como bien supremo, se pervierte su naturaleza y la del bien común, el cual quedará destruido.

La vida social, en suma, tiende a procurar el bien común de la multitud, de tal modo que la persona alcance su máxima medida posible, en coordinación con el bien del todo, de independencia dentro de su natural dependencia, que esté asegurada por las garantías económicas de propiedad y trabajo, los derechos, la moral y la cultura. Es así que "el acceso de la persona a su libertad de desenvolvimiento" (34) es el principal valor del bien común.

(32) Maritain, La persona y ..., p.17

(33) Idem, p. 70

(34) Idem, p. 61

c.- Jerarquía valorativa de la sociedad y el bien común.

De por sí la sociedad no tiene como fin llevar a la persona a su plena autonomía, prueba de ello es el hecho de que la vida que se da en la sociedad no constituye el reposo que el hombre anhela y la felicidad que le otorga. "Sin embargo, la sociedad política está destinada esencialmente, ..., a desarrollar condiciones de medio que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, de tal suerte que cada persona se encuentra ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual" (35). De esto no se sigue que la vida social sea un simple medio de consecución de aquello que le es propio al hombre; la vida social tiene un fin, que en palabras de Maritain es un "fin infravalente". De otra parte, tampoco se puede admitir que por su carácter transitorio se toleren situaciones de injusticia, miseria o servidumbre so pretexto de algo por venir que curará todo eso. Así, el bien común, no siendo un fin absoluto, sí lo es bajo cierto aspecto, es decir, infravalente y a condición de no erigirse sino en relación a los bienes de la persona como tal.

d.- Plena significación de la subordinación del hombre a la sociedad y al bien común.

El hombre está comprometido con la sociedad, como ya se ha visto, y es a través de ese compromiso que logra realizarse plenamente. Se trata de un compromiso comunitario.

En tanto que el hombre es parte del cuerpo político, se ordena al bien común y a la obra común para la cual se reúnen los hombres, renunciando en bien del cuerpo político a otras actividades más nobles que las que aquél exige. No

(35) Maritain, Humanismo integral, p. 106

obstante, porque esas renunciaciones se exigen por la justicia y los semejantes, contribuyen a elevar el nivel espiritual de la persona. Porque al velar y gastarse por el bien común, a la vez que se obra por el bien y la justicia, el hombre que así obra está amándose a sí mismo primeramente. Es así que cuando un hombre opta libremente, y no como esclavo o víctima, por trabajar en favor del bien común de la ciudad, se afirma su independencia como persona.

¿Qué significa, en última instancia, la subordinación de la persona humana al todo social? No basta decir que la justicia debe redistribuirse entre las personas. Este bien común es un bien común de personas y por eso, al subordinarse a él, se está trabajando en la realización propiamente personal de las otras personas. Y esto no puede entenderse sino reconociendo la verdadera dimensión del amor, que en el ámbito social Maritain prefiere llamar amistad fraterna.

Ahora bien, la persona, en ciertas circunstancias, puede verse obligada a exponer su vida en conciencia; pero no se le puede usar como carne de cañón.

El hombre es más valioso que cualquier bien y utilidad. Sin embargo, hemos visto que en muchas ocasiones se desgasta y expone futilmente; la misma sociedad lo expone a veces sin ir de por medio intereses de bien común. Ante esto hay que hacer notar, que la dignidad inherente a la persona humana es inalienable, y que esa persona tiene derechos que siempre se deben respetar. La correcta noción de bien común, implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona, al igual que conlleva, como valor principal, el acceso de las personas a su realización más alta y a su libertad de desenvolvimiento, y a la comunicación de la bondad, el amor y el conocimiento.

Por lo tanto, el bien común es en verdad el bien de una sociedad cuando está conformado con la justicia y la bondad. Esto a su vez implica una auténtica noción de autoridad.

3.- Consideraciones finales en torno a la relación de la persona y la sociedad.

Se ve, pues, que la verdadera concepción de la vida social y política es personalista y comunitaria a la vez, y que no hay cosa más errónea que oponer a la persona con el bien común, más bien hay una relación de recíproca subordinación, ambas son correlativas: el bien común es común porque beneficia a todos, pues cada persona "es como un espejo del todo" (36) y se dice entonces que "la vocación de la persona a los bienes que trascienden el bien político común, se halla encarnada en la esencia del bien político común" (37). En otras palabras la sociedad, la vida comunitaria, no es un orden con trapuesto o detentivo de la realización plena de la persona, es en esa comunidad donde se halla el medio propicio para la consecución plena de todo lo que la naturaleza humana, realizada en cada persona, encierra y promete.

Las confusiones y errores sobre la sociedad, tienen su origen en la confusión primaria entre el todo social de organismos biológicos y el todo colectivo de personas humanas. El realismo moderado de Santo Tomás en el que se funda Maritain, expresa una sociedad de personas que satisface las necesidades de los hombres en cuanto individuos biológicos y que a la vez respeta a la persona humana en cuanto trascendente al nivel biológico y a toda sociedad temporal.

Con todo esto nos hemos acercado a la demostración del segundo punto planteado, sólo queda hacer un pequeño resumen:

(36) Maritain, La persona y ..., p.55

(37) Maritain, El hombre y ..., p. 171

El fin de la sociedad no es el bien individual, pues esto atraería una disolución de esa sociedad en bienes personales, lo cual provocaría un franco anarquismo y un desorden total de explotación.

El bien de la sociedad es el bien común de toda ella; pero entiéndase que se trata de un bien común a todas las personas humanas, de lo contrario caeríamos en un colectivismo. Así, el bien común, ni es una reunión de bienes individuales, ni el bien del todo que sacrifica a las partes.

El bien común es la buena vida humana de la multitud, esto es, la "comunidad de las personas en el bien vivir" (38), y así, el bien común es común al todo y a las partes, entendiéndose a esas partes como todos. Por esta razón, el bien común tiene como exigencia el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona.

El valor principal que comporta el bien común, es el acceso de las personas a su vida de persona y a la libertad de expansión, de la que procede la comunicación de la bondad y del conocimiento.

4.- La sociedad de la persona.

La sociedad que Maritain propone, es una sociedad democrática, personalista y comunitaria que fortalezca y favorezca el desarrollo de la personalidad de cada hombre y posibilite su paso a la trascendencia. Una sociedad de este tipo debería ordenarse rectamente a la consecución de los bienes propios de la persona, con miras a hacer eclosionar su capacidad creadora, para lo cual, su estructuración debería ser bajo formas orgánicas, de manera que la asociación, la cooperación y la co-propiedad, tuviesen un papel determinante (39). Las razones que fundan este tipo de organización

(38) Maritain, Los derechos..., p. 17-18

(39) Zarco, El humanismo..., p. 91

social son: 1) el bien común proporciona a la persona los medios de su perfeccionamiento; 2) la vida social es la vida natural de la persona y por ello está llamado a ella; y 3) "es en cada uno de los que forman un pueblo donde la persona humana requiere concretamente el ser llamada a la vida política y a las garantías reales, económicas y políticas de la personalidad y de la libertad" (40). Esta sociedad en la que tuviese plena realización el bien común de la sociedad, no se ha dado nunca totalmente.

El régimen que teóricamente considera Maritain como el mejor en sí mismo, es un régimen mixto en el que se integren orgánicamente la unidad y el vigor de la monarquía, los valores que promueve la aristocracia y la libertad que promueve el régimen republicano. La mejor organización de la convivencia, con estas cualidades, la encuentra en la democracia.

La democracia se establece sobre la moral y la ley, si alguna de ellas es desconocida, la democracia pierde su sentido. Así, la democracia es la "organización racional de las libertades fundada en la ley" (41); sólo en ella la convivencia puede alcanzar una racionalización moral. Maritain llega a afirmar que fuera de la democracia la opción para el hombre es la servidumbre.

Evidentemente la sociedad democrática es una sociedad personalista y comunitaria; pero además, Maritain la señala como pluralista y esencialmente cristiana. Expliquemos estas dos características.

El término pluralista explica dos cosas, a saber: la diversidad ideológica, que se opone al unilateralismo teórico, el cual es imposible que sea espontáneo, siendo rechazable legítimamente si es impuesto por la fuerza; y por otro lado la multiplicidad de grupos que componen la sociedad.

(40) Maritain, Para una filosofía de la persona humana, p. 187 Cit. pos., Zarco, El humanismo..., p. 91

(41) Maritain, El hombre y ..., p. 53

El pluralismo ideológico afirma la libertad de exponer y de fender las ideas propias y el derecho a ser escuchado, así como implica el diálogo y la vía del convencimiento mediante la razón, a fin de salvar y vincular la verdad con la libertad. Esto lo expresa Maritain diciendo que "... hombres pertenecientes a las más diversas familias filosóficas y teológicas pueden y deben colaborar en la tarea común y en pro del bien común de la comunidad terrena, con tal que acepten la carta y leyes fundamentales de una sociedad de hombres libres. Así acontece que hombres que poseen convicciones metafísicas o religiosas totalmente diferentes, y aún opuestas- materialistas, idealistas, agnósticos, cristianos, judíos, musulmanes, budistas-, pueden convenir no en virtud de una identidad doctrinal, sino en virtud de una semejanza analógica de sus principios prácticos; pueden convenir, digo, en idénticas conclusiones prácticas y participar en la misma filosofía democrática y práctica..." (42).

De otra parte, el pluralismo estructural indica una pluralidad de comunidades autónomas y de sociedades en el seno del cuerpo político, del cual el Estado es una parte del todo. El cuerpo político tiende a realizar el bien común, y aunque el Estado tiene un papel importante en esto, no es el único organismo al cual le compete. Es por esto que el bien común en cuanto fin de toda una sociedad, sólo se realiza en el pluralismo y no en la unidad artificial que puede crear el Estado al absorberla toda. Es así que la sociedad propuesta por nuestro autor es pluralista, "porque comprende que el desarrollo de la persona humana reclama normalmente una pluralidad de comunidades autónomas, con sus derechos, sus libertades y su autoridad propios; entre esas comunidades, unas son de jerarquía inferior al Estado y provienen, o bien de exigencias fundamentales de la naturaleza (como la comunidad familiar), o bien de la voluntad de las personas que se asocian libremente en grupos variados; otras son de jerarquía superior

(42) Maritain, Razón y razones, p. 246, cit. pos. Peces-Barba, Persona..., p. 247, nota al calce.

al Estado, como lo es ante todo la Iglesia con respecto a los cristianos, y como lo sería asimismo, ..., la comunidad internacional organizada a que hoy aspiramos" (43). El pluralismo estructural es pues, por su parte, exigencia propia del hombre que se expande en una diversidad creciente de comunidades y por otra parte, es un dique contra el crecimiento del Estado que inevitablemente degenera en totalitarismo.

Por último, la sociedad también debería ser según la concepción de Maritain, cristiana o teísta, esto en el sentido de reconocer que Dios es "principio y fin de la persona humana, y primer principio del derecho natural, es también el primer principio de la sociedad política y de la autoridad..." (44) y así, aceptar todos los valores que se derivan de la enseñanza evangélica con respecto a la convivencia humana: libertad, fraternidad, justicia, respeto práctico de la persona humana. De esta forma, para quien no es cristiano ni cree en Dios, la sociedad no se cierra, pues si cree en la dignidad de la persona humana, en la justicia, la libertad, el amor al prójimo, puede cooperar en la realización de esta sociedad y del bien común. Así, la sociedad será cristiana no por privilegios otorgados o por algún tipo de presión externa, sino por fuerzas internas que emanen del pueblo y por el servicio de los hombres a la obra común y lo será no en apariencia, sino en sustancia. Como se ve, este ideal de cristianismo está fuera de lo que fue la cristiandad decadente de algunos períodos; no se trata de confesionalidad vacía, la que tanto combatió Maritain, sino de promoción auténtica, integral y práctica de la persona humana.

En términos políticos, se puede decir que el carácter pluralista y el carácter comunitario de la sociedad que propone Maritain, responden a una vertiente socialista, mientras que el carácter personalista a una vertiente liberal, ambas depuradas de par-

(43) Maritain, Los derechos..., pp. 28-29

(44) Idem, p. 29

cialismos. Hay, en este pensamiento, una armonización y una integración de aquellas dos vertientes, aclarando que no se trata de un mero sincretismo y que sus fundamentos se remiten al pensamiento cristiano y no al marxista o al liberal, los cuales, no deja Maritain de tener en cuenta por el peso histórico y doctrinal que ambos tienen.

Ahora bien, debido a las limitantes y deficiencias en que se desarrolla y mueve la persona humana, la sociedad corre constantemente el peligro de desviarse hacia la anarquía a que lleva el liberalismo o hacia la esclavitud a que conduce el totalitarismo; pero, según Maritain, esos peligros se pueden salvar por la fe en la justicia, la libertad, el amor fraterno; en la dignidad del hombre, en sus derechos y responsabilidades. Y nos encontramos aquí con la problemática de la relación interpersonal que debe guardar una sociedad del tipo que plantea Maritain; ahora podemos vislumbrar qué derrotero tomará la disertación sobre este punto; se trata de una relación entre los hombres fundada en el amor. En efecto, este tipo de sociedad propuesto, al buscar el bien común fundándose en el amor, aumentaría en cada hombre su propia personalidad, pues tendría lugar una comunicación verdadera que es manifestación y realización de la persona.

Como ya se ha visto, la sociedad planta a la persona ante el dilema de ser parte de ella y al mismo tiempo trascenderla. Para resolver esto, Maritain dice lo siguiente: "No basta decir, lo cual es muy cierto, que la justicia exige cierta redistribución del bien común a cada persona, es preciso decir que el bien común temporal, por ser un bien común de personas humanas, y justamente por eso, hace que cada uno al subordinarse a la obra común, se subordine a la realización de la vida personal de los otros, de las otras personas; de suerte que, por la gracia de la amistad fraternal, la subordinación de la persona conduce a la dignidad de la persona, pues ésta es parte de la sociedad y par-

ticipa del bien común de la misma. Pero esta solución sólo puede cobrar un valor práctico y existencial en una sociedad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, y en la que, como Aristóteles lo había adivinado, sea reconocido el valor y la importancia política de la amistad fraternal" (45). Se ve pues, que el bien común, partiendo de un mínimo esencial de orden, se realiza mediante el derecho, la justicia y la amistad cívica. La comunidad social que tiende a la consideración de las personas en cuanto tales, sólo es posible por el desarrollo del derecho y el sentido de la justicia y el honor, y el desarrollo de la amistad cívica; el derecho y la justicia se dirigen al hombre en cuanto agente moral y transforman, porque apelan a la moralidad, la relación social en una relación de dos todos. Por otra parte, el amor hace asumir lo que de otro modo sería obligación vacua.

En fin, "la relación del individuo a la sociedad se ha de concebir a base de un tipo irreductiblemente humano y específicamente ético-social, es decir, personalista y comunitario a la vez, por ahí conseguiremos una armonización de libertades, cosa totalmente irrealizable si no se tienen en cuenta estas realidades morales que se llaman la justicia y la amistad civil" (46).

Es momento de ir más allá en torno a los fundamentos de la relación interpersonal que exige el personalismo comunitario.

D.- La relación intersubjetiva en la sociedad personalista.

Hay, pues, ciertas exigencias de la convivencia entre los hombres; esto es, exigencias que fundan una auténtica sociedad personalista. Ya se ha hablado de alguna de esas condiciones

(45) Maritain, Para una filosofía de la persona humana, pp. 189-190 cit.pos., Zarco, El humanismo..., p. 93. El subrayado es mío.

(46) Maritain, La persona y ..., p. 108

en párrafos anteriores, como lo es la libertad, y las otras se han mencionado de pasada. Ahora las veremos con cierto determinamiento, sobre todo en lo que toca a la igualdad, en cuanto es fundamento de la relación entre los hombres; y la amistad cívica, que es la realización más plena de la convivencia humana. Así, podemos señalar cuatro exigencias en la relación interpersonal indicadas por Maritain: libertad, igualdad, amistad cívica y verdad. Como ya se dijo, la libertad quedó más o menos tratada en el segundo capítulo y aquí omitiremos repeticiones.

1.- La igualdad: fundamento de la relación interpersonal.

Se pueden encontrar dos aspectos en el tratamiento de la igualdad: el problema filosófico (ontológico) y el problema social de la igualdad en la convivencia humana. Para Maritain la concepción correcta de la igualdad es aquella que surge de la perspectiva cristiana, él la considera una concepción realista.

En cuanto al primer aspecto de la igualdad humana, Maritain usa la expresión "unidad del género humano" para referirse al carácter de igualdad que existe entre los hombres. Así, Maritain entiende la igualdad como unidad de naturaleza; es decir, como todo aquello que un ser comparte con los demás que pertenecen a la misma especie y por lo que pueden decirse iguales. Esta visión de la igualdad es considerada por Maritain como realista y ontológica, pues se funda en las semejanzas y afinidades que la naturaleza específica da a cada uno de los miembros de la especie.

Ahora bien, esta concepción de la igualdad es también aplicable a las especies animales, sólo que los animales no están en disposición de reconocer su igualdad mientras que los hombres sí. ¿Dónde el hombre reconoce al hombre?

Es indudablemente en las experiencias límite en donde la naturaleza humana queda desnuda ante sí misma y en ellas donde se puede reconocer al hombre. Sí, es en las experiencias más dolorosas y miserable de la vida humana, cuando la indigencia y la desgracia invade todo, cuando la destrucción es inminente, es ahí cuando la soledad abre sus puertas. De igual modo en la alegría y en la emoción grande del amor. En suma, es en la ayuda dada o recibida, en la participación en la acción misma y en los mismos sentimientos, y al ver y querer al prójimo en el mínimo gesto, donde el hombre, la persona, se descubre ante sí mismo y ante los demás como unido en lo que se llama naturaleza humana, pues es en las situaciones de sufrimiento común, alegría, tristeza, necesidad, etc., donde el hombre sale de su soledad y reconoce a los demás como semejantes; es en estas situaciones límite donde el hombre se encuentra como especie y aparece como más unido en lo común que diferenciado en lo desigual y Maritain advierte que en las medianas luchas de la vida, en la rutina, el hombre tiende a olvidar este gran descubrimiento.

Maritain considera que es el amor de una persona a otra "el que revela y actualiza la igualdad específica entre los hombres" (47). En efecto, en el reconocimiento de la igualdad de un hombre frente a otro, el amor tiene una injerencia determinante, pues es en el amor al semejante desde la mismidad de la persona que se puede reconocer al otro como igual. Es por eso que la igualdad real no está para Maritain en ninguna idea, sino en el corazón individual donde se halla la esencia de cada cual. De esta manera la igualdad humana se confunde en el parentesco de todos y cada uno y de cada uno con todos; al tratar a un hombre como tal, es decir, respetándolo y amándolo, su personalidad, esto es, todas sus capacidades personales, hará efectivo en nosotros su parentesco y su igual

(47) Maritain, Principios de ..., p. 93

dad o unidad de naturaleza con nosotros. El reconocimiento de los semejantes como iguales es un instinto primordial, es un instinto de comunicación que se funda en la dependencia que hace a la igualdad y que la sostiene a través de la distracción de la inteligencia sumergida en lo rutinario de la vida, de otra manera muy fácilmente olvidaríamos el vínculo que nos une a unos con otros.

Por otro lado, la igualdad social no se confunde con la igualdad de naturaleza, más bien es su expresión y expansión en el orden social. Es esta igualdad, cuyos derechos son los que Maritain llama los derechos fundamentales de la persona, la que exige el respeto de la dignidad humana en el que todos deben ser tratados como hombres y no como cosas. Las demás clases de igualdad ciudadana, que surgen de la naturaleza humana y de la sociedad en sí, son fruto y expansión de la igualdad de naturaleza. Es así que la igualdad social es tal, en virtud de las exigencias o inclinaciones de la naturaleza humana, las cuales están incluidas en el derecho natural y expresadas en diversos grados en el derecho de gentes (jus gentium) o en el derecho positivo.

Algo importante que señalar es que la desigualdad también debe ser afirmada; pero, siendo natural e inherente a la vida social, hay que afirmarla como secundaria, ya que es a la igualdad a la que conciernen los derechos fundamentales y la dignidad común de los hombres, así como la justicia que no es otra cosa que la igualdad de proporción. De cualquier modo ningún hombre es "el hombre" por esencia, todos participamos de las perfecciones del género humano, pero no las agotamos. El realismo que defiende Maritain afirma la necesidad de las desigualdades, mientras éstas no se perviertan y se pretendan hacer servir a fines de exclusión y poderío, sino a la verdadera comunicación humana; es decir, en tanto no se rompa "la

igualdad de esencia y la comunidad primordial" (48) que hacen de las desigualdades fuente de enriquecimiento del género sin ningún perjuicio de las dignidades y derechos fundamentales. Además, es deseable que se dé un verdadero desarrollo de las desigualdades en fecunda armonía, pues es por este desarrollo que todos los hombres participan de la riqueza del tesoro humano y se forja la verdadera unidad del género, es en la variedad donde se encuentra la riqueza. Como se vé, el realismo no niega las desigualdades, sino que las funda en la igualdad de naturaleza de la que depende la función del bien común. Habrá, pues, que afirmar a la vez la unidad esencial de los hombres en su naturaleza razonadora y las desigualdades generadas dentro de esta unidad de naturaleza. Lo primordial es la unidad, aunque sean necesarias las desigualdades, ya que es en la unidad donde encuentran su fundamento esas desigualdades al modo como el tronco sostiene las ramas. Sin embargo, entre los hombres hay una curiosa tendencia a enmascarar lo primordial con lo secundario, esto puede deberse principalmente a dos razones: la primera es que las desigualdades son, en todo, mucho más visibles que la igualdad de unidad; y segunda, porque en el orden social, las desigualdades son magnificadas mediante símbolos y manifestaciones de poder, como algo establecido y fundamental. No obstante esto, a medida que la humanidad se desarrolla en cuanto a todo aquello por lo que se dice racional, las aspiraciones de la personalidad y la relación social, la igualdad y la desigualdad se van afianzando más y más en el derecho natural, el cual no es un código abstracto, sino un conocimiento histórico y natural que tiende a la investigación de las virtudes racionales. Por otro lado, el derecho positivo se va haciendo más permeable a los requerimientos de aquel derecho natural. Ahora bien, ¿cómo deben armonizarse las desigualdades en la vida social? Algunas desigualdades sociales son reflejo de

(48) Idem, p. 96

las desigualdades naturales y de hecho son reclamadas por ellas. Maritain considera que en cuanto una persona pone sus capacidades al servicio del todo social y estas capacidades, por don natural, superan a las de otros, es de justicia que se le devuelva en proporción las ventajas del todo. Pero hay otras desigualdades sociales que son generadas por las exigencias propias de la estructura social más que por los méritos individuales. Así es como el rey, por insensato que sea, es el rey. Maritain ve en estas desigualdades una especie de "vida propia" de la sociedad, que es irreductible (49). Sin duda que esto presenta el riesgo de despotismo cuando se pretende erigirlas como salvaguarda de la servidumbre y opresión ejercida sobre los grupos que se suponen inferiores. Se ve, pues, que la igualdad social tiene un valor propio y realmente social, en muy diferente sentido que las desigualdades de la misma índole, pues éstas provienen más de la sociedad que de la naturaleza, mientras que la igualdad social proviene más de la naturaleza que de la sociedad. La igualdad social, de base natural, otorga firmeza intrínseca a las desigualdades sociales, aún más que la sujeción ejercida por otros medios, lo cual hace necesario que dichas desigualdades se vean compensadas de dos maneras: en primer lugar, es necesario que las condiciones de esas desigualdades no sean cerradas, sino abiertas a los aportes de las demás esferas sociales; y en segundo, que los hombres que no tengan un estado de vida verdaderamente social, puedan acceder hacia la plenitud del desarrollo humano. Pero para dar su justo sentido a la igualdad de oportunidades y condiciones, es necesario que ellas se comprendan en una igualdad proporcional y no como pura y simple igualdad; sería necio, por ejemplo, querer uniformar las posibilidades de oportunidades con respecto a los niveles de la vida social, pues cada hombre tiene su historia y su trama dentro de la sociedad, además de que la buena vida no consiste en el cambio de nivel social. Sin em-

(49) Idem, p. 102

bargo, las esferas sociales no han de ser cerradas de tal modo que, según los dotes de cada cual, puedan los ciudadanos acceder a los niveles más altos. Por otro lado, es importante que en cada esfera los hombres puedan realizarse en la plenitud de sus facultades humanas y espirituales.

La igualdad no es una cosa hecha, sino, como la libertad, algo a conquistar; aunque de hecho está en la base de la naturaleza humana, lo está como un germen que tiene que desarrollarse. Es así que no sólo necesita del ejercicio de la justicia, sino también de la participación gratuita de todos los bienes elementales, materiales y espirituales, y en la retribución correspondiente a los hombres que participan al bien común sus cualidades. Es necesario, pues, el desarrollo de la justicia social, el desarrollo orgánico del derecho, la participación de cargos de todas las personas, la elaboración de condiciones de auténtica igualdad proporcional de oportunidades, de tal manera que se verifique un crecimiento en todas las dimensiones de la cultura y los frutos sean elementos del bien común, logrando que se eleve la participación de todos sobre ellos.

Entre la relación del todo social y sus partes, se encuentra la justicia. Dado que la igualdad se da entre personas, es necesario que ella pase al ámbito de las desigualdades, respetándolas como desigualdades personales naturales. De esta manera la igualdad se transforma en igualdad de proporción, característica de la justicia distributiva, que trata a cada uno según sus méritos. Así encontramos la identidad relativa, que es base indispensable de la amistad cívica. Estando la igualdad en la raíz y la desigualdad en las ramas, el fruto es una nueva igualdad en la que median la justicia, la amistad cívica y la caridad (50). La justicia es la le-

vadura de la igualdad que tiende a elevar a la masa humana a un modo de vida realmente más humano, donde las desigualdades no se suprimen, sino que se compensan y se subordinan a la igualdad fundamental del uso común de los bienes que desarrollan la naturaleza humana.

Ya se ha apuntado que la igualdad social no es algo que se dé simplemente por sí solo, hay que conquistarla progresivamente trascendiendo el egoísmo humano mediante una constante renuncia.

Maritain considera que la igualdad social, sánamente entendida, favorece el desarrollo de las desigualdades naturales, pues al proteger o limitar al hombre en cuanto ciudadano, lo protege también en lo referente a sus derechos fundamentales, generando un desarrollo de los mismos y procurando una fecunda desigualdad natural, que exige un proceso de redistribución orgánica por el que todos participan de los bienes del todo. De esta manera Maritain concluye que la igualdad social no es una "condición de la existencia otorgada por la 'naturaleza' a 'todos los hombres'" (51); aunque de hecho sea una exigencia de todo hombre y un deber a realizarse por la sociedad. De hecho no todos los hombres nacen con esa efectiva condición de existencia, pero pueden obtenerla de la sociedad por derecho natural o positivo según se trate de derechos fundamentales o de otra clase.

Por otro lado, piensa Maritain que si el concepto realista de igualdad ha de ser efectivo en el obrar de la civilización, ha de tomar la forma del concepto cristiano de igualdad (52).

En suma, la igualdad debe buscarse en un movimiento progresivo que culmina en los bienes de la vida humana vueltos

(51) Idem, p. 104

(52) Idem, p. 110

a todos en todo lo posible y gracias a las desigualdades, no dominadoras sino cooperativas, mediante la justicia y la amistad fraternal. Y Maritain vuelve a fundar el auténtico desarrollo de la igualdad entre los hombres en el amor, en el amor revelado. Así, pues, Maritain admite las desigualdades desde la primigenia igualdad de naturaleza, en función del trabajo que cada uno realice en la prosecución de su perfección; pero no en función de privilegios de clase, religión, ideología o posesión de bienes. Así, esas desigualdades han de entenderse desde la perspectiva del amor, que en la vida social Maritain lo llama amistad cívica.

2.- La mistad cívica y la puesta en común.

a) El amor como fuerza vital de la comunidad.

El amor en su sentido cristiano, es una referencia constante en el pensamiento de Maritain. Para él, la relación entre los hombres debe estar vivificada por el amor.

La teoría marxista tiene como motor de la historia la lucha de clases, que implica un odio acérrimo entre hombres de diferentes status sociales y los convierte en enemigos. Por el contrario, Maritain afirma que el motor de la historia es el amor. La concepción del amor aplicada al ámbito social, es una concepción netamente cristiana, pues se trata de un verdadero y eficiente amor a todos los hombres.

El hecho de que en la vida social una persona sea tratada como tal y los trabajos otrora ingratos se hagan dignos y llevaderos, implica sí, un desarrollo del derecho, pero también es indispensable el desarrollo de la amistad cívica, es decir, de la confianza mutua y de la mutua donación, tanto de

los que dirigen como de los que obedecen. En este ámbito la fraternidad no es un fluir natural, es una eterna conquista que exige la eterna lucha del hombre contra sí mismo en la virtud y el sacrificio; conquista que tiende al ideal de una "población fraternal", es decir, de una común-unidad. En otras palabras "la Justicia es una condición primordial para la existencia del cuerpo político, pero la Amistad es su expresión vital. La Amistad tiende a una comunión realmente humana y libremente obtenida. Vive de la devoción de las personas y de su enajenación o don de sí mismas" (53). La estructura de la sociedad surge de la justicia; pero, nos dice Maritain, la fuerza creadora interna surge de la amistad; la amistad hace consentir a las voluntades lo que naturalmente es una exigencia, como una opción libremente tomada, Maritain ve claramente que la justicia y el derecho no bastan, se hace necesaria la donación de las personas a fin de hacer crecer realmente a la comunidad, de esta forma, él mismo considera que la única forma humana de convivencia es la que se realiza a través de la amistad cívica. Esta es la manera propiamente humana de relación entre los hombres que exige el humanismo de Maritain, el personalismo comunitario; es esta relación la que hace posible que de verdad se realice el programa propuesto por su teoría; es el amor, en última instancia, el que funda la sociedad de la persona.

