



UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA



**LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL
EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN:
HUMANISMO INTEGRAL Y ECONOMÍA DEL BIEN COMÚN**

Doctorando: Manuel López Casquete de Prado

Directores: José María Margenat Peralta S.J.
Juan Antonio Senent de Frutos

Programa: Ciencias jurídicas y empresariales

Línea: Innovación social y empresa social

Departamento: Economía general, ciencias jurídicas y sociología

Facultad: ETEA, facultad de ciencias económicas y empresariales
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

TITULO: *La antropología social en el pensamiento de Jacques Maritain:
humanismo integral y economía del bien común*

AUTOR: *Manuel López Casquete de Prado*

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2014
Campus de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A
14071 Córdoba

www.uco.es/publicaciones
publicaciones@uco.es

ÍNDICE

1. INTRODUCTION	4
2. METODOLOGÍA	14
3. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE JACQUES MARITAIN	18
3.1. Primera etapa de formación (hasta 1910)	19
3.1.1. Los años previos a la conversión (1882-1906)	21
3.1.2. Los años posteriores a la conversión (1906-1910)	26
3.2. Segunda etapa de formación (1910-1921)	29
3.2.1. Los primeros años	29
3.2.2. Encuadre del tomismo de Jacques Maritain	31
3.2.3. El distanciamiento de Bergson	34
3.2.4. Filosofía e Historia: la dialéctica modernidad-antimodernidad	39
3.3. De la aproximación a la Action Française a <i>Humanisme intégral</i> (1921-1936)	43
4. DIMENSIONES ESENCIALES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE JACQUES MARITAIN	50
4.0. Presentación de las obras analizadas	50
4.1. Antropología	55
4.1.1. Aspectos generales: inspiración tomista	56
4.1.2. Personalismo: la distinción entre individuo y persona	70
4.1.3. Libertad y ética	80
4.1.4. Transcendencia y humanismo integral	90
4.1.5. El Reino de Dios	100
4.1.6. Análisis crítico	105
4.1.6.1. Aspectos generales: el <i>fenómeno</i> personalista	105
4.1.6.2. Unidad o dualidad	113
4.1.6.3. Virtualidades de la distinción individuo - persona	118
4.1.6.4. Contenido de la personalidad en el sistema de Maritain: sociabilidad, libertad, amor	121
4.1.6.5. Balance	129
4.2. Ley natural	129
4.2.1. La reflexión iusnaturalista en Jacques Maritain	129
4.2.2. Análisis crítico	141
4.2.2.1. Aspectos generales	141
4.2.2.2. Ontología y epistemología	146
4.2.2.3. La participación de Jacques Maritain en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948	152
4.2.2.4. Balance	159
4.3. Economía	164
4.3.1. Concepción económica: el ideal del bien común	164
4.3.2. Teoría de la justicia	182
4.3.3. La cuestión de los medios	209
4.3.4. Análisis crítico	221
4.3.4.1. Aspectos generales: metafísica y antropología	221
4.3.4.2. Aspectos éticos	224
4.3.4.3. Bien común	225

4.3.4.4. Fraternidad	232
4.3.4.5. Aplicaciones prácticas concretas	233
4.3.4.6. Fe democrática secular	236
4.3.4.7. Igualdad y justicia	241
4.3.4.8. Conclusiones: justicia y amistad fraterna	244
4.4. Dos conceptos clave	246
4.4.1. El concepto de <i>analogía</i>	246
4.4.2. El concepto de <i>ideal histórico concreto</i>	251
4.5. Síntesis orgánica de la antropología social de Jacques Maritain	290
5. CONFRONTACIÓN ANTROPOLÓGICA: EL <i>HOMO INTEGRALIS</i> FRENTE AL <i>HOMO OECOMICUS</i>	300
5.1. La antropología de la economía neoclásica	300
5.1.1. Las <i>tres almas</i> de Adam Smith	300
5.1.2. Las consecuencias de la interpretación sesgada de Adam Smith	305
5.2. Confrontación de dos estirpes antropológicas	310
5.2.1. Dos modelos socioeconómicos	311
5.2.2. La quiebra de la antropología neoclásica	319
5.2.2.1. La ruptura entre técnica y ética	320
5.2.2.2. La ausencia de bienes relacionales	326
5.2.2.3. La ausencia del principio de reciprocidad	333
5.2.3. Necesidad de una nueva lógica socioeconómica	340
6. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE UN NUEVO HUMANISMO INTEGRAL	348
6.1. Solidez, flexibilidad y vigencia de la propuesta socio-antropológica de Maritain	348
6.2. La antropología social de Maritain y las exigencias de la naturaleza humana	358
6.3. Posibilidades concretas de implementación	360
6.3.1. De la ética pensada a la ética vivida: <i>degustar los valores</i>	360
6.3.2. Una propuesta concreta de implementación: la tradición civil italiana	364
6.3.3. Evolución histórica de la tradición civil italiana	365
6.3.4. El núcleo práctico de la tradición civil italiana	374
6.3.5. Convergencia entre la obra de Maritain y la tradición civil italiana	381
7. CONCLUSIONS AND FORTHCOMING RESEARCH SUBJECTS	388
7.1. Conclusions from Maritain's thought	388
7.2. Conclusions from the confrontation with the <i>homo oeconomicus</i> and the civil tradition	393
7.3. Closing remarks	399
8. BIBLIOGRAFÍA	403
8.1. Obras de Jacques y Raïssa Maritain	403
8.2. Monografías sobre Jacques Maritain y el movimiento personalista	404
8.3. Otras obras	407

1. INTRODUCTION

The importance of the work of the French philosopher Jacques Maritain (1882-1973) is beyond doubt. Suffice to say he was one of the founders of the Universal Declaration of Human Rights sponsored by the UN in 1948, and his thinking is at the root of the Encyclical *Populorum Progressio* (1967), a major influence on all subsequent evolution of Catholic Social Thought. In this point, it does not seem exaggerated Mancini's assertion that considers the work of Maritain *the best modern synthesis of the Catholic thought* (Mancini, 1993, p. 12). Pavan, meanwhile, says that it was not possible to deny Maritain's influence on the philosophical context of the time (1967); although his work has been forgotten by the Philosophy manuals -continues Pavan- is impossible not to take into account the immense influence of his practical thinking in terms of the opinion movements, *which makes it more important and incisive* (Pavan, 1967).

Despite its importance, there are not many systematic and thorough studies on Maritain's work¹; in Spain, up to date, just a few doctoral theses have been defended on his thought (including that from Gregorio Peces-Barba, directed by Joaquín Ruiz-Giménez and defended on April 29th, 1970), and none of them has analyzed his contribution in the field of theory of justice. This makes Maritain, in the words of Juan Manuel Burgos, a *famous unknown* in Spain (Burgos, in Maritain, 2001A, pág. 5). Therefore, we consider appropriate to carry out this research to analyze and study the work of the French philosopher, but not just because it has received little attention in our country in recent decades, but, above all, because we believe that their thinking provides sufficient strength, wealth and force as to inspire a reformulation of our anthropological categories, which would be extremely necessary to rebuild a social, political and economic environment at the service of the person.

All Maritain's philosophical work is marked by his encounter with the thought of St. Thomas Aquinas. This meeting provoked in the young Parisian philosopher an ascription

¹ The query in the database "Teseo" of the Ministry of Education contains only eight doctoral thesis in which the word "Maritain" is contained in the title (accessed February 15th, 2014 in www.educacion.gob.es/teseo).

of thought at which he would be permanently faithful throughout his life, making Thomism the flag of his work.

In the work *Pour la justice*, Maritain said that, 25 years earlier, to pick up Thomas' thought from the seminars manuals to make living philosophy was a *desperate task* (Maritain, 1945, pág. 798). If this statement was true at the time, probably it is so even more nowadays.

Hablar hoy de Jacques Maritain no es sin embargo fácil, en primer lugar porque precisamente se trata de un pensador tomista, es decir, de un discípulo de un filósofo medieval que no se oye nombrar en nuestras cátedras universitarias dominadas por la hermenéutica, la fenomenología, el positivismo y el marxismo (Papini, 2011, pág. 224).

And yet, with decided enthusiasm, we begin here this *desperate task* which is to develop a doctoral thesis on a Christian and neo-Thomist philosopher from the firm belief that his work contains a ferment of ethic and social renewal of which our societies are absolutely needed. This is what makes this research relevant.

We begin our research plan making an approach to Jacques Maritain's intellectual biography. We do not aim to offer a complete and detailed portrait of the author's life; that information is available in many good monographic works, whose purpose is clearly different to the one we consider in our research plan. We aim, however, to provide adequate contextualization to understand how arises and evolves Maritain's thinking, which are his influences, and what specific changes prompted his work.

From that starting point, we will enter into his works contents, whose cornerstone is its anthropological speculation and, more specifically, his reformulation of the classical Thomistic distinction between *individual* and *person*. Although there are speculative difficulties generated by this distinction, which will be duly analyzed in this thesis (section 4.1.6), the whole Maritain's system is built on this anthropological basis. Based on it, the French philosopher shells all his philosophical and political thought from the idea that welfare and material progress are referred to our individual dimension; but, apart from that, there is a constitutive call to the human person to undergo further and deeper development to merely material. Maritain points to integral and comprehensive development of the

personality which is built from self-giving and brotherhood, and culminates in the experience of openness to transcendence.

This positioning (that contains many nuances and expresses a clear evolution) was maintained by the philosopher throughout his career, and led him to denominate himself from a young age as *anti-modern*. Maritain opposed to modernity for its progressive exclusion of all metaphysical reflection, for its enthronement of positivism and its rejection of any source of knowledge empirically unverifiable.

This understanding of modernity brought to socioeconomic level, had led to an economic science based on the pursuit of particular utility, efficiency and human material development, relegating the aspects that make the development *integral* (using Maritain's terms).

From this starting point, this thesis is provided as an effort to clarify the essential aspects of the maritenian system, and especially its anthropological vision that he names as *integral humanist*. To make it, we are deeply studying twelve of his books: the most significant and systematic ones in Maritain's career, and the ones that contain the core part of his social, political and economic proposal. Thus we intend to decant a very tight image of Maritain's system and his understanding of the *person-in-society*; in other words, the maritenian social – anthropological view, which is the main part of all his philosophical development.

While we will make a more detailed presentation of the works analyzed in the second chapter (methodology) and paragraph 4.0 (presentation of the analyzed works), we advance that the elected works correspond to the most articulate and systematic production of the French philosopher. Among them (and it couldn't be otherwise) we will study the two most popular and widespread of Maritain texts: *Humanisme intégral* (1936) and *L'homme et l'Etat* (1952).

From the study of these works, we have released three thematic lines. First, as we have already mentioned, his anthropological reflection. Secondly, we propose the study of maritenian reflection on natural law. Finally, we analyze all his thought on socioeconomic matter and theory of justice contained in the works studied in this thesis. To elaborate this

part of the research, we will classify the content of the chosen works in terms of their membership in one of the three thematic areas described above. As a conclusion of the analysis, we will get a very definite anthropological picture of Maritain's thought and how his concepts draw a social project image marked by sociability, fraternal bond and openness to transcendence. This makes a socio-anthropological model that can be called *homo integralis*.

Given this model, it is clear that the social, political and economic construction in recent centuries has been directed from keys and matrices of thought very different to the guiding thought of Maritain. For that reason, it seemed very important to continue our research project addressing emerging anthropological notions of modernity to which the French philosopher opposed frontally; we are particularly thinking on the paradigm of the *homo economicus* born in the eighteenth century from the neoclassical economists.

The clearest identifying feature on the *homo oeconomicus* paradigm is that it forgets the human natural sociability; that aspect was fostered by neoclassical economics and was enthroned by utilitarianism. This forgetfulness ended by turning economics into a *sad science*, which can not provide the human being any word that could light his path to happiness. Without self-giving, without the experience of fraternal bond, the human being is helpless to question an ethical code focused exclusively on his individual utility.

Against this, the maritainian anthropology offers a civilization ideal that seeks to recover every aspect that modernity has left in darkness, and light a new social anthropology based on the recognition of the dignity of others, the experience of fraternity, the self-gift and the openness to transcendence. Maritain's proposal, therefore, is offered as a way to narrow the constitutively human vocation to happiness.

Under the light of the above discussion, we will be able to present two opposing models, two anthropological paradigms that embody two radically different civilizations. With it, we start to enter into the ultimate purpose of this thesis, which is none other than defending an anthropological conception fuller and richer than the one that utilitarianism invites us to assume. Thanks to this conception, we will be able to light a society and civilization project at the height of mankind, which contemplates and embraces the vast wealth of the human

being. A project that enhances and invites the person to seek its maximum development, that is, the greatest happiness possible from a social matrix based on fraternal friendship.

From the debate between both anthropological paradigms follows a first consequence: the socio-anthropological system developed by Maritain invites us to make a deep reflection on the ethical code governing our societies, political institutions, economies and markets. The question that makes us Maritain's system could be this one: why should we accept that the purpose of the economy should be the maximization of particular utility?

Against the utilitarian paradigm, Maritain's work is provided as an anthropological reformulation that aims to give back all its richness to the idea of *person* and give birth to a new concrete historical ideal according to the human dignity and constitutively purposes.

Parallel to the aims above, in this thesis we intend to address the idea of justice of the French philosopher, located in the border between philosophy and economics. As a result of our research, we have concluded that the Italian-rooted tradition known as *civil economy*, which will be duly considered in this thesis, is the one that embodies best nowadays Maritain's approach on anthropology and justice. Not surprisingly, the leading proponents of this tradition² claim to found in Mounier and Maritain's personalism their philosophical inspiration and anthropological basis to support their proposal.

For this reason, and as an essential part in the research project, we conducted a three-month stay at the Bologna University to study thoroughly the Italian civil tradition with the academic who is recognized nowadays as the leading exponent of this current: Stefano Zamagni, professor at Bologna and John Hopkins University.

The validity of the civil tradition in Italy, the efforts of many University teachers to revitalize it and the support that it receives through numerous social initiatives allow us to be optimistic about the real possibilities of extending its validity also to other countries, such as Spain.

² We give a thorough account of the origin and meaning of the term *personalism* on item 4.1.6.1.

In other words, Maritain proposes a concrete historical ideal that he calls *new Christianity*, which is analogic to the Gospel principles³. But under the same principle of analogy, Maritain himself acknowledges that

La fecundidad de la analogía en este terreno no se agota, evidentemente, en el ideal histórico cuyas características hemos tratado de esbozar a grandes rasgos. Otros podrían surgir aún, bajo climas históricos de los que no tenemos ni idea (Maritain, 1936, pág. 257).

Three quarters of a century after the date on which Maritain wrote these lines, it is precisely this idea that leads this research project: resume Maritain's system and study the concrete historical ideal proposed by him to consider its validity and, eventually, to design a new historical ideal analogue to the one proposed by the French philosopher, faithful to the principles that inspired it, but adapted to the present historical conditions.

The conclusions contained in this thesis, therefore, although inspired by Gospel values, is presented as proposals of reason, and will consequently be defended as a reasonable ideal, without claiming more validity for being inspired by the Gospel, without invoking arguments belonging to the revealed truth of the Christian tradition, which fall within the domain of theology.

Our proposal, however, articulated through reason, dialectic and philosophy, is part of the Thomistic-maritainian matrix of thought, and is constructed from a conception of social order at the service of the ultimate goals of the person and its opening to transcendent, so that any person conceive these ends, including all beliefs in this regard (also atheist).

We wish to thank many people that have not only made possible the development of this thesis, but, above all, the personal, intellectual and spiritual journey that it has meant to the author. First, my family, and especially my wife, María Eugenia, whose generosity and patience have allowed me to complete the whole process of writing this thesis.

³The concepts of *concrete historical ideal*, *analogy* and *new Christianity* will be developed in section 4.4.

A particularly significant milestone in the development of this work was the three-month stay at Bologna University, approved by the Academic Committee of my doctoral program in Law and Business Administration at the University of Cordoba, under the direction of Professor D. José Manuel Palma, whom I thank for the facilities provided, and extend to all the staff of the Institute of Postgraduate Studies (IDEP).

Regarding my stay in Bologna, I wish to express a very special gratitude to Professor Stefano Zamagni. If his intellectual brilliance is astonishing, it is even more impressive his humanity, generosity, kindness and closeness with which he received me in Bologna and treated me throughout the duration of my stay. To say the word “Zamagni” in Bologna means that every single door opens. Thanks to him I came into contact with many people and institutions to which I owe an enormous gratitude and whose contribution has been essential in this research project, as teachers Leonardo Becchetti, Luca Martigniani, Luigino Bruni and Pierluigi Porta, the Dominican Giovanni Bertuzzi, director of the *Studio Domenicano di Bologna*, Mrs. Bruna Bordoni, secretary of the Department of Economics (University of Bologna), and institutions such as Aula Veritatis Splendor, Centergross Bologna, Istituto Sturzo di Roma, industrial pole Lionello Bonfanti in Loppiano and Scuola di Economia Civile (SEC).

It is also obliged to express my gratitude to the Jesuit community of Villa San Giuseppe, Bologna, and especially to its director, Stefano Titta. This house became for me my home during three months, not only because it provided me a roof, but because its members were for me a second family. His breath and proximity gave me a big boost in the long hours of work and made my stay at Bologna a time of intense personal renewal.

As for the institution of which I am a student, ETEA, I want to thank the secretariat staff of the research department, especially to Ms. Cecilia López and Ms. María del Carmen Haro, and the department director, D. Carlos García Alonso, to whom I owe a decisive technical, bureaucratic and financial support for the realization of my stay in Italy and to the fulfillment of my research project.

Finally, I am proud to have developed this research project under the direction of teachers José María Margenat Peralta and Juan Antonio Senent de Frutos. It's to them that I owe

the accomplishment of this work. From them I have learnt not only to make a research project and received the keys to develop this thesis, but many other more important things: the virtues of dedication, commitment, humility, humanity, diligence, gentleness, generosity and, above all, the greatest of virtues: kindness, the quality of good men. That's the virtue which, by itself, can be a life project. The privilege of working under their direction amply justifies all the effort invested in this thesis.

If we add to the light, love and deep hope of Jacques Maritain's works the human quality and generosity of all the people that I have met in this doctoral journey, the conclusion can not be other than an intense faith in human possibilities to regenerate the most sublime, the purest and most valuable of what means *to be a person*. All these reasons create in us a strong belief in the validity of Jacques Maritain's thought, and encourages us in the purpose of this *desperate task*.

Forthcoming research subjects

This thesis opens for us many possibilities for future researches. These are the most significant:

- A first line of research should be to deepen in the anthropological distinction *individual - personal*, its speculative potentialities and limitations as explanatory categories of the humanity. More specifically, this distinction must be put in connection with some of the most vigorous current lines of work in sociology (some of which have been mentioned in this work), and point to a recovery of the concept of *person* as a basis to design social institutions. For this purpose, it would be highly desirable to deepen the personalist movement and the contributions that it can make in the current sociological debate and in the recovery effort of the concept of person.

- It also seems very convenient to advance in the understanding that Maritain makes of openness to transcendence as constitutively human dimension as well as the connection of dimension with different branches of knowledge (economics, business, politics, sociology...).

- Another research focus lit by this thesis points to the idea of recovering the debate on natural law from the most fruitful assumptions that guided Maritain's activity: the possibility of building a common ethical foundation based on purely practical consensus. This approach does not exclude the need of also carry out theoretical thought, but can be offered as an alternative enabler of important progress in intercultural dialogue in a globalized world. We believe that further researches should analyze in detail the contents of *secular democratic faith* in Maritain's works.

- The concept of *fraternal friendship* as a basis on which to build the *city* is another approach we consider appropriate for further researches. We think that it's very convenient to investigate its virtuality in order to design new paradigms of social life in line with the richness and depth of the human personality.