La perfección del hombre, enseña el cristianismo, no se da en la búsqueda de la perfección del propio yo, sino en la perfección del amor que una persona es capaz de dar. Sin embargo, siendo la generosidad una condición de crecimiento personal, en el mismo acto de amor se da también la perfección de la persona. Es este cierto abandono de sí el que nos va haciendo libres, pues ya no nos centramos en nuestro yo, sino en el tú, forjando una relación entre dos personas, la cual, hace

(53) Maritain, El hombre y ..., p. 23

que crezcan respectivamente cada una de ellas, alejándolas del egocentrismo y abriéndolas a la riqueza de las demás personas, que a su vez no puede ser sino un enriquecimiento de uno mismo. Así, es a partir del libre consentimiento de las voluntades, creado por la amistad cívica, que se logra generar el dinamismo creador de la comunidad, y proporcionalmente, la sociedad no puede subsistir si falta la amistad cívica, la cual es esencialmente personal. Vemos, pues, que la fuerza dinámica de la relación entre los hombres y de la construcción de una sociedad justa es la amistad fraterna.

Como católico, Maritain funda la relación de amor en tres parámetros: 1) el amor a Dios; 2) la sublimidad o santidad de la verdad y "el eminente valor de la buena voluntad"; 3) la dignidad de la persona a la que se adjuntan sus derechos y las realidades en que se asienta esa dignidad, esto es, "la espiritualidad del alma humana y su destino eterno" (54). Porque el bien de la civilización y de toda sociedad se identifica con el bien de la persona y el reconocimiento de sus derechos y dignidad.

Otro aspecto importante a considerar en este punto de la relación entre los hombres, es que no es la raza, la clase o la nación, sino el amor el que nos saca a cada uno de nuestra radical soledad y nos permite comulgar unos con otros. Sin embargo, la amistad fraterna no pasaría de ser algo quimérico si no hubiese una cierta comunidad prerrequisitoria de tipo biológico y con peso material; comunidad de intereses, pasiones, o como la llama Maritain, de "animalidad social" (55). Es un hecho que la posibilidad de unión tiene lugar gracias a las tradiciones, costumbres e intereses comunes de una sociedad. Ahora bien, lo que sobre todo puede unir a una

(54) Maritain, Principios de una ..., pp. 134-135

(55) Maritain, Humanismo Integral, p. 153

sociedad es el "ideal histórico concreto" que se tenga en común y como tarea revestida de valores éticos y espirituales.

En conclusión, la obra común tiene como elementos primordiales, al lado de la justicia, la bondad mutua y la amistad. El desarrollo de la justicia y la amistad, concluyen en una sociedad igualitaria en el sentido de una naturaleza común y fundamental entre los hombres; pero también en el sentido de una igualdad a conquistar como fruto de la misma justicia y del bien común que permite la realización de las personas. Y aquí se concreta el tercer punto de la demostración, pues según hemos visto, la única forma realmente humana de convivencia que exige el personalismo comunitario de Maritain, es la convivencia en el amor. De no ser así, todo intento de construcción de esta sociedad de la persona no pasará de ser un conjunto de coerciones externas equiparables a cualquier totalitarismo.

Maritain plantea el problema de la cooperación social entre hombres de planteamientos teóricos diferentes. Este problema ya lo hemos tocado al hablar del pluralismo como característica de la sociedad personalista, ahora se vincula directamente con la convivencia que hace posible esa sociedad.

b) La colaboración entre hombres de distinta ideología.

En la consideración de la colaboración que debe haber entre hombres en el plano social y político, Maritain es totalmente aconfesional. El principio de esta colaboración es el respeto mutuo y la amistad cívica; no se puede juzgar sobre las faltas de otros, cosa que no excluye la discusión de ideas como vía de la verdad. Lo que sí excluye es la relegación de algún hombre o grupo de la participación social, lo que se exige en este diálogo es la buena voluntad de sus participantes.

La amistad no sólo nos hace reconocer la existencia de los otros, sino también que existen con todo su derecho y con toda la verdad y valores que ellos encierran sin importar, para esta intención, su postura intelectual. Esta amistad nos impulsa a respetar y a buscar toda la grandeza que el hombre encierra, así como su amabilidad; nos ayuda a entablar una relación de mutua comprensión y nos saca de nosotros mismos. De esta manera afirma Maritain que "la convicción que cada cual tiene, con razón o sin ella, de los límites, carencias o errores del otro, no impide la amistad de los espíritus (56). La base de este compañerismo o amistad, dice Maritain, no es el orden intelectual o de las ideas, sino el amor, el cual, "no va a las esencias, ni a las cualidades, ni a las ideas, sino a las personas, y es el misterio de las personas... lo que está en juego" (57). La comunión entre hombres de diferente concepción en torno al mundo, se da en y por la amistad y el amor sin tener que ir a formas de comunión más determinadas como la afinidad teórica. Este acercamiento para los fines de la civilización, conviene que se muestre en actividades comunes que tengan significado en una cooperación más o menos estrecha en vistas a objetivos concretos y determinados que lleven al bien común sea cual sea su dimensión (58). Así, los hombres que tienen posturas metafísicas diferentes y aún contrarias pueden coincidir, no en cuanto a doctrina, sino en razón de la similitud analógica en cuanto a los principios y conclusiones prácticos "con tal que reverencien por igual, aunque quizá por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral" (59). Según esto, para Maritain las razones que justifican teóricamente la democracia

(56) Maritain, Principios..., p. 121

(57) Idem, P. 120

(58) Idem, p. 125

(59) Maritain, Hombre y Estado, p. 132

personalista pueden ser distintas, siempre y cuando tengan conclusiones coincidentes prácticas en la realización de aquélla. Además, el pluralismo ideológico aparece como algo necesario, ya que se pueden encontrar verdades prácticas que derivan del progreso de la conciencia y reflexión moral. Ahora, ¿cómo se ha de lograr esa comunidad analógica? Maritain responde diciendo que "son las complejidades del amor (las) que nos proporcionan el hilo conductor que necesitamos y que nos manifiestan la comunidad analógica de pensamiento práctico en lo cual está la eterna cuestión" (60). Si tiene lugar la comunidad de analogía en cuanto a los principios básicos de acción, podrá haber una cooperación en torno a los bienes básicos de la existencia y a la acción constructiva de la sociedad histórica, junto con los consecuentes valores de que ambas cooperaciones están investidas.

Así, pues, la unidad fundamental entre los hombres es el reconocimiento del valor ético del amor, del cual podemos encontrar diferentes connotaciones teológicas y metafísicas. De esta manera, por el conocimiento y el amor, el ciudadano es un todo frente al todo social del que es parte y cuyo bien común se subordina a las relaciones de derecho, de justicia, y de amistad que se sostienen entre los hombres. Así se ve que la buena comunión práctica no se da en un mínimo de identidad doctrinal; es decir, no se funda en una univocación; pero tampoco se trata de un equívoco, sino, como ya se ha dicho, de una comunidad analógica de "principios, movimientos y caminos prácticos", que derivan de un común reconocimiento de la ley del amor y que están adecuados a las exigencias de la ley humana (61).

Maritain piensa que una concepción pluralista en la igualdad de derechos de las diversas familias religiosas e ideológicas institucionalmente reconocidas, reemplazaría al teocratismo, al clericalismo y al liberalismo, armonizando los intereses políticos con los espirituales o religiosos.

(60) Maritain, Principios..., p. 133

(61) Idem, p. 138

Se puede ver, pues, que de la consideración de la persona humana, es decir, desde esa consideración que él mismo hace, Maritain ve al pluralismo como inherente a la sociedad que propone, puesto que es reclamado para el desarrollo de la personalidad. En efecto, este pluralismo responde a la autonomía de que goza la persona.

Ahora bien, Maritain mismo se plantea la pregunta de cómo crear la comunidad analógica en una sociedad donde no hay unidad teórica: "¿Cómo será posible una acción común, sin principios comunes, sin una cierta comunidad doctrinal básica?" (62). Esta pregunta ha quedado ya respondida y solamente se puntualizará. Por principio, hay una unidad fundamental más original que cualquier pensamiento y es la unidad de naturaleza. Esto, sin embargo, no basta, pues nosotros actuamos como seres pensantes y no sólo por instintos de naturaleza. De otra parte, al mismo tiempo esa naturaleza queda supuesta en el ejercicio mismo de nuestro pensamiento y es el primer fundamento de la unidad de nuestros principios de acción, por muy dispares que pudieran ser. Así, la unidad de una obra común y el fin que se persigue suponen una cierta unidad doctrinal, lo cual no implica que tal unidad sea total y pura, "basta que los principios y doctrinas tengan entre sí una unidad y comunidad de similitud o de proporción" (63); es decir, que sean analógicos respecto al fin práctico de la sociedad, el cual, es concebido de diverso modo según el marco teórico del que se parta.

La vida social de hombres verdaderamente libres, implica, pues, según la concepción de Maritain, algunos dogmas básicos referentes a la existencia de la misma. Esto es, se necesita una base de vida común, un acuerdo fundamental de opiniones y voluntades que permitan la plena realización del

(62) Idem, p. 130

(63) Idem, pp. 131-132

fin de la vida social. Este acuerdo ha de ser consciente, de tal manera que el cuerpo social sea capaz de defender y promover su estilo de vida. Siendo esto así, el credo humano común que funde la vida social, ha de ser el credo de la libertad. Este credo es el que integra la Carta Democrática.

Por otra parte, es importante que los axiomas prácticos que integre la Carta Democrática sean verdaderos en sí mismos. De cualquier modo el objeto de este credo es práctico y no teórico; es decir, el acuerdo común entre los hombres se relaciona con la práctica social de ellos, la cual, puede quererse justificar desde distintas perspectivas en cuanto al orden teórico se refiere; pero esto, piensa Maritain, es un problema aparte (64).

Es un hecho que la sociedad de consumo, con su exagerada promoción de bienestar, acarrea el desinterés y la no participación de los ciudadanos. Frente a esto es necesario formar valores que justifiquen la sociedad democrática y la participación en la sociedad política, el Estado y las demás sociedades que pudieran crearse; es decir, que el cuerpo político tiene el deber y el derecho de fomentar entre los hombres este credo social; pero, además, no puede imponer una uniformidad teórica.

Como se ve, Maritain habla de una verdad práctica a la que le da ciertas prerrogativas en función del bien común que debe practicar y realizar la comunidad civil. Sin embargo, no quiere decir que Maritain desprecie o minusvalide la importancia del aspecto teórico, hay que tener en cuenta que se está hablando del orden social, el cual exige, a juicio de Maritain, cierto tratamiento digamos especial en el que es necesario dar importancia a la verdad política. Añadamos algunas palabras a las cuestiones de la verdad y la libertad.

(64) Maritain, El hombre y el Estado, p. 132

3.- La verdad y la libertad.

En realidad, lo único que Maritain está diciendo en cuanto a la verdad teórica, es que ni el Estado, ni ninguna otra institución está en capacidad de imponerla. La posición de Maritain se opone al relativismo tanto como al dogmatismo, pues la verdad puede ser encontrada gracias a la capacidad de cooperación de todos los hombres; la verdad tiene, entonces, una dimensión comunitaria merced al diálogo y a la comunicación del conocimiento y la razón. La verdad, pues, no puede ser monopolizada ni impuesta por un hombre, por un grupo de hombres, por un sector o por el Estado, esta obra es una obra de bien común que se consigue mediante el diálogo y teniendo en la base ciertas condiciones que debe brindar la sociedad civil, tales como la igualdad efectiva en sus miembros. El diálogo es, pues, el medio por el que se puede abordar la verdad en la vida social; pero ese diálogo es un tú a tú que supone una igualdad entre las personas, sobre todo en lo tocante a esa igualdad de derechos civiles.

En cuanto a la libertad, ya se ha visto en el capítulo segundo lo que para Maritain es la libertad humana. Ahora bien, la libertad sigue un desarrollo dinámico que va desde el libre albedrío, libertad inicial del hombre, hasta la auténtica libertad de autonomía y "este dinamismo pasa por la libertad social o política, es decir, la ausencia de impedimentos que en ese orden social y político frustren la consecución de la libertad final. La libertad social y política (...) es exigencia o medio necesario de la realización plena de la persona. No sólo no debe ser impedimento, sino que debe favorecer y fomentar ese desarrollo" (65).

Maritain considera que la civilización tiene su origen en las exigencias de la naturaleza humana y en el libre albe-

drío; por la libertad de elección la comunidad política, fundada en la naturaleza, se cumple como obra de razón y de virtud, además, por efecto del dinamismo de la libertad, tiende a la libertad de independencia y al perfeccionamiento de la naturaleza humana. Aquí se alcanza una libertad en cierto modo terminal; terminal en cuanto la sociedad civil tiende a procurar a la persona humana una medida cada vez más amplia de independencia de las exigencias materiales de su naturaleza, asegurándola por las garantías económicas de trabajo y propiedad, por los derechos políticos, por la moralidad, por la cultura y así prepara lo que será la libertad espiritual, libertad netamente pura (66).

La verdad, la libertad, la igualdad y la amistad cívica, no son conceptos abstractos y meramente ideales, sino realidades que surgen de la persona y que ella ejerce como un todo complejísimo comprometido en el mundo en esa donación de que ya se ha hablado. La persona, como todo material y espiritual, es la que queda implicada en toda su realización o frustración en el ejercicio o no ejercicio de la libertad, la verdad, la igualdad y la amistad cívica en el plano social. Si el bien de la sociedad o los intereses de la persona individual no se fundan sobre eso, se frustra la plenitud humana, el desarrollo del hombre como persona.

Bien, se ha mostrado en este capítulo lo que es básicamente la propuesta de Maritain para la vida social, partiendo de una antropología que quiere ver al hombre en cuanto totalidad. Esta propuesta que Maritain llama "el personalismo comunitario" conjuga, como se ha visto, la dignidad altísima que reviste cada persona por sí misma y la necesidad de poner todas las capacidades personales en favor del bien común de toda la sociedad, que no es otra cosa que "un todo de todos" en

donde cada miembro beneficia y es beneficiado. Este "personalismo comunitario" quiere ser propuesto por el autor, como un modo de vida social que: primero, surge con naturalidad de la estructura ontológica del ser humano; segundo, tiende a la realización de un bien común que funda y equilibra la vida personal y grupal, y ese es su principio de acción; y tercero, exige ciertas reglas de convivencia, siendo las principales la igualdad y la amistad cívica, esta última haciendo posible la convivencia efectiva entre personas de distinta ideología y la construcción real y práctica de la sociedad personalista.

En el siguiente capítulo se verán algunas determinaciones propias de toda sociedad política tales como la autoridad y el poder; los derechos de la persona, etc.

C A P I T U L O I V .

C A P Í T U L O I V .

ALGUNAS IMPLICACIONES DEL PERSONALISMO COMUNITARIO PARA LA VIDA POLITICA.

A.- Los derechos humanos.

- 1.- Fundamento de los derechos humanos: la ley o derecho natural.
 - a.- Qué es el derecho natural.
 - b.- Conocimiento de la ley natural.
- 2.- Universalidad y relatividad.
- 3.- Inalienabilidad.
- 4.- Inmutabilidad.
- 5.- Los derechos fundamentales de la persona.

B.- La autoridad.

- 1.- Autoridad y poder.
- 2.- La autoridad como derecho natural.
- 3.- Autoridad y bien común.
- 4.- Autoridad y libertad.
- 5.- La multitud: fuente originaria de la autoridad.
- 6.- Los fines de la autoridad.
- 7.- Limitación de la autoridad.

C.- Los fines y los medios de la sociedad personalista.

- 1.- Errores que hay que evitar en el planteamiento de los fines.
- 2.- Naturaleza de los fines de la sociedad.
 - a.- El fin cultural.
 - b.- El fin político.
 - c.- El fin supremo de la sociedad.
 - d.- Los fines de la sociedad se resumen en el bien común.
- 3.- Racionalidad y medios.
- 4.- Transformación social y construcción de la sociedad personalista.
 - a.- Estructura social y orden.
 - b.- La transformación social como transformación moral.
 - c.- Los medios violentos.
- 5.- El fin del quehacer político y social: la sociedad personalista.

IV.- ALGUNAS IMPLICACIONES DEL PERSONALISMO COMUNITARIO PARA LA VIDA POLITICA.

Pasemos ahora a la consideración de algunos aspectos que derivan natural y lógicamente de lo que ya se ha expuesto. Se tratarán de forma breve puntos fundamentales sobre los derechos humanos, la autoridad y el uso del poder, y las líneas que debiera seguir la auténtica política en orden a la implantación de la sociedad personalista tal como la propone Maritain.

Es seguro que estos aspectos, de ser abordados en profundidad, serían para un trabajo largo cada uno de ellos. Esto no es el objeto de éste y sólo me concretaré a presentar las líneas fundamentales de esos aspectos, sin pretender entrar en especificaciones detalladas.

A.- Los derechos humanos.

Como se habrá podido detectar a lo largo de las páginas precedentes, el interés más importante de Maritain es siempre el hombre en cuanto persona. De este interés surge la reflexión de nuestro autor en torno a los derechos humanos.

La concepción de Maritain de los derechos humanos es personalista, lo que busca es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y su consecuente promoción. En esta prosecución hay posibilidad, y de hecho se ha realizado en la Declaración Internacional de Derechos de la ONU en 1948, de una formulación en común y en acuerdo respecto a conclusiones prácticas de la vida en común, esto es, de los derechos con que cuenta el hombre en su vida personal y social.

- 1.- Fundamento de los derechos humanos: la ley o derecho natural.

El que la fundamentación teórica de tales conclusiones prácticas sea el punto de disensión entre los hombres, muestra que "la razón espontánea, precientífica y prefilosófica" (1) está condicionada por algunos elementos externos como la adquisición de cosas, las servidumbres y la estructura y evolución del grupo social.

Siguiendo la tradición cristiana, Maritain cifra el fundamento de los derechos humanos en la ley natural o derecho natural, éste es el fundamento racional de aquéllos, arrancado de toda connotación racionalista o positivista.

a.- Qué es el derecho natural.

¿Qué es el derecho natural? Maritain contesta así: "el derecho natural está dentro del ser de las cosas como su misma esencia, y ... precede a toda formulación y... lo conoce la razón humana, más no en términos de conocimiento racional o conceptual" (2). "Cada ser tiene su propio derecho natural como tiene su propia esencia" (3) y ésta es precisamente la ley natural o "normalidad de su funcionamiento" de cada ente por la que cada ser, en razón de su estructura específica, debería alcanzar su perfección o plenitud de ser en cuanto a crecimiento y conducta. Este "debería de alcanzar su plenitud de ser en conducta y crecimiento", tiene significado ontológico al designar un desarrollo intrínseco a cada naturaleza; la misma palabra connota moralidad desde el momento en que se aplica a agentes libres, aquí entramos en el ámbito de la obligación moral. La ley natural, en el caso del hombre, es una ley moral, pues la obedece o desobedece libremente, yendo su conducta más allá de las determinaciones del mundo físico.

Renglones arriba se introdujo la expresión "normalidad de

(1) Maritain, El hombre y el Estado, p. 97

(2) Idem, p. 100

(3) Idem, p. 104

funcionamiento". Este es el elemento ontológico principal del derecho natural, ya que está basado en la esencia de un ser determinado al cual se aplique. Habrá, pues que admitir una naturaleza humana que sea la misma en todos los hombres y admitir de igual modo que el hombre es un ser inteligente que procede a la comprensión de todo lo que hace, teniendo así la facultad de determinar los fines que persigue. Por otra parte, este hombre constituye un centro o estructura ontológica con necesidades inteligibles, que lo hacen tener fines correspondientes a su naturaleza o constitución esencial. Por poseer inteligencia, al hombre corresponde ordenarse a los fines a los que se autodetermina y que no deben diferir de los que corresponden a su naturaleza. Así, hay un orden o disposición que está implicado por la naturaleza humana y que el hombre puede inteligir, ordenando su voluntad a los fines esenciales y necesarios de su naturaleza. Esto es el derecho natural o ley no escrita, ley inserta en la naturaleza humana. Basta aceptar -dice Maritain- la naturaleza humana y la libertad de cada hombre, para entender la realidad de esa ley no escrita (4).

El derecho natural es relativo a acciones humanas en las que se distingue lo conveniente de lo inconveniente, lo adecuado de lo inadecuado, basándose en las necesidades y características propias de la esencia o naturaleza humana, sin que esto quiera decir que en la esencia se encuentre la reglamentación u obligación infalible de toda situación humana, pues éstas en gran medida son existenciales. De cualquier modo, el derecho natural se puede definir como el conjunto de cosas que se deben y no se deben hacer, que hay que observar de manera necesaria (5).

b.- Conocimiento de la ley natural.

El derecho natural es un código no escrito en cuyo conoci-

(4) Maritain, Los derechos del ..., p. 67

(5) Maritain, El hombre y ..., p. 108

miento se avanza paulatinamente. Maritain reproduce la concepción de Santo Tomás sobre este punto, dice que la razón humana descubre las normas del derecho natural guiándose por las inclinaciones de la naturaleza humana. Así, el hombre conoce el derecho natural no de modo conceptual, sino a través de las inclinaciones de su ser. Este conocimiento no es claro ni adquirido por conceptualización y raciocinio, sino que es oscuro, asistemático y vital; obtenido connatural y congénitamente, posteriormente al cual el intelecto puede reflexionar siguiendo las tendencias naturales y permanentes de la naturaleza humana. De esta forma, el derecho natural no es código acabado que sólo hay que aplicar, primeramente es un conocimiento práctico y natural que todos los hombres tienen y que se expresa en la ley de la syndéresis: "hacer el bien y evitar el mal". Pero esto es el preámbulo de la ley y no la ley misma (6).

El conocimiento, pues, del derecho natural se va moldeando siguiendo las inclinaciones naturales, empezando por las más elementales. Estas inclinaciones no se conocen de manera apriorística, es menester que se hagan evidentes, como de hecho sucede, a través del curso histórico del hombre. Así, "el conocimiento de los aspectos primordiales del derecho natural se expresó primeramente en normas sociales en lugar de en juicios personales. Por consiguiente, podemos decir que el conocimiento se ha desarrollado dentro del doble tejido protector de las inclinaciones humanas y de la sociedad humana" (7); es decir, -sigue diciendo Maritain- el conocimiento que tenemos de la ley natural, en cuanto que es una ley no escrita, es resultado de la "ideación limitada" de las inclinaciones de nuestra naturaleza y nuestra razón. Este conocimiento del derecho natural se desarrolla proporcionalmente a la experiencia moral y auto-crítica, y a la experiencia social.

(6) Maritain, El hombre y ..., pp. 108-110; Los derechos del... p. 67-68

(7) Maritain, El hombre y ..., p. 111

Los errores y aberraciones realizadas por algunos seres humanos, no prueba nada contra la ley natural, de modo análogo como una falta u error en una suma no prueba nada contra la aritmética, dice Maritain en Los derechos del hombre; solamente se muestra la gran y pesada labor de conciencia que se debate hasta hoy en el descubrimiento de dicha ley natural.

Se ve, pues, que la noción de derecho y la de obligación moral, son correlativas, pues ambas descansan sobre la libertad del hombre y la ley natural a la que le sujeta su esencia. Porque esta ley nos exige obligaciones morales y nos asigna nuestros derechos.

Los derechos humanos sólo son válidos si cada hombre existente se remite a una naturaleza que sea el centro de sus necesidades y exigencias propias. En otras palabras, es necesario que los hechos y acontecimientos particulares revelen una naturaleza común que trascienda tales hechos. Así, sólo se pueden reconocer derechos al hombre en virtud de un cierto orden inviolable-violable de hecho- por el que se le deben a cada hombre ciertos aspectos inalienables.

Veamos ahora las características que revisten los derechos humanos desde las perspectiva de Maritain.

2.- Universalidad y relatividad.

Por desprenderse los derechos de la persona, del modo de ser del hombre, de una manera necesaria son de por sí universales o invariables, no por el conocimiento que se pueda tener de ellos, sino en virtud de la naturaleza de que consecuentemente derivan. En efecto, los principios fundamentales insertos en la naturaleza humana y que el hombre ejerce por inclinación y que Maritain llama "esquemas dinámicos", hacen ver, merced al

análisis antropológico conjunto, la universalidad de los mismos. Por otra parte existe un elemento de relatividad dado que estos "esquemas" o principios morales no son alcanzados conceptualmente, sino por inclinación y así, su expresión racional varía de acuerdo al desarrollo de la conciencia moral de un período histórico dado. Esto implica que en tal expresión haya muchos contenidos, así como deformaciones, desviaciones y malentendidos.

Los derechos que el hombre por sí mismo posee, son pues, anteriores a toda legislación escrita y todo acuerdo entre gobiernos, y no pueden ser desdeñados ni abolidos, sino sancionados, por el contrario, como universalmente válidos. Nadie puede otorgarlos, sólo hay que reconocerlos, sólo en esta medida se dará su igualdad social.

Maritain funda, en último análisis, la validez de la ley de derecho natural en Dios; es decir que la inclinación obliga, pues en tanto es inclinación de naturaleza es manifestación de una Razón Divina (8). De esta forma, aunque la dignidad de la persona radica en que existe y obra por sí, es decir, tiene un aspecto inmanente, en última instancia, dice Maritain, esa dignidad y los derechos que le suceden se fundan en la imagen que el hombre es de Dios (9).

Al fundar los derechos del hombre en la personalidad humana, estos se hacen permanentes e inalienables, ya que la personalidad no se puede perder; pero en muchas ocasiones hay necesidad de limitar su ejercicio en razón del bien común.

(8) Idem, p. 115

(9) Maritain, Principios de ..., p. 13; La persona y ..., p.45

3.- Inalienabilidad.

Los derechos humanos son inalienables en tanto que están basados en la naturaleza misma del hombre. Esto no significa que sean limitados e irrestringibles todos, pues tienden y están ordenados, y tienen relación intrínseca, al bien común. Así, puede haber cierta restricción en su ejercicio.

Hay derechos como la vida, que sí son absolutamente inalienables; hay otros que son sustancialmente inalienables, pero que podrían poner en peligro el bien común si el cuerpo político no pudiera restringirlos en cierta manera. Tales derechos son por ejemplo, el de asociación y el de libertad de expresión. Para hacer estas restricciones hay que tener en cuenta la libertad común.

Se puede concluir, entonces, en que los derechos humanos, siendo absolutamente inalienables, son, sin embargo, susceptibles de limitación, no en cuanto a su posesión sino en cuanto a su ejercicio. Además, es normal que los derechos se restrinjan entre sí y que los derechos de la persona dentro de la comunidad no sean reales sin que haya una cierta limitación de los derechos individuales, de lo contrario la sociedad seguiría siendo la sociedad liberalista.

Por otra parte, el Estado puede privar a algunos hombres de sus derechos, o mejor dicho, sancionar el hecho de que ellos los han depuesto en razón de sus actos delictivos; pero es conveniente aclarar que el Estado no puede convertirse en dueño de las personas.

4.- Inmutabilidad.

La inmutabilidad del derecho natural se refiere al dere-

cho en sí ontológicamente considerado y no al progreso y relatividad de la conciencia humana en torno a ese derecho. En realidad, por darse esa relatividad de conciencia, se tiende a absolutizar esos derechos sin tener en cuenta los que contrapesan aquéllos. La ley natural tiene que humanizarse.

¿Qué significa que la ley natural se haga humana? Significa, ya lo hemos apuntado, que esa ley natural ingénita en la naturaleza humana, se vaya dilucidando y esclareciendo mediante el desarrollo gradual de la conciencia moral, de tal manera que su aplicación sea cada vez más real y efectiva, para lo cual es indispensable la experiencia histórica de la comunidad, tanto en la contemporaneidad de los hombres que la forman, cuanto en la unidad de la comunidad histórica que nos precede y que también integramos.

Maritain ve en la historia un dinamismo que impele a las leyes naturales a constituirse en leyes propiamente humanas, lo cual las hace más perfectas y justas dentro de sus determinantes contingentes, entendiendo contingencia por la conciencia más o menos desarrollada que de ellos se tenga. Es así que los derechos de la persona obtienen su forma política y social en la comunidad, expresándose en el derecho de gentes y en el derecho positivo.

El derecho de gentes o ley común de la civilización, concierne también a los derechos y deberes necesarios como la ley natural; pero ahora suponiendo ciertas condiciones tales como el estado de la sociedad civil o el modo de relación entre los pueblos.

El derecho positivo también deriva de la ley natural y de su primer principio (sindéresis), siendo su aplicación contingente, esto es, según ciertas determinaciones que marcan

la inteligencia y la voluntad, las cuales han establecido leyes y costumbres de una comunidad particular. El derecho positivo no es una mera transcripción del derecho natural, pues lo humano está sujeto a variables condiciones de vida social y libre iniciativa de la razón, que el derecho positivo abstrae dejándolas indeterminadas.

El derecho positivo y el jus gestium o derecho de las naciones, tienen validez y fuerza en virtud de su filiación al derecho natural, ambos son prolongación de este último, que pasa a zonas más objetivas, complejas y difíciles de determinar por la sola inclinación de la naturaleza humana. Es así que el razonamiento conceptual elucida obligaciones y derechos aplicables a todos los hombres (derecho de gentes) u obligaciones y derechos para cierto número de hombres (derecho positivo) sujetos a la contingencia del grupo social. Porque la ley natural exige que se determine lo que ha dejado indeterminado, haciéndose más perfecta y justa en su aplicación en aquella contingencia en que se mueve el hombre.

El derecho de gentes, en cuanto contenido, no difiere del derecho natural; sin embargo el conocimiento ya no es mera inclinación sino uso libre de la razón. Aquí se han explicitado los derechos naturales como necesarios y válidos a todos los hombres. Y el derecho positivo tiene en cuenta las contingencias de las sociedades particulares, sobre todo en lo referente a los modos de convivencia.

De esta forma los derechos de la persona toman forma política y social en la comunidad (10).