- It would be also desirable to develop researches on the anthropological models emerging of modernity, particularly the *homo economicus*; the purpose of these researches should show how these models have influenced our understanding of the social sciences (especially in economics, politics and sociology).

- One of the most promising lines of research opened as a result of this thesis is the connection of Maritain's anthropological thought with civil economy tradition; in other words, to deepen on the personalist anthropology to offer it as a basis for further development of the civil economy. Given the strength of this movement, which radiates from Italy to other European countries, we consider fairly convenient to advance on this potential contribution.

2. METODOLOGÍA

Los objetivos concretos que pretende nuestra investigación son los siguientes:

-Ofrecer un análisis claro, profundo y sistemático de la concepción socio-antropológica de Maritain, incidiendo especialmente en algunos de sus ámbitos de pensamiento menos estudiados, como son la reflexión sobre economía y teoría de la justicia.

-Llevar a cabo un análisis crítico de este aspecto de su obra, con especial referencia al concepto de *ideal histórico concreto* y a sus propuestas económicas y de justicia.

-Situación la reflexión sobre justicia de Maritain en el entramado de las distintas teorías tradicionalmente vigentes.

-Confrontar la antropología maritainiana -que denominamos *homo integralis*- con la versión antropológica en la que se basa la economía clásica -tradicionalmente conocida como *homo oeconomicus*-.

-Analizar la viabilidad de un ideal histórico concreto humanista integral semejante al propuesto por Maritain pero adaptado a las condiciones de nuestro tiempo, a partir del estudio de la vinculación del ideal histórico concreto de Maritain con líneas de pensamiento socio-económico actualmente vigentes.

La metodología que seguiremos para conseguir estos objetivos consta de cuatro partes:

1.- En primer lugar (epígrafe 3), comenzaremos elaborando una biografía intelectual de Jacques Maritain. No es nuestro propósito ofrecer aquí cumplida información sobre la trayectoria vital del autor, que está disponible en varios y muy detallados trabajos monográficos, sino elaborar una síntesis ordenada de las influencias y la formación del pensamiento del filósofo francés.

Nuestro objetivo principal a este respecto es describir el contexto filosófico-cultural en el que nació Jacques Maritain en 1882 y su evolución intelectual en los años de formación. Para ello, proponemos la siguiente periodificación:

- En primer lugar, una etapa inicial de formación que concluye en 1910, cuando se produce el encuentro de Maritain con la obra de Tomás de Aquino.
- Una segunda etapa de formación abordada desde la matriz tomista (desde 1910 hasta 1921).
- En tercer lugar, expondremos el período que contiene su aproximación a la Action Française, su salida de este movimiento y el comienzo de la reflexión política (1921-1936).

Concluiremos este recorrido en los años 30 del siglo pasado, cuando se abre la etapa de reflexión política en el autor, cuyas principales obras serán el objeto central de estudio en esta tesis.

2.- El segundo momento en la metodología que seguiremos contiene el análisis pormenorizado de las doce obras elegidas (epígrafe 4). Comenzaremos presentando las doce obras cuyo estudio constituye el objeto principal de esta tesis (4.0). El criterio por el que nos hemos guiado para elegir las es doble: cronológico y material.

- Desde el punto de vista cronológico, son las obras que pertenecen al período de madurez de Maritain, el más significativo, brillante y sistemático del autor, y en el que queda más perfilada su propuesta filosófica. La primera de ellas, *Du régime temporel et de la liberté*, fue publicada en 1933, cuando el autor tenía 51 años. La última, *Pour la justice*, apareció en 1945, cuando Maritain contaba 63 años de edad. A partir de ese momento, el filósofo no volvería a publicar ninguna otra obra sistemática de filosofía política.
- Desde el punto de vista material, las doce obras elegidas constituyen el meollo de la filosofía política del autor, y en ellas se recoge todo lo esencial de su concepción de la justicia y el bien común, alumbrada desde una profunda reflexión antropológica.

Para el estudio de estas obras hemos considerado la existencia de tres grandes líneas temáticas contenidas en ellas: reflexión antropológica, ley natural y propuestas socio-político-económicas. En los tres primeros subepígrafes (4.1, 4.2 y 4.3), elaboramos un análisis textual en el que extraeremos la reflexión sobre cada una de esas líneas contenidas en las doce obras estudiadas. Con distinto grado de desglose sistemático en cada caso, pretendemos mostrar la línea evolutiva en el pensamiento del autor en cada una de dichas áreas temáticas.

Estos tres subepígrafes serán completados con sendos análisis hermenéuticos de las propuestas de Jacques Maritain, a través de un exhaustivo estudio de la bibliografía publicada sobre la obra del filósofo francés; este análisis será completado con nuestra propia reflexión crítica al respecto.

Completaremos el epígrafe con la introducción de dos conceptos clave en el sistema mariteniano, como son los de *analogía* (4.4.1) e *ideal histórico concreto* (4.4.2), y finalizaremos con una síntesis orgánica del contenido de las obras analizadas, en la que intentaremos recapitular sobre todo lo expuesto.

3.- El tercer momento en la metodología de esta tesis, una vez analizada a fondo la propuesta de Maritain, consistirá en confrontar el modelo socio-antropológico del filósofo francés (al que hemos denominado *homo integralis*) con el modelo surgido de la economía clásica alumbrada por la modernidad (*homo oeconomicus*), y sobre el cual se ha basado toda la evolución posterior de la ciencia económica. Esta confrontación se desarrollará en el epígrafe quinto, el cual concluirá con la necesidad de renovación de la lógica socioeconómica sobre la que se ha construido la economía clásica. El modelo que se propone para propiciar dicha renovación no es otro que el mariteniano *homo integralis*.

4.- El cuarto y último momento metodológico de esta tesis estará contenido en el epígrafe sexto, donde reflexionaremos sobre la vigencia del planteamiento humanista integral de Maritain y sus posibilidades de implementación en la actualidad.

Una vez cumplido el plan de investigación descrito, plantearemos las conclusiones finales de esta tesis (séptimo epígrafe).

Por último, las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de esta tesis se encuentran relacionadas en un apartado final (epígrafe octavo), clasificadas en tres grupos: obras de Jacques y Raïssa Maritain (8.1), monografías sobre Jacques Maritain y el movimiento personalista (8.2) y otras obras consultadas (8.3). Dichas referencias son citadas en el cuerpo de la tesis, aunque sólo mediante mención al apellido del autor, año de publicación de la obra y número de página. La referencia completa se encuentra en el apartado final de la tesis (epígrafe octavo).

3. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE JACQUES MARITAIN (1882-1973)

Como ha quedado expresado en el epígrafe segundo, no es nuestra intención ofrecer una biografía completa y rigurosa de Maritain. Nuestro objetivo, en cambio, es mostrar una visión clarificadora sobre la formación del pensamiento del autor, sus influencias, sus autores de referencia, su metodología, su plan filosófico, etc. Para ello, evidentemente, deberemos hacer referencia a la propia trayectoria vital de Maritain, pero lo haremos sólo en la medida en que sea imprescindible para esta finalidad.

Convenimos con Papini que no resulta fácil trazar una biografía intelectual de Maritain:

[...] no es fácil delimitar la universalidad de la influencia de su pensamiento, a menudo más citado que leído, como escribió el amigo Henri Bars, distinguiendo la realidad de lo que podríamos quizá definir como «el mito», es decir, la atracción que ejerció su persona, punto de referencia para movimientos artísticos y literarios y partidos políticos como los demócrata cristianos, sobre todo en Europa entre las dos guerras y después en América del Norte y América del Sur (Papini, 2011, pág. 225).

Sin embargo, a pesar de las dificultades, consideramos de gran interés mostrar la matriz filosófico-cultural en la que se asienta el autor desde sus comienzos hasta la etapa que constituye el objeto de estudio de esta tesis doctoral (1933-1952). Para ello proponemos la siguiente periodificación:

- Primera etapa de formación (1882-1910)
- Segunda etapa de formación (1910-1921)
- Desde la aproximación a la Action Française hasta *Humanisme intégral* (1921-1936)

Con el propósito de analizar la formación del pensamiento de Maritain, nos referiremos a su legado intelectual como *sistema*, a pesar de que no ignoramos la dificultad que entraña sistematizar orgánicamente su obra. Y esto no sólo por la amplitud de dicha obra, sino sobre todo porque el autor no ha querido ofrecer un sistema propio, dado que su trabajo se asienta sobre una síntesis sistemática ya dada, como es la tomista. Es más, el propio autor se resistía al uso del término *sistema* para designar la actividad filosófica (Maritain, 1932).

Dicho de otro modo, creemos que Maritain no pretende realizar una elaboración filosófica sistemática, sino aplicar la matriz tomista a las condiciones histórico-culturales de la sociedad de su tiempo. Como veremos más detalladamente en el epígrafe 3.2.2, el pensamiento de Maritain puede ser clasificado como *neotomista*, dado que su propósito es el de actualizar el pensamiento de Santo Tomás a través de un diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas. Según Rowland, Maritain es el *buque insignia* del neo-tomismo (Rowland, 2008, pág. 374).

La elaboración maritainiana neotomista no pretendía ofrecer ni una elaboración sistemática propia ni una mera interpretación del corpus tomista, sino un desarrollo ulterior de éste. Así, por ejemplo, cuando Maritain retoma la distinción tomista entre *individuo* y *persona*,⁴ no lo hace con el propósito de profundizar en la hermenéutica de estos conceptos en el Aquinate, sino de proponerlos como base filosófica sobre la que asentar la teoría personalista.

Sin embargo, aunque el propósito de Maritain no es el de ofrecer un *sistema* propio, su elaboración constituye una obra con un sello indefectiblemente personal, y su legado es de tal solidez y coherencia que, aun teniendo en cuenta la evidentísima evolución de su pensamiento, consideramos que puede ser entendido como *sistema*, una vez hechas las matizaciones y salvedades que acabamos de introducir.

A los efectos que nos planteamos en este epígrafe, una de las obras de referencia es *La formazione del pensiero di J. Maritain* de Antonio Pavan. En su introducción, y de forma muy esquemática, el autor plantea que el propósito de la obra de Maritain es *ripensare il presente alla luce del più recente passato* (Pavan, 1967, pág. 9). Esta sintética afirmación nos sirve de pórtico de entrada a la biografía intelectual del filósofo parisino.

3.1. La primera etapa de formación (hasta 1910)

⁴ Esta distinción será objeto de especial atención en esta tesis; aunque se introducirá de modo específico en el epígrafe 4.1.2, estará presente en todo el desarrollo de la misma.

La evolución intelectual de Jacques Maritain debe ser contemplada en el contexto de la situación cultural de la Francia de finales del siglo XIX y principios del XX, que algunos autores entienden como *post-cristiana*. Así, para Pavan, una parte considerable de la intelectualidad francesa de la época asumía *el cristianismo como evento histórico de ayer, desde la idea de total sinsentido de la trascendencia* (Pavan, 1967, pág. 16). Más allá de constituir una nota cultural dominante, el escepticismo constituía un auténtico estado de ánimo en el que toda nueva propuesta de superación del sistema debía confrontarse con los cánones epistemológicos imperantes, derivados de la modernidad, que pretendían ser exhaustivamente fieles a la factualidad empírica (Pavan, 1967, pág. 21). En la Francia de la época coexistían, por tanto, *el apogeo y la crisis del siglo de las luces* (Illanes, 2007, pág. 194):

- Por una parte, el desarrollo de las ciencias naturales y la técnica aportaban una sensación de seguridad y fuerza, en la que se mostraba al positivismo como la realización triunfante de los sueños ilustrados.

L'École polytechnique francesa y sus epígonos se presentan como la avanzadilla y el baluarte de un mundo nuevo, en el que la ciencia salvará al hombre, haciendo finalmente posibles la paz y la prosperidad sobre la tierra (Illanes, 2007, pág. 194).

- Sin embargo, este panorama de seguridad y confianza en la técnica y el positivismo coexiste con importantes quiebras, ya que paulatinamente va surgiendo entre los jóvenes de la época una insatisfacción motivada por los aspectos que el positivismo deja en penumbra. Además, las injusticias denunciadas por los movimientos obreros generaron en numerosos intelectuales la necesidad de avanzar hacia un orden nuevo y más justo.

En este contexto, las soluciones que ofrece la filosofía son variadas. Nietzsche propone el nihilismo como la meta hacia la que corre occidente; Kierkegaard defiende la singularidad del individuo frente a Hegel. Bergson, por su parte, propondrá una crítica al mecanicismo reivindicando una epistemología más amplia que la racionalista.

De diversos modos y maneras se apuntan resoluciones revolucionarias o se afirma la vida en su singularidad e inefabilidad, negando no sólo el racionalismo sino, en ocasiones, la razón misma y desembocando en el vitalismo (Illanes, 2007, pág. 194).

3.1.1. Los años previos a la conversión (1882-1906)

En este convulso panorama cultural nació Jacques Maritain el 18 de noviembre de 1882. Su entorno familiar pertenecía a la burguesía parisina laicista; su abuelo materno, Jules Favre, fue un destacado político de la III República. La preocupación por la reforma social está fuertemente presente en su entorno más inmediato, y desde muy joven inquieta también a Jacques. En la obra *Carnet de notes* (Maritain, 1965), el autor recuerda una carta escrita por él a la edad de 16 años al marido de la cocinera de los Favre, quien había inspirado en el joven la admiración por los ideales socialistas:

¿Creéis que no me avergüenzo cuando pienso que a mi edad los hijos del pueblo trabajan esforzadamente, a veces 11 horas cada día (y todavía ayer, 12, 13 ó 14 horas diarias), y que es gracias a su trabajo no remunerado según su valor por lo que yo, tranquilo, sin hacer nada, sin crear nada, sin sudar, puedo alimentarme, con satisfacción y complacencia, del pan del cuerpo y del pan de la ciencia...? Una cierta inquietud y remordimiento se mezclan de hecho con todo lo que hago, y empañan la alegría que experimento al instruirme. [...] Todo lo que pueda llegar a pensar y a saber, lo consagraré al proletariado y a la humanidad: lo emplearé por entero para preparar la revolución, para contribuir, aunque sea en poco, a la felicidad y a la educación de la humanidad (Maritain, 1965, pp. 16-17).

Las narraciones de Ernest Psichari, amigo del Liceo y nieto de Rénan, y las contenidas en las memorias de Raïssa, su esposa, hablan de un Maritain intensamente comprometido en causas sociales, en la organización de comités, en la recogida de firmas para manifiestos y declaraciones y en el testimonio de un vivo socialismo.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, la tendencia más fuerte del joven Maritain no es tanto el activismo social y político como una profunda reflexión, una intensa búsqueda de la verdad y un vivo afán de absoluto: *la vida sólo tiene sentido si se funda en algo que vale definitivamente* (Illanes, 2007, pp. 196-197).

Esta sed de verdad y de absoluto marcó su orientación formativa hacia la filosofía, pero el choque de sus aspiraciones con la cultura positivista vigente no se hizo esperar. Como su esposa Raïssa declara en *Les grandes amitiés* (1941), ya desde el tiempo de los estudios de Jacques en el liceo Henri IV, el joven se dejaba caer sobre el suelo de su cuarto, preso de desesperación porque *no encontraba respuesta a ninguna pregunta*.

El problema fundamental que le embarga es la incapacidad de lograr puntos de referencia absolutos, de acceder y conocer una verdad segura y, al mismo tiempo, no sólo teórica sino con capacidad de llenar la vida. En definitiva, el deseo y la incapacidad de encontrar una verdad absoluta y salvadora (Burgos, 1995, pág. 7).

Un año antes de conocerse, en 1900, Raïssa y Jacques, con 17 y 18 años respectivamente, ya sentían una misma preocupación, expresada de este modo en las memorias de Raïssa:

Est-ce que rien ne existait auprès de tout ce que nous avions à nous dire? Il fallait repenser ensemble l'univers tout entier! Le sens de la vie, le sort des hommes, la justice et l'injustice des sociétés (Maritain, R., 1941, pp. 662-663).

Para ellos, renunciar a hallar el sentido de la palabra *verdad*, de la distinción entre *bien* y *mal*, *justo* e *injusto*, significaba que era imposible vivir humanamente. En palabras de Pavan, les embargaba la necesidad de *un absoluto, in cui intravedeva fondato anche il suo impegno umanitario e i suoi slanci di generosità, che senza quello non avrebbero avuto senso* (Pavan, 1967, pág. 23).

Una vez ingresados en la Facultad de Letras de la Sorbona, experimentan la misma frustración:

Filósofos, nuestros maestros en realidad no confiaban en la filosofía (Maritain, R., 1941, pág. 101).

Illanes Mestre describe de este modo la cultura filosófica vigente en la Sorbona:

La erudición histórica, cultivada por sí misma, el relativismo, una objetividad científica entendida de tal modo que los profesores se veían impulsados a ocultar o cobibir sus

verdaderas convicciones, un esteticismo presentado como autosuficiente, eran las notas de una enseñanza que deja en Jacques Maritain la sensación de vacío propia de quien advierte que se le escapa la realidad y se ve impulsado a pensar que la vida carece de sentido (Illanes, 2007, pág. 197).

Maritain, por tanto, afronta su etapa de estudios universitarios en este ambiente de escisión entre dos mundos: por un lado, el viejo mundo revolucionario, anticlerical y positivista; por otro, el de la relatividad, la geometría no-euclídea y la superación de los mitos. En este contexto, y como sucedió a multitud de jóvenes intelectuales franceses, Maritain pasa de la indiferencia religiosa a la consciencia cada vez mayor de una necesidad de experiencia metafísica como vía para abrir nuevos caminos de conocimiento y de búsqueda de soluciones.

En este proceso, el joven Maritain se lanzó a la lectura de autores tan diversos como Spinoza, Nietzsche, los maestros de la Sorbona, Le Dantec, Durckheim, Lévy-Bruhl, etc. Para Pavan, este periplo intelectual venía motivado por una búsqueda *di quello che non trovava*, y motivó en el joven parisino el doble sentimiento de sentirse admirado por el vigor analítico de estos autores al mismo tiempo que defraudado por su neutralidad o incluso indiferencia en el terreno de los fundamentos primeros (Pavan, 1967, pág 22).

En 1901 Jacques y Raïssa se conocen, y contraen matrimonio tres años después, el 26 de noviembre de 1904. Uno de los episodios más significativos de la joven pareja, descrito por Raïssa en sus memorias, sucede un año antes de su matrimonio en el parisino Jardin des Plantes, en la *rive gauche* del Sena, junto al Puente de Austerlitz. Una tarde de verano de 1903, haciendo balance de sus estudios en la Sorbona, comienzan a atisbar que el sentido de la vida y sus grandes temas, el amor, el dolor, la justicia, son demasiado importantes como para darles la espalda en el epicureísmo, el esteticismo, o el mero tecnicismo: o es posible hallar un sentido último a la vida, o ésta no merece ser vivida. Sólo hay dos alternativas: o entrega total a la verdad o suicidio.

*Si nous devons aussi renoncer à trouver un sens quelconque au mot vérité, à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il n'est plus possible de vivre humainement. [...]
Cette vie que je n'ai pas choisie, je ne veux pas non plus la vivre, dans de telles ténèbres.*

Car la comédie est sinistre. Elle se joue sur un théâtre de larmes et de sang. [...] En aucun cas l'état de choses n'est pas acceptable sans une lumière vraie sur l'existence. Si une telle lumière est impossible, l'existence aussi est impossible, et il ne vaut pas la peine de vivre (Maritain, R., 1941, pp. 692-693).