Se ve que en lo concerniente al derecho natural y fundamental de los hombres, lo inmutable, inalienable y universal no es su conocimiento, sino su contenido.

(10) Vid., Maritain, El hombre y ..., pp.119-123; Los derechos..., pp.75-76

5.- Los derechos fundamentales de la persona.

Maritain organiza los derechos de la persona en tres grupos: los derechos de la persona en sí; los derechos de la persona en cuanto ciudadano; y los derechos de la persona en cuanto trabajador. Para el propósito de este trabajo se considerarán principalmente los derechos de la persona en sí, teniendo en cuenta que éstos son a los que Maritain mismo dedicó más su atención.

El tema de los derechos fundamentales del hombre, Maritain lo trata en varias de sus obras, resaltando: Los derechos del hombre y la ley natural; Principios de una política humanista; y El hombre y el Estado.

¿Cuáles son los derechos fundamentales del hombre?

Dice Maritain: "El derecho a la existencia y a la vida, -el derecho a la libertad personal o derecho a conducir la vida como dueño de sí mismo y de sus actos, responsable de éstos ante Dios y ante la ley de la ciudad; el derecho a la búsqueda de la perfección de la vida humana, moral y racional; el derecho a la búsqueda del bien eterno-, el derecho a la integridad corporal, el derecho a la propiedad privada de los bienes materiales, que es una salvaguardia de las libertades de la persona, el derecho de casarse según la propia elección, y de fundar una familia con la seguridad de las libertades que le son propias, el derecho de asociación, el respeto a la libertad humana de cada uno, represente o no un valor económico para la sociedad" (11). En Principios de una política humanista, dice: "Derecho a la existencia y a la integridad corporal, derecho a fundar una familia que asegure en sí misma las libertades que le son naturales, a la posesión privada de los bienes materiales, derecho de tender hacia los bienes que perfeccionan a la cultura razonable,

(11) Maritain, Los derechos del ..., p. 83

derecho de ir hacia la vida eterna por el camino que nuestra conciencia reconoce trazado por Dios"(12). Todos estos derechos arraigan en la naturaleza humana y por ello son absolutamente inalienables.

En cuanto al derecho absolutísimo de la vida, Maritain explica que en la naturaleza del hombre se encuentra como fin la persistencia en el ser y este ser es el ser de una persona, que es un universo en sí. Por lo tanto, el hombre, en tanto que lo es, tiene derecho a la vida.

Otros de los derechos a los que Maritain dedica especial atención, son el derecho a la libertad personal y el derecho a la libertad religiosa. El derecho a la libertad personal es la garantía del ejercicio de la autonomía que preserva a cada hombre de la intromisión en su conciencia de otro hombre, grupo social o del Estado. Es, pues, condición del dinamismo de la libertad, sin el cual es imposible la libertad de autonomía.

En cuanto al derecho de libertad religiosa, Maritain hace ver que cada hombre tiene todo el derecho de seguir a su conciencia en la búsqueda de la verdad y de Dios, según los caminos que para ello considere convenientes.

Estos dos derechos se resumen en que "cada persona humana tiene el derecho de decidirse por sí misma en lo que concierne a su destino personal..." (13).

Por último, es conveniente apuntar algo sobre el derecho a la propiedad privada. Maritain considera que para crear una verdadera y óptima relación comunitaria, es necesario equilibrar tanto la apropiación personal de los bienes, como el uso común de los mismos, esto por requerimiento de

(12) Maritain, Principios..., pp. 102-103

(13) Maritain, Los derechos..., p. 81

la condición humana (14).

Al tomar en cuenta a la persona como ciudadano, su primer y fundamental derecho es el de la participación en la vida comunitaria. En la constitución de la sociedad personalista y comunitaria, que Maritain ve realizada en la democracia, la participación como derecho y ejercicio es determinante, ya que no se trata de depositar los problemas políticos en hombres y asociaciones minoritarias. Un efecto inmediato del derecho de participación, es el derecho al sufragio y a la elección de gobernantes.

B.- La autoridad.

La relación de autoridad es un punto muy importante dentro de la filosofía social de Maritain. Para tener una verdadera concepción de ella y fundar un ejercicio justo de la misma, se tienen que decir algunas cosas, tales como su arraigamiento en el derecho natural, el bien común y la libertad; sus finalidades y sus restricciones. Pero hay que decir qué es lo que entiende Maritain por autoridad.

1.- Autoridad y poder.

Sin duda que es muy frecuente encontrar una confusión entre la autoridad y el poder, muy a menudo se restringe aquélla a éste; pero no hay nada más falso.

"Poder -dice Maritain- es la fuerza por medio de la cual se puede obligar a obedecer a otros. Autoridad es el derecho a dirigir y mandar, a ser escuchado y obedecido por los demás. La autoridad pide poder. El poder sin autoridad es tiranía" (15). En efecto, la autoridad es un derecho a man-

(14) Cfr. Maritain, Humanismo integral, p. 140

(15) Maritain, El hombre y ..., p.148; vid. también Principios..., pp.37-38

dar y a dirigir, el cual, siendo justo, puede lícitamente hacer uso del poder, la fuerza y la coacción para hacer obedecer si es necesario. Toda autoridad, para ser eficaz y aunque no sea en el orden jurídico, necesita de un poder y al mismo tiempo, todo poder que no implique autoridad es injusto. Se ve, pues, que estos conceptos son correlatos uno del otro y separarlos es separar la fuerza de la justicia. De estos dos, sin embargo, el más importante es la autoridad.

Se ha dicho que la autoridad es un derecho. ¿En dónde se funda ese derecho?

2.- La autoridad como derecho natural.

La necesidad de la autoridad en toda relación social se inscribe en la naturaleza de las cosas. La sociedad como una realidad orgánica es superior a sus partes y exige una distribución jerárquica, dentro de la cual habrá quienes se dediquen a las funciones que tienen que ver con la unidad del todo social y, por lo tanto, tengan autoridad sobre los otros. Por eso, anular la autoridad y buscar la quimera de una sociedad no jerarquizada es algo que no tiene lugar.

En una concepción no materialista del mundo, se observa que la autoridad se funda en el estado de naturaleza y de inteligibilidad del cosmos: en este orden de cosas existe una jerarquía por razón de las naturalezas; es decir, las cosas mismas están jerarquizadas.

Por otro lado, el acuerdo de voluntades no se da por movimiento inercial; aun cuando los hombres fuesen todos razonables y rectos, haría falta una voluntad rectora y una jerarquía. La naturaleza humana se conserva y desarrolla

en un estado de cultura, el cual a su vez implica una relación de autoridad que, por lo tanto, es de derecho natural. Por la misma naturaleza de la totalidad social, ella exige diferenciaciones jerárquicas entre los hombres en donde unos estén sobre otros para guiar la obra común, y esto es de derecho natural (16).

3.- Autoridad y bien común.

El bien común supone una redistribución a las personas, de tal modo que puedan desarrollarse como tales. Otra finalidad del bien común es calificar y fundamentar la autoridad, pues ella se legitima en cuanto se dirija a realizar el bien común. La relación entre la autoridad y el bien común, es una relación de reciprocidad, puesto que la realización de este último necesita de la autoridad.

Bien común y autoridad se necesitan mutuamente, ya que siendo el bien común un bien honesto, fundamenta la autoridad en la moralidad y ésta dirige a la sociedad hacia el bien común. Además, siendo el bien común fundamento de la autoridad, ésta falta a su esencia si es injusta y en tal caso, una ley injusta no es ley.

4.- Autoridad y libertad.

La autoridad que ejerce un hombre sobre otro, puede entenderse de dos maneras: si se ejerce sobre hombres libres o si se ejerce sobre hombres en estado de servidumbre.

Un hombre ejerce autoridad sobre otro, considerado como libre, cuando lo encamina no hacia el bien propio del que di-

rige; sino hacia el bien común del cuerpo social. Por desprenderse de la naturaleza de la sociedad, esta autoridad es humana y personalista.

Otro tipo de autoridad es el que se ejerce sobre hombres constituidos en estado de servidumbre. Así, el mando se dirige a la utilidad y servicio del dirigente. Siguiendo a Santo Tomás, Maritain ve aquí el problema mismo de la servidumbre, en el que está interesado todo el orden económico y laboral, como algo que repugna a las aspiraciones propias de la persona. La servidumbre, en efecto, designa un estado en que el hombre sirve a la utilidad privada de otro, volviéndose más un órgano o parte de éste último que un hombre, una persona autónoma (17).

La sociedad que propone Maritain sólo cabrá en una superación de la servidumbre que imponen los regímenes capitalistas y totalitarios. Por otro lado, una justa concepción de la autoridad y el poder tiene su raíz en la idea de que el hombre "nace libre", es decir, independiente sólo en el anhelo de su ser; pero es ésta una libertad que debe conquistar en conjunción con una sociedad jerarquizada, donde hay quienes gobiernan y dirigen hacia un bien común que es humano y que se redistribuye entre los hombres y cuyo valor primordial es la libertad de expansión de cada uno de ellos.

La libertad, en sus diversas formas, siendo una exigencia de la persona, necesita estar regulada por la justicia buscando que cada hombre sea, progresivamente, quien se autorregule. Porque una verdadera autoridad y un justo ejercicio del poder, se fundan en el amor y la estima al ser humano, además de también hacerlo en el derecho. De esta manera, la autoridad no es una mera resignación moral de ineficacia, sino una exigencia que constantemente debe ser conquistada como

(17) Maritain, De Bergson a ..., pp. 158-159

justa. Por eso, una ley injusta, sin fundamento de autoridad, no obliga a la conciencia; aunque en el caso que la desobediencia acarreará un mal mayor debe obedecerse. De toda forma, sólo se obedece a la ley porque se la cree justa, ya sea por la justicia intrínseca de la ley o por una justicia extrínseca, que en tal caso lo será accidental. Así, se puede decir junto con Maritain que "la obediencia, cuando es consentida por la justicia, no es opuesta a la libertad" (18)

Se ve, entonces, que la sociedad al crearse por un planteamiento racional (recuérdese la distinción hecha en el capítulo III entre comunidad y sociedad), supone relaciones de subordinación y coordinación; pero cada hombre al mismo tiempo mantiene su autonomía. Y por lo tanto hay que admitir una doble verdad: que obedecer según la justicia a quien tenga el derecho de gobernar, es un acto de razón y de libertad; y que obedecer a quien dirige el bien común humano, es obrar como hombre libre y no como esclavo de otro hombre o de un Estado o de otra estructura.

Hemos visto que la autoridad es un derecho que tienen algunos, en tanto guían a la gente al bien común, procurando promover la libertad de autonomía de cada uno de los hombres. Este derecho no lo puede arrogar nadie, tiene que ser delegado y ¿quién lo delega?

5.- La multitud: fuente originaria de la autoridad.

Nadie tiene autoridad, dice Maritain (19), si no es por la autoridad que deriva del ser y se canaliza a través del consenso de la multitud hacia sus legítimos depositarios. La

(18) Maritain, Principios..., p. 21

(19) Idem, p. 52

fuente de donde deriva el derecho de autoridad y gobierno, es la multitud o pueblo; es decir, de su voluntad y consenso, y de su derecho básico de gobernarse, es como un canal de autoridad y el modo como la sociedad actúa efectivamente sobre sí misma.

Ahora bien, la autoridad originariamente reside en el pueblo, pero no puede ejercerla directamente, es necesario trasladarla a los gobernantes que representan al pueblo y para evitar la posibilidad de que esto se entienda en un sentido totalitarista, Maritain dice que lo que el pueblo cede al gobernante es únicamente el ejercicio del poder por un determinado tiempo, pero no el derecho de gobernarse a sí mismo, este derecho sigue residiendo en el pueblo y el gobernante es el vicario de la multitud. Esto es, en palabras de Maritain, que "... el jefe es tan sólo un compañero que tiene el derecho de mandar a los demás" (20). Así, los gobernantes se unen al pueblo y a los fines últimos de tal sociedad, los cuales limitan la autoridad de aquellos en bien de toda la sociedad, sus valores y su sentido.

En conclusión vemos que la relación de autoridad entre los hombres procede del derecho natural, ya que una vez que la multitud delega este derecho a algunos hombres, éstos tienen derecho a gobernar de acuerdo al bien común.

Con todos estos elementos que fundamentan la autoridad y su ejercicio, podemos ahora determinar los fines de ella.

6.- Los fines de la autoridad.

El fin del poder y de la autoridad no es la fuerza exterior de la sociedad frente a otras sociedades o frente a la

(20) Maritain, Humanismo integral, p. 151

naturaleza, mediante el trabajo y la industria, ya que aunque estos fines son importantes, también son secundarios. Tampoco su fin es la democracia por la democracia, esto es una concepción idealista, pues el régimen no es un absoluto.

Al estar esta concepción de la autoridad en un marco personalista, se deduce que el fin de toda autoridad es hacer de los hombres, hombres libres, provistos de los bienes necesarios para poder ser independientes frente a la naturaleza, a la vez que promover y fomentar la conquista de la amistad cívica. En efecto el verdadero oficio de la ley, a parte de constreñir y limitar toda acción nociva al bien común, es educar a los hombres en la libertad, esto es, llevarlos a realizar libre y voluntariamente lo que la ley prescribe. En otras palabras, la ley tiene el oficio de "pedagogo de la libertad" (21). Entonces la defensa de la ley dictada por la autoridad legítima, se dirigiría no tanto a intereses de clase, personas o instituciones, sino al verdadero valor de la vocación de la persona humana, en cuanto a su realización y conquista de su libertad de autonomía.

La autonomía que busca naturalmente la persona humana y que la autoridad debe procurarle, lleva a la consideración de que cuanto función pueda ser asumida por el inferior, debe ser ejercida por él mismo, pues una sociedad es tanto más perfecta cuanto las partes están más llenas de vida e iniciativa, de otra manera sólo serían instrumentos de los órganos superiores; se caería en paternalismo y se perjudicaría el todo entero. Al contrario, la autoridad ejercida correcta y honestamente no es un paternalismo que mira a los subordinados como niños incapaces de dirigirse, sino que reclama una condición de paridad en la que los hombres se vean todos entregados a la labor común, según sus posibilidades, tendencias, vocaciones, etc.

(21) Idem, p. 139

Esta sería la base de las relaciones de autoridad y jerarquía en todo tipo de sociedad. Este tipo de autoridad constituye para Maritain el único medio de la supresión de la división entre las clases sociales (22), pues ella implica una auténtica dignidad y respeto del ser humano.

7.- Limitación de la autoridad.

Algo importante a tener en cuenta, es que si en el ejercicio de la libertad la autoridad es injusta, no se puede decir que sea autoridad. Por ser la autoridad un derecho, ha de ser obedecida por conciencia; es decir, como hombre libres y por el bien común. Por eso mismo, si hay injusticia la autoridad desaparece automáticamente: la autoridad, al igual que la ley, si es injusta no es autoridad. Así, obedecer es obedecer porque es justo.

Por la eventual degeneración de la autoridad, los gobernantes son de alguna forma controlados por el pueblo; aunque la autoridad legítima debe ser obedecida, siempre que su ejercicio no sea contra la naturaleza política del bien vivir.

El sufragio es la participación más directa, dice Maritain, del pueblo en cuanto a la legitimación y control del poder y la autoridad; es la expresión del consentimiento del pueblo en lo que se refiere a los gobernantes. Otros medios legítimos de control de la autoridad, son los derechos de expresión e información.

Si el control del pueblo sobre la autoridad, por los medios ya señalados, no puede ejercerse, se cae inevitablemente en despotismo.

(22) Maritain, Principios, pp. 54-55

C.- Los fines y los medios de la sociedad personalista.

¿Hacia dónde se dirige toda la fuerza de la sociedad?
¿Hacia dónde se dirige la sociedad misma?. Es evidente que se impone una propuesta de fines para la sociedad a partir de toda esta propuesta de Maritain, ya que según se ha podido ver, no es la sociedad por la sociedad lo que busca Maritain, sino la persona en relación con las personas en búsqueda de la realización de todo lo que tal relación entraña.

Una sociedad sin fines es una sociedad endeble, expuesta a cualquier cosa que se le presente como objetivo, sea mediato o inmediato, lo cual es sumamente peligroso. La razón de la vida común es una cierta obra a realizar, ésta es una propiedad de toda sociedad que se debe a la racionalidad de ella. La verdadera comunión de los hombres se da siempre en torno a un objeto y, en última instancia, en torno a la verdad, siendo esta verdad en el plano político, la realización de la vida humana del todo social, esto es, de todos y cada uno de los que lo integramos. De esta manera, se ve que el fin de la sociedad es la razón objetiva de la asociación; es decir, tanto el hecho de la asociación como el consentimiento de los hombres a la cooperación han de derivarse de los fines que se plantea la sociedad y que tiende a realizar.

El progreso de la humanidad hacia un fin, es una idea de origen cristiano, no obstante que en algunos momentos haya perdido significado incluso entre los mismos cristianos. Por eso es importante plantear fines que sean auténticos.

- 1.- Errores que hay que evitar en el planteamiento de fines.

Primeramente hay que evitar algunos errores. El fin de la sociedad no puede ser la realización de las ventajas materiales de la comunidad, que conducen a una sociedad de confort.

Por otro lado, "...el fin de la sociedad -dice Maritain- no es el bien individual, ni la colección de bienes individuales de cada una de las personas que la constituyen" (23), pues esto destruiría la cohesión social y llevaría irrevocablemente a la anarquía; caeríamos en ese materialismo individualista que pugna por restringir el papel de la ciudad a la sola salvaguarda del respeto de la libertad individual, considerada como absoluta y que sólo acarrea que los poderosos opriman a los débiles.

Tampoco puede considerarse fin social el puro mantenimiento del Estado, en tal caso sólo se buscaría mantener el poder a toda costa, lo cual provoca a su vez desentendimiento del bien común en la búsqueda del mantenimiento del poder.

Entonces, ¿qué es lo que se debe considerar como auténtico fin de una sociedad?.

2.- Naturaleza de los fines de la sociedad.

Los fines de la sociedad no pueden ser sino exclusivamente humanos, pues mediante ellos se logran el control sobre la naturaleza, la conquista de la autonomía, y el desarrollo de las capacidades y posibilidades de conocimiento ético y estético. Por eso los fines, para que sean esto, suponen un progreso en la doble línea de la ética y la razón, constituyéndose como fines esencial e integralmente humanos.

(23) Maritain, La persona y ..., p. 56

Por tener una naturaleza, un modo de ser tal, el hombre, tiene también fines que responden a esa constitución natural y que son los mismos para todos. Por su inteligencia debe determinar por sí mismo los fines que le exige su naturaleza. Así, por su naturaleza hay "un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual debe obrar la voluntad humana para acordarse a los fines necesarios del ser humano..." (24) y aquí Maritain nos remite al derecho natural.

El fin de la sociedad es, pues, el bien de la comunidad, el bien del cuerpo social; pero si no se entiende que ese cuerpo social está constituido por personas, se puede caer en errores de tipo totalitario. La obra de la sociedad es la de realizar un tipo de vida que sea conforme a la espiritualidad y amor fraternal que revisten a la persona humana. En fin, la tarea de la sociedad es hacer verdad un tipo de civilización y de cultura que tiene como fin al hombre y su desarrollo integral.

Se pueden señalar tres tipos de fines de la sociedad, que sólo se distinguen en cuanto a su extensión, ya que el objetivo es el mismo: el hombre. Estos fines son el cultural, el político y el de la persona considerada en cada individuo.

a.- El fin cultural.

Para Maritain la cultura es el desarrollo de la personalidad en tres direcciones: hacia la verdad, hacia la belleza y hacia la bondad y la justicia. Todas estas finalidades reclaman la vida en sociedad y la consolidan, pues la agrupación de las personas se da, y no puede ser de otra manera, en torno a esos valores por realizar (25).

(24) Maritain, Los derechos..., pp. 66-67

(25) Maritain, Para una filosofía de la historia, P.135, cit. pos., Peces-Barba, Persona..., p. 210, nota marginal.

b.- El fin político.

La obra política en la que se dé la verdadera comunión entre las personas humanas, y a la cual deben aplicarse a lo largo de la historia la esperanza y las energías humanas, es la construcción de una ciudad fraternal, donde todo hombre esté liberado de la miseria y la servidumbre. La huella propiamente humana en la sociedad personalista, se encuentra en el poder de posesión de los bienes a fin de que propicien la consecución de los bienes morales y espirituales, propiamente humanos, así como el pleno ejercicio de la libertad y la autonomía del hombre (26).

Este objetivo político es el límite superior a alcanzar que, siendo realistas no se alcanza aquí, pues, dice Maritain, es el llamado al "Hombre Nuevo", sin embargo, debe buscarse con más ahínco precisamente por esta razón (27). Estamos ante el "mito" o la utopía que necesitamos para buscar su realización. A esto Maritain llama un "ideal histórico concreto", pues tal punto es un estado por alcanzar como fin de la historia. Y este ideal histórico se define por un porvenir de vida en común, por una libertad a conquistar y por una amistad a instaurar; es en nombre de este ideal que los hombres están llamados a trabajar y aún a dar la vida misma.

Hemos mencionado la autonomía de la persona como algo que define el ideal histórico, esta autonomía, esta libertad, es el fin social que se refiere a la persona que cada uno de los hombres es.

(26) Maritain, Derechos..., p. 52; El hombre y ..., pp. 127-128

(27) Maritain, Los derechos..., p. 52

c.-El fin supremo de toda sociedad.

La aspiración a la libertad de expansión es la aspiración más profunda de la persona humana. La sociedad política, a la vez que está destinada a procurar el bien del todo, también debe ayudar a cada persona a conseguir su libertad de expansión, que consiste ante todo en el florecimiento de la vida moral y racional.

El dinamismo de la libertad reviste dos formas distintas; una espiritual que se explicó sobre todo en el segundo capítulo, y otra social que se ha venido explicando a lo largo del tercero y cuarto capítulos. La forma social del dinamismo de la libertad tiende a reparar esa derrota causada por la situación material de la persona, siendo así que en el orden social la vida civil tiene una obra y fin comunes cuyo valor más alto es la propiciación de una vida tal que permita a la persona humana ganar su autonomía respecto de su naturaleza material. De esta manera, la tarea del cuerpo político es un trabajo de civilización y cultura que permita a cada persona alcanzar su verdadera libertad de autonomía o expansión.

d.- Los fines de la sociedad se resumen en el bien común.

Todo lo que se ha mencionado en cuanto a los fines de la sociedad, no es otra cosa que el bien común del que ya se ha hablado. Este bien común supone un orden de justicia y, consecuentemente, condiciones socioeconómicas que permitan el desarrollo integral del hombre. Además, no se trata de un mero conjunto de bienes individuales, ni un bien del conjunto masivo que sacrifique las partes.

El fin del cuerpo político no es el bienestar de unos cuantos que sólo ven por su riqueza, tampoco es el solo dominio sobre la naturaleza, ni, mucho menos, el dominio sobre los otros seres humanos. La finalidad es la procuración del bien humano de la multitud; se trata de una mejora global de las condiciones de la vida humana, de tal modo que todas las personas puedan efectivamente alcanzar la independencia a que aspiran, asegurándola "por las garantías económicas de trabajo y propiedad, derechos políticos, virtudes cívicas y el cultivo del espíritu" (28)

Una civilización de esta clase implica la obra común de la difícil tarea de instaurar la amistad fraternal entre los hombres.

Así, el valor supremo de la tarea común de la sociedad no es otro que la libertad de independencia de la persona. Por la justicia y la amistad, al subordinarse cada uno al bien común, se subordina en realidad, como ya antes se ha indicado, al perfeccionamiento de los demás y al mismo tiempo a la dignidad interior de la propia persona. Este es el modo como se supera la tensión entre la persona y la sociedad.

El bien común de la sociedad temporal es un fin último en sentido relativo, esto es, en cuanto a lo tocante a su temporalidad y prosecución de un orden social y político justo y acrecentador de la personalidad; pero no en sentido absoluto.

3.- Racionalidad y medios (29).

Un aspecto muy importante de la vida en sociedad es la racionalidad. No cabe una sociedad que se funde en el puro deseo o voluntad de comunión, tanto lo fines como los medios

(28) Maritain, El hombre y ..., p. 69

(29) Vid., Maritain, El hombre y ..., pp. 71-75

han de plantearse y establecerse racionalmente. En el momento de implementar medios para la consecución de los fines se hace, dice Maritain, una racionalización, ya que precisamente es con el uso de nuestra facultad racional, que se ponen medios para obtener lo que se ha vislumbrado como fin. Maritain señala dos tipos de racionalización.

Uno es el de la racionalización técnica, la que se hace por medios externos y que tiene como criterio el éxito inmediato del poder. Es la racionalización maquiavélica.

Otro tipo de racionalización de la vida política es la racionalización moral, la cual implica reconocer fines esenciales humanos de la vida política, teniendo en cuenta sus raíces: justicia, ley y amistad cívica. Esta racionalización moral de la vida política, también implica el esfuerzo por lograr que todos los órganos y estructuras del cuerpo político contribuyan al bien común, es decir, al respeto de la dignidad de la persona humana y al amor fraternal, de tal manera que se equilibren todos los intereses, el poder y la coerción de la vida social en la razón que fluye en la libertad, así se fundará la vida política no en egoísmos y motivos bajos y superfluos, sino en la conciencia de las necesidades de la vida humana, en la paz y el amor y en las energías morales y espirituales del hombre.

Para una correcta y verdadera implementación de medios, Maritain parte de un axioma: "el orden de los medios corresponde al de los fines" (30)
 Debe haber una jerarquía de medios dictada por la dignidad de los fines; es decir, que los medios de que se haga uso no sólo

(30) Idem, p. 79

deben ser buenos en general, sino adecuados y proporcionados a aquellos fines que deben encarnar la justicia propia del bien común. Por lo tanto, los medios han de ser conformes a la intrínseca moralidad de esos fines.

Los medios deben ser proporcionados a los fines, pues por ellos es que se consiguen esos fines, además los medios son "el fin en sí en el proceso de surgir a la vida" (31), por lo que es un error hacer uso de medios intrínsecamente malos para lograr fines buenos. Esta vinculación que hace Maritain entre fines y medios, va más allá de una relación externa entre ellos, pues afirma que los medios son los mismos fines en realización y en vías de evolución. De esta manera pretende Maritain superar el dualismo maquiavélico entre fines y medios.

Ahora bien, si es cierto que el proceso del cuerpo político debe ser y debe fundarse en una obra de razón, también piensa Maritain que "las costumbres, las tradiciones establecidas, los instintos hereditarios desarrollados, el capital de experiencia acumulado en el inconsciente", deben cooperar en la orientación de la conciencia y de la razón; a fin de salvar a la inteligencia de sus posibles extravíos cuando no se arraiga en tendencias sólidas. Por otra parte, Maritain ve normal que los cambios y crisis históricos se acompañen de una irrupción grande de fuerzas irracionales (32).

4.- Transformación social y construcción de la sociedad personalista.

El planteamiento de fines sociales y la determinación de los medios de consecución, obligan a Maritain a considerar

(31) Idem, pp. 70-71

(32) Maritain, Los derechos..., p. 63

la problemática de la revolución. Y lo primero que hay que saber acerca de ella, es que siempre será parcial. En Los derechos del hombre dice que en cada etapa del devenir histórico, descontando los frecuentes retornos a la barbarie que tienen lugar en el mismo, habrá siempre una realización un poco mejor, pero siempre parcial y precaria (33). De esta manera quiere evitar la ilusión de una liberación absoluta en un determinado momento histórico, pues esto vicia la auténtica concepción de la revolución.

a.- Estructura social y orden.

El hombre, ya se ha visto, no es cerrado, es un todo abierto con posibilidades naturales y espirituales que debe desarrollar y completar mediante la vida social; pero también las puede frustrar y por eso es necesaria la existencia de estructuras que favorezcan ese desarrollo integral.

La estructura social que concibe Maritain, es una estructura diversificada, plural, que se incluya en el seno del cuerpo político superior; es decir, una estructura formada por diversas comunidades en el seno de la sociedad y que sirvan a la realización de los fines del progreso humano. Esta estructura hay que construirla a base de amor a la verdad, a la libertad, a la fraternidad, hasta el punto de dar la vida para que el advenimiento de la sociedad que buscamos sea real.

Por otro lado, en cuanto al orden nos dice Maritain que siendo necesario para obtener el bien común, no es lo más importante. El orden no es un bien absoluto y, además, debe ser un orden abierto y de libertad.

(33) Ídem, p. 64

b.- La transformación social como transformación moral.

Maritain ve insuficiente para el cambio social la mera instauración de nuevas estructuras, pues la vida social no se funda sólo en estructuras, sino que va más allá, a la vida propia de las personas donde la gratitud de generosidad no está en las estructuras sociales sino en lo profundo del corazón. Es así que sólo la buena relación y el amor de persona a persona y entre la persona y la comunidad, puede dar carácter verdaderamente humano a la sociedad.

El nuevo orden humanista que propone Maritain, exige un tipo de estructuras distintas de las liberales burguesas y de las totalitarias colectivistas, al mismo tiempo que exige una profunda transformación interior. Está considerando al hombre de manera integral.

La revolución que conceptúa Maritain, no sólo ha de ser estructural ni consistirá en una transformación del hombre desde fuera, sino que debe ser una transformación desde el interior del hombre, una exigencia moral echando mano de la educación, las obras sociales y culturales, etc. "Toda revolución -dice Maritain- fecunda y creadora se realiza mediante el llamado a lo que hay de mejor en el hombre y a la excitación de las pasiones rectas y los instintos generosos" (34), mientras las tendencias bajas de nuestra naturaleza hay que combatirlas. Así, la obra social, considerada como una obra de progresión interna, no se realizará sólo por el avance de las técnicas materiales y de organización, ni por el solo desarrollo de la inteligencia y de las cosas humanas, sino que exige un desarrollo de la conciencia moral y las energías creadoras por las que las técnicas dirigirán su uso a la li-

(34) Idem, p. 63

beración colectiva de la humanidad. En De Bergson a Santo Tomás de Aquino expresa esta idea en relación directa con el problema de la servidumbre, diciendo que su supresión depende, sí, de los progresos técnicos de la sociedad, pero que sobre todo "de una espiritualización progresiva de la humanidad debida a las fuerzas del alma y de la libertad y al fermento evangélico depositado en la historia humana" (35).