En este contexto de compromiso y radicalidad aparece providencialmente en sus vidas la gigantesca figura de Henri Bergson, quien años después sería galardonado con el premio Nobel (1928). Por indicación de Péguy, la joven pareja empieza a frecuentar sus cursos en el *Collège de France*, en la Place Marcellin Berthelot, a finales de 1903. Hastiados por el positivismo científico, el escepticismo y el relativismo, encontraron en Bergson un nuevo horizonte que reivindicaba la recuperación de la metafísica por vía epistemológica. Bergson se basaba en los conceptos de *descubrimiento* e *intuición* a través de los estados profundos de conciencia:

Bergson libérait l'esprit en le rappelant à l'interiorité où est sa vie véritable, aux profondeurs toutes qualitatives de la conscience (Maritain, R., 1941, pág. 702).

En su reflexión epistemológica, Bergson pretendía armonizar el respeto a las instancias científicas con la necesidad de superación del positivismo. La apertura de Bergson al espíritu alumbró en la joven pareja la convicción de que *el absoluto no es un sueño ni una quimera sino la realidad de las realidades* (Illanes, 2007, pág. 198). Las enseñanzas de Bergson significaron para ellos un auténtico descubrimiento y una inmensa liberación.

Alguien que yo conozco bien ha escrito mucho más tarde que "el hombre es un animal que se nutre de trascendentales". Con términos diferentes, Bergson nos aseguraba que tal alimento estaba a nuestro alcance; que éramos capaces de conocer verdaderamente lo real, que por medio de la intuición alcanzamos lo absoluto. Y nosotros traducíamos que podíamos conocer verdaderamente, absolutamente, conocer lo que es. Poco nos importaba entonces que eso sucediera a través de la intuición que trasciende los conceptos o por medio de la inteligencia que los forma; lo importante, lo esencial, era el resultado posible: alcanzar lo absoluto (Maritain, R., 1941, pp. 94-95).

Tal fue el entusiasmo de los jóvenes, particularmente de Jacques, que en los círculos universitarios parisinos pronto empezó a ser considerado como discípulo de Bergson, como afirma Raïssa en sus memorias. El maestro introduce a la joven pareja en la lectura de Plotino, del que derivaría el interés posterior por la mística cristiana, y depositando de este modo las semillas de la futura conversión y del tomismo (Pavan, 1967, pág. 24).

Pero, junto al encuentro con Bergson, sería la figura de Léon Bloy quien marcará un radical punto de inflexión en la trayectoria de Jacques y Raïssa. Después de la conmoción que supuso en ellos la lectura del libro de Bloy *La femme pauvre*, deciden visitarlo el 25 de junio de 1905.

Bloy se presenta ante ellos como un asceta-literato que, más allá de enseñanzas concretas, les ofrecía un modelo de autenticidad y fidelidad a la propia consigna de justicia y de verdad. Este encuentro conmovió más a la joven pareja que todos los maestros y profesores de la Sorbona; con Léon Bloy, Maritain conoce el cristianismo antes *visto* que *conceptualizado*. Pavan extrae una interesante conclusión de este hecho: el filósofo francés mantendrá este orden durante toda su obra, hasta hacer de él *método filosófico*; primero el hecho religioso, la experiencia de lo trascendente; después, el esfuerzo de reflexión filosófica y conceptualización racional (Pavan, 1967, pág. 25).

Nosotros consideramos que de esta trayectoria deriva también su arquitectura epistemológica, en la que otorga la primacía a la *inteligencia* como facultad capaz de conocer -aunque de modo limitado- los primeros principios, captación sobre la cual, en un segundo momento, se produce la elaboración de la razón discursiva. Esta sería, años después, el punto de arranque de su separación de Bergson.

La consecuencia decisiva del encuentro con la familia Bloy fue la conversión al catolicismo, sucedida entre febrero y abril de 1906, la cual comunicaron inmediatamente por carta al propio Léon Bloy.

3.1.2. Los años posteriores a la conversión (1906-1910)

El 11 de junio de 1906, Jacques⁵, Raïssa y la hermana de ésta, Vera, fueron bautizados en la iglesia de Saint Jean l'Évangéliste, en la Rue des Abbesses (Montmartre), actuando Léon Bloy como padrino.

A pesar de la determinación y la íntima convicción que alumbró este proceso, no estuvo exento de dificultades. Por una parte, significaba distanciarse del entorno cultural en el que habían crecido; por otro, les asustaba vincularse a una comunidad eclesial a la que consideraban mediocre, acomodada, burguesa y alejada del pueblo.

El proceso será lento y doloroso. No era fácil, en efecto, salir de una crisis intelectual tan fuerte. Y tampoco era nada sencillo acercarse al catolicismo para una judía o para un republicano protestante con fuertes prejuicios anticatólicos, cuyas respectivas familias, además, se mantenían firmemente ancladas en sus propias creencias (Burgos, 1995, pág. 7).

Por último, consideraban incompatible su recién adquirida fe con el desenvolvimiento en el entorno universitario:

Nous ne voulions pas non plus, parce que la Sorbonne avait parlé, considérer que tout était dit (Maritain, R., 1941, pág. 693).

Sin embargo, la determinación de su conversión les hizo avanzar con firmeza:

S'il a plu à Dieu de cacher sa vérité dans un tas de fumier, disait Jacques, c'est là que nous irons la chercher (Maritain, R., 1941, pág. 779).

La conversión, vivida como una conmoción radical por el joven Jacques, cuestionaba todos sus esquemas lógicos y toda la inercia acumulada a lo largo de dos décadas. El compromiso político y la preocupación social ya no eran el objetivo último, sino que ahora su vida se

⁵ El bautismo de Jacques se hizo *sub conditione*, ya que había sido bautizado al nacer por un pastor protestante (Maritain, 1965, pp. 157-158).

orientaba desde Dios. ¿Dónde quedaba, entonces, el esfuerzo por conseguir la justicia temporal?

Afirmar a Dios trascendente y reconocer que el fin al que están llamados los hombres se sitúa más allá de la historia y es fruto no de las fuerzas inmanentes al mundo, sino de la acción salvadora divina, obliga a rehacer todo el equilibrio interior y a desplazar el foco de los sentimientos y afectos (Illanes, 2007, pág. 203).

Sin embargo, la conversión de Maritain era firme y decidida, y le condujo rápidamente a un alejamiento de la matriz de pensamiento en la que se había formado. Por este motivo, en los años inmediatamente posteriores a su conversión, Maritain deja a un lado la filosofía para centrarse en el despliegue de su vida de fe y en materias de índole distinta. Los cursos 1906/07 y 1907/08 marcha a Heidelberg con una beca para estudiar biología. Los años de Heidelberg son *de oración, de primeros pasos en la vida interior, de lectura y asimilación de la espiritualidad cristiana a través de sus grandes autores, etc* (Burgos, 1995, pág. 10):

J'ai pris la résolution d'abandonner toute recherche personnelle en philosophie, tout désir de savoir par moi-même, étant sur de savoir tout l'essentiel et tout le nécessaire par la Parole de Dieu, en me reposant pour le reste sur la bénie nuit de la foi. Je suis dans la nuit, je sais d'une manière absolue ce que le Seigneur m'a dit Lui-même, et je saurai aussi à tel ou tel moment ce qu'il lui plaira de me faire apercevoir pour la réfutation de l'erreur (Maritain, 1965, pp. 68-69).

Podría decirse -no sin razón- que esta confesión del propio Jacques revela cierta actitud fideísta. Sin embargo, de fondo, se estaba produciendo en él una revisión de los medios cognoscitivos, consecuencia de la irrupción de la fe en su vida. De este modo, Maritain empieza a intuir un cierto realismo epistemológico y a cuestionar tanto las nociones gnoseológicas provenientes de la matriz kantiana como las aprendidas de Bergson. Dado que la fe recién estrenada por el joven Maritain le abre un nuevo panorama que da sentido al mundo, la realidad debe ser necesariamente cognoscible con los instrumentos humanos. Al final de su período en Heidelberg, en 1908, Maritain termina por descubrir que *no hay incompatibilidad entre la filosofía y la fe, sino entre la fe y una cierta filosofía que no es en realidad auténtica filosofía porque se ha alejado de la verdad* (Illanes, 2007, pág. 205). Se trata de una

intuición que, a decir de Raïssa, ya les había acompañado durante los dos cursos pasados en Alemania:

Je vois dans le Journal de Jacques qu'un mois seulement après notre arrivée à Heidelberg, nous qui avons cru devoir renoncer à la philosophie, nous commençons déjà à voir la possibilité d'une "restitution de la Raison", dont la métaphysique est l'opération essentielle et la plus haute... Nous savons bien maintenant ce que nous voulons, écrit Jacques, et c'est proprement philosopher (Maritain, R., 1941).

En el curso 1907/08, cuando vuelven por segunda vez a Alemania para que Jacques termine su estancia en Heidelberg, comprenden con claridad cuál es la encomienda filosófica que deberían elaborar durante su vida:

C'est sur l'indestructible vérité des objets présentés par la foi que la réflexion philosophique s'appuyait en nous pour restaurer l'ordre naturel lui-même, de l'intelligence à l'être, et pour reconnaître la portée ontologique du travail de la raison (Maritain, R., 1941, pág. 801).

En ese contexto, Maritain retoma la reflexión filosófica de Bergson, y percibe la necesidad de confrontar la epistemología del maestro basada en la intuición derivada del *élan vital* con el valor de la verdad revelada como auténtico conocimiento. La reflexión de Maritain sobre las enseñanzas de Bergson no buscan hacer un desarrollo interno del pensamiento del maestro, sino de hacer una crítica *desde fuera*, en busca de los errores conceptuales de esta construcción. Como escribe Raïssa,

Era una singolare audacia quella di opporre a se stesso il più grande filosofo del nostro tempo. Ma l'uomo illustre ed il giovane temerario non erano forse l'uno e l'altro, prima di tutto, amici della verità? Sapemmo che Bergson, benchè realmente addolorato, lo aveva compreso così (Maritain, R., 1941, pp. 409-410).