Por último recordemos que esto es una tarea larga por realizar, pues los medios racionales morales, la justicia y la virtud, por ejemplo, no siempre conducen al éxito inmediato.

c.- Los medios violentos.

En cuanto a los medios violentos, aunque Maritain prefiere los medios pacíficos, no excluye su utilización cuando se hace necesaria. Hay que tener en cuenta que la violencia es un recurso de la autoridad y que solamente es aplicable en ciertos casos y según el oficio de la ley, de otra manera es un mero poder sin autoridad y por lo tanto injusto.

En cuanto a la guerra tiene la misma posición y la acepta sólo en casos extremos y bajo ciertas condiciones en que pueda llamarse guerra justa.

Violencia y guerra son medios excepcionales y extremos, Maritain prefiere la vía del combate espiritual.

5.- El fin del quehacer político social: la sociedad personalista.

La realización de la "sociedad de la persona" debe ser

una consecuencia de la toma de conciencia de la dignidad de la persona humana y de su vocación a la realización plena y espiritual.

Buscar la sociedad personalista, dice Maritain, es el movimiento propio de la comunidad política y "es un movimiento hacia la liberación o emancipación conforme a las verdaderas aspiraciones de nuestro ser: liberación progresiva de las servidumbres de la naturaleza material, no solamente para nuestro bien material, sino ante todo para el desarrollo en nosotros de la vida del espíritu; liberación progresiva de las diversas formas de servidumbre política (porque como el hombre es un 'animal político' es vocación de nuestra naturaleza que cada uno participe activa y libremente de la vida política); liberación progresiva de las diversas formas de servidumbre económica y social (porque es también vocación de nuestra naturaleza que ningún hombre sea dominado por otro hombre como órgano al servicio del bien particular de este último)" (36). De esta manera, "la emancipación salida de lo hondo de la vida política, económica y social de la comunidad, por el sufragio de cada uno y mediante una representación real de las funciones sociales de la persona", haría "que cada persona participara activamente en la vida jerárquicamente ordenada del todo. El valor de la ley no vendría del número, sino de la razón de los dirigentes responsables que, en los diversos grados, elige la multitud organizada y por donde pasa la autoridad a los gobernantes"(37).

Por último, el humanista político ha de luchar contra dos errores opuestos entre sí: el pseudoidealismo optimista, que pretende acelerar el proceso de emancipación, pasando por alto las limitaciones humanas y que lo representan Rousseau y Lenin; y el pseudorealismo pesimista, que sólo esclaviza al hombre al ver nada más que su animalidad, Maquiavelo y Hitler caen en este error (38).

(36) Maritain, Los derechos..., p. 50

(37) Maritain, Por una filosofía de la persona humana, p.188, cit. pos., Zarco, El humanismo..., p. 92

(38) Vid., Maritain, Los derechos ..., p. 64

Con esto se concluye la parte expositiva de este trabajo y ya sólo queda resumir las conclusiones que de él podemos obtener y hacer algunos comentarios surgidos de las ideas expuestas.

CONCLUSIONES.

CONCLUSIONES

Con lo dicho hasta aquí, se tiene la posibilidad de tener una idea clara sobre la propuesta de Maritain de una comunidad personalista. Pasemos a resumir las ideas y aportaciones de Maritain en algunos puntos conclusivos, para después poder demostrar el planteamiento inicial del trabajo.

El pensamiento de Maritain sobre los tópicos que nos han ocupado, puede resumirse de esta manera:

1.- En cuanto al hombre.

El ser humano constituye una naturaleza compuesta de dos principios: el individuo y la persona, los cuales ponen en tensión esa misma naturaleza. El individuo viene a ser un centro de necesidades y de exclusión que busca satisfacer a toda costa sus apetitos. Este centro está marcado por una inmensa carga de materialidad que lo torna débil y contingente por lo que su primer impulso natural es excluir todo lo que atente contra él, al mismo tiempo que acapara todo lo que le permite permanecer en la existencia.

La persona, por el contrario, vendría a ser un centro espiritual y subjetivo, al cual le reconoce Maritain libertad y amor como sus dos notas características que lo hacen capaz de abrirse en comunicación a sus semejantes, a los demás seres y al ser en totalidad. Estas cualidades hacen de la persona un centro subjetivo y abierto en generosidad al mismo tiempo, que la oponen al individuo que es un centro cerrado exclusivamente sobre sí mismo.

Entre estos dos polos, pues, se desarrolla la vida del hombre considerado en totalidad.

2.- En cuanto a la necesidad de la relación social.

La relación social es exigida por la abundancia, es decir, en tanto que así lo exige la persona, y por indigencia en virtud de la individualidad. De igual modo, el bien común se subordina

al hombre en cuanto persona y lo refiere a sí mismo en cuanto individuo.

3.- En cuanto al bien común.

- a) El bien común es diferente a la simple suma de los bienes individuales y superior al individuo por cuanto éste es parte del todo social.
- b) El bien común implica una moralidad, puesto que no se trata sólo de ventajas y utilidades, sino esencialmente de una recta vida humana. Así la justicia y la rectitud moral, le son esenciales.
- c) Por lo antes dicho, el bien común es un bien material y moral a la vez.
- d) Porque las personas constituyen el orden social, el bien común tiene que revertir sobre ellas. Se trata de una redistribución que ayude al desarrollo de las personas, de este modo el bien común se vuelca sobre cada persona.
- e) Las personas se ordenan a la trascendencia, por eso el bien común debe favorecer el progreso de las personas hacia aquellos bienes que trascienden a la sociedad política.
- f) El bien común no es el fin último del hombre: tiende a algo mejor, al bien supratemporal de la persona, a la conquista de su perfección y a la realización de su libertad espiritual.
- g) El bien común es fundamento de la autoridad, ya que para dirigir a la comunidad hacia su bien, en cuanto esta comunidad es un todo, es necesario que algunos en particular se encarguen de guiarla. Esta autoridad va dirigida siempre a hombres libres (1).

4.- En cuanto a la relación de la persona con la comunidad y con las demás personas.

(1) Para confrontar estas conclusiones sobre el bien común vid. Maritain, J., La persona y el bien común, p. 81; Los derechos del hombre..., pp. 18-19; Zarco, El humanismo..., p. 89

La sociedad se ordena al bien y la libertad de la persona; sin embargo existe una tendencia dentro de la misma sociedad a reducir a la persona a la servidumbre, rebajándola y usándola como simple parte.

El hombre y el grupo están entremezclados y se trascienden uno a otro según relaciones diferentes. El hombre se encuentra y realiza subordinándose al grupo y el objetivo del grupo sólo se alcanza en tanto éste está al servicio de la persona y reconoce que cada persona, en cuanto totalidad, trasciende al grupo.

De esta forma la vida social es natural a la persona; pero en tanto que la persona es independencia, guarda una cierta tensión con la sociedad, lo cual es también natural. La solución de esto está en una dinámica en la que la persona y el grupo se conjuguen. Y tal dinámica la encuentra Maritain en un doble movimiento (2).

El primer movimiento tiende a realizar dentro de la vida social la aspiración del hombre a ser tratado como todo y no como parte. La base de este primer movimiento "sería el clima de una filosofía heroica de la vida, en perfecta dependencia del absoluto y de los valores espirituales. Y no es progresivamente realizable sino por el desenvolvimiento del derecho y de un sentido, sagrado en cierto modo, de la justicia y del honor, y por el desenvolvimiento de la amistad cívica" (3). Pues la justicia y el derecho imponen sus leyes a un agente moral y se dirigen a la razón, es decir, se dirigen a la personalidad; además el amor convierte en servicio y libre donación, lo que de otra forma sería servidumbre. Así, lo que no sería sino subordinación de la parte al todo, se transforma en relación entre dos todos. Se trata pues, de un movimiento horizontal.

(2) Maritain, J., La persona..., pp. 82-85

(3) Idem., p. 83

El segundo movimiento lo llama Maritain vertical. Consiste este movimiento en la tendencia de la persona a superar la sociedad y Maritain lo atribuye a la diferencia de nivel que existe entre lo que hace al hombre ser persona y el hecho de que sea parte de la sociedad política. Algo que ayuda a equilibrar tensiones en ese movimiento vertical de las personas en la sociedad, es la posibilidad de pertenencia a diferentes sociedades dentro del cuerpo político, siendo la principal la familia, de donde pasa la persona a la sociedad civil, dentro de la cual se forman sociedades más restringidas que ayudan a realizar la vida intelectual y moral que la persona elige a voluntad.

5.- En cuanto a las implicaciones para la vida política y la transformación social.

- a) La persona y sus derechos de carácter universal, inalienable (aunque limitables en favor de la persona misma) e inmutable, constituye el centro del cuerpo político y la acción de éste debe estar ordenada al bien de ella.
- b) La estructura institucional de la vida social, sobre todo en lo que se refiere al aspecto de autoridad, no debe degenerar en despotismo, sino que ha de ser medio que ayude a las personas a conseguir su finalidad. Por lo tanto, la autoridad debe fundarse, en cuanto es derecho natural, en el bien común; dirigirse a hombres libres; reconocer que su fuente está en la multitud y que su ejercicio es, ante todo, servicio a la persona.
- c) La sociedad debe plantearse racionalmente los fines que pretende alcanzar y tener cuidado que esos fines sean auténticos, es decir, que su contenido sea el hombre y su desarrollo integral. Los medios para la consecución de esos fines deben estar honestamente adecuados a éstos. Por último, Maritain concibe la transformación social únicamente como transformación moral, es decir, sólo a partir de la transformación interna del hombre.

Ahora se puede resumir lo que constituye la sociedad personalista con las palabras del propio Maritain.

"Bien común volcado sobre las personas; autoridad política que dirija a hombres libres hacia ese bien común; moralidad intrínseca del bien común de la vida política. Inspiración personalista, comunitaria y pluralista de la organización social; vinculación orgánica de la sociedad civil con la religión, sin compulsión religiosa ni clericalismo, dicho de otro modo, sociedad real, no decorativamente cristiana. El derecho y la justicia, la amistad cívica, y la igualdad que ella comporta, como principios esenciales de la estructura, de la vida y de la paz de la sociedad. Obra común inspirada por el ideal de libertad y fraternidad, que tienda como a su límite, a la instauración de una sociedad fraternal donde el hombre se halle liberado de la servidumbre y de la miseria" (4).

De esta manera, Maritain propone una sociedad personalista, cuya forma política sea la "democracia personalista", inspirada en un verdadero humanismo, es decir, en un "humanismo integral". Se trataría, pues, de una "política humanista" que a través de la democracia lleve a la instauración efectiva de la sociedad de la persona. Por otra parte, el fundamento filosófico de esta propuesta es el "personalismo comunitario", el cual tiende su teoría sobre tres aspectos: un modelo antropológico, el bien común como fin humano (no último) que ordena la actividad del hombre y, por fin, la relación de amor entre los hombres como fuerza que une efectivamente los intentos humanos por el bien común y echa andar la historia.

Con todo lo argumentado existe ahora la posibilidad de afirmar la tesis que guió la investigación. Este tesis es:

"El orden actual de nuestras sociedades no es la última posibilidad de la convivencia humana. Es posible discernir una mejor y más humana forma de vida comunitaria, fundada en las más genuinas y profundas aspiraciones del hombre, que brotan de su misma naturaleza y permiten una vida de relación centrada en el amor y en el trabajo común por alcanzar aquellas aspiraciones".

(4) Maritain, Los derechos..., pp.60-61

A través del pensamiento de Jacques Maritain es posible demostrar este planteamiento. Nuestro filósofo nos ha llevado a vislumbrar una nueva sociedad en la que el hombre es el centro, bien entendido que es tal centro en cuanto queda, por voluntad libre, referido a la trascendencia que reclama su naturaleza, según el análisis que se ha hecho de ella. Esta naturaleza humana se revela como vuelta a valores éticos y trascendentes que la constituyen como una naturaleza espiritual a la que hemos llamado persona. Este hombre considerado como persona, también aparece capaz de relacionarse con sus semejantes en la dimensión del amor, que es donación libremente optada. De esta forma, el modelo comunitario que propone Maritain se adecúa a las necesidades más radicalmente humanas, se instaura en función de ellas y se realiza en la relación de amor y en un ámbito de libertad, siendo así que toda la fuerza social es encauzada a lograr la perfección humana de acuerdo a la finalidad trascendente que reclama el hombre.

El advenimiento histórico de este nuevo orden depende de que todas las potencialidades del hombre las ponga éste al servicio de sí mismo, mediante un acto libérrimo en el que reconozca el talante absoluto de su naturaleza, propia y ajena, y decida poner sus capacidades al servicio de los demás como don en el amor; es decir, la transformación de la sociedad depende de una previa transformación interior del ser humano, es una transformación moral.

Las instancias políticas, económicas y jurídicas que sostendrían esta sociedad, quedan determinadas por los principios básicos de la relación entre los seres humanos.

Por fin, los medios que llevarán a conseguir la nueva sociedad, deben estar ajustados a los fines. Y no basta que los medios sean buenos por sí mismos, sino que es necesario que sean honestos, tan honestos como el fin que intentan realizar. De este modo los medios son el mismo fin en camino de realización.

Todo el discurso de Maritain, lo hemos visto, está transido de cristianismo; pero no por eso deja de ser rigurosamente filosófico y realista. Tal vez para una mentalidad pesimista resulte un imposible esta propuesta y para un optimista, demasiado fácil; sin embargo ni es imposible, ni es algo que se dará fácilmente. Se trata de una propuesta desprendida, realistamente, de la condición humana: de sus heridas y de sus posibilidades realísimas, quizá muchas de ellas aún no explotadas ni conocidas, pero inscritas en nuestro ser, en el tuyo y en el mío. No, no se trata de un sueño sino de un trabajo y de una responsabilidad que involucra a cada uno y que a cada uno nos hace jugar la propia vida, para perderla o ganarla. Tal vez para ganarla perdiéndola.

Sólo queda por decir algo: La posibilidad de vivir de otro modo sobre la tierra es posible si queremos hacerla posible!!

A P E N D I C E.

APENDICE

PERSPECTIVAS DE "PERSONALISMO COMUNITARIO"

- Proceso de reflexión.

A.- El amor: factor realizante de la comunidad personalista.

- 1.- La realidad humana del amor.
 - a.- El amor como experiencia relacional humana.
 - b.- El otro como objeto y contenido del amor.
 - c.- Realización y alienación en la experiencia amorosa.
 - d.- Experiencia amorosa y naturaleza humana.
- 2.- Mediaciones de la relación humana.
 - a.- La palabra y la reivindicación del otro.
 - b.- El cuerpo: capacidad comunicante del hombre.
- 3.- La eficacia histórica del amor.
 - a.- Mediación socio-histórica del amor.
 - b.- La dimensión dolorosa del amor.

B.- El "personalismo comunitario" como utopía de una nueva humanidad.

- 1.- El sentido de la utopía.
 - a.- Justa acepción de la palabra.
 - b.- Utopía y realidad.
- 2.- La utopía y el "ideal histórico concreto" de Maritain.

3.- La posibilidad intrahistórica del "personalismo comunitario".

a.- Figura de la comunidad personalista (modelo comunitario).

b.- Condiciones de la transformación comunitaria.

c.- El hombre del "personalismo comunitario" (modelo humano).

4.- La historia y la nueva humanidad (dimensión de fe).

C.- La comunidad personalista, ¿realidad de nuestros días?

A P E N D I C E

Perspectivas del "personalismo comunitario"

Este trabajo se ha referido, principalmente, a los fundamentos filosóficos de la propuesta de Maritain, aun cuando no se han dejado de tratar (capítulo IV) los aspectos de orden práctico-político que implica la visión filosófica de una sociedad por crear; aunque de hecho ese tratamiento también fue a nivel filosófico, de acuerdo con el mismo Maritain. Los comentarios que se harán sobre lo encontrado a lo largo de la investigación, se mantendrán también en el nivel filosófico; pero no se entienda con esto que lo filosófico no tendrá resonancias prácticas, pues de hecho, los resultados de la meditación filosófica de Maritain son principios que pretenden orientar la acción social y política en orden a conseguir la instauración histórica de este "personalismo comunitario". De esta manera, no se dejará de hacer alusión, directa o indirectamente, a los aspectos netamente prácticos que se desprenden de esta filosofía.

Pero antes hay que decir algo sobre el proceso de reflexión.

Proceso de reflexión.

La presente investigación ha versado sobre el modelo de sociedad que propone Jacques Maritain. El tema se abordó según el método adoptado por él mismo. ¿En qué consiste ese método?

Maritain parte de una concepción antropológica que ve al hombre como una unidad que se desenvuelve en la tensión entre dos polos: la individualidad y la personalidad. La primera se refiere al aspecto egoísta y excluyente del hombre, que lucha por centrar todo sobre sí para usufructo propio; la segunda es la dimensión espiritual del mismo hombre por la que es capaz de abrirse y donarse a los otros en comunicación, gracias a la libertad y el amor que le son inherentes. El individuo es precario y frágil, digamos indigente; la persona es donación, capacidad de amor y de libertad, revestida de una gran dignidad. Los dos polos de la ten-

sión no son dos partes de un todo, sino dos principios de una naturaleza, dos principios que organizan esa naturaleza, que la hacen.

A partir de la tensión que existe entre estos dos polos, el individuo y la persona, Maritain colige la necesidad doble de la vida social. Por un lado la socialidad viene impuesta por la indigencia a que está sometido el individuo: hay necesidad de la socialidad para no perecer y satisfacer las necesidades y los fines particulares. Pero también la socialidad es expresión de la capacidad de apertura, comunicación y donación de la persona.

De lo anterior, infiere Maritain lo siguiente:

1. La sociedad es comunitaria en virtud del carácter de individualidad que reviste el hombre, esto es, que el hombre, por ser individuo, es parte de la sociedad y se supedita y encausa al bien de ella.
2. La sociedad es personalista porque el hombre también es persona y, por ello, la sociedad debe servirlo, ya que la persona trasciende esa sociedad. Así el bien de la comunidad debe estar encausado y ordenado al bien de la persona.

En suma, Maritain parte de una concepción del hombre y de ella deduce las consecuencias para la vida social: su estructura, sus fines, sus medios, sus relaciones, sus instituciones, es decir, todo lo que hace o fundamenta a la sociedad. Maritain va del hombre, o mejor dicho, de la naturaleza humana considerada en sí a la sociedad y vuelve sobre el hombre en su vida social.

Ahora bien, si Maritain en su reflexión ha ido del hombre a la sociedad, podría ser viable, para articular el comentario, invertir los términos del discurso. ¿Cómo? De esta manera. El centro de esta parte de la filosofía de Maritain es un determinado modelo comunitario, este vendría a ser el núcleo de la conclusión, digamos. Y se puede decir que es el núcleo porque al establecer un modelo de comunidad, como se ha

hecho en este trabajo, es preciso averiguar cosas tales como los fundamentos que la hacen posible, sus fines y consecuencia para la vida humana, sus instituciones y el tipo de hombre que debe sustentar el modelo propuesto. Este trabajo ha desarrollado estos puntos en el siguiente orden: el segundo capítulo habla del tipo de hombre que realiza la sociedad propuesta; el tercero, al configurar el modelo comunitario, habló también de los fundamentos; y en el cuarto de algunas de sus consecuencias para la vida política como son su institucionalidad y la acción transformadora de la sociedad. De esta forma, se puede ver que la investigación se ha realizado en torno al modelo comunitario que propone nuestro autor y atendiendo especialmente a aquello que hace a la comunidad personalista, es decir, los fundamentos que la posibilitan. Así, antes de intentar invertir el orden del discurso, es preciso averiguar cuáles son los primerísimos fundamentos de la sociedad para Maritain.

Se puede precisar que para Maritain, los fundamentos esenciales de su modelo comunitario son:

1. - El hombre en cuanto naturaleza tensa entre dos polos -el individuo y la persona- que lo llevan a la vida social.
- 2.- El bien común al que se subordina el individuo y se revierte sobre la persona.
- 3.- La relación intersubjetiva en cuanto fuerza efectiva que realiza el modelo social de Maritain.

Y se puede agregar algo más sobre estos tres cimientos de la sociedad.

- 1.- El modelo antropológico nos da ya razón de la socialidad.
- 2.- El bien común es fin infravalente de la sociedad y funge como punto de convergencia y unión de los hombres en sociedad.

3.- La relación intersubjetiva aparece como:

- fenómeno social,
- expresión de la socialidad que nos remite al modelo antropológico,
- expresión de la fusión que ejerce el bien común sobre los hombres y que nos remite a él,
- como medio de asecución del bien común.

Una vez establecido lo anterior puede procederse a articular de manera distinta el discurso que a continuación se hará.

Parece pertinente pensar que antes de indagar sobre las determinaciones de una comunidad e incluso antes de ver lo que la posibilita y fundamenta, es necesario verla a partir de su primera manifestación (que podríamos llamar protofanía).

Lo primero que puede observarse de una comunidad es la reunión de aquellos que la forman; si no hay reunión, de entrada se puede decir que no hay comunidad, aún cuando la mera reunión no basta para conformar verdaderamente una comunidad o sociedad, pues puede haber muchos hombres reunidos sin estar por ello realmente relacionados y, por el contrario, hay quienes se sienten en comunidad sin estar necesariamente reunidos. de cualquier modo, si no hay algún tipo de relación, no hay comunidad; la comunidad no es un ente en sí, sino entes relacionados.

Parece, pues, que la categoría de relación puede empezar a definir la comunidad, ya que por sí misma sugiere la comunidad, la comunicación y la participación.

En torno a la relación se pueden preguntar varias cosas. Puede preguntarse quién se relaciona, para qué se relaciona, por qué se relaciona, esto en dos sentidos qué es lo que extrínsecamente propicia la relación y qué, en cuanto factor interno impulsa a la relación. Por último, también puede preguntarse cómo es esa relación.

Antes de pasar a un ulterior análisis de la categoría de relación, es preciso atender brevemente a algunos ejemplos de situaciones reales en que los hombres se relacionan y entresacar las constantes que en ellos podamos encontrar. Algunas situaciones en que los hombres se reúnen, pueden ser estas:

- 1.- En una fábrica para trabajar.
- 2.- En un estadio para ver un partido de futbol.
- 3.- En una oficina para acordar un negocio o empresa.
- 4.- En un café para charlar.
- 5.- En una escuela para estudiar.
- 6.- En un camión para transportarse.
- 7.- En una casa para vivir juntos.

En estos ejemplos encontramos, de entrada, dos comunes denominadores: el lugar y la finalidad. Los hombres se reúnen en un lugar para un fin. También podemos observar que el lugar se determina por el fin; aquél se adecua a éste; y que el fin no es fin final, sino medio para obtener un fin posterior: se trabaja para tener dinero, se va al futbol para divertirse, etc. y ese segundo fin puede referirse a un tercero.

Dentro de los ejemplos se mencionó uno en el que los hombres se reúnen en un café, no sólo para tomar café, sino principalmente para charlar. Con este ejemplo se alude a la situación en que la comunicación no tiene más finalidad que sí misma, o siendo más exacto, tiene por finalidad la comunicación con el otro, el otro se constituye en fin. Con esto no quiere decirse que toda charla de café sea desinteresada y centrada sobre sí misma; pero es posible apelar a la experiencia personal para probar que la situación que se ha querido describir con el ejemplo es real.

Con todo lo dicho es posible establecer tres cosas fundamentales:

- 1.- Que los hombres se reúnen en torno a un fin.
- 2.- Que los hombres se reúnen por afecto.
- 3.- Que los hombres se reúnen en un lugar.

En este orden se puede colegir algo más:

- 1.- El fin entorno al cual se reunen los hombres es el bien común.
- 2.- El afecto por el que los hombres se reunen, se llama, genéricamente, amor.
- 3.- El lugar en donde los hombres se reunen es el mundo.

Ahora puede decirse que los tres pilares de la relación son el fin (bien común), el afecto (amor) y el lugar (mundo). Es evidente que la referencia es a la relación humana exclusivamente.

Ahora bien, siguiendo a Maritain y atendiendo a la vida en sociedad, es posible decir que el bien común, en cuanto fin de la relación, es lo que propiamente informa esa relación entre los hombres, es decir, la ordena. Por otra parte, el amor es la fuerza de cohesión que concurre para que los hombres se ordenen al bien común; y el mundo es el lugar de verificación de esta relación.

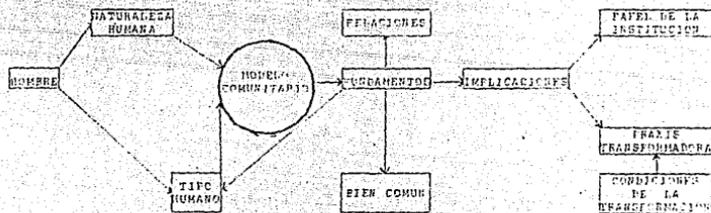
Es importante agregar que el motivo de la relación, ya sea el bien común o el amor, funda dos tipos de relaciones distintas y distinguibles, pero no antagónicas, en cada caso. Si los hombres se relacionan en función del bien común, forman una sociedad; si se relacionan en función del amor, forman una comunidad. Pero, como veremos, ambas pueden fusionarse en un acto único de relación aunque no necesariamente.

Puede todavía señalarse otra diferencia entre el bien común y el amor, en cuanto que ambos son móviles de la relación. El bien común es el objeto de la relación, esto es, el objeto en tanto que es fin. Y el amor es la relación misma, es un acto de relación. De esta forma, al preguntar qué es lo primero a lo que el hombre se enfrenta, la relación o el objeto de la relación, la respuesta es: la relación. Por lo que se impone que la reflexión empiece por el análisis de la relación humana a la que llamamos amor. De ahí se podría pasar al estudio del objeto de la relación, es decir, el bien común. Posteriormente se verían el hecho y las causas de la alineación de la vida de relación, las determinaciones que deben humanizar el mundo y los detalles sobre las diferencias entre comunidad y sociedad. Habría que especificar luego una praxis trans-

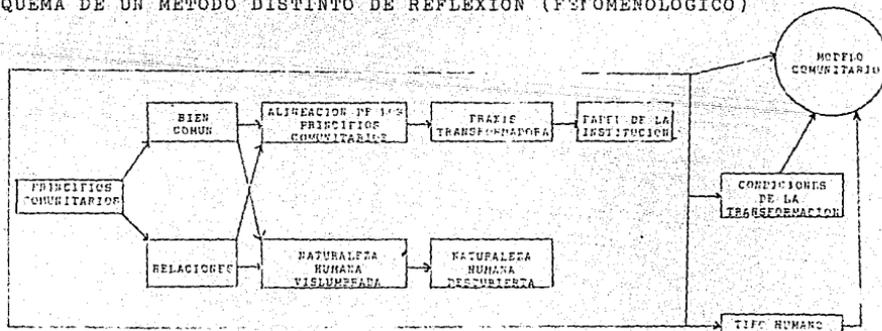
formadora en términos de liberación y en función de ella decir después algo sobre la función de la institución. Inmediatamente se podría detallar la naturaleza humana vislumbrada en el análisis de la relación. Por último se recobraría el núcleo de la conclusión, es decir, el modelo comunitario para replantearlo como tal, cuestionar sus posibilidades históricas y descubrir el tipo humano que requiere para su realización. Aquí sólo se analizará el tema de la relación y lo que concierne al modelo comunitario, sus posibilidades históricas y el tipo humano que plantea. Pero, de alguna manera, quedarán incluidos todos los aspectos que se han señalado.

Incluyo a continuación, dos esquemas que muestran la diferencia en el cambio de enfoque sobre el tema del "personalismo comunitario".

ESQUEMA DEL METODO DE REFLEXION DE MARITAIN (DEDUCTIVO)



ESQUEMA DE UN METODO DISTINTO DE REFLEXION (FENOMENOLOGICO)



Una vez justificada la forma de desarrollo del análisis, podemos pasar al tratamiento de los dos temas designados para esta parte.

A.- El amor: factor realizante de la comunidad personalista.

Maritain trata el amor bajo dos aspectos:

- 1) como cualidad y capacidad de la persona,
- 2) como fuerza de cohesión comunitaria.

El primer aspecto se puede resumir en los siguientes puntos (1):

- En su experiencia, el sujeto se encuentra con que no conoce a los otros como sujetos sino como objetos.
- Maritain plantea el problema de cómo conocer a los otros como sujetos y cómo permitir que uno mismo sea conocido como tal por los otros. Esto sin que nuestra subjetividad nos lleve al orgullo, ni el reconocimiento de nuestra objetividad a diluirnos en ella.
- La solución de este problema la ve Maritain en la relación persona a persona, en ella es posible acercarse al sujeto como tal y no como objeto.
- La relación que piensa Maritain es la relación de amor. De esta forma el amor es la posibilidad de acercamiento al sujeto en cuanto sujeto.
- Esto es posible gracias a que la persona presupone intrínsecamente el conocimiento y el amor, pues está dotada de inteligencia y voluntad. Así, se deduce de la persona el amor (como capacidad) y la inteligencia (como cualidad), que la hacen un centro abierto.
- El amor es donación libre, lo cual muestra la autoposesión del yo personal.

(1) Vid. supra pp. 14-20

- La perfección humana tiene lugar en el amor.
- El amor se dirige a lo que existe. No se dirige a las cualidades, sino al sujeto de esas cualidades y aquí es donde se descubre a la persona.
- Por el amor puede haber acercamiento al otro como sujeto, se convierte en otro yo.
- La percepción de la persona amada se da de modo análogo al conocimiento que se tiene de sí: difuso y atemático.
- El otro, el amado, aparece como el propio ser del cual se estuviera separado y se tiende hacia él en un acto de enajenación.
- El amor no es pasión ni sentimiento, sino una tendencia radical y natural de la persona.
- En el amor aparece una paradoja: por un lado la irreductibilidad y la autonomía de la persona, y por otro lado la enajenación y la donación al otro que pide el amor para realizarse.

El segundo aspecto del amor lo podemos resumir en los siguientes incisos (2):

- El amor es motor de la historia.
- El amor hace dignos y llevaderos los trabajos de otra forma ingratos.
- El amor fraternal no fluye por sí solo, es una eterna lucha y conquista.
- La amistad es expresión vital de la comunidad y fuerza creadora interna.
- La justicia y el derecho no bastan, es necesaria la donación a las personas.
La amistad funda la única forma de convivencia realmente humana (personalismo comunitario).
- El amor hace crecer a los amantes alejándolos del egoísmo y liberándolos.
- El amor se realiza plenamente cuando se ama a Dios, a la verdad y la buena voluntad y a la persona por su dignidad.
- El amor requiere una cierta comunidad previa biológica y con poco material.

(2) Vid., supra pp. 141-144

-- El amor es elemento primordial de la obra común.

A partir de este tratamiento que hace Maritain del amor, podemos establecer los puntos de nuestro análisis.

Maritain procede así:

- Plantea el problema del acercamiento al otro en cuanto sujeto.
- Soluciona ese problema con la relación amorosa persona a persona.
- Funda la posibilidad de esa relación en la estructura misma de la persona.
- Hace notar la paradoja que comporta la experiencia amorosa: la irreductibilidad y la autonomía de la persona, que es condición de la relación; y la enajenación y donación al otro que es exigencia de la misma relación.

Estos cuatro puntos parecen dar razón de la experiencia humana que llamamos amor y sólo hará falta modificar su orden para, a nuestro juicio, abordarla mejor. De esta forma se considerará el amor en cuanto experiencia de relación humana, que tiene un contenido, esto es, el otro; que implica una paradoja en la situación existencial del amante, y nos permite vislumbrar una naturaleza humana.

En un segundo apartado, se tratará sobre dos aspectos que no aparecen muy claros en el pensamiento de Maritain; la palabra y el cuerpo como mediaciones de la relación humana en el amor.

En un último número nos referiremos a la eficacia histórica del amor en cuanto es motor de ésta.

1.- La realidad humana del amor.

a.- El amor como experiencia relacional humana.

Dice Santo Tomás que "conviene que haya una unión de afecto entre los que tienen un fin común" (3), pues la amistad es el medio por el que la comunidad va realizando su bien común. Así, como condición de la relación está el fin. A esto se adhiere Maritain. Sin embargo, es posible afirmar, con Buber (4) por ejemplo, que antes de la percepción del objeto con el cual se entabla la relación, está el fundamental instinto de relación (5). La relación es una categoría fundamental del ser, es una disposición de acogida. Toda la posibilidad de llegar a entablar contacto con un sujeto en cuanto tal, se basa en el a priori de la relación. Un ejemplo de esta realidad es que "el ser pensante depende de la cosa pensada tanto como ésta depende de aquél. Un sujeto despojado de un objeto se ve privado de su propia realidad" (6). Pero en el mero saber no se da la verdadera relación del sujeto y su otro. El objeto se hace presente al sujeto, pero no es afirmado en sí mismo.

(3) Aquino, Tomás de, Conta Gentiles III, c. 151, cit. pos., Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, Madrid, Ediciones Rialp, 1966; (Naturaleza e Historia no 16); p.72

(4) Buber, Martín (1878-1965). Filósofo y teólogo israelí nacido en Viena y muerto en Jerusalén. Pertenecía a una familia hebrea ilustrada, cultivadora del racionalismo. En 1938, a causa de la llegada del nazismo al poder, abandona su cátedra de la Universidad de Francfort y ocupa la cátedra de filosofía social en la Universidad hebrea de Jerusalén. Sus esfuerzos y actividad filosófica, teológica y de crítica de la cultura, los dirigió a la defensa del judaísmo. Las fuentes de su obra son la tradición racionalista familiar, el misticismo hebreo jasídico y su familiaridad con la filosofía alemana de mitad de siglo (Husserl, Scheler, Heidegger). En filosofía tomó motivos del pensamiento marxista y en teología su preocupación fue la "fe verdadera", la cual considera una experiencia comunitaria de relación con el Tú absoluto. Como crítico de la cultura su pensamiento se centra en la idea filosófica del hombre, en cuanto ve a éste como un ser que no tiene "aposento". La antropología de Buber se basa en la idea del Yo-Tú que es el fundamento de la "fe verdadera". Sus principales obras son: Confesiones extáticas; Discurso, doctrina y canto; Yo y Tú; Discursos sobre el judaísmo; Los libros jasídicos; Religión y filosofía; Diálogo; Lucha por Israel; Interpretación del isidismo; El Reino de Dios; Vida dialógica; ¿Qué es el hombre?; Dos formas de la fe; El camino del hombre; Gog y Magog; Caminos de utopía; Protodistancia y relación; Entre la sociedad y el estado; Imágenes del bien y del mal; Eclipse de Dios; El hombre y su estructura; Encuentro. Fragmentos autobiográficos.

(5) Buber, M., Yo y Tú, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974; (Fichas No.41) p. 28.

(6) Idem., p. 80

La relación real se da en el querer, el cual es facilitado por el saber que aspira a establecer esa relación de identidad.

Así, "la primera experiencia del ser humano es la de sentirse parte de una relación de amor que sostiene y reivindica. Este es el contexto dado, gratuito, de toda vida humana, a través de esta relación, mantenida por algo más que por un estímulo y una respuesta biológicos"(7). Por esto, el sujeto en su relación no expresa algo que pudiera existir independientemente de esa relación; la relación da lugar a la existencia(8).

Según Fromm(9), el hombre pasó, en un determinado periodo de su historia, de una vida vinculada a la naturaleza a una vida de autonomía y libertad. La consecuencia derivada de este acontecimiento es la toma de conciencia de sí, la cual conlleva la conciencia de soledad y apartamiento, de impotencia e ignorancia frente al gran mundo que circunda al hombre. Frente a este nuevo estado de vida el hombre no habría sobrevivido si no hubiese hallado nuevos vínculos, en especial con sus semejantes, que sustituyeran a los que tenía con la naturaleza. Y esto aun cuando viera satisfechas todas sus necesidades biológicas, es decir, hay una necesidad de relación que va más allá de lo indispensablemente básico. Así dice Fromm que "la necesidad de vincularse con otros seres vivos, de relacionarse con ellos, es imperiosa y de su satisfacción depende la salud mental del hombre. Esta necesidad está detrás de todas las pasiones que se llaman amor en el sentido más amplio de la palabra"(10).

(7) Robinson, J., Exploración en el interior de Dios, Barcelona, Ediciones Ariel 1969, pp. 211-212.

(8) La relación da lugar al menos a la existencia que tiene sentido para el sujeto y fuera de la cual es imposible decir nada. Cfr. Buber, M., op. cit., p. 7

(9) Fromm, Erich: Psicoanalista estadounidense, miembro del Círculo de Francfort. Exponente del freudo-marxismo. Entre sus obras destacan Miedo a la libertad, Eti ca y psicoanálisis, El arte de amar, Amor a la vida, Seréis como dioses, Ser y tener, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, El dogma de Cristo.

(10) Fromm, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 32-33

Este breve acercamiento al amor a través de la categoría de relación, muestra lo siguiente:

- Las afirmaciones que hace el hombre, son afirmaciones en torno a las relaciones que los individuos sostienen entre sí y el mundo.
- Del otro sólo podemos hablar en términos de relación, sólo de lo que sabemos de él.
- Es en un frente a frente donde el hombre puede responder; sin embargo el otro queda siempre más allá.

Queda establecido entonces, que la categoría de relación es decir de relación en el amor, es categoría fundamental de la vida humana. Ahora podemos afirmar con Mounier: "Amo, luego el ser es y la vida vale la pena de ser vivida" (11).

En toda relación se puede definir, por lo menos, dos polos: un sujeto y un objeto. Es este apartado ya los hemos distinguidos y en lo que al sujeto toca se puede por de pronto definir como un centro de relaciones. Siguiendo con el planteamiento, hay que determinar el objeto de la relación amorosa, que es también su contenido.

b.- El otro como objeto y contenido del amor.

Maritain ha planteado el problema del conocimiento del otro, no como objeto sino como sujeto. No obstante esto, es posible hablar del otro como objeto del amor en el sentido de punto que polariza la relación, lo cual también lo convierte en contenido de esa relación.

Si bien en el amor lo que importa es su cualidad propia, es también de suma importancia el objeto de esa cualidad: ¿a quién amo? Para Fromm las cualidades del amor que el llama "productivo"

(11) Mounier, El personalismo, p. 22, cit, pos. Gutiérrez, La comunidad, espacio para la realización de la persona..., México, el autor, 1985, p. 64

son el respeto, el conocimiento, la responsabilidad y la solicitud (12); y son cualidades de una relación que afirma la existencia del otro.

El entregarse en amor es un dejar ser al otro, no manipular lo respetar su trascendencia y su misterio. De este modo, "si el amor es la aceptación del otro sin tener en cuenta el propio bienestar, entonces contiene en sí mismo la capacidad de compasión y la libertad de padecer la alteridad del otro"(13). Porque ese otro no se inscribe en la coherencia y el orden de las cosas que manipulamos mental y técnicamente, sino que constituye la total incoherencia del ser "porque sí".

El amor al prójimo tiene lugar en la medida en que, por semejanza, en el otro está nuestro bien. Tal semejanza queda establecida por el grado de comunicación en que se entabla una relación, es decir, por lo que de común se tiene con el otro (14). Así la semejanza humana con el otro logra que mi afecto se dirija a él como a mí mismo y quiera su bien como bien propio. Esto por la comunidad que tengo con el otro. Al amar al otro como a mí mismo, deseo su bien por él mismo y no porque me sea útil, pues deseo su bien como si lo deseara para mí mismo (15). Y el otro, entonces, llega a ser mi riqueza.

"La pobreza es la secuencia pasiva que hace que el ser humano sufra la necesidad de la mayor riqueza: el otro"(16). Ver al otro como riqueza significa amarlo no por lo que de él se recibe, sino amarlo con un amor que concibe la existencia del otro ya como un don para mí. Entendido así el otro, mi prójimo no es tanto el que está cerca de mí, sino aquel a quien me aproximo, y el criterio de aproximación no es la cercanía sino la necesidad en que pueda encontrarse ese otro. Se trata de salir de mí círculo.

(12)Fromm, op. cit., p.35 Vid. Fromm, El arte de amar, México, Paidós, 1982

(13)Sobriño, Cristología desde América Latina, México Centro de Reflexión Teológica, 1977, p. 148.

(14)Cfr. Aquino, Tomás de, III Sent, d. 29 q. la. 6c

(15)Cfr. Aquino, Tomás de, Suma Teológica, 1-2q. 27a 3c; Epist. ad Gal., V, lect 3, n. 303, Cit. pos. Cardona, op. cit., p. 72

(16)Marx, Manuscritos económicos-filosóficos de 1844, México, Ediciones de Cultura Popular, 1981, p. 113.

Pero el amor se concretiza en cada caso en razón de la particularidad de cada ser humano; se ama al "otro" en cuanto "tú". Hagamos un breve análisis del "tú" siguiendo la reflexión de Buber.

Dice Buber que el hombre pronuncia palabras que no significan cosas, sino que constituyen relaciones fundamentales. Estas palabras son el Yo-Tú y el Yo-Ello, en las cuales, el yo que pronuncia cada una de estas relaciones es distinto y diferente.

Todas las cosas que sentimos, percibimos, imaginamos, queremos, etc., son el fundamento del Ello; pero el Tú no nos pone frente a cosa alguna como objeto. En la relación interpersonal, el ser humano no es El o Ella delimitado por otro El o Ella; no es el cúmulo de cualidades perceptibles y clasificables, sino que por sí mismo es un Tú que llena el horizonte y hace que las cosas que lo rodean no lo delimiten, sino que ellas vengan a su luz. Puede abstraerse de él sus cualidades, y Buber es consciente que eso es necesario; sin embargo, cada vez que lo hacemos, ese hombre deja de ser un Tú. El Tú es presencia, no lo encuentro en espacio y tiempo alguno, aunque tenga que situarlo; mas cuando lo hago ya no es mi Tú. "El Tú, es verdad, aparece en el espacio, pero aparece en ese frente a frente exclusivo en el que todo el resto de los seres sólo puede servir como un fondo del cual él emerge, sin encontrar allí ni su límite ni su medida. El Tú también aparece en el tiempo, pero en el instante que posee por sí mismo la plenitud:... es vivido en una 'duración'... dimensión puramente intensiva"(17). Así pues, el Tú no puede ser experimentado en el sentido de análisis clínico; en su originalidad, el Tú sólo puede ser sufrido. El Tú no puede ser ordenado, no es una coordenada, no entra en nuestro mundo dispuesto. Entre el Yo y el Tú está el amor, el contenido del amor es el Tú y la relación con el Tú es entonces exclusiva, el Tú está como único frente a nosotros.

Responder al Tú es implicarse con todo el ser, es apostar todo a todo, con el riesgo de la nada. Y la mejor respuesta es el

(17) Buber, op.cit., p.31

silencio, pues en él se deja al Tú en su total libertad. Porque responder es también aprehender y hacer del Tú un Ello; pero esto es imposible dejar de hacerlo. Tristemente constata Buber que en este mundo el Tú tiende irremediabilmente a convertirse en Ello. Por eso el conocimiento del Tú es la contemplación recíproca, en la que no hay ubicación posible. Todo esto es lo que hace al amor que hay entre el Yo-Tú.

"El amor es una acción cósmica. Para quien habita en el amor y contempla en el amor, los hombres se liberan de todo lo que los mezcla a la confusión universal; buenos y malvados, sabios y necios, bellos y feos, todos, uno después de otro, se tornan reales a sus ojos, se tornan otros tantos Tú, esto es, seres liberados, determinados, únicos; los ve a cada uno cara a cara"(18). De esta forma "el amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú. En esto reside la igualdad entre aquellos que se aman, igualdad que no podría residir en un sentimiento, cualquiera que fuese, igualdad que va del más pequeño al más grande, del más dichoso, del más protegido, de aquel cuya vida entera se halla incluida en la de un ser amado, hasta aquel que toda su vida está clavado sobre la cruz de este mundo porque pide y exige esta cosa tremenda: Amar a todos los hombres"(19)

Ya se echa de ver que si lo que se ha descrito es la relación que llamamos amor, requiera ciertas condiciones de parte de los polos que la constituyen. Vemos que por su naturaleza, el amor supone la igualdad y la independencia de los hombres, realidades éstas que el propio Maritain vio como condiciones de posibilidad para el amor. Hay que recordar que lo que él llama "igualdad de naturaleza" la descubre precisamente en la relación persona a persona, en el amor. Esta relación es la que permite que el hombre reconozca al otro como semejante(20). Y la independencia Mari-

(18) Buber, op.cit., p31

(19) Idem. El subrayado es mío.

(20) Vid. supra pp. 135-136

tain la deduce de la estructura espiritual de la persona que le permite a ésta entablar la relación de amor(21), mientras que aquí la hemos topado como subyacente al fenómeno de relación mismo.

Bien, para Buber el amor se funda en el acontecimiento de que los seres humanos se revelen mutuamente su Tú, que no es el Yo de ninguno. A este acontecimiento los sentimientos son meros acompañantes.

El amor no es sentimiento. Los sentimientos acompañan al amor pero no lo constituyen. "A los sentimientos se los 'tiene'; el amor es un hecho que se 'produce'. Los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en el amor"(22). El amor no tiene lugar en el interior personal, sino en la relación Yo-Tú. El sentimiento lo acompaña, pero no lo define. El sentimiento es fragmentario y está condicionado por su contrario, en cambio la relación es absoluta. El encuentro con el Tú es un encuentro de reciprocidad; cuando el Tú se convierte en Ello se pierde el sentimiento de exclusividad y de universalidad. El Tú ha pasado a ser un conjunto objetivable de cualidades, las cuales sí pueden generar sentimientos.

Lo dicho en este último párrafo coincide perfectamente con lo que dice Maritain. Para él el amor tampoco es un sentimiento, sino un radical impulso de relación inscrito en la persona y se trata de un impulso dirigido al tú personal del otro, mas no a sus cualidades(23).

Ahora bien, es posible clasificar el amor de acuerdo a su objeto; pero lo fundamental y general de todas las distintas formas de amor es la benevolencia, es decir, la entrega sin reservas. La plenitud del amor no se halla en la magnificencia y la excelcitud, sino en la solidaridad y la entrega. El Tú se "aprehende" en la intuición, no puede fragmentarse. Además, el Tú siempre es gracia, él se muestra -dice Buber-; sin embargo al dirigirme a él hago acto de mi ser, esto es, el acto de mi ser. Por lo que el en-

(21) Vid. supra pp. 80-81

(22) Buber, op, cit., p 18

(23) Vid. supra pp. 78-79

cuentro Yo-Tú tiene lugar cuando el Tú sale a mi encuentro y cuando Yo me relaciono con él. Se trata de un encuentro a la vez pasivo y activo en el que ambos se entregan (24). La gratuidad de la donación, es experiencia propia del amor: "el don se experimenta como don en la propia donación" (25).

Maritain ha afirmado también el amor como donación y además en esa donación encuentra él la perfección humana. En esta dialéctica ve nuestro autor la paradoja de la realidad humana del amor: la autonomía de la persona y la necesidad de "enajenación" o donación que exige el otro en cuanto amado (26).

Desglosemos, pues, partir de Maritain esta aporía de la realización y la alineación que comporta la experiencia amorosa.

c.- Realización y alienación en la experiencia amorosa.

La realización de nuestras actitudes y posibilidades personales, es incitada siempre por los otros hombres y ahí se muestra por qué la realización del hombre es más plena cuando más sale de sí y se entrega a los demás. Así "cuanto más trasciende, tanto más se actualiza su propio ser" (27) y "la realización personal de mí mismo acontece en la relación personal con el otro" (28). Es en la comunión donde el hombre se realiza y se encuentra a sí mismo.

Para Teilhard de Chardin (29) el encuentro de sí mismo descansa en el encuentro con el otro. El crecimiento del sujeto depende de la comunicación que tenga con otro sujeto. Esta relación intersubjetiva personaliza al hombre e incluso hace infalibles

(24) Butler, op. cit., p. 15

(25) Sobrino, op. cit., p. 170

(26) Vid. supra pp. 22-23

(27) Corroth, ¿Qué es el hombre?, Barcelona, Editorial Herder, 1978, p. 226

(28) Ibídem., p. 215

(29) Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955). Científico y pensador jesuita francés, nacido en Sarcenal, Auvernia. Estudió en el colegio de Villafranche con los jesuitas. A los 18 años ingresa al noviciado de la Compañía de Jesús en Aix-en-Provence. Al año siguiente estudia griego y latín en Laval y en 1902 abandona Francia junto con los demás jesuitas expulsados del país, dirigiéndose

nuestras acciones (30). Dice Teilhard que "lo que hay de más comunicable y más precioso en cada ser es lo que le hace uno mismo con todos los demás. Coincidiendo con todos los demás, encontraremos el centro de nosotros mismo" (31). De este modo, el "estar-en-sí" se cumple en el "estar-en-el-otro"; pero la posibilidad de "estar-en-el-otro" es mayor cuanto más profundo es el "estar-en-sí". La mismidad se realiza en el otro. Por eso el hombre debe salir necesariamente de sí mismo; en este "salir" se realiza y al realizarse sale hacia el otro y en él se realiza. La realización de sí es realización del otro simultáneamente, y al realizar al otro, en el amor y el conocimiento, se realiza a sí mismo.

La realización humana se da en la dialéctica sujeto-objeto, esto es, en la distinción básica entre "mí" y el "otro". Sólo en mi otro me realizo. Esto constituye una unidad de conciencia personal y objeto.

Pero recordemos que ese otro en el que el sujeto tiene que volcarse para realizarse es un Tú: "el hombre se torna un Yo a través del Tú". (32) el Tú que confronta el hombre es inaprehensible, por lo que el Yo lo percibe difuso. Este Yo tiende al Tú sin llegar a ser ese Tú y por esta tensión el Yo se va encontrando también como un Tú extraño que al retomarse puede volver a entregarse,

a Jersey, Inglaterra. Ahí estudia filosofía y geología. En 1905 enseña física y química en el Colegio de la Sagrada Familia en el Cairo. Regresa a Inglaterra a estudiar teología y se ordena sacerdote en 1912. En 1914 va a la guerra como camillero del cuerpo médico. En 1919 estudia ciencias naturales en la Sorbona y se doctora en 1922. En 1923 viaja a China donde, junto con otro jesuita, descubre al "hombre paleolítico". Después de varias estancias en China (1926-1928, 1934-1938, 1939-1946) volvió a Francia de 1946 a 1951. En 1947 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias y en 1950 del Instituto de Francia. En 1950 parte a Sudáfrica y de ahí a Nueva York donde se instaló y falleció. Algunas de sus obras son: El fenómeno humano, la aparición del hombre, El medio divino, El devenir del hombre, La energía humana, La activación de la energía, El lugar del hombre en la naturaleza: el grupo zoológico humano, Himno del Universo.

(30) Vid. Teilhard de Chardin, El fenómeno humano, Madrid, Taurus, 1974, pp. 313-317; El porvenir del hombre, Madrid, Taurus, 1965, p. 222

(31) Teilhard de Chardin, La energía humana, Madrid, Taurus, 1967, p. 71

(32) Buber, op. cit., p. 30

ahora de una manera consciente. Así, "con el amor y en el amor se realiza el ahondamiento de nuestro yo más íntimo en el vivificante acercamiento humano" (33).

Por otro lado, si bien es condición de la realización humana en el amor que se ejerza la síntesis entre sujeto y objeto, la unión Yo-Tú, y que en tal unión haya un cierto despojo de sí, también es necesario que ese "despojo" no sea una real enajenación en el otro, de lo contrario no habrá realización de ninguna clase. Teilhard de Chardin expresa muy bien esta doble condición, al decir que "el amor es por naturaleza la única energía de síntesis cuya acción diferenciante puede super-personalizarnos"(34). Sólo el amor es capaz de llenar la necesidad humana de unión y de, al mismo tiempo dar la sensación de individualidad y mismidad. "El amor es -dice Fromm- unión con alguien o con algo exterior a uno mismo, a condición de retener la independencia e integridad de sí mismo"(35).

La relación con los demás es, pues, algo necesario para el hombre, pero algo que puede pervertirse y que entonces se convierte en simbiosis o enajenación. Sólo en la relación amorosa el individuo se puede identificar con sus semejantes y al mismo tiempo conservar su integridad. "Si puedo decir 'te amo' -afirma Fromm-, digo: 'Amo en ti a toda la humanidad, a todo lo que vive; amo en tí también a mí mismo' "(36).

Al realizarse el ser finito en su otro, se establece una relación de identidad entre sujeto y objeto. Esta identidad no es "en sí", sino en cuanto se da la realización; es decir, la diferencia real entre el sujeto y el objeto permanece. La diferencia debe suponerse, si no, no habría realización. Manteniendo esta diferencia la realización tiene lugar tanto en la imanencia del sujeto como en la trascendencia del objeto. La realización humana que tiene lugar en la salida al otro, no es un acto enajenante en el

(33) Teilhard de Chardin, El porvenir del hombre, p. 71

(34) Teilhard de Chardin, La activación de la energía, Madrid, Taurus, 1967, p. 52 El subrayado es mío.

(35) Fromm. op. cit., p. 34

(36) Idem.

que el sujeto se pierda a sí mismo en su correlato objetivo, ya que tal realización, en cuanto que es la actualización del querer, hace que el sujeto realice su esencia (37).

La afirmación del otro es, pues, amor, amor que requiere un terreno propio del actuante en que pueda realizar su libertad, -es decir, la libertad que hemos encontrado subyacente a la relación de amor, -y esto es derecho que asegura esa libertad. Mounier también afirma que en la disponibilidad hacia el otro, la persona man tiene su independencia (38).

Por otro lado, si bien el sujeto, el Yo, se da en la relación, al separarse de ella no pierde su realidad, como si dijéramos que ha dejado su conciencia en el Tú amado. No. Preserva su relación y en esa ruptura es donde el Yo es consciente de su solidaridad y de su separación. En su soledad el Yo genera su auténtica subjetividad y es ahí donde crece su deseo de una relación más y más elevada. Y en la subjetividad madura la persona, haciéndose consciente de sí mismo como participante y coexistente, es decir, como ser.

La persona no renuncia a su ser particular, lo que ocurre es que su ser particular no es el punto de vista desde el cual se coloca. En la relación no se renuncia al Yo, sino a ese impulso que nos empuja a huir de la incertidumbre, el desconcierto, el peligro, lo confuso, lo efímero, que comporta la relación, y a refugiarnos en el poseer cosas que salvaguardan nuestra seguridad.

En suma, la relación en el amor realiza a la persona y va más allá de la relación de conocimiento (de la cual no nos ocupamos aquí). En la comunión y en la convivencia con el otro se alcanza la mismidad. Para ello se necesita, fundamentalmente, afirmar libremente la persona del otro, lo cual no puede ser sino en la fe y la confianza que nos brinde su propia automanifestación, es decir, hay que creer en el otro. Afirmar al otro, sin perder

(37) Coreth, op. cit., pp.173-175. A esta realización de la esencia del sujeto por la activación del querer, se refiere también Maritain. Vid. supra p.

(38) Vid. Gutiérrez op. cit., p. 64

la identidad propia, es el acto fundamental de la relación personal.

d.- Experiencia amorosa y naturaleza humana.

A lo largo del desarrollo de los puntos precedentes, se han vislumbrado algunos aspectos que quedan implicados en la relación amorosa de los seres humanos. Estos aspectos se refieren tanto al sujeto como al objeto de la relación y son fundamentalmente estos:

- De parte del sujeto, independencia y libertad para la donación.
- Carácter absoluto del otro que pide ser afirmado por sí mismo.
- La relación Yo-Tú es recíproca.
- La reciprocidad de la relación supone la igualdad básica de naturaleza.
- En la relación se realizan tanto el sujeto como el objeto, es decir, la donación mutua conserva la identidad propia de cada uno.

Estos aspectos que han surgido del análisis de la relación, abren el camino o prefiguran una naturaleza que así se realiza.

La realización de la mismidad se consume en el otro; en este ámbito la afirmación del valor no es "para mí" sino "en sí". Este reconocimiento sólo es posible frente al valor personal: el semejante tiene un carácter de valor absoluto que exige una respuesta incondicional; ya no se trata de mí, sino del otro en sí mismo como valioso. Esto es el amor.

Para poder realizarse en la relación con el otro, el hombre debe tener de antemano una estructura ontológica que le permita hacerle fe, es decir, antes de realizarse personalmente el hombre es ya persona.

Al afirmar al otro llegamos a la totalidad de su ser; la afirmación que él hace de sí es expresión de su persona. En esa afirmación se otorga fe y confianza al otro, se le permite abrirse y nos permite adentrarnos en él. El ser personal y el valor que

le corresponde son de carácter absoluto.

Esa respuesta de valor absoluto no es otra que el amor personal que no se busca a sí mismo, sino exclusivamente al otro y en la cual se logra el conocimiento personal, que es la forma más completa en que el hombre puede conocerse.

Ahora bien, sabemos del otro en cuanto se da el encuentro y entablamos comunicación con él. Maritain no aborda el análisis de la comunicación aun cuando la supone en su tratamiento de la persona y del amor y la libertad, del mismo modo que corre el tema a través de su estudio de la igualdad y de la cooperación entre los hombres.

Parece pertinente acercarse un poco a la dimensión comunicativa, sobre todo en lo que toca a las dos principales mediaciones que la constituyen: la palabra y la corporeidad.

2.- Mediaciones de la relación humana.

El encuentro, según lo dicho, es un hecho primario y simple en el que se afirma al otro y se acepta su presencia. Este encuentro no escapa a cierta violencia impuesta por la confrontación de dos entidades que exigen absolutez; se trataría de una violencia o puesta a la pasividad absoluta del "no querer meterse con nadie".

La paz que generalmente buscamos es la de "no intromisión", "tú con lo tuyo y yo con lo mío", consagrando así las diferencias que separan a los hombres y los ponen en lucha. La verdadera paz es la que supera las diferencias, lo cual supone una tensión, pues borrar las diferencias es ir al que está fuera de "mi círculo" y tratarlo como si fuera de "mi círculo". El salir del círculo propio se consagra en el amor al enemigo, quien es el caso más agudo del "otro". De este modo "toda vida verdadera es encuentro"(39).

a.- La palabra y la reivindicación del otro.

A la base de la vida de relación está la comunicación, la

(39) Buber, op. cit., p.15

cual se funda en el amor, que es respeto y simpatía, aun en medio de la diferencias. La comunicación es un impulso y una experiencia fundamental del hombre que tiende a exteriorizar su interior. El desarrollo personal se da, entonces, sólo en la comunicación humana, en la que el lenguaje no es solamente su forma preeminente, sino el medio por el cual el individuo ingresa a su cultura, su historia y su gente. El mismo pensamiento supone la palabra y está referido a la comunión con los otros.

El hombre, a través de la palabra, pronuncia y pronunciar es algo más que decir. Al pronunciar se nombra y se establece una relación con lo nombrado y, aceptando lo que se dijo a propósito de la relación, se da lugar a la existencia. A través de la palabra nos instalamos en la existencia.

Pero hay dos modos de pronunciar. Usando la terminología de Buber puede pronunciarse Yo-Tú o puede pronunciarse Yo-Ello. El primer modo es implicación, el segundo explicación.