Aún desde un planteamiento más intuitivo que elaborado, el joven parisino atisba la necesidad de reelaborar las premisas epistemológicas de Bergson desde la intuición de que fe y razón deben ser armonizables, porque la inteligencia humana debe ser apta para captar la verdad. Dicho de otro modo, la fe exige la filosofía. Esto le llevaría a afirmar, años

después, que en esa época *éramos ya tomistas sin saberlo* (Maritain, 1930, pág XIII). O, en palabras de Raïssa:

En nous affirmant dès lors à nous-même, sans chicane ni diminution, l'authentique valeur de réalité de nos instruments humains de connaissance, nous étions déjà thomistes sans le savoir. Lorsque, quelques mois plus tard, nous allions rencontrer la Somme théologique, nous n'opposerions pas d'obstacle à son flot lumineux (Maritain, R., 1941, pág 801).

3.2. Segunda etapa de formación (1910-1921)

3.2.1. Los primeros años

En los años inmediatamente posteriores a la conversión de los Maritain, fue decisiva la influencia del dominico Clérissac, hombre de gran altura espiritual y acompañante en la fe de la pareja en aquellos años. Fue Clérissac quien les aconsejó abordar la lectura de la *Summa theologica*. Raïssa se introdujo en la lectura de Santo Tomás en 1909, y Jacques el 15 de septiembre de 1910.

Expérimenté entonces como una iluminación de la razón. Mi vocación filosófica me era restituida en plenitud (Maritain, 1960, pp. 27-28).

Las intuiciones epistemológicas del joven Maritain y el despliegue de su vida de fe encontraron en la *Summa theologica* un vasto espacio de orden y claridad y una sólida matriz de pensamiento a la que sería fiel el resto de su vida.

Maritain ha hallado en Santo Tomás lo que buscaba desde el mismo instante de su separación de Bergson: una filosofía que fuera a la vez amante de la inteligencia y concorde con la fe. Su adhesión a Santo Tomás fue por eso instantánea y profunda, como sucede siempre que se encuentra algo que se deseaba y ansiaba aún sin conocerlo (Illanes, 2007, pág. 226).

A medida que profundiza en la obra del Aquinate, Maritain va afirmándose en su concepción gnoseológica realista. De ahí que afirme en *Antimoderne* que *la razón es la facultad de lo real* (Maritain, 1922, pág. 29). El joven filósofo orienta sus nociones epistemológicas desde la idea de *razón* como *inteligencia* (es decir, como posibilidad derivada de la inteligibilidad inmanente al ser) y como *razón* propiamente dicha (la cual permite derivar de los primeros principios proposiciones ordenadas y coherentes). Ambas son dos manifestaciones de una misma facultad que permite entender y explicar el ser.

La inteligencia requiere de una intuición primera, como una chispa de divinidad. La explicación racional, en un segundo momento, requiere del esfuerzo y la aplicación voluntaria de la razón sobre la intuición. De este modo, la articulación gnoseológica maritainiana es de carácter metafísico, en coherencia con el vigor de la fe que acababa de recibir (Pavan, 1967, pág. 32).

En efecto —completa Maritain— Santo Tomás, recogiendo y perfeccionando la tradición que le precede, ha puesto de relieve la ordenación de la inteligencia al ser, y, a causa de ese realismo, por él explicado y profundizado, su obra tiene valor de fundamento (Illanes, 2007, pág. 227).

En ese contexto, la reacción católica anti-moderna que empieza a atisbarse en Maritain se ofrece como una *contrarrevolución*, como un fenómeno cultural nuevo empeñado en repensar las categorías tradicionales, la historia y la cultura surgida de la modernidad, y por cuestionar el valor de dicha modernidad.

Era l'età in cui iniziava la decantazione delle grandi metafisiche positivistiche, sia sul piano scientifico (ipotesi che si rivelavano insostenibili), sia sul piano più generale metodologico-epistemologico, mediante la rinascita d'uno spiritualismo di varia provenienza e di varia ispirazione (Pavan, 1967, pág. 7).

En *Antimoderne*, Maritain concreta ampliamente su visión epistemológico-metafísica, en la cual Dios libera al hombre del error; del mismo modo que la gracia realiza y perfecciona la naturaleza, la fe realiza y perfecciona la razón mediante la adhesión a la verdad revelada.

Esto conduce a la primacía de la teología sobre la filosofía. El alejamiento de la modernidad resulta evidente.

Uno de los pilares de la modernidad es su rechazo a toda heteronomía; sin embargo, para Maritain, el hombre no puede sustraerse de todo condicionamiento y reclamar para sí el estatuto ontológico de la aseidad. Según esta deriva de su concepción epistemológica, es imposible escindir todo vínculo con *lo otro* para acceder a la verdad, a toda la verdad, sin pensarse a sí mismo en el seno de ella.

La cuestión para Maritain, por tanto, es definir el estatuto de la filosofía y de la inteligencia en el marco de la fe. Podríamos resumir su planteamiento respecto a esta cuestión del siguiente modo: toda investigación presupone una metafísica. En la modernidad, con la caída del sentido religioso de la vida, tal metafísica se articula en torno a conceptos profanos y cuantitativos. Este cambio, aplaudido por la modernidad como una liberación, se revela para Maritain como una esclavitud, una concesión a prejuicios y apriorismos que, lejos de estimular la investigación, la limitan y circunscriben a ámbitos más pobres, dado que la convierten en incapaz de dar respuestas adecuadas a las grandes preguntas del ser humano (Pavan, 1967, pág. 41).

3.2.2. Encuadre del tomismo de Jacques Maritain

El propio autor, al final de su vida, se define a sí mismo en *Carnet de notes* del siguiente modo:

Que suis-je donc moi-même, me demandais-je alors. Un professeur? Je ne crois pas; c'est par nécessité que j'ai enseigné. Un écrivain ? Peut-être. Un philosophe, je l'espère. Mais aussi une espèce de romantique de la justice trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. Et aussi peut être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées, et des germinations invisibles. Et aussi peut-être, comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances et de toutes les grâces trahies dont je prends conscience (Maritain, 1965, pág. 130).

Es, por tanto, en el perfil de filósofo donde Maritain reconoce su propia vocación; un filósofo, además, que se considera a sí mismo como un *romántico* puesto que, tras cada lance librado, espera que la justicia y la verdad habiten en medio de los hombres.

Pero además de filósofo y romántico, el propio autor incardina sin ambages su pensamiento en la tradición tomista. Así, en el opúsculo *Confesión de fe* (Maritain, 1939), afirma que el conocimiento de Santo Tomás fue para él como una iluminación de la razón que despertó su vocación de filósofo. Del mismo modo, en *El doctor angélico* (Maritain, 1929), escribía una frase que se ha hecho célebre: *Vae Mibi si non thomistizavero!*

Maritain entiende la filosofía como un esfuerzo al servicio de la realidad espiritual del hombre mediante la comprensión del realismo revelado por la inteligencia según fue mostrado por Tomás de Aquino.

Teocentrismo, realismo y tomismo son, así, las coordenadas cruciales del filosofar al que Maritain llega como consecuencia de sus primeros pasos (Illanes, 2007, pág. 229).

El autor parisino encontró en Tomás de Aquino una sabiduría resistente a las fluctuaciones del tiempo basada en un sistema de principios firmes y orgánicamente relacionados que la mantienen siempre vigente. En la misma línea, Paolo Nepi describe el sistema de Maritain como *un intento de hacer del pensamiento tomista, liberado de todos sus condicionamientos histórico-culturales y recuperado en su fundamental apertura a la verdad filosófica, el lugar hermenéutico para un encuentro entre los principios de la reflexión moderna y contemporánea y los pilares de la tradición clásico-medieval* (Nepi, 1983, pág. 14).

Una gran parte del esfuerzo intelectual de Maritain se orienta a mostrar la vigencia del pensamiento tomista de cara a diseñar nuevas formas sociales de un modo suficientemente libre y puro para ser aceptadas por las estructuras mentales del mundo y unificarlas:

La grande question pour nous est de savoir si la doctrine et l'inspiration de saint Thomas d'Aquin sont capables de prendre de nouvelles formes et de dégager leurs potentialités

*culturelles d'une manière assez pure et libre pour être acceptées par les structures mentales
du monde et pour les vivifier* (Maritain, 1945, pág. 801).

Aunque el propio Maritain afirma a continuación que no es optimista, también reconoce que todo es posible. Lo esencial -dice el autor- es que se produzca una renovación intelectual en algunos espíritus activos.

Antes de proseguir con esta etapa de formación tomista, consideramos conveniente encuadrar adecuadamente el tomismo de Jacques Maritain. Ramis distingue dos corrientes tomistas: el tomismo analítico y el continental (Ramis, 2001, pág. 209). El tomismo analítico se centra en la propuesta del propio Tomás de Aquino, y aflora en los años 70 y 80 en países de tradición anglosajona. Su ámbito de acción es el estudio de problemas concretos. Consideran que el tomismo continental es anacrónico, y que no se ocupa tanto de las obras de Santo Tomás como de la escolástica surgida en torno a sus textos. El tomismo continental, en cambio, concede mayor importancia a la tradición escolástica y neoescolástica de Santo Tomás, y se ha desarrollado en países de tradición católica, como Italia, Francia o España. Estos autores consideran que los analíticos adolecen de visión histórica y no han entendido el valor del pensamiento de Santo Tomás como obra que precisa ser reactualizada al hilo de la historia.

Aún siguiendo a Ramis, este tomismo continental, en el que se sitúa la obra de Maritain, puede a su vez subdividirse en tres grandes líneas, en cada una de las cuales se ha cultivado un iusnaturalismo distinto:

- Tomistas hermenéuticos: estudian fundamentalmente la recepción aristotélica en Santo Tomás y la recepción tomista en la época moderna y contemporánea. Esta línea surge en la segunda mitad del siglo XX. Proviene de Heidegger, Gadamer y de los neotomismos historicistas como Étienne Gilson. Enrico Berti es un ejemplo de esta línea, de honda influencia en MacIntyre.

- Tomistas escolásticos: buscan una síntesis entre la obra de Santo Tomás y la elaboración posterior. Aquí se sitúa la tradición más clásica, como la de los dominicos, y la obra de autores como Ambrossetti, Graneris, Olgianti, Pizzorni y Santiago Ramírez. La reflexión

iusnaturalista de esta línea es sistemática, y se basa en una visión del derecho basada exclusivamente en la metafísica.

- Neotomistas: esta línea surge en el siglo XIX para actualizar el pensamiento de Santo Tomás a través de un diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas. Son representantes de esta línea Newman o Mercier, y continúa en el siglo XX con Fabro. Desde el punto de vista de la elaboración iusnaturalista, esta corriente entra en diálogo con otras líneas de pensamiento. Después de la segunda guerra mundial, sobresalen autores como Rommen y Messner. Como dijimos anteriormente, Maritain es el *buque insignia* del neo-tomismo (Rowland, 2008, pág. 374).

Hay quienes parecen persuadidos de que un discípulo de los escolásticos medievales está obligado a limitarse a repetir lo que sus maestros escribieron; mi visión de las cosas es diferente, y mi designio declarado ha sido siempre el de ir más allá de los escolásticos, si bien apoyándome en sus principios (Maritain, ³1935A, pág. 189).

En la misma línea que Ramis, Juan Manuel Burgos matiza que Maritain mantuvo con Santo Tomás una *fidelidad creativa*: no se limitó a repetir al Aquinate, sino que se esforzó por adaptar y actualizar el pensamiento tomista a las condiciones culturales del siglo XX. Para Burgos, esta *fidelidad creativa* es fruto de un progreso de creciente flexibilización en el pensamiento de Maritain; si entre 1910 y 1925 el tomismo de Maritain es *rígido, repetitivo y dogmático*, con el paso del tiempo dará lugar a un tomismo *reposado, sereno y abierto*. En cualquier caso, Burgos encuentra en Maritain un tomismo *esencial* junto a otro que él denomina *histórico*, y que supone un continuo esfuerzo de actualización y reelaboración del pensamiento de Santo Tomás desde la fidelidad a sus raíces (Burgos, 2006, pp. 39-41).

3.2.3. El distanciamiento de Bergson

Tal y como ha quedado apuntado con anterioridad, una de las primeras consecuencias que produjo la conversión en Maritain sería el distanciamiento de Bergson. Si a partir de 1906 los motivos de ese distanciamiento son simplemente de orden intuitivo, después de 1910 y

tras la lectura de la *Summa theologica*, el joven filósofo comenzará a tematizar la necesidad de repensar las categorías de Bergson desde nuevas premisas más firmes y articuladas.

En 1910 ya tenía ultimado el ensayo *La science moderne et la raison*; la base epistemológica de esta obra -a medio camino entre Kant y Bergson- opone *inteligencia* y *razón*, precisando el alcance de esta distinción desde las claves de comprensión de la noética aristotélico-tomista.

Bergson convenía con el racionalismo que la inteligencia tiende al mecanicismo, pero lo supera al evidenciar que el racionalismo desconoce la capacidad humana transracional de acceder a lo real por medio de un impulso intuitivo o *élan vital*.

Este impulso intuitivo, que despertó en Maritain la posibilidad de acceder a lo absoluto, se convirtió poco después en el punto central de fricción entre él y Bergson. La oposición entre ambos tiene que ver con la minusvaloración que hace el maestro de la *inteligencia*, proclamando una epistemología puramente pragmática, plausible en el ámbito científico pero incapaz de dar un papel gnoseológico a la verdad revelada (Pavan, 1967, pág. 50). La epistemología de Bergson concibe únicamente una *razón* capaz de captar los hechos concretos e historizados, sin considerar la posibilidad de dar carta de naturaleza racional a las verdades históricamente invariables inteligibles por la razón. Dicho de otro modo, el joven Maritain neoconverso no puede estar de acuerdo con una epistemología relativista, sino que precisa dar un papel central a la verdad revelada e inmutable en su concepción gnoseológica.

En cambio, la epistemología bergsoniana de la intuición sólo puede aceptar la fe como impulso, pero no como conocimiento. Esto hace que Maritain identifique a Bergson como la evidencia de la caída de la modernidad, pero no como la construcción que pudiera permitir sobrepassarla. Es decir, según Maritain, Bergson acertaba en su diagnóstico de las fallas de la modernidad, pero se equivocaba al culpar de ella a los límites connaturales de la inteligencia humana. En cambio, para el filósofo parisino, el mundo debía tener sentido, y el ser humano -con los medios racionales que le son propios- debía ser capaz de alcanzar las verdades contenidas en la existencia, aunque fuera de un modo limitado. Desde ese

momento, el joven Maritain hará de la superación de la modernidad la bandera de su quehacer filosófico:

[...] y su programa intelectual queda definitivamente formulado en sus líneas maestras: descender al terreno de la filosofía a fin de denunciar los errores teóricos que subyacen a los diversos planteamientos filosóficos de cuño racionalista, para, de esa forma, sanar a la inteligencia y contribuir a una restauración espiritualista del hombre y de la cultura (Illanes, 2007, pág. 224).

Paradójicamente, Bergson había desbrozado el camino que llevó a la conversión a Maritain al alumbrarle la posibilidad de un absoluto y ofrecerle una vasta arquitectura sintética que le permitía avanzar más allá del materialismo positivista. Y, sin embargo, la propia conversión marcó a Maritain la necesidad de superación de la propuesta bergsoniana para dar cabida epistemológica a los primeros principios:

[...] Bergson lo aveva avviato sulla via della spiritualità e della liberazione e in qualche modo aveva contribuito a condurlo alla soglia della fede; ma ora, al di là di questa, vedeva che proprio questa fede gli imponeva di abbandonare il vecchio maestro (Pavan, 1967, pp. 50-51).

Sin embargo, esta paradoja no debe extrañarnos. En el contexto de la Francia de principios del siglo XX, Bergson -y, en menor medida, Blondel- era considerado el punto de referencia para todos aquellos que experimentaban la necesidad de avanzar más allá del positivismo materialista. Intelectuales y movimientos de la más diversa orientación encontraron en la filosofía bergsoniana un mismo punto de arranque. De este modo, estos autores eran citados para avalar tesis claramente contrarias a sus intenciones originales (Pavan, 1967, pp. 52-53). Las diversas polémicas suscitadas por Bergson fueron, a juicio de Pavan, *uno dei fatti culturali più rilevanti del primo quindicennio del secolo* (Pavan, 1967, pág. 55).

Maritain entrará en estas polémicas en dos momentos; el primero, mediante sus artículos *L'évolutionisme de M. Bergson* (1911), *Les deux bergsonismes* (1912) y *L'intuition au sens de connaissance instinctive ou d'inclination* (1913). El segundo momento lo constituye sus conferencias con el título *La philosophie de M. Bergson et la philosophie chrétienne*, pronunciadas

en el Instituto Católico de París en abril y mayo de 1913. Estas conferencias tuvieron gran resonancia y sirvieron para presentar el renacimiento del tomismo a la cultura francesa de la época. El neotomismo de Maritain, en el ambiente del París de principios del siglo XX, representó una auténtica propuesta, una novedad presentada con una gran densidad especulativa y ética.

Questa filosofia, nelle mani di Maritain, senza nulla perdere del suo rigore, acquisiva una capacità interlocutoria e critica impreveduta; non era più soltanto uno strumento per le dispute teologiche tra scuole e [...] assumeva nel proprio spazio categoriale i dibattiti e i problemi della cultura del tempo (Pavan, 1967, pág. 58).

El planteamiento del autor en estas conferencias fue recogida en el libro *La philosophie bergsonienne*, publicado a finales de 1913. Años después, el propio Bergson, confesaría a Raïssa que, cuando Jacques oponía a la filosofía bergsoniana *de hecho* la *de intención*, tenía razón (Maritain, R., 1941, pp. 409-410).

La epistemología que empieza a atisbar Maritain se convierte en su principal arma para evidenciar la insuficiencia del mecanicismo y para denunciar en él y en toda la modernidad una falsa metafísica:

Las ciencias físico-matemáticas, en efecto, se ocupan de las cosas no para penetrar en su verdad esencial, sino con la intención de expresar algunas de sus relaciones exteriores mediante un lenguaje matemático; operan, pues, en cierto modo, apartándose de las realidades esenciales y dando de las cosas una visión como desde el exterior, es decir, midiendo las relaciones cuantitativas y fabricando una especie de película matemática aplicable a la realidad según grados diversos de aproximación. Ello es legítimo. Pero con una condición: ser consciente de esa limitación metodológica. Si, olvidándola, el científico físico-matemático imagina que las magnitudes que extrae de la realidad son la esencia misma de esa realidad, o que las hipótesis que construye le informan sobre la verdadera naturaleza de las cosas, trasciende su nivel de competencia, decae de la verdad que poseía y desemboca en la afirmación de una falsa metafísica (Illanes, 2007, pág. 214).

Desde estos años de juventud, en Maritain va tomando cuerpo la noción de que el tomismo como *verdad filosófica* tiene una relación privilegiada con la verdad cristiana, *rappresentandone la base naturale insostituibile* (Pavan, 1967, pág. 55). Para el joven filósofo, sólo la tradición aristotélico-tomista podía servir para avanzar más allá del materialismo positivista, al armonizar los dictados de la fe y la razón, pero bajo la primacía de la primera:

Anti-intellettualismo e razionalismo che non potevano essere efficacemente e giustamente combattuti che dalla metafisica di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino (Maritain, R., 1941, pág. 361).

De este modo se hace presente en el quehacer filosófico de Maritain la consideración aristotélica de la contemplación como la más alta función de la razón humana. Llevada la contemplación al contexto cristiano, Maritain afirma con rotundidad:

La vocación cristiana es una vocación contemplativa, y no hay contemplación sin la inteligencia (Maritain, 1913, pág. 310).