Para acercarnos al sentido de la palabra, hemos de seguir el análisis que contraponen la noción semítica y la noción griega de la palabra (40)

Puede establecerse una primera distinción entre φωνή y λογος. φωνή es el mero sonido, algo material, lo dicho, es el fonema. Mientras que el λογος, la palabra, es algo que trasciende el acto material: es autocomunicarse, lo cual puede ocurrir con gestos, miradas, señas, que en este sentido también son palabra. La palabra en su más radical sentido, es autodonación y automanifestación de un Tú.

El sentido griego de la palabra la concibe como un "contenido" objetivable y, por ello, manipulable. Es la palabra captadora del ser de las cosas, que hace al hombre capaz de usarlas técnicamente.

(40) Para este desarrollo vid. González Faus, J.I., La humanidad nueva, Madrid, Editorial Sal terrae, 1974; (Vol. I). pp. 347-352.

El sentido semita hace de la palabra aquello por lo que al quien se comunica, es decir, se me comunica. Y ese alguien está tan totalmente en la palabra, que no se identifica con ella y, por consiguiente, no puede ser apresado, ni manipulado, ni agotado; sólo se le recibe verdaderamente cuando no se le objetiva, si no se le acepta como sujeto. Siendo así, la palabra no se puede integrar en el mundo propio del que soy centro y sujeto; me obliga a salir de mí y me fuerza a entrar en el mundo del otro, del tú, del "yo" que no es el mío y por lo que conserva siempre, para mí, su condición de misterio. Esto nos lleva, no a la técnica, sino a la relación interpersonal y ética. Así la palabra nos hace captar la interpelación del otro, a la que se responde con la confianza, el respeto y el amor.

La palabra, entonces, consiste en interpelar; es la alteridad que no puedo comprender porque no se identifica conmigo. Esta palabra no es un medio o instrumento transmisor de información, que se vuelva prescindible una vez transmitidos los datos y registrada la información, lo cual hace al receptor volverse a su soledad. Por el contrario, la palabra es permanente ruptura de la soledad e inmanencia del yo, es lo que me vuelca hacia el otro.

Nótese la identidad que hay entre esta concepción de la palabra y lo que se ha venido diciendo sobre la relación humana. La palabra así entendida nos pone en camino del encuentro y del diálogo y, por supuesto, del amor.

El diálogo como derivado natural de la palabra, no será entonces una negociación o un intercambio de utilidades, sino la aceptación del otro en cuanto me confronta y me permite crecer a su contacto al escuchar sus razones y sus motivos. Aquí es imposible imponer una verdad, más bien se está al servicio de la verdad.

b) El cuerpo: capacidad comunicante del hombre.

Al hablar del cuerpo, Maritain lo ha remitido al aspecto individual del hombre, a la parte desintegrable que de algún modo

lo limita. Con esto, aun cuando sus explicaciones posteriores intenten aclarar que el cuerpo no es malo ni nocivo, ni una carga para el hombre, no puede borrar la sensación de que el cuerpo es una parte de nosotros, advenediza y prescindible, cuya principal característica es que rebaja nuestra parte espiritual (41). Esto habrá que reinterpretarlo.

Para el objeto de este inciso, lo primero que debe hacerse es no entender el cuerpo como "parte" material y limitante (en los dos sentidos de deficiencia y obstáculo), sino como persona humana en cuanto sujeto de comunicación, pues de hecho es a través del cuerpo que nos comunicamos; la posibilidad de la misma palabra está en el cuerpo. No obstante lo dicho, hay que reconocer que la misma posibilidad de comunicación que el cuerpo da al hombre, la limita y falsifica, debido a su cerrazón sobre sí (individualidad) y a sus necesidades y exigencia imperiosas e impositivas(42).

El cuerpo, entonces, es instrumentos de mediación entre yo y mi mundo. Por el cuerpo nos hacemos presentes en el mundo y nos lo presentamos; sólo a través de él opero y penetro en las cosas. Esto es aún más importante para la relación personal del yo y el tú, pues tal relación se da mediante la corporeidad y la sensibilidad. A través del comportamiento corporal manifestamos lo que en nosotros no tiene cuerpo: pensamiento y sentimiento.

El cuerpo es "apariciencia externa del alma". El rostro revela la existencia espiritual. Así el cuerpo pasa a ser "símbolo o emblema de lo espiritual" (no representación) (43).

La corporeidad, pues, no es una caída del hombre, sino condición de su totalidad, pues la persona debe realizarse tanto

(41) Vid. supra pp. 63-64

(42) La posición humana es al mismo tiempo posibilidad y limitación. Esto imposibilita un lenguaje de disección sobre el hombre, no queda sino la noción de su simultaneidad para acercarnos a él.

(43) Vid. Coreth, op, cit., pp. 206-207. De igual opinión es Mounier, cfr. Gutiérrez, op, cit., pp. 51-52.

por su vida interior, como por su vida exterior cuyo móvil es el cuerpo. De esta manera el cuerpo está a la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual, y puesto que es expresión de ésta, es necesario, para acercarse al interior humano, no "brincar sobre", la materia del cuerpo, sino "pasar a través" de ella. Si no hay verdadera manifestación exterior sin espiritualidad interior, tan poco hay interioridad sin medio material: una y otra serían nada si faltara alguna.

El cuerpo tiene, pues, un carácter comunitario que genera la comunidad, me permite expresar mi propia vida y apropiarme una vida humana, pues el hombre se afirma en el mundo no sólo en el acto del pensamiento, sino con todos sus sentidos y potencias.

Lo que se ha dicho a propósito de la palabra y el cuerpo, no obsta para hacer notar que los gestos y las palabras con que nos comunicamos, encierran cierta ambigüedad que los hace insuficientes para transmitir todo lo que en ellos queremos depositar. Por esto la contemplación es la manera mejor de relacionarse, ya que a la larga todo medio viene a ser un obstáculo; pero esto es casi imposible.

3.- La eficacia histórica del amor.

Maritain, según se ha visto, concede al amor un papel comunitario e histórico de no poco peso. Según él, el amor expresado como amistad cívica o fraterna, es expresión vital de la comunidad y fuerza creadora interna, que funda la única forma de convivencia realmente humana y libera a las personas haciendo efectiva la obra común (44). En suma, el amor es motor de la historia.

Sin embargo, al referirse al amor como fuerza histórica, Maritain está pensando, sobre todo, en la relación persona a persona y deposita todo en la buena voluntad individual, la cual sin duda

(44) Vid. supra, pp. 141-144. También Teilhard ve en el amor el motor de la historia; en la medida en que los hombres sean capaces de amar, acelera el avance de la humanidad. Vid. Teilhard de Chardin, La activación de la energía, p. 75

es la fuente de la concreción histórica del amor; pero olvida Martin señalar lo específico del amor en su dimensión histórica, esto es, su capacidad transformadora y su carácter de debilidad porosa.

a.- Mediación socio-histórica del amor.

La credibilidad del amor reside en el cambio perceptible que todo amor supone. El amor no es un impulso sentimental, sino la puesta al revés de las relaciones humanas en las que ya no puede existir una relación entre los hombres que sea sujeto-objeto.

El amor, entonces, es efectivo cuando ha llevado al hombre a una nueva situación. Dice Fromm que "el amor es un aspecto (de la) orientación productiva: la relación activa y creadora del hombre con su prójimo, consigo mismo y con la naturaleza"(45); y en otra parte encontramos: "el amor sólo actúa dando energías personales, sólo 'destruye' 'creando' a la persona, mueve a los seres como seres libres y no inertes. Por tanto, no 'hace' nada: simplemente coloca al hombre en una situación nueva, en la cual es el hombre el que hace"(46). Y es así que el amor se historiza, porque al ser histórica la mediación del amor, es relativa a la situación en que éste quiera expresarse.

Toda sociedad tiene su ritmo propio y sus planes propios; pero hay quienes entorpecen ese ritmo y esos planes, quienes no se adaptan o de por sí están fuera de la dinámica de la sociedad. Estos son los marginados, a quienes se les relega.

Para que el amor sea verdadero requiere justicia, la supone como exigencia absoluta. Además, la justicia alcanza su plenitud sólo en el amor. Esta justicia no es otra cosa que el reconocimiento de la dignidad y derechos del prójimo(47).

(45) Fromm, op, cit., p. 34, el subrayado es mío.

(46) González Faus, op, cit., p. 214.

(47) Sínodo de 1971, n. 34. Cit. pos. Boff, L., Iglesia: carisma y poder, Santander Sal Terrae, 1982: (Colección Presencia Teológica, no. 11), p. 51. Entiéndase prójimo en el sentido de aquel a quien me acerco. Vid. supra p.204

"La justicia es ese mínimo de amor sin el que la relación entre las personas deja de ser humana y se transforma en violencia"(48). Pero el amor como maximum de la justicia, esto es, la justicia del amor, no es vindicativa, sino re-creadora del hombre que ya no tiene esperanza, es decir, del marginado. De esta forma, el amor al hacerse histórico se parcializa: va hacia aquel quien nadie va.

Diremos, entonces, que el amor necesita mediación práctica, en realidad el amor es práctica y, al menos para nuestro contexto, práctica de liberación.

Ahora bien, llevar a la práctica el amor requiere conocimiento. Cuando el amor se mediatiza en la práctica histórica como liberación, se supone un conocimiento de la realidad, es decir, de los mecanismos que producen la marginalidad en forma, sobre todo, de opresión económica y/o política, así como de los cambios que llevarán efectivamente a la liberación. Por lo tanto, el compromiso político por la liberación es una expresión efectiva del amor en su dimensión histórica, social y de solidaridad.

De esta forma, el amor aparece no abstracto o intemporal, sino histórico, dentro de condiciones históricas; como amor en favor de los hombres, pero parcial, es decir, hacia los marginados; como un amor que no tolera la opresión. En fin, como "última experiencia de sentido" y como "realidad última que da sentido a las demás y sin la cual ninguna alcanza sentido pleno" (49).

b.- La dimensión dolorosa del amor.

Ya hemos visto que el encuentro con el otro implica una cierta violencia (vid. supra p.). Este mismo encuentro tiene también un rostro doloroso. El dolor del encuentro puede entenderse como un dolor pasivo o como un dolor activo.

Decimos que el dolor del encuentro es pasivo cuando descubrimos que ese encuentro con el otro, en cuanto es un Tú, no es un

(48) Boff, op. cit., p. 51

(49) Sobrindo, op. cit., pp. 124-130

encuentro constante, sino que se da a intervalos, en momentos a veces dramáticos. Estos encuentros turban todo nuestro orden, dejando una inquietud y un sentido de insatisfacción e inutilidad, debido a su fugacidad y a la necesidad de volver a lo que Buber llama el Ello, al mundo de las cosas manipulables. En estos casos el otro es causa directa de nuestro dolor, el cual simplemente padecemos; nos queda en el momento de la separación la sensación dolorosa de que se nos ha quitado algo.

Por otro lado, decimos que el dolor concomitante al amor es activo cuando es causado, no por la persona del otro, sino por la situación en la que se encuentra. Este es el dolor que nos mueve a la compasión y es activo en tanto tiende a superar y aniquilar la situación de desgracia en la que se halle el otro. El amor es real cuando ante la miseria ajena se siente dolor y se trata de superarla por amor precisamente, salvando la distancia que hay entre la miseria del otro y el propio sujeto.

El amor no se conoce mediante la analogía y la admiración (epistemología griega) con aquello con que puede equipararse: belleza, agrado, bondad, gozo, etc., sino en la incoherencia del dolor. El amor se hace creíble y es cognoscible de forma connatural, en el dolor; en el experimentar dolorosamente la realidad como algo ajeno a mí mismo. El dolor ajeno quiebra con el interés natural de acercarse un hombre a otro: el hombre que sufre cuestiona toda la belleza del amor, todo su agrado.

El dolor, en este segundo sentido, surge frente al mal, la injusticia y la opresión. Por esto, el dolor no es contemplación, tiene que desembocar en una acción, es activo. Así, el amor no sólo se recrea con lo semejante, sino que trata de recrear y transformar lo desemejante.

El amor tiene que ser creíble en medio de la miseria del mundo, tiene que ser en medio del sufrimiento. El amor pasa por el sufrimiento en nuestro mundo. "Existe el sufrimiento no querido, existe el sufrimiento aceptado y existe el sufrimiento por

amor"(50). El amor encarnado es amor histórico, situado en un con texto que lo contradice. Por ello el amor crea conflictividad y conduce al sufrimiento.

El dolor y el sufrimiento manifiestan el amor en la deseme janza que no es una mera inadecuación, sino una contradicción. Así, el amor en la historia sufre la tensión de la contradicción: el que ama llega a ser perseguido por su afán de la superación de la contradicción histórica, es decir, a causa de ese afán. De este modo, el amor se realiza en el "contra" de la realidad histórica.

El dolor y el sufrimiento por amor, no son una respuesta al hombre, sino ante todo una crítica y una interrogante. Al ser con tradicho el amor históricamente por el mal y el dolor, surge la po sibilidad de que el amor del amante degenera en un "no-crear" en el amor, ya que se enfrenta a la aporía de: ¿Por qué el amor es impo- tente ante el mal?

La vivencia del amor en medio de la miseria del mundo, sólo es experimentable como "esperanza contra toda esperanza", por ser un amor que surge en el sufrimiento. Solamente viviendo desde dentro este amor es como se llega a entender. Este amor es utópico, no tiene lugar; es decir, su lugar es precisamente su negación: el sufrimiento y el dolor, ésta es su utopía. Sin embargo, es des de ahí de donde ha de vislumbrarse el lugar del amor como una promesa ya realizada y en realización. Esta es la "esperanza contra esperanza".

Decíamos que la impotencia del amor frente al mal es una crítica a los hombres. "El amor histórico presupone actividad, pe ro también pasividad, pues es amor situado en una estructura de contradicción en que deja sentir su fuerza y su poder. La pasividad consiste en dejarse afectar por lo negativo, la injusticia y la muerte" (51) Es quizás en la debilidad donde el amor y su poder se

(50) Idem, p. 148

(51) Idem, p. 168

manifiestan más excelsamente. El amor también vive como perdido; se alimenta de sí mismo y cree, aún mucho antes de ver resultados.

Como puede verse, en esta dimensión del amor la afirmación del otro, que ya se ha apuntado como la actitud fundamental de la relación humana en el amor, llega al colmo. Nos encontramos con que frente a los hombres es posible y obligatoria una respuesta de valor absoluto, de afirmación personal desinteresada. Pero, según nos muestra la experiencia, por sí solo el hombre tiende a negar esa afirmación, ya que este hombre aún con todo su carácter de absoluto, sigue siendo finito. Por esto, si es realmente posible la afirmación absoluta del valor personal finito, es porque de suyo esa actitud escapa a esa finitud, va más allá.

"Se manifiesta aquí una extraña ambivalencia de las relaciones interhumanas, e incluso de cualquier amor humano personal, el cual encuentra en el otro un amor personal absoluto, que reclama una afirmación absoluta en amor y entrega. Pero, al propio tiempo, la relación personal humana se orienta más allá de sí misma sin que pueda dar la satisfacción última. ¿Por qué? Por una parte, y por cuanto el hombre posee un valor personal absoluto, que quiere ser afirmado por sí mismo, el amor y la entrega humanos son en sí mismos un valor personal ético. Mas, por otra parte, y por cuanto se trata de una absolutez relativa, es decir, tal que en definitiva no se funda sobre sí misma sino en el ser absoluto y a través de la relación trascendente con él, el ser personal humano y finito apunta más allá y por encima de sí. Ningún amor humano puede dar la consumación suprema. Queda siempre un resto de distancia, un resto de insatisfacción, de amenaza del amor por la separación y la muerte, una aspiración última de plenitud y felicidad supremas. Es este un fenómeno humano primario a través del cual la relación humana yo-tú trasciende hacia el tú divino. Esto viene necesariamente dado en la finitud del hombre. Hasta los valores y posibilidades supremos del hombre en el mundo revelan, a través de su contingencia y relatividad, una problematicidad y deficiencia última y remiten por lo mismo al fundamento supremo que les da sentido" (52).

B.- El "personalismo comunitario" como utopía de una nueva humanidad.

La reflexión filosófica de Maritain sobre una comunidad personalista, es la reflexión de una posibilidad futura que asienta sus bases en la misma naturaleza humana. Pretendemos ahora averiguar de las posibilidades históricas de este proyecto a partir de la noción de utopía, que en última instancia se desplaza hacia el advenimiento de una nueva humanidad.

1.- El sentido de la utopía.

a.- Justa acepción de la palabra.

Se llama utopía a la elaboración especulativa de un cuadro final referido al hombre y a la sociedad, en el que se plasma un estado perenne de plenitud y felicidad, generalmente se piensa que tal cuadro es una pura construcción mental carente, en todo sentido, de relación con la realidad. Aquí vamos a entenderla de otro modo.

Marx y Engels llamaron "utopistas" a aquellos pensadores socialistas cuyas ideas habían precedido al desarrollo industrial, al proletariado y al concepto de la lucha de clases y que, por ello, no pudieron tener en cuenta esos factores. Después lo aplicaron a aquellos que no pudieron, no quisieron, o ambas cosas, tomar en cuenta esos factores. Así, el calificativo "utopista" fue el arma más fuerte del marxismo contra el socialismo no-marxista(53), enarbolando la bandera de la ciencia como último criterio de verdad, en contra de la utopía como sinónimo de engaño.

La impugnación de Marx y Engels condujo a que se llamara utópico a todo socialismo que apela a la razón, la justicia y la voluntad del hombre. Frente a este socialismo (utópico) está el socialismo "necesitarista" que sólo pide la conciencia de unas condiciones dadas para que se produzca el cambio.

(53) Cfr. Buber, Caminos de utopía, México, Fondo de Cultura Económica, 1955; (brevarios v. 104), p. 15

La utopía, de cualquier modo, es una visión, la cual puede presentarse de dos modos distintos: como un tiempo perfecto y entonces se llama escatología; o como un espacio perfecto, que constituye propiamente la utopía. La escatología trasciende lo social abarcando incluso lo cósmico; la utopía se refiere más bien al ámbito social, aunque involucre una cierta transformación del hombre. La escatología es la consumación de la creación; la utopía perfeccionamiento de las posibilidades humanas de convivencia en un orden justo. La realización escatológica es gracia; la utopía depende de la voluntad consciente del hombre (54).

A partir de la Ilustración la escatología fue perdiendo carta de ciudadanía entre los hombres; poco a poco se fue perdiendo la esperanza de que Dios salvará y transformará el estado actual de cosas. Con el advenimiento de la técnica, ésta se convirtió en la base de la utopía, pero sin la fuerza finalista de las utopías humanistas.

Podemos distinguir dos tipos de escatología(55). La profética que funda su advenimiento e irrupción en cualquier momento y en cualquier medida, de acuerdo a la resolución del hombre a quien se dirija. Y la apocalíptica, que ha sido fijada desde la eternidad, tiene sus fechas y plazos ya señalados, y a la cual los hombres le sirven sólo de instrumento.

También respecto a la utopía pueden distinguirse dos tipos de planteamiento: la utopía esquemática y la utopía orgánica(56). La primera se funda en la concepción del hombre - que supone capacidades y necesidades - de la cual deriva un orden social que utiliza esas capacidades y satisface esas necesidades. Así abstrae éstas de modo que el problema humano se convierte en un problema artificial. Se crea una esquematización mecanicista. Por otro lado, la utopía orgánica está dominada por el conocimiento del hombre en su actualidad y del estado actual de la sociedad, fijando su atención en lo que Buber llama los "anhelos ocultos" que en me

(54) Vid. ídem., p. 18

(55) Ídem., pp. 20-21

(56) Ídem., pp. 22-23

dio de la realidad actúan en favor de la transformación. Se trata de un utopismo que se afianza en el conocimiento de la disparidad o antagonismo entre la realidad y las tendencias evolutivas, sin descuidar el descubrimiento de las "tendencias ocultas" y pregunta hasta qué punto ellas se dirigen a una efectiva transformación de la situación presente.

Vale aclarar algo. Si bien podemos distinguir entre tiempo y espacio, es claro que realmente son inseparables: no hay tiempo sin espacio y viceversa, por lo cual es mejor englobar los dos aspectos -temporal y espacial- bajo el concepto de utopía. Además la escatología nos remite inmediatamente a la esfera de la fe religiosa, que si bien no es ajena a toda visión futurible - como se verá en la última parte-, supone otro marco de reflexión que corresponde a la ciencia teológica. Así, a partir de aquí se usará el concepto de "utopía" en el sentido espacio-temporal.

La utopía entonces, es una visión futura que no es separable de una actitud crítica del modo actual en que se desarrollan las cosas. Su elaboración tiene como causa un estado actual no perfecto, que nos lleva a la visión, la cual nos confirma lo equivocado del estado actual de cosas.

La utopía es un cuadro final del hombre y como tal, es resultado último de un movimiento penúltimo; es el resultado de un proceso histórico que comienza aquí y ahora y se plenifica en ese futuro último. Al ser cuadro final, la utopía es trans-histórica; pero por otro lado está en la historia y en ella adquiere lugar (y tiempo). Y es este el sentido que aquí le damos a la utopía.

b.- Utopía y realidad.

Hay que ir un poco más allá y ver la íntima relación que tiene la utopía con la realidad.

Si la utopía es la construcción mental de un estado u orden futuro, algo tiene que ver con la inventiva del hombre, con eso que llamamos fantasía; pero no se piense en la fantasía como una simple actividad antagónica e irreconciliable con la realidad.

Veamos lo que tiene que decir una gran utopista de nuestro tiempo en torno a la utopía, la fantasía y la realidad.

Herbert Marcuse (57) plantea la utopía a partir de la actividad mental de la fantasía como opuesta al "principio de realidad" que, según él, reprime la libertad. Marcuse critica en Freud que la realidad mental que llamamos fantasía haya sido relegada a una esfera totalmente opuesta a la realidad -esto es al inconsciente-, antagonizando, por sí, irreconciliablemente con ésta. Para Marcuse la fantasía o imaginación es el reducto de la libertad humana; pero a diferencia de Freud que le aplica y le halla lugar en el pasado subhistórico, tanto del individuo como de la especie, Marcuse ve su papel liberador precisamente en la posibilidad de liberar la realidad histórica presente (58).

Marcuse reconoce a Freud el mérito de haber devuelto sus derechos a la imaginación (fantasía), la cual es un proceso mental independiente cuya función propia es la superación de la realidad humana antagónica, superación en la que se reconcilian los opuestos: individuo-comunidad; sujeto-objeto; deseo-realización; etc. Este anhelo de armonía ha sido convertido en utopía por el principio de la realidad; pero la fantasía insiste en su realidad como deber. Así la imaginación tiene un carácter retrospectivo; no sólo ve hacia el pasado prehistórico, sino también hacia las posibilidades irrealizadas pero realizables.

(57) Marcuse, Herbert (1898-). Filósofo alemán nacido en Berlín en el seno de una familia judía. A los 18 años militó en el Partido Social Demócrata alemán. A raíz del asesinato de Rosa Luxemburgo y Carlos Liebknecht abandonó el Partido. Estudió filosofía en la Universidad de Berlín y luego en la de Friburgo. Inició su tesis doctoral con Edmundo Husserl y la concluyó con Martín Heidegger, el tema fue la Ontología de Hegel y el fundamento de una teoría de la historia. Poco antes de la Segunda Guerra Mundial marcha a los Estados Unidos, donde se establece definitivamente. Su trabajo se ha concentrado en la crítica al comunismo y la revisión del marxismo, estudiando profundamente a Marx y Freud. Sus obras son: Razón y Revolución, Eros y civilización, El marxismo soviético, El hombre unidimensional, El fin de la utopía, Un ensayo sobre la liberación.

(58) Vid. Marcuse, Eros y civilización; Barcelona, Editorial Ariel, 1981, pp.137-144. En general, Marcuse opone el principio de placer al de realidad. Este último es un principio represivo, cuya conversión sería el principio de producción imperante en nuestra civilización, que hace del hombre un ser "unidimensional" que se mueve y hace su vida exclusivamente en el binomio producción-consumo. Por

De esta forma "el verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca claman por liberar la realidad histórica. En su negativa de aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía"(59). Puede ya verse un papel de la utopía respecto de la realidad: se trata de un papel de crítica.

Engels dice que "la utopía surge cuando uno se atreve 'a base de la situación existente', a trazar de antemano la forma en que puede resolverse tal o cual antagonismo de la sociedad existente"(60). Sin duda que es imposible saber qué aspecto tendrá de hecho la nueva sociedad; pero puede saberse qué aspecto se quiere que tenga, y esto, en cuanto es voluntad consciente, influye necesariamente en el devenir y en la realización histórica de esa sociedad nueva.

Las utopías suelen calificarse como fantasías, de hecho aparecen como cuadros de fantasía; pero esa fantasía no es arbitraria, como ya se ha visto, tiene un centro que la impulsa y que tiene que elaborar: se trata de un cuadro de lo que "debe ser". También se dice que la utopía es imagen de deseos, y aquí tampoco se trata de un deseo veleidoso, sino del afán por lo justo, que por su naturaleza no es de realización individual, sino de la comunidad humana. La utopía, en un pensamiento de tipo estático es algo no localizable y, por tanto, irreal; en un pensamiento dinámico, lo no localizable no es siempre irreal. Así, encontramos otra función de la utopía: prefigura la forma de una sociedad y convivencia nuevas y futuras; es directriz de los esfuerzos que tienden a

otro lado, el principio de placer, que plantea Marcuse como posible fuerza transformadora de la civilización, se resume en el rescate de la vida instintiva y biológica del hombre; pero no para sumergirlo en una nueva prehistoria, sino para humanizarlo y hacerlo capaz de una nueva civilización, quizás no tan productiva y adquisitiva, pero sí más humana. Se trata de una civilización en la que no haya más represión y en la que nada de lo que el hombre ha ganado -ni siquiera la técnica- sea negado, sino canalizado a una vida realmente humana.

(59) Marcuse, op. cit., p. 144

(60) Cit. pos. Buber, op. cit., p. 137

construir aquella sociedad. Es claro que "no podemos volver atrás, sólo podemos abrirnos paso. Pero sólo podremos abrirnos paso a condición de que sepamos a dónde queremos llegar"(61). La función crítica de la utopía se supedita a la visión que se tenga de eso que debe ser.

Ahora bien, ¿en dónde (y cuándo) se realiza la utopía de una nueva humanidad y el anhelo de una vida realmente plena?

Dice el padre L. Boff(62) que el discurso utópico corre el riesgo de deshistorizarse y convertirse en una fraseología sin consistencia; se presta a manipulación y encubrimiento debido a su carácter universalizante. "Lo utópico pertenece a la realidad y desarrolla todas las potencialidades insertas en la historia y que sólo pueden realizarse plenamente en la trans-historia. Sin embargo, lo trans-histórico tiene una función histórica en cuanto que alimenta continuamente la esperanza de un futuro absoluto que se anticipa en los futuros intra-históricos que realizan ciertos valores que nos acercan más a lo utópico. Tiene además la función de relativizar todas las concreciones liberadoras históricas y mantener abierta la perspectiva hacia el futuro y hacia lo trascendente. En este sentido lo utópico ofrece criterios de crítica y de enjuiciamiento ético de las diversas concreciones históricas". Pero aquí es donde aparece el límite de la utopía. "El límite de este discurso utópico aparece cuando tiene que concretarse en una reflexión sobre las mediaciones socio-históricas que puedan producir verdaderas anticipaciones y aproximaciones de lo utópico. Aquí se impone un discurso regional pertinente que hable de realidades históricas concretas. Supone dejar entonces el ámbito de lo utópico y exige bajar a determinaciones particulares"(63). En consonancia con esto, Marcuse dice que si la fantasía de un desarrollo "instintivo no represivo", de un desarrollo a una nueva civilización, se

(61) idem., p. 194

(62) Boff, Leonardo. Nació en 1938 en Concordia, Brasil. Sacerdote y fraile franciscano. Profesor de teología sistemática en Petrópolis (Río de Janeiro) y redactor de la Revista Eclesiástica Brasileira y de la edición brasileña de Concilium. Sus obras más importantes son: Jesucristo y la liberación del hombre, El clesio Génesis, El rostro materno de Dios, Iglesia: carisma y poder, Francisco de Asís: ternura y vigor.

(63) Boff, L. "La salvación en las liberaciones"; Boff, L. y C., Libertad y li-

orienta hacia el presente histórico, en ese momento pierde su significado la noción de utopía, ha llegado "el fin de la utopía" (64)

De esta manera puede decirse del "personalismo comunitario" lo que Buber dice del socialismo utópico(65): que "puede calificarse de 'tópico' precisamente en este sentido: no es 'ajeno al lugar', sino que pretende realizarse en todo momento, con el lugar dado y con las condiciones dadas o sea precisamente 'aquí y ahora' en la medida aquí a ahora posible; pero para él (para el socialismo utópico) la realización local nunca es otra cosa que un punto de partida- (...)-, un 'comenzar', algo que tiene que existir para que la realización se consolide, que tiene que existir para que se conquiste la libertad y la vigencia, que tiene que existir para que la nueva sociedad parta de ese 'comienzo', de todas las células y de aquellas que surjan de su seno" (66).

Por lo tanto, hay que evitar el lenguaje de la identidad simple: la utopía de una nueva humanidad, de un "personalismo comunitario", no se identifica con ninguna situación histórica. Aquí cabe mejor el lenguaje de la realización tópica: la utopía de una nueva humanidad se identifica en la historia. Pues las liberaciones históricas son siempre liberaciones en proceso que no se identifican totalmente con el cuadro final.

beración, Salamanca Edición Sígueme, 1982; (Pedal no. 154), pp. 67-68.

(64) Marcuse, op, cit., p. 145.

(65) "La finalidad del llamado socialismo utópico es sustituir en la más amplia medida posible el Estado por la sociedad, y ciertamente por una sociedad 'auténtica', es decir, que no sea un Estado encubierto". Buber se refiere a la problemática del centralismo que acaba por ser totalitarismo que agobia, debilita y desestructura a la sociedad. En este punto es donde identifica este socialismo con el socialismo marxista, distinguiéndolo en que Marx funda esa sustitución en medios exclusivamente políticos, ya que Marx acepta que el verdadero socialismo se estructura en comunidades y federaciones, según la experiencia de la Comuna de París. Pero esto no estructura, ni en Marx ni en Lenin, la vida de la nueva sociedad aun cuando ambos reconocen su necesidad. Vid. Buber, op.cit., pp. 112,115,136,122,137,142,143,156,200.

(66) Idem., p. 114

Planteada así, la utopía de una nueva humanidad entendida como liberación integral, tiene lugar en la historia, en ella se anticipa y realiza aun cuando sea de un modo fragmentario. La utopía final regula la liberación histórica; a la vez la liberación trans-histórica se historiza y realiza en la liberación histórica; pero esta liberación histórica no realiza la totalidad de la utopía (liberación integral). En este sentido la liberación es la acción de liberar, es decir, la acción de crear las condiciones en las que se pueda dar la utopía prevista.

Puede entonces decirse que la utopía no se deduce del "topos" humano, esto es, no se identifica con ninguna realidad ni realización histórica, pero ahí se realiza, ahí empieza a dejar de ser utopía.

Dadas las actuales condiciones de existencia y en vistas de las situaciones que en diversas partes del mundo hacen al hombre esclavo de sí mismo en la dramática y trágica dialéctica de opresor y oprimido, no podemos sino ver la realización tópica de la utopía en todos aquellos movimientos que de una u otra forma reclaman la reivindicación de la dignidad de la persona humana. Algunos de esos movimientos no son propiamente liberadores y realizados históricos de una nueva humanidad; sin embargo no dejan de tener su importancia mentalizadora y como preparativa de un verdadero movimiento de reconstrucción, en cuanto son movimientos de protesta contra el statu quo. Marcuse ve en estos movimientos una verdadera lucha en favor de una vida libre. Pero, volvemos a insistir, estos movimientos no son propiamente liberadores, ya que no se plantean un fin por conseguir y, en consecuencia, no hay proyección utópica ni realización histórica. No existe en estos casos una verdadera contracultura.

Aquí preferimos ver como verdadera realización histórica de la utopía los movimientos de liberación que tienen vigencia en nuestra América Latina, pues los fines y mediaciones históricas que los dirigen son más o menos planteados. Respecto de estos movimientos podemos hablar de una verdadera contracultura que genera infraestructuras e instituciones regidas por principios muy distin

tos (centrados en un acendrado humanismo cristiano, o mejor dicho, inspirados cristianamente) a los que actualmente mueven al mundo civilizado. No se trata de simple protesta sino de eficacia histórica auténtica.

De cualquier modo, nada de lo que en este mundo sucede está totalmente desvinculado entre sí, y tanto los movimientos de protesta juvenil como la acción consciente y planeada, son diferentes niveles de un mismo anhelo por crear una nueva humanidad.

2.- La utopía y el "ideal histórico concreto" de Maritain.

Habría que ver ahora cómo entiende Maritain su propuesta del "personalismo comunitario", en cuanto que es una proyección histórica y si su concepción de "ideal histórico concreto" se asemeja a lo que se ha dicho acerca de la utopía.

Dice Maritain que el ideal histórico concreto "es(...) una imagen prospectiva que designa el tipo particular, el tipo específico de civilización a que tiende una determinada edad histórica" (67). Hay una cosa que señalar en esta definición de ideal histórico. Maritain habla de un tipo de civilización a la que "tiende una determinada edad histórica", es decir, no plantea la visión proyectada como cuadro realmente final, esto es, abarcante de la humanidad toda, sino relativo a una determinada edad histórica, a una época, a un periodo de la historia. Además dice que ese periodo tiende a aquel modelo proyectado, con lo que indica que en sí mismo cada periodo implica su propio modelo al cual tender. Habría que saber si el modelo de cada periodo no tiene raíces comunes con los demás de modo tal que pudiera verse que el cuadro final es esencialmente el mismo.

Por otro lado, para Maritain el ideal es un intangible que tiene por objeto dirigir prácticamente la acción. Esta noción de ideal es realista en cuanto supone una realidad sobre la cual trabajar, pero que el hombre tiene que apropiársela intelectualmente para conocerla y trascenderla (68). Este es el principio del "ideal histórico concreto".

(67) Maritain, Humanismo..., p. 101, Vid. Maritain, Del régimen temporal y de la libertad, pp. 120-131.

(68) Maritain, Humanismo..., p. 104

Maritain opone el "ideal histórico concreto" a la noción de utopía. Esta última -dice- es un ente de razón aislado de toda fecha y clima histórico: se trata solamente de la expresión de un maximum de perfección política y social que puede llevarse tan lejos como se quiera, ya que es un modelo ficticio que se opone a la realidad, es decir, que se pro-pone en lugar de la realidad. El "ideal histórico concreto", por el contrario, no es un ente de razón sino un esencia ideal realizable, esto es, que es capaz de existencia; pero no de una existencia simple, sino de existencia para un periodo histórico dado, por lo que responde a una realización máxima de perfección, relativa al período dado específico. Esta realización concreta del ideal histórico implica la estructura de una realidad futura que es determinable sólo ulteriormente, es decir, en cuanto tal estructura sea histórica (69).

Maritain es consciente de que si bien el "ideal histórico concreto" está referido a un porvenir indeterminado, también tiene sus raíces en el presente. Esto obliga a orientar la acción hacia su instauración histórica, aun cuando tal instauración no sea sino fragmentaria y deficiente o, incluso, dé pie a hacer un giro hacia otro ideal histórico. Precisar las reales posibilidades intrahistóricas del "personalismo comunitario", es algo que viene dado en su misma proposición; es esto como decir que la misma esencia ("ideal histórico concreto") se define en relación a la existencia (realización histórica).

Maritain reconoce un papel histórico a la utopía como paso intermedio de la realización histórica; pero piensa que la noción de "ideal histórico concreto" permite no recurrir a utopía alguna (70).

No obstante lo dicho acerca de la oposición que hace Maritain entre "ideal histórico concreto" y utopía, nuestro filósofo no se priva de formarse una idea futura final sobre su "ideal histórico"; cree que es necesario decir "qué idea general hay que for

(69) Idem., pp. 101-102

(70) Idem., p. 102

marse - en un plano doctrinal suficientemente elevado y suficientemente abstracto- de tal orden temporal, considerado en sus rasgos, bajo cualquier clima histórico" (71). Y esto es hacer utopía; claro que Maritain parte de una realización histórica del ideal: la cristiandad medieval.

Como se ve, Maritain ve a la utopía desde un marco teórico no dinámico, tal vez esto se deba a su formación escolástica que es rigurosamente deductiva. Porque como se ha visto, la utopía no es una simple oposición gratuita a la realidad, sino un visión que la critica y la relativiza de tal manera que implica un "siem re más" futuro que regula toda acción histórica presente. Además, si bien es cierto que la realización de todo ideal que quiere ser realista está en función del clima o periodo histórico concreto, también es cierto que tal ideal relativo a ese período no puede justificarse o fundamentarse en sí mismo; es decir todo ideal histórico relativo o concreto, se ejerce en función de un óptimo vislumbrado y hacia él tiende, de otra forma muy fácil se desbarataría. Parece, pues, que Maritain mira el lado peyorativo de la utopía; pero entendida del modo en que antes se ha planteado, creemos que no hay real oposición entre ella y lo que plantea nuestro autor. Maritain es un genuino utopista.

El modo en que se puede relacionar el "ideal histórico concreto" y la noción de utopía, es el siguiente: el "ideal histórico concreto" equivaldría a lo que antes se ha llamado realización histórica de la utopía, sería el "fin de la utopía" de que habla Marcuse o la liberación histórica del pensamiento latinoamericano. En este sentido la utopía conserva su vigencia y su papel de crítica y de prefiguración de una nueva forma de vida humana en sociedad, es decir, de una humanidad nueva.

Por lo tanto, puede afirmarse que el "ideal histórico concreto" de Maritain encierra los dos sentidos -el de utopía y el de realización histórica concreta- y que, por ello, no hay oposi-

ción entre uno y otra. Pero conviene que separemos la utopía del ideal histórico para evitar posibles confusiones y la tendencia a borrar radicalmente a la utopía.

3.- La posibilidad intrahistórica del "personalismo comunitario".

¿De qué depende que el "personalismo comunitario" se haga realidad en nuestro tiempo y nuestro espacio? Esto es lo que a continuación se tratará de averiguar.

a.- Figura de la comunidad personalista (modelo comunitario).

Toda utopía, para ser auténtica e históricamente funcional, debe plantearse el modelo de sociedad a la cual tiende, de otra manera no pasa de ser futil y fugaz sueño.

Para Fromm se trata de una sociedad psíquicamente sana. "...Sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado, ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas. Una sociedad sana es aquella en que cualidades como la avaricia, el espíritu explotador, el ansia de poseer y el narcisismo no encuentran oportunidad de ser usadas para obtener mayores ganancias materiales o para reforzar el prestigio personal; donde el obrar de acuerdo con la propia conciencia se considera cualidad fundamental y necesaria, y donde el oportunismo y la falta de principios se consideran antisociales; donde el individuo se interesa por las cuestiones sociales en tal grado, que se convierten en cuestiones personales, en que la relación con su prójimo no está separada de surelación en la esfera privada. Una so

ciudad mentalmente sana es, además, aquella que permite al hombre operar dentro de dimensiones manejables y observables y ser participante activo y responsable en la vida de la sociedad, así como dueño de su propia vida. Es aquella que fomenta la solidaridad humana y que no sólo permite, sino que estimula, a sus individuos a tratarse con amor; una sociedad sana estimula la actividad productiva de todo el mundo en su trabajo, fomenta el desarrollo de la razón, y permite al hombre dar expresión a sus necesidades internas en el arte y los ritos colectivos"(72).

La utopía de Marcuse es "una organización racional de la sociedad industrial totalmente desarrollada, después de la conquista de la escasez (...): El desarrollo instintivo será no represivo en el sentido de que al menos la represión excedente necesaria a los intereses de dominación no será impuesta sobre los instintos. Esta cualidad reflejará antes que nada la satisfacción de las necesidades humanas básicas (...). tanto sexuales como sociales: la comida, la habitación, el vestido, el ocio. Esta satisfacción se realizará (y éste es el punto importante) sin fatiga -esto es, sin el mando del trabajo enajenado sobre la existencia humana"(73). El criterio de la civilización que propone Marcuse será "la gratificación universal de las necesidades humanas básicas, y la liberación de la culpa y el temor"(74).

La utopía comunista es aquella donde "el hombre produce al hombre"; donde el objeto, al mismo tiempo que es realización del ser individual del hombre, es también la existencia para otro hombre y su propia existencia (75). A través de la identificación entre el ser individual y el ser genérico, Marx quiere establecer un medio de abolición de la explotación de una clase sobre otra, es decir, de un hombre sobre otro.

(72) Fromm. op. cit., pp.128=129

(73) Marcuse, op. cit., p. 147

(74) Idem., p. 148

(75) Marx, op. cit., p. 103

Maritain también precisa la forma de que es susceptible la comunidad personalista. "Bien común volcado sobre las personas; autoridad política que dirija a hombres libres hacia ese bien común; moralidad intrínseca al bien común de la vida política. Inspiración personalista, comunitaria y pluralista de la organización social; vinculación orgánica de la sociedad civil con la religión, sin compulsión religiosa ni clericalismo, dicho de otro modo, sociedad real, no decorativamente cristiana. El derecho y la justicia, la amistad cívica, y la igualdad que ella comporta, como principios esenciales de la estructura, de la vida y de la paz de la sociedad. Obra común inspirada por el ideal de libertad y fraternidad, que tienda como a su límite, a la instauración de una sociedad fraternal donde el hombre se halle liberado de la servidumbre y de la miseria"(76).

Sería interesante parangonar las diferentes utopías en sus divergencias y sus coincidencias; pero no es el objeto de este trabajo. Sólo cabría señalar que cuando las utopías de Marcuse, Fromm y Marx tienen un tono de absoluta terminación, el cuadro que presenta Maritain tiene todavía un carácter de parcialidad. Esto se debe a la visión cristiana de que parte este último a diferencia de los marxistas y los freudianos.

Podemos señalar los principales rasgos del ideal histórico de Maritain. La nueva civilización debe ser:

- Comunitaria.
- Personalista.
- De carácter peregrinante, que surge de la concepción de finalidad cristiana.
- Pluralista y analógica, ya que la realización histórica del ideal es relativa a las condiciones dadas del contexto.
- Cristiana, pues el ideal de Maritain es el de una nueva cristiandad. (77).

(76) Maritain, Los derechos..., pp. 60-61

(77) Vid. Maritain, Humanismo..., pp. 105-109

Lo que ahora interesa es ver la estructura comunitaria que conviene al cuadro utópico que se ha planteado. Creemos que la sociedad debe ser "una agrupación para vivir, una convivencia humana dotada de amplia autonomía y que se forma y reforma desde su interior"(78). Esto requiere una estructura y tal estructura la conforman los organismos sociales y comunales que están a la base de la sociedad. Aquí se impone el análisis de una distinción que ya se ha mencionado: la distinción entre sociedad y comunidad(79).

La relación "nosotros" es posible gracias a la relación con el "tú"; aunque también es a la inversa: la comunidad del "nosotros" posibilita el "tú". Ambas constituyen una unidad.

La relación con los otros hombres no se da sólo con individuos, sino también con el conjunto de la comunidad. El hombre se relaciona en el yo-tú y en el yo-nosotros.

"A la convivencia y colaboración de la pluralidad del nosotros la llamamos comunidad o sociedad"(80). Hay aquí una diferencia de concepto. Por una parte, la realización personal requiere del reconocimiento y afirmación libre del otro en sí; pero también es necesario, para hacer posible esa afirmación y ese reconocimiento, que el sujeto personal se tenga a sí mismo, pues de otra forma se anularía y se enajenaría. Así aparece la tensión entre amor y derecho.

La convivencia humana puede constituirse por el amor, en cuyo caso se denomina comunidad; o por el derecho y entonces será una sociedad.

La comunidad se funda en la mutua afirmación, respeto y amistad; la convivencia es netamente espiritual, hay comunidad de

(78) Buber, op. cit., p. 26

(79) Vid. supra, pp. 104-105

(80) Coreth, op. cit., p. 226

vida y sentimientos; y por ende, no es necesario condicionamiento jurídico alguno, aunque de hecho se reconozcan derechos. La sociedad es "la colaboración de una pluralidad de individuos con vistas a un fin común"(81) y aquí es necesaria la ligazón jurídica, a la que se subordina la actuación de los individuos. En la sociedad no queda excluida la comunión personal, pero no le es esencial. De este modo, la comunidad sería el "aspecto interno", mientras que la sociedad sería el "aspecto externo" de la convivencia humana(82).

Para designar la reunión de seres humanos que viven unidos por el amor y el bien común, preferimos usar la palabra "comunidad", que implica una calidad espiritual y no la palabra "sociedad", que puede o no implicar intereses contrarios a los de la persona. Además porque la reunión comunitaria no es un simple medio de obtención de fines: ella misma es un fin, pues en ella se hace presente la fraternidad humana.

Maritain ha resuelto, a través del tomismo, la tensión entre la persona y la comunidad, como ya ha quedado expuesto en su lugar. Veamos, pues, cómo es posible y necesario que el factor interno y el factor externo de que se ha hablado arriba coincidan en la convivencia humana.

Hay una mutua relación entre la persona y la comunidad; una condiciona a la otra y viceversa. Esto se expresa en el principio de solidaridad en que el individuo se ordena a la sociedad y en el principio de subsidiariedad, según el cual, la comunidad se ordena al bien de sus individuos. La comunidad no es un ente en sí mismo, ni absoluto, que pueda sacrificar o subordinar a la persona. La comunidad se compone de personas y a ellas se reduce. La comunidad y la sociedad tiene la función de servicio y ayuda a las personas, tanto en lo material como en lo ético espiritual. Además cada persona queda referida

(81) Idem., p. 227

(82) Idem., p. 228

a la comunidad en cuanto al servicio a los demás, es decir, al bien común. El individuo está referido al servicio a la comunidad de acuerdo a sus posibilidades. Una sociedad será más auténtica cuanto más esté formada por personas que actúan libre y responsablemente. Así la sociedad no es una masa amorfa, sino el ámbito de realización libre de valores ético-personales, esto es, de bien común. Por que lo que hace que el bien sea bien para muchos, es decir, que sea común, es una perfección intrínseca. Esto es lo que origina una comunidad.

La verdadera comunidad es comunión de afecto, y en esta medida el bien de otro es un bien para mí, pues de algún modo los dos conformamos uno. En la vida colectiva humana, el poder y el aprovechamiento son legítimos sólo cuando están sostenidos por la voluntad de relación: "las estructuras de la vida social humana extraen su calidad viviente de la abundancia de la capacidad para entrar en relación"(83). Buber dice que es en la dimensión comunitaria donde "nos sentimos realmente contempladores y contemplados, concededores y conocidos, amantes y amados"(84). La comunidad se construye a partir del encuentro interpersonal; si no hay relación el resultado será la masa, el conglomerado sin relación, tan caracterizante del hombre contemporáneo.

El movimiento cotidiano de la vida nos arranca constantemente de la dimensión del encuentro; sin embargo, el hombre es capaz de ir a ese encuentro cada vez que lo quiera. Así, la vida cotidiana es susceptible de estar iluminada por la chispa de la relación.

Para Teilhard, el porvenir del mundo se funda en que haya o no una unión comunitaria entre los hombres, la cual está a su vez en función de "ciertas atracciones hacia el más-ser" en nuestros corazones(85).

(83) Buber, Yo y Tú, p. 46

(84) Idem., p. 91

(85) Teilhard de Chardin, Activación de la energía, p. 169

En resumen, puede decirse que "muy pocos hombres están unidos por su amor común a bienes realmente idénticos, pero no forman un pueblo más que en la medida en que están unidos así. El reino mineral, vegetal o animal, no es más que una metáfora. La sociedad propiamente dicha empieza sólo por la razón, y por tanto con el hombre. La fuerza física es seguramente un lazo, pero no es un lazo social. Hay sociedad solamente donde la concordia de las razones y de los corazones enlaza y une individuos y personas" (86).

De esta forma la comunidad, como se ve, no sólo se gesta por el afecto o amor, sino que también implica el bien común: ambos hacen a la comunidad.

Una vez aclarado esto, puede verse la estructura comunitaria de la nueva humanidad.

"El espíritu comunitario es una tendencia de toda la vida moderna: al lado de las grandes formaciones sociales surgen por doquier pequeños grupos que desean vivir unas relaciones más inmediatas y fraternas" (87). La utopía socialista también se basa en la tendencia descentralizadora y la rebelión que lentamente se forja en el corazón del hombre, es decir, la rebelión a la soledad en masa. Es claro que en nuestra civilización parece no haber espacio para la verdadera vida comunitaria: no hay tiempo para el tratamiento común de asuntos comunes, las personas con quienes tratamos varían, en cuanto a función, de nuestras actividades, etc. Así, el individuo pertenece a la sociedad sin ningún sentido de pertenencia, es decir, sin intimidad alguna.

"Comunidad es la organización interior de una vida común que conoce y abarca el 'cálculo' seco, el 'azar' rebelde, la 'preocupación' amenazante. Es comunidad de aflicción y, sólo a

(86) Gilson, La metamorfosis de la ciudad de Dios, Madrid, Rialp, 1965, p.269 cit. pos. Cardona, op. cit. p. 33

(87) Boff, Iglesia..., p. 197

partir de eso, comunidad de espíritu; es comunidad de esfuerzo y, sólo desde ahí comunidad de salvación"(88). La comunidad no es, pues, sentimentalidad, no es estado de ánimo, su sentimiento es sentimiento de una organización.

Ahora bien, "puede decirse que una sociedad tiene una estructura rica si se organiza a base de comunidades genuinas, es decir, de comunidades de habitación y de trabajo y de sus agrupaciones subsecuentes"(89). La crítica que en torno a esto se le puede imputar al marxismo, es que éste no dio forma a la nueva existencia social que propugna, todo lo deja a la evolución mecánica e irracional de la sola revolución. En otras palabras, no forjó una utopía de la nueva sociedad.

Pensamos que la realización de la nueva sociedad se funda en una estructura orgánica que tiene como base pequeñas comunidades, unidas íntimamente por la vida y el trabajo en común y en federación. El ente comunitario orgánico, sólo se forma a base de comunidades pequeñas e ínfimas, no a base de individuos. Lo que hace a la comunidad es su contenido comunitario y "sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario"(90).

La nueva comunidad "no puede ser un agregado de individuos sin vínculos íntimos, pues entonces su cohesión sólo podría mantenerse mediante un principio político de dominio y coacción, sino que debe componerse de pequeñas sociedades comunitarias y de las federaciones de esas sociedades, y tanto las relaciones de los miembros de cada una de estas sociedades como las de las sociedades y federaciones entre sí tienen que estar determinadas en la medida más amplia por el principio societario, el de la vincula-

(88) Buber, Caminos..., p. 197

(89) Idem., p. 25

(90) Idem., p. 200

ción íntima, cooperación y mutuo auxilio" (91).

La pequeña sociedad, además de ser fundamento estructural de una forma futura de convivencia, es también el vector que mueve hacia ella. "Hay que reconocer que el contenido primordial (de la pequeña comunidad) es la tendencia de la sociedad a la reestructuración, a la recuperación de la cohesión interna de nuevas formas tectónicas, en una nueva consociatio consociatorum. Es fundamentalmente erróneo, (...), calificar de romántica o utópica (en el sentido peyorativo) esta tendencia por el hecho de que en sus comienzos apareciera asociada a veces a reminiscencias románticas o fantasías utópicas. Por su más profunda esencia es totalmente tópica y constructiva, es decir, propone modificaciones que son perfectamente realizables en las condiciones dadas y con los medios dados. Y está fundada psicológicamente en una necesidad eterna del hombre, bien que muy a menudo reprimida y hasta aturrida: la de poder sentir su casa como un aposento de un edificio mayor, al cual pertenezca espiritualmente y cuyos moradores le confirmen su propia esencia y vida, en su convivencia con él y en su trabajo con él. Esta necesidad no puede satisfacerse a base de una unión fundada en la mera convergencia de opiniones y aspiraciones; sólo puede satisfacerla una unión que constituya vida comunitaria"(92)

Con todo lo dicho quiere afirmarse que la pequeña sociedad es la base estructural de una futura y nueva vida de convivencia humana, al mismo tiempo que es elemento de la transformación social que conducirá a aquella nueva sociedad. Fromm es de la misma opinión respecto a este punto (93).

Algo fundamental para la formación de una auténtica comunidad, es que tal formación sea no dóctrinaria; es decir, que su

(91) Idem., p. 112

(92) Idem., pp. 176-177

(93) Vid. Fromm, op. cit. pp. 281-283

nacimiento y desarrollo respondan, no sólo a principios ideológicos, sino principalmente a situaciones y necesidades reales, tanto sociales como psíquicas. De este modo se asegura también el pluralismo estructural e ideológico de toda la sociedad, basado en la tarea histórica por el bien común, así surge la posibilidad de un proceso de diferenciación que observa el principio de integración. La comunidad no debe convertirse en dogma, su aparición no es la satisfacción de un concepto, sino de una situación; no es un absoluto de validez universal, sino respuesta a un momento.

De igual modo que lo apuntábamos al final del análisis de la relación humana del amor, la realidad comunitaria nos abre la puerta a otras posibilidades. La genuina comunidad debe tener un centro que la fusione. ¿De qué índole es este centro? ¿Qué lo hace tal centro? No podemos hablar de la validez de ese centro si no nos abre a una realidad superior, dijéramos divina. Veamos otras determinaciones necesarias de la comunidad.

"La comunidad (...) se pone de manifiesto, sobre todo, en el común tratamiento activo de lo común y no puede existir sin ese tratamiento" (94). "Sin el ejercicio concreto de prácticas de participación, de democracia y de liberación no podrá surgir ninguna sociedad de hombres libres y liberados" (95). La verdadera comunidad sólo se da en una dimensión participativa de discusión, decisión y administración de los bienes.

Vayamos un poco a los fundamentos metafísicos de la participación. Acerca del verbo "participar" dice Sto. Tomás: "Est autem participare, partem capere" (96). Esto puede traducirse en dos sentidos: "tomar una parte" o "tomar parte".

(94) Buber, op.cit., pp. 195-196

(95) Boff, L. "La salvación en las liberaciones"; Boff, L. y C., Libertad y Liberación, p. 48

(96) Aquino, Tomás de, Comentario a Epístola a los Heb., VI, lect. 1, n. 289, cit. pos. Cardona, op. cit., 18-19

En sentido cuantitativo, participar es tomar una parte. Esto supone un todo cuantitativo compuesto de partes distribuidas entre los participantes. La participación en este caso no se realiza mientras no se divida el todo entre los participantes. La relación de la comunidad que hay entre los participantes es nominal en tanto no se reparta el todo real en el acto mismo de división. Así, la relación de comunidad se lleva a cabo por la parte que cada uno recibe, pero esa parte tiene sólo un lazo "en el pasado" con el todo del cual se separó y que ahora quedó distribuido. Por lo tanto la comunidad y la participación concluyen en el mismo momento en que se realizan.

En otro sentido (cualitativo), participar significa cooperación, unión de sentimientos o pensamientos, finalidad común, comunicación de algo. Aquí la participación ya no implica la división de un todo en partes, sino, al contrario de la participación en este sentido, aumenta el bien participado y de algún modo el mal participado disminuye, ya se trate de gozo o dolor respectivamente.

En el sentido material la participación afecta principalmente al objeto participado, haciendo de la comunidad un efecto secundario suyo, mientras que en el sentido cualitativo la comunidad es la raíz de la participación y afecta primeramente a los sujetos participantes en cuanto participan de lo mismo. Esto fortifica la comunidad. Pero, ¿quién es el participante?

"Lo que es totalmente algo, no participa de eso, sino que es por esencia eso mismo. Por el contrario lo que no es totalmente algo (...) decimos que participa" (97). La participación implica una comunidad de los participantes que están en función

(97) Aquino Tomás de, Comentario a la Metafísica, I. lect. 10, no. 154 cit. pos. Cardona, op. cit., p. 21

de lo participado. Lo que es común a una pluralidad por predicación, es decir, lo que conceptualmente es uno -una naturaleza, por ejemplo- y se encuentra multiplicado en los individuos de los cuales se predica, por lo que en realidad no es idéntico ni numéricamente uno en la pluralidad, se les llama universales y es lo que se aplica a varios. Tenemos aquí lo que se llama comunidad de razón.

Hay otro tipo de comunidad que se llama real. Aquí lo común de lo cual se participa permanece realmente uno y lo mismo para todos aquellos que participan de él. Esto participado se presenta como fin y no como predicación de los seres- como en el caso de la naturaleza.

Veamos ahora la comunidad desde el punto de vista de los participantes. Los participantes forman comunidad al participar in acto de lo común; pero no podrían participar de lo común si de antemano no formaran ya una comunidad, esto es, si no tuvieran ya algo en común que les permitiera tener otra cosa conveniente para todos. Así, la comunidad es un cierto todo, una unidad; pero no una unidad sustancial.

La multiplicidad de los participantes implica que cada uno posea lo participado, pero no totalmente. Esto se ilustra con el hecho de que los miembros de una especie tienen lo participado propio de su especie, pero ninguno de forma total, por ello precisamente forman una comunidad o totalidad(98).

En un sentido más existencial puede decirse que "quien está en la relación participa en una realidad, es decir, en un ser, que no está únicamente en él ni únicamente fuera de él. Toda realidad es una presencia en la que participo sin poder apropiármela. Donde falta participación no hay realidad. Allí donde hay apropiación egoísta no hay realidad"(99). El hombre se realiza plenamente en la participación, y en la participación con un "tú".

(98) Para este desarrollo vid. Cardona, op.cit., pp. 18-33. Con referencia a los textos tomistas sobre el tema.

(99) Buber, Yo y tú, p. 58

Se ha visto que la participación implica que los participantes posean lo participado, pero no totalmente. Esto es importante porque en esta abstracción se funda la imposibilidad de todo absolutismo, totalitarismo o dominación despótica y opresora. De acuerdo con esto, hay una categoría básica para la vida comunitaria, ésta es, el servicio.

Una comunidad fundada en el servicio puede mantener su integración y evitar formas de dominación que privaticen el poder. Este tipo de comunidad hace girar todo en torno al amor.

El poder tiende siempre a corromper a quien lo posee y a degenerar en tiranía. Por ello, cuando el poder se ve acosado hace uso de la violencia para mantenerse. "El poder jamás abdica por sí mismo"(100), "poco habrá más raro y más difícil que la voluntad dotada de poder que renuncie al centralismo"(101). Pero hay otro tipo de poder que no es dominación: es el poder del amor, el cual es frágil y vulnerable; es capaz de entrega y perdón, mas no de represión. En suma, es servicio.

El servicio, la capacidad de servicio, debe dirigirse al interés comunitario; no debe ser voluntad de autoafirmación, sino verdadero servicio. "Cada cual, en su puesto, en su función y en la medida de su capacidad, ha de servir a los demás"(102). De este modo, el poder es realmente servicio cuando es instrumento de construcción de la justicia y de la comunidad. Asimismo, la auténtica autoridad deriva del hecho de provocar en los hombres creatividad y libertad, tanto como responsabilidad; se trata de una autoridad que proviene del diálogo y del amor y lleva a vivir en libertad y amor.

(100) Boff, Iglesia..., p.105; Buber, Caminos..., p, 144

(101) Buber, Caminos..., p.158

(102) Boff, Iglesia..., p.253

El amor es quien dota a toda comunidad de las características necesarias para la cotidianeidad de la vida fraterna: paciencia, benevolencia, preservación de la sospecha y la soberbia, así como de la búsqueda de intereses personales.

En la historia existen mediaciones en favor del hombre que son buenas, pero no últimas. El amor de servicio es la última palabra. Se trata de un amor que no pide el poder como su mediación, sino que exige la vida misma. El poder ha de ser transformado en servicio por el amor. Así, el mundo que se anhela ha invertido los fundamentos del presente. Esta inversión no crea una mera igualdad; se convierte en relación de servicio: el señor pasa a servir.

Creemos que todo lo dicho está en perfecta consonancia con el "personalismo comunitario", sólo se ha querido condensar la posibilidad de su realización en una forma comunitaria determinada en cuanto a sus características.

b.- Condiciones de la transformación comunitaria.

Maritain funda la posibilidad intrahistórica de la nueva humanidad en las siguientes condiciones(103):

1.- Dimensiones internas.

- Espiritualización de lo social que supera al politicismo y al economismo y refracta los principios cristianos en lo social. Esta espiritualización hace del bien común el medio (fin infravalente) que permite alcanzar la plena realización humana. Todo esto supone una moralidad intrínseca a toda actividad política, de modo que no se sectarice esa actividad respecto del fin último del hombre.
- Reintegración de las masas a la tarea de renovación. Tal reintegración parte de un proceso de toma de conciencia por parte de las clases base de la sociedad con respecto de

(103) Maritain, Humanismo..., pp. 159-191.

su papel histórico, todo lo cual supone un proceso de asunción y purificación de los avances e intentos de emancipación acaecidos en la Edad Moderna.

2.- Dimensiones cronológicas.

- La destrucción del statu quo no principalmente por medios violentos, sino como crisis interna de tal estado.
- Fase de reconstrucción de la civilización, que implica formación de nuevas instancias políticas, económicas, jurídicas.

A su vez, estas dimensiones de la transformación comunitaria dependen e implican las esferas personales, sobre todo la libertad y la moralidad.

Maritain reconoce que la historia tiene un curso o sentido "determinado" en cuanto que hay un "pasado dinámico" que lo impulsa; pero ese mismo curso es "indeterminado" en cuanto a las orientaciones que en el presente tiene esa misma historia y que la llevan a tales o cuales formas de porvenir concreto, y en tanto esas formas fungan como centros directrices del movimiento histórico. Maritain, pues, hace notar que el hombre es capaz de dirigir la historia, no arbitrariamente o de modo absoluto, sino en conjunción con las fuerzas y condiciones ya dadas por la historia misma, de modo que el sentido sea humanamente determinado. En medio de la fatalidad -dice Maritain- la libertad puede abrirse paso y el sentido está determinado sólo en la medida que el hombre renuncie a su libertad. No obstante, Maritain reconoce también un "avance misterioso hacia la liberación", donde se ve que Maritain no es ciego a esa fuerza a-racional con que los hombres dirigen la historia.

Maritain, pues, pregunta: "¿Cómo podrá el hombre actuar sobre el mundo sin proponerse un fin que no esté fijado tan sólo por la evolución económica y social, sino también por su propia elección y sus propios amores? Un fin en que no se inscriba única

mente el movimiento de lo real, sino también su propia libertad creadora, dirigiéndolo. Un fin que sea, precisamente, un ideal histórico concreto"(104). Y aquí puede verse la íntima vinculación entre la utopía y la libertad y cómo aquella depende de ésta y cómo ésta le da ciudadanía a aquella. El curso histórico de la transformación no existe independientemente de la decisión del hombre. Así la utopía solamente prepara el mañana, mas no lo hace.

Para formar y conformar una verdadera comunidad, no basta con propiciar condiciones óptimas de desenvolvimiento en áreas políticas y económicas, es necesario tener en cuenta el factor interno de la comunidad. En realidad, el punto donde la problemática comunitaria se hace manifiesta, no son aquellas "condiciones óptimas", sino la relación con el compañero. Así, "para que haya una comunidad genuina no es necesario que conste de hombres que se traten constantemente; tiene que constar de hombres que, precisamente como compañeros, estén abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en cualquier punto de su existencia tiene carácter de comunidad", pues "las cuestiones sociales internas de una comunidad son, (...), en realidad, cuestiones relativas a su autenticidad y, por consiguiente, a su fuerza interna y a su consistencia"(105).

Para Maritain, el tránsito a la nueva sociedad implica transformaciones más profundas de las que connota la palabra "revolución". Estas transformaciones se refieren a los aspectos interior y exterior de la vida humana; es decir, se trata de cambios sociales e institucionales y de cambios internos de la persona, cambios en el ámbito moral. De estos dos, el que más interesa cambiar es el moral o espiritual. Se trata de revolucionar nuestros corazones como dirían Gandhi y Fromm. Teilhard también liga el porvenir de la humanidad al "trueque de las fuerzas de odio en fuerzas de caridad"(106), esto es, a la decisión personalísima de hacer ese trueque.

(104) Ídem., pp. 103-104

(105) Euber, Caminos..., pp. 183-184

(106) Teilhard de Chardin, Himno al universo, Madrid, Editorial Taurus, 1971, pp. 145

Marx se olvidó del factor moral de la revolución, creyó que la moralidad sería consecuencia del cambio económico, cuando en realidad es a la inversa. Para Maritain poco importa la acción política exterior, si no hay a la base de ella una renovación personal de sí mismo. Hay que empezar, cada uno, a vivir de acuerdo al ideal de la nueva humanidad, esto irá haciendo intrínseca al mundo la realidad de esa nueva humanidad. Cada uno puede ser un adelanto del futuro en la medida que vayamos haciendo presente ese futuro.

En la actualidad la formación y transformación de las comunidades, tiene lugar a base del crecimiento de la autonomía personal, de su mutuo reconocimiento y de la cooperación sobre esta base. Esto surge de la posibilidad de ser una persona libre a cada instante y del poder de establecer una relación persona a persona. Una auténtica comunidad humana se basa en la autonomía, el reconocimiento mutuo y la responsabilidad individual y colectiva, de modo tal, que la persona humana tenga un profundo sentido de pertenencia a su comunidad, en y por la que se sienta afirmada y confirmada en su autonomía y responsabilidad de funciones. La responsabilidad personal que genera la comunidad, es rehuída por los hombres quienes prefieren obedecer y para eso recurren a los conglomerados, recluyendo su vida en el anonimato, cuando el bien más precioso es la vida entre hombre y hombre.

Pero también es necesaria la transformación estructural. En el plano cronológico, encontramos dos tiempos de la realización del ideal histórico. El primero es preparatorio, es un "antes" que tiene dos fases: 1) romper el régimen burgués de la civilización, manteniendo una pureza respecto de los errores totalitarios o comunistas que son la respuesta lógica y radical a aquel régimen; y 2) comprender que la instauración de una nueva civilización exige medios adecuados al fin. Esto no es otra cosa que la liquidación, la crisis natural de todo crecimiento, de la sociedad actual que da paso al nuevo mundo (107).

El segundo momento cronológico se refiere a la implementación de instancias políticas, jurídicas y económicas que realmente sustenten el estado de una nueva civilización. Se trata del periodo de reconstrucción que necesariamente sobreviene a toda declinación histórica; pero es una reconstrucción planeada(108).

La transformación no puede realizarse sectorizadamente; todas las esferas deben sufrir transformación simultáneamente, de lo contrario todo fracasará. Porque si bien la transformación no se logra por un mero cambio de orden de gobierno, ni por un cambio en el orden de propiedad, es decir, de los que detentan el poder y los medios de producción, ni por cualquier ley o institución externa a la comunidad, también es cierto que sin una modificación del orden político y económico, la realización de la nueva sociedad se queda en pura idea, en impulso, en ensayo condenado al fracaso. Pero lo primero es la reestructuración de la vida comunitaria, ya que una sociedad en transformación es capaz de crear los órganos que va necesitando; en cambio, la sola modificación de esos órganos no crea una sociedad nueva. La estructura no se modifica por el cambio de hombres que la integran, hace falta un cambio de la misma estructura; pero esto, sin duda, supone una voluntad personal.

En cuanto a los medios que implementarán prácticamente la transformación de la humanidad, hay que ver tres cosas:

- 1.- Moralidad del medio en sí mismo.
- 2.- Moralidad del contexto, es decir, todo lo que implica, como conexión colateral, el uso de tal o cual medio. ¿Cuáles son sus consecuencias?
- 3.- Jerarquía de los medios, esto es, cuáles medios son los primeros en deber implementarse y cuáles los últimos(109).

(108) Idem., p. 189

(109) Idem., p. 184

Otras condiciones del real advenimiento de una nueva forma de vida, son estas dos: 1) el trabajo que desempeñen aquéllos que acepten conscientemente el trabajo de construcción de la nueva sociedad; 2) la incorporación de los grupos populares a este trabajo, no como simple instrumento de realización, sino como agentes que también han aceptado esta tarea como propia. Esto es sin duda un trabajo de conscientización que toca a los que actualmente están en mejores condiciones que las clases desheredadas(110).

También es condición para la realización del nuevo orden la renovación espiritual del pueblo todo. Además habría que incorporar, purificándolas, las verdades que han surgido y se han vislumbrado en todos los esfuerzos de emancipación de la Edad Moderna; el criterio de purificación tendría que ser esencialmente cristiano. Por último, todo este movimiento tendría que darse a gran escala(111).

Es de hacer notar que aspectos tales como la "conciencia de la dignidad histórica del trabajador, conquista de una libertad y de una personalidad sociales que sean reflejo externo de una verdadera libertad y una verdadera personalidad interiores, iniciativa libertadora de los pobres y los desheredados llegados a cierta mayoría de edad histórica" son aspectos originalmente cristianos (112), que en nuestra América Latina se articulan como realización histórica verdadera de una nueva humanidad en los movimientos cristianos de liberación.

Todo lo anterior supone y exige un trabajo de cooperación efectiva entre los hombres. Para el hombre consciente de su tarea histórica y de que en él se encierra el germen de la nueva humanidad, "lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en la renovación temporal del mundo es, ante todo -sean cuales fueren la clase, la raza o la nación a que pertenezcan- una comunidad de pensamien-

(110) Idem., p.171

(111) Idem., pp. 179-180

(112) Idem., p. 178

to, de amor y de voluntad, la pasión de una obra común por realizar; comunidad, no material-biológica, como la de la raza, o material-sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana"(113).

En suma, estamos hablando de un proceso de liberación. "Liberación' debe tomarse por lo que es: una noción, la noción de una realidad histórica, que es la realidad de la emancipación social de los oprimidos"(114). La liberación se refiere, no a una realidad espiritual, sino a la realidad social; es decir, "liberación" es un término aplicable originalmente a los social y sobreentendiendo que se aplica en el sentido de un término al que tiende una situación social de opresión, esto es, que aún no está liberada. "La liberación es la acción que libera paso a paso a la realidad de las distintas esclavitudes a la que está históricamente sometida..."(115). Se trata, pues, de liberación de y de liberación para.

La liberación supone un estado de dependencia, es decir, propiamente se habla de dependencia-liberación. Ambas categorías suponen un análisis y una denuncia: "dependencia significa sistema de opresión que provoca una indignación ética; liberación quiere decir la acción que libera a la libertad cautiva y evoca un compromiso humanista"(116). La liberación no es una mera reforma de la situación, es decir, una reforma intrasistémica que transforma, o mejor, remoza esa situación sin llegar a romperla y cambiarla realmente. La liberación de que hablamos se consigue al desmantelar y transformar todo el sistema, convirtiéndolo en un modo de vida más humana. Para lograr esto es necesario el análisis sociológico de todas las esferas de la vida social (economía y política principalmente). De este modo la comunidad va tomando conciencia de esa realidad. Esto supone una previa conciencia de los derechos humanos y de los males que entraña el sistema vigente.

(113) Idem., p. 177

(114) Boff, C., "La sociedad y el reinado"; Boff, L. y C., Libertad y liberación, p. 120.

(115) Boff, L., "La salvación en las liberaciones"; Boff, L. y C., op. cit., p.85

(116) Idem., p. 30

Para la auténtica liberación "se exige una forma de organizar toda la sociedad, sobre otras bases; no ya a partir del capital en manos de algunos, sino a partir del trabajo de todos, con la participación de todos en los medios y bienes de producción y en los medios del poder"(117).

La verdadera emancipación humana es "la emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas; pero precisamente esta emancipación es porque estos sentidos y cualidades se han hecho, subjetiva y objetivamente, humanos. El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto se ha hecho objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho, por tanto, directamente teóricos en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor a la cosa, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre, y viceversa. La necesidad y el goce han perdido en consecuencia su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su pura utilidad por el hecho de que la utilidad se ha hecho utilidad humana"(118).

Para que la liberación humana sea real y efectiva, han de coincidir en última instancia lo subjetivo con lo objetivo, lo ético con lo ontológico, el ser con el deber ser. Existe un problema al hablar de la liberación, pues se entiende a veces como aspecto o fase de una instancia más universal (salvación) y entonces se restringe a la realidad socio-económica. Otras veces se entiende como "cuadro final" (liberación integral) con lo que su significado se universaliza y sobrepasa el socio-económico.

Ahora bien, podría decirse que la liberación integral es la suma de diversos niveles de liberación que se yuxtaponen; pero esto equivaldría a disectar al propio hombre. Parece, pues, que un mejor modo de explicar la liberación es decir que en cada uno de los niveles diversos, quedan incluidos los otros; en cada aspecto de la realidad de algún modo debe condensarse toda la realidad, sólo así cada aspecto de ella se articula orgánicamente con el resto y coadyuva en la realización del "cuadro final".

(117) Idem., pp.21-22

(118) Marx, op.cit., p.107

En definitiva el criterio de juicio de la auténtica liberación humana, es de carácter ético y no de éxito. Esto es, que la verdadera liberación no se define por el mero progreso histórico, sino por la humanización de la vida toda del hombre. Así "sólo cuando el hombre es promovido y dignificado, aunque uno muera derrotado en esa empresa, es cuando se avanza"(119) en dirección de la nueva humanidad.

c) El hombre del "personalismo comunitario" (modelo humano).

Todo lo que se ha dicho en torno a la estructura de una nueva civilización y en torno a los requerimientos de la transformación de la humanidad, implica y exige un modelo de hombre que dé sustento a esa nueva civilización. Es necesario otro tipo de hombre.

Hay dos formas de ser hombre: la que experimenta y la que se vislumbra(120). El objetivo de la construcción de la nueva sociedad es la creación de un hombre nuevo y un mundo nuevo. Marx reconoce que la causa de la propiedad privada, entendida como uso y abuso arbitrario de los bienes, es el "mezquino interés personal" y no sólo las condiciones externas(121). En suma, el intento por una nueva sociedad es el intento por un hombre nuevo, en el que el "mezquino interés personal" y el legalismo que rige las relaciones humanas queden abolidos.

El rigor exterior (la ley) supone a un hombre dividido. Este rigor desaparece cuando ya no hay más exigencia exterior, sino espontaneidad que brota imperiosa de dentro. El rigor, el legalismo externo, no es un medio de cambio interno del hombre, sino expresión de que aún no ha cambiado el hombre y de que aún el otro no es un "tú", sino un extraño que me apropia. Porque el deber y la obligación son para el extraño; para el amigo sólo hay afecto y ternura. Lo que se opone a la ley, es en realidad una utopía humana, un hombre nuevo.

(119) Boff, L. op. cit., p. 130

(120) Gonzalez Faus, op. cit. p. 243

(121) Marx, op. cit., p. 63

El régimen al que aspiramos es un régimen de y en la libertad, el cual supone un tipo de hombre educado en la libertad: un hombre libre. Y este es el hombre del "personalismo comunitario".

Marx ve en el comunismo la "superación positiva" del conflicto de enajenación, como un retorno al hombre, como la identidad del individuo y la sociedad; "es la solución genuina del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre: la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie"(122). Es esta la descripción del hombre no dividido, del hombre integrado.

De igual modo piensa Fromm: la sociedad sana debe constituirse de hombres que "han llegado a un grado de independencia en que conocen la diferencia entre el bien y el mal, en que eligen por sí mismos, en que tienen convicciones y no opiniones, y fe, más bien que supersticiones ni esperanzas nebulosas. Significa una sociedad cuyos miembros han desarrollado la capacidad de amar a sus hijos, a sus prójimos, a todos los hombres, a sí mismos, a toda la naturaleza; que pueden sentirse unidos con todo, pero que conservan el sentido de la individualidad y la integridad; que trascienden la naturaleza creando, no destruyendo"(123).

Sin duda este tipo humano nuevo, es el hombre vislumbrado y buscado, es el tipo utópico; pero no es un arquetipo platónico, al cual cabría acercarse, pero no realizar nunca. No. Aquí se habla de una realidad humana que, a la vez, es imposible de definir y realizar ya; es el horizonte en el que el hombre se mueve y a la vez su esperanza. El hombre utópico no se identifica con nada proyectado; pero no se da sin esos proyectos.

Por último, "afirmar que el hombre nuevo no puede ser fruto del poder es la máxima afirmación de la dignidad humana: signi-

(122) Idem., p. 102

(123) Fromm, op.cit., p.295.

fica que ningún bien impuesto por la fuerza o donado mesiánicamente es de veras bien del hombre. Sólo es digno de él aquel bien que es su propio fruto" (124).

El tipo humano que dará sustento a un nuevo orden de convivencia es, en términos de Maritain, aquel en que se elimine la tensión entre el individuo y la persona y se conjuguen armónica y libremente la persona humana y la comunidad.

4.- La historia y la nueva humanidad (dimensión de fe).

Todo lo que se ha anotado sobre la utopía de una nueva humanidad con base en el "personalismo comunitario", apunta necesariamente hacia el cuadro final de la historia. El trabajo histórico presenta dos problemas inherentemente.

El primero es que el trabajo intrahistórico aparece como alienante, pues es un trabajo "para otros", algo que no disfruta quien lo realiza, es decir, nunca ve realizada su labor. ¿Qué sentido tiene esto? ¿Qué pasa con los que ya murieron?

El segundo problema es el del dilema de la ambigüedad del futuro. "Si el futuro no es ambiguo, sino que está seguramente garantizado, se degenera en un mecanicismo histórico(...). Ahora bien: todo mecanicismo histórico elimina a la larga el esfuerzo humano, estimulando la pereza histórica: si el éxito está garantizado de todas maneras, ¿Para qué comprometerse, salvo allí donde ese compromiso puede fructificar en los intereses personales inmediatos? Y si, por el contrario, se acepta la ambigüedad del futuro, hay que contar seriamente con la posibilidad del fracaso. Ello permite, entonces, sin ninguna duda, una interpelación más seria a la conciencia moral del hombre y una introducción de las categorías de responsabilidad y obligación. (...). La liberación humana ya no es entonces fruto de una infalible energía biológica, (...), sino que es fruto del trabajo humano: (...)" (125).

(124) González Faus, op.cit. p.192

(125) Idem., p. 172, el subrayado es mío.

En cuanto al segundo problema, la situación ambigua e incierta del futuro, además de implicar la responsabilidad y la obligación, implica también una dimensión de fe, debido a la seria posibilidad del fracaso. Sin duda que el futuro depende del trabajo responsable del hombre por ese futuro; pero ese trabajo debe estar alentado por una firme y sana creencia de la verdad de ese futuro. El hombre que ha creído en el futuro no puede pensar que ese futuro no tendrá lugar, ni que su realización depende únicamente de los medios que él ponga; aunque esos medios ayuden a su pronto advenimiento. Se trata de un "creer" que pone en marcha al hombre hacia su destino, y lo pone en marcha con todo su ser.. Ese destino no se parecerá a lo que imaginó, pero no acontecerá si el hombre no es capaz de imaginar lo que es capaz de querer.

Mounier también entiende la utopía del ser humano como ese juego entre la fe y la esperanza que supone el riesgo del fracaso. Su visión es lo que él mismo llama "optimismo trágico": "es optimista porque reconoce en el hombre una vocación trascendente que ninguna situación histórica puede agotar, y trágica porque sabe que cumplir con esta vocación implica el desgarrar de la existencia"(126).

También para Teilhard el auténtico logro de la nueva humanidad no se funda en una demostración, no es posible afirmarlo apodícticamente sin riesgo a error y fracaso. No hay evidencia tangible de que "el Progreso lo es todo o lo es nada"; pero tampoco hay tercera opción. Todo esto es un acto de fe(127).

La esperanza no es esperanza en un "más allá" en continuidad con el acá. Se trata de una esperanza en contra del acá, en contra de la muerte, la injusticia, el dolor y el sufrimiento. Es esperar contra toda esperanza, según la expresión paulina(Rom. 4,18).

De este modo el trabajo histórico adquiere sentido, pues está fundado en la esperanza, la fe y el amor, que no rompen con la

(126) Vid. Gutiérrez, op.cit., p.59

(127) Teilhard de Chardin, El fenómeno humano, pp.282-283

obligación y la responsabilidad, sino que las plenifican. Así, este trabajo ya no es alienante -como lo plantea el primer problema-, porque también es "para sí" en este momento histórico que construye el futuro. La efectividad histórica de la nueva humanidad, depende, en este sentido, de la capacidad visionaria de quienes trabajan por ella; al mismo tiempo que son capaces de realizarla hoy, en la medida del máximo posible, en medio de la circunstancia reinante, sabiendo que siempre hay un "más" por hacer.

Estas cuestiones Maritain las ve del mismo modo. Sabe de la responsabilidad de la tarea histórica; pero sabe que no es dependencia exclusiva del hombre. De cualquier modo hay que esperar el final trabajando por él.

C.- La comunidad personalista, ¿realidad de nuestros días?

LA COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE (CEB), EJEMPLO DE UNA NUEVA FORMA DE VIDA COMUNITARIA.

La CEB es el ejemplo más tangible de poder vivir de acuerdo a otros principios, diferentes del individualismo y del colectivismo. Aquí trataremos a la CEB sin entrar en aspectos eclesiológicos o teológicos que quedan fuera del marco de nuestra reflexión, simplemente es un ejemplo de lo que puede ser la puesta en práctica del "personalismo comunitario"(128).

La CEB está generalmente constituida por 15 ó 20 familias que se reúnen frecuentemente para tratar puntos de interés común a partir de puntos de vista y criterios cristianos. Su principal característica es la comunidad y la fraternidad; todos participan y cada uno asume su respectivo servicio. Esto constituye el primer momento. Después viene la incipiente estructura de dirección y coordinación, porque si bien todos son fundamentalmente iguales, no todos hacen lo mismo.

(128)Vid. Boff, L., Iglesia..., pp.197-205; Boff, L., Eclesiogénesis; Santander, Sal Terrae, 1980, (Presencia teológica no. 2)

Las CEB no son ni pueden ser ghettos o sectas. Son comunidades abiertas al mundo y la sociedad, a su interior se lleva toda la problemática que el pueblo experimenta: desempleo, carestía, falta de servicios, etc. De este modo, el grupo se pregunta por las causas y las consecuencias de esa problemática, con lo que la CEB adquiere una función crítica que la lleva a vivir en la verdad, pues no escamotea la realidad que vive, lo cual también es signo de que estas comunidades se han apropiado de los métodos de análisis social que hasta hace poco eran monopolio de grupos ilustrados como académicos y militantes.

Por otro lado, en las CEB se intenta otro tipo de sociedad. Es en su interior donde se busca superar las relaciones de injusticia y opresión que rigen la gran sociedad. Esto se realiza por medio de la participación directa de todos, compartiendo la responsabilidad, la dirección y la toma de decisiones; respetando al más débil y ejerciendo el poder como servicio.

Las CEB también actúan socialmente. En algunos lugares son el único canal de expresión y movilización popular; dan origen y apoyo a movimientos populares independientes, les proporcionan líderes y capacitación al tiempo que los critican si es necesario. Y éstas son razones por las que a veces son perseguidas y reprimidas; pero lejos de hacerlas desaparecer, el sufrimiento conscientemente aceptado las ha consolidado.

La CEB, pues, surge del mismo pueblo, de sus necesidades, de sus posibilidades y de su creencia y fe: es la reunión de un pueblo que sufre y cree. En ella existe un centro que une a los miembros, este centro es su fe cristiana. La vida de la CEB es una nueva forma de vida comunitaria que está en función del servicio y la responsabilidad mutua, en donde las funciones se remiten a ese servicio y éste a las necesidades reales y concretas de la comunidad. La CEB es también un "signo e instrumento de liberación" que está abierto a los problemas macrosociales y asume su responsabilidad por la liberación global. Por último, la CEB es

una comunidad que en medio del sufrimiento sabe celebrar la vida, la crea y la recrea en la celebración popular, éste es un signo típicamente latinoamericano.

Con esto termina nuestro trabajo y tal vez empiece la responsabilidad por llevar a la práctica todo lo que en los libros se aprende.

BIBLIOGRAFIA GENERAL DE TESIS.A.-Obras de Jacques Maritain.

- 1.- Maritain, Jacques
Cuaderno de notas
Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967
- 2.- Maritain, Jacques
Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente.
El existencialismo de Santo Tomás de Aquino.
Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1949
- 3.- Maritain, Jacques
De Bergson a Santo Tomás de Aquino
Buenos Aires, Club de lectores, 1946
- 4.- Maritain, Jacques
Humanismo integral; problemas espirituales y temporales de una nueva
crisandad
Buenos Aires, Ediciones Carlos Lolhé, 1968
- 5.- Maritain, Jacques
La persona y el bien común
Buenos Aires, Club de lectores, 1968
- 6.- Maritain, Jacques
Los derechos del hombre y la ley natural
Buenos Aires, La Pléyade, 1972
- 7.- Maritain, Jacques
Principios de una política humanista
Buenos Aires, Editorial Difusión, 1969
- 8.- Maritain, Jacques
"Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura"
La defensa de la persona humana
Buenos Aires, Ediciones Studium de Cultura, 1949
- 9.- Maritain, Jacques
El hombre y el Estado
Buenos Aires, Club de lectores, 1948

B.- Obras sobre Jacques Maritain.

- 1.- Maritain, Raissa
Las grandes amistades
Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1954
- 2.- Bars, Henri
Maritain en nuestros días
Barcelona, Editorial Estela, 1962

- 3.- Bars, Henri
La política según Maritain
Barcelona, Editorial Nova Terra, 1966
- 4.- Peces-Barba Martínez, Gregorio
Persona, sociedad, estado
El pensamiento filosófico social de Jacques Maritain
Madrid, Edicusa, 1972
- 5.- Zarco Neri, Miguel Angel
Jacques Maritain: el hombre y su obra
México, el autor, 1972
- 6.- Zarco Neri, Miguel Angel
El humanismo de Maritain
México, el autor, 1972
- 7.- Scherz García, Luis
Vigencia de humanismo: el pensamiento filosófico social de Jacques Maritain
Santiago, Ediciones CPU, 1974

C.- Obras de carácter general y de consulta

- 1.- Gilson, Etienne
El filósofo y la teología
Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962
- 2.- Gilson, Etienne
El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino
Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951
- 3.- Cardona, Carlos
La metafísica del bien común
Madrid, Ediciones Rialp, 1966
(Naturaleza e Historia No. 16)
- 4.- Coreth, Emerich
¿Qué es el hombre?
Esquema de una antropología filosófica
Barcelona, Herder, 1978
- 5.- Buber, Martín
Yo y Tú
Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974
(Fichas No. 41)
- 6.- Buber, Martín
Caminos de utopía
México, Fondo de Cultura Económica, 1955
(Breviarios v. 104)

- 7.- Fromm, Erich
Psicoanálisis de la sociedad contemporánea
México, Fondo de Cultura Económica, 1985
- 8.- Teilhard de Chardin, Pierre
La activación de la energía
Madrid, Taurus, 1967
- 9.- Teilhard de Chardin, Pierre
El fenómeno humano
Madrid, Taurus, 1967
- 10.- Teilhard de Chardin, Pierre
El porvenir del hombre
Madrid, Taurus, 1965
- 11.- Teilhard de Chardin, Pierre
La energía humana
Madrid, Taurus, 1967
- 12.- Teilhard de Chardin, Pierre
Himno al Universo
Madrid, Taurus, 1971
- 13.- Marx, Carlos
Manuscritos económico-filosóficos de 1944
México, Ediciones de Cultura Popular, 1984
- 14.- Marcuse, Herbert
Eros y civilización
Barcelona, Editorial Ariel, 1981
- 15.- Gutiérrez Robles, Alejandro
La comunidad, espacio para la realización de la persona, en el pensamiento de Emmanuel Mounier
México, el autor, 1985
- 16.- Robinson, John A.T.
Exploración en el interior de Dios
Barcelona, Ediciones Ariel, 1969
- 17.- González Faus, José Ignacio
La humanidad nueva
Ensayo de Cristología
Madrid, Sal Terrae, 1974
(Vol. I)
- 18.- Sobrino, Jon
Cristología desde América Latina
México, Centro de Reflexión Teológica, 1977

- 19.- Boff, Leonardo
Iglesia: carisma y poder
Ensayos de eclesiología militante
Santander, Sal Terrae, 1982
(Colección Presencia Teológica No. 11)
- 20.- Boff, Leonardo y Clodovis
Libertad y liberación
Salamanca, Ediciones Sígueme, 1982
(Pedal No. 154)
- 21.- Copleston, Frederick
Historia de la Filosofía
México, Editorial Ariel, 1983
(Tomo 9)
- 22.- Guerard, Albert
Breve historia de Francia
Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951
(Colección Austral, No. 1010)
- 23.- Perneau, José
Historia mundial desde 1939
Barcelona, Salvat editores, 1975
(Biblioteca Salvat de grandes temas No. 2)
- 24.- En colaboración
Historia de las ideas
Bilbao, Ediciones Mensajero, 1981
(Enciclopedia de las Ciencias Sociales, Tomo I)
- 25.- En colaboración
Enciclopedia Ilustrada Cumbre
U.S.A., Editorial Cumbre, 1980
- 26.- En colaboración
Diccionario Enciclopédico Abreviado
Madrid, Espasa-Calpe, 1978
- 27.- En colaboración
Enciclopedia Universal Ilustrada
Bilbao, Espasa-Calpe,