Es decir, Maritain concibe la *inteligencia* como la facultad contemplativa capaz de dar acceso a la trascendencia y a la captación de los primeros principios, la cual entiende como la más alta capacidad humana. Esta inteligencia necesita de la razón discursiva para concretar, comunicar y aplicar los primeros principios, pero formando ambas un *continuum* coherente y articulado que hace perfectamente armonizables fe y razón. Dicha elaboración de la mente discursiva hace de la filosofía una rama del saber viva y en continua evolución; así, en contra de las grandes construcciones idealistas, Maritain explica en *Los grados del saber* (1932) que la verdadera filosofía no es propiamente un sistema, sino un organismo vivo.

El 8 de enero de 1914, Pío X envía a Maritain una bendición y una carta a consecuencia de *La philosophie bergsonienne* (Maritain, 1913). Según Pavan, esta circunstancia hizo pensar a algunos que la filiación tomista de Jacques fuera respuesta a la invitación a recuperar la obra del Aquinate que León XIII había expresado de forma repetida a lo largo de su papado (Pavan, 1967, pág. 62). Evidentemente, esto resulta desmentido por la propia biografía intelectual de Maritain.

En esta línea, escribe Wojtyła:

La “iluminación de la razón” suscitó en el joven Maritain una adhesión tan profunda al pensamiento de Sto. Tomás que, por un movimiento espontáneo de su espíritu, llegó a ser uno de los principales artífices de aquel “renacimiento tomista” que el Magisterio de la Iglesia, con León XIII, había deseado y promovido como respuesta a las principales necesidades de la cultura moderna, y como vía para superar el divorcio contra natura entre razón y fe (Aeterni Patris, 1879). A esta vocación, que le llevó a sufrir dificultades, incomprensiones y enfrentamientos, permaneció fiel hasta la muerte (Wojtyła, 1982, en Possenti, 1983).

Según Pavan, la experiencia religiosa y la fe convierten los planteamientos de la razón en certeza de un orden superior que nace de la revelación, con la cual la razón humana guarda proporción por la gracia. En este esquema gnoseológico, las estructuras formales humanas constituyen *la maglia dei concetti e delle proposizioni che hanno la loro prima applicazione e validità nelle verità d'ordine naturale* (Pavan, 1967, pág. 31).

3.2.4. Filosofía e historia: la dialéctica modernidad - antimodernidad

Desde los trabajos de juventud, Maritain se siente muy inclinado a unir la reflexión ontológica con el estudio del devenir histórico. Comienza así a revelarse como una de sus grandes preocupaciones definir el estado cristiano de la filosofía y de la cultura, *reintegrando l'esperienza filosofica nell'esperienza religiosa, non già per equivocarne le rispettive specificità, ma per creare l'unità nel soggetto e l'armonia nel suo essere* (Pavan, 1967, pág. 42).

Dentro de esta preocupación por la reflexión histórica, el punto central de análisis en Maritain es el surgimiento de la modernidad. Así lo explica Carlo Giacon en la introducción a *La formazione del pensiero di J. Maritain* (Pavan, 1967), donde plantea que, en el pensamiento de Maritain, aparece una y otra vez la dialéctica entre los aspectos que rechaza de la modernidad (y que le llevan a auto-denominarse como *antimoderno*) y los aspectos positivos que son valorados por el propio filósofo. Esto propició que autores muy diversos

reivindicaran la validez de sus argumentos, a veces contrapuestos, reforzándolos por acuerdo al prestigioso pensamiento de Maritain.⁶

El propio Pavan afirma que el hecho de que un tomista fuese anti-moderno no debe sorprendernos. Lo sorprendente es que Maritain proponga el tomismo como *superación* de la modernidad; ésta es, a juicio de Pavan, una de las causas que ha motivado la relegación sufrida por la obra de Maritain:

Accettare una tradizione spirituale e filosofica era quanto bastava al pensiero laico, ma, come si è visto, anche allo spiritualismo che si diceva anti-intellettualista, per rendere incomprensibile a priori e inautentico ogni sforzo di comprensione e di mediazione del presente (Pavan, 1967, pág. 13).

El racionalismo, según explica Maritain en *Antimoderne* (1922), se basa en una comprensión de la razón como facultad puramente discursiva, soslayando la función *intelectiva*. De este modo, se afirma que nada es real si no es verificable matemáticamente, y se excluye por tanto a Dios como objeto de la razón (Maritain, 1922, pág 65).

Esta escisión entre lo religioso y lo científico, entre la razón *intelectiva* y la *discursiva*, entre el ámbito de la fe y el del desenvolvimiento práctico, es para Maritain un rasgo típico de la cristiandad moderna de los siglos XVIII y XIX. Sintéticamente, el autor plantea esta actitud como *creer que Dios existe pero actuar como si Dios no existiese* (Maritain, 1922, pág. 66).

En el ámbito socioeconómico, esta separación entre el orden de los principios y el orden práctico alumbrará la sociedad liberal-burguesa, donde la nobleza y la burguesía, que profesaban una ferviente fe en el ámbito de los principios, dan lugar al pauperismo propio de la revolución industrial en el ámbito práctico.

Aunque la preocupación por vencer los excesos de la modernidad desde una matriz pre-moderna como la tomista es atisbado por Maritain desde que inicia su reflexión filosófica, es en la primavera de 1914 cuando tematiza el análisis de la modernidad, tras recibir la

⁶ Muy posiblemente, este prestigio de Maritain al que alude Giacon era más evidente en la fecha de publicación de este libro (1967) que en la actualidad.

invitación a impartir una serie de conferencias en el Instituto Católico de París, en la rue d'Assas, centro al que se incorporaría como profesor adjunto en junio de ese año (Pavan, 1967, pág. 125).

El abordaje de la cuestión planteado por Maritain en las conferencias de 1914 se basa en atender no tanto al *sistema* moderno como al *problema* de la modernidad, que según el joven filósofo está presente desde la formulación del *cogito* cartesiano. Dicho de otro modo, Maritain atiende a la *cartesianidad* del pensamiento moderno para situar en ella su falla.

Possiamo dire che l'antimoderno maritainiano è, da questo punto di vista, identificabile con l'anti-Cartesio (Pavan, 1967, pág. 126).

Este modo de proceder estará presente en toda la evolución intelectual de Maritain, en la que la tematización del *problema moderno* estará siempre vinculada al *problema cartesiano*. Intentaremos mostrarlo tal y como Maritain lo configura en sus conferencias de 1914.

Para Maritain, la modernidad es ante todo un tiempo de crisis en el que se produce un alejamiento del *sentido de la verdad*. Por tanto, es ante todo una crisis de las certezas y de las evidencias. La modernidad asume esta situación de crisis, y la estabiliza considerándola como el estado normal. Con Descartes se rompe la fidelidad a la tradición tomista, y el pensamiento se hace laico, pasando del servicio a Dios al servicio al mundo (Maritain, 1914, pág. 602). A partir de entonces, *non c'è di evidente e di intelligibile che ciò che può essere pensato e ricostruito al modo matematico* (Maritain, 1914, pág. 606).

Para Maritain, esto no sólo marcaba una orientación lógica de la filosofía, sino también una especificación ética: el objeto de la filosofía, tras Descartes, queda circunscrito al mundo tangible como sistema de referencia para la comprensión de la totalidad, y sólo ahí tiene sentido el ejercicio de la razón. La filosofía, en línea con lo anterior, se asienta sobre una nueva metafísica (o *pseudo-metafísica*, según Maritain) marcada por el mecanicismo, y pasa a convertirse en un saber constitutiva y esencialmente poético (Pavan, 1967, pág. 131).

A pesar de que Descartes parece pretender una continuidad con la tradición cristiana, el *cogito* implica un punto de partida agnóstico. Maritain entiende que, a consecuencia de ello,

el pensamiento moderno no es comprensible fuera de esta caracterización laica (Pavan, 1967, pág. 155). Dicho de otro modo, el *cogito* marca una línea de absoluta separación entre razón y fe, de modo que la naturaleza es entendida como autosuficiente y totalmente independiente de Dios. Partiendo de esta perspectiva, Maritain considerará a lo largo de toda su obra al sistema tomista y al cartesiano como antagonistas, posicionándose en defensa del primero con todo el ardor de su recién adquirida fe.

Decíamos que, para Maritain, la gran novedad de Descartes era la entronización -según expresión del propio Maritain- de una nueva *pseudo-metafísica*, que en otros lugares denomina *voluntad de mundo* o *concupiscencia del espíritu*. Sin embargo, Descartes no es sino la culminación de un proceso iniciado con el Renacimiento y la reforma protestante. Maritain no sólo responsabiliza de este proceso a sus artífices, sino a la propia escolástica y a los intelectuales cristianos que no le hicieron frente. El filósofo parisino se refiere a los escolásticos inmediatamente anteriores a la modernidad como *decadentes*, y afirma que ignoraron la necesidad de armonizar sus planteamientos con los de la nueva metodología científica. Por eso, con el surgimiento de la modernidad, *ser moderno* fue identificado con libertad de investigación experimental, mientras que *ser escolástico* implicaba enrocarse autoritariamente en una posición conservadora y contraria a la libertad.

Tras la primera guerra mundial, Maritain escribe *De quelques conditions de la renaissance scolastique*. El texto está escrito aún bajo la conmoción que supuso la primera guerra mundial y la muerte en ella de su amigo Ernest Psichari, quien cayó convencido del inminente advenimiento de un nuevo orden mundial. Para Maritain, la matriz de pensamiento que podía alumbrar el surgimiento de ese orden nuevo superador de la modernidad era, una vez más, la tomista (Maritain, 1922, pp. 113-114).

La rinascita cristiana che oggi si effettua nelle élites, e si prepara nel mondo, sarà effimera e senza vigore se non è innanzitutto una rinascita tomista (Maritain, 1922, pág. 124).

Otra de las críticas que Maritain formula a la modernidad es que, dadas sus coordenadas cognoscitivas, no distingue entre *ser* y *modo de ser*. Es decir, el *ser* de una idea está contenido exactamente en su *aparecer*. Por tanto, toda idea es totalmente actual, está cerrada y

completa, y la historia de las ideas es entendida como un proceso de comienzos absolutos, de saltos, de yuxtaposiciones, sin que sea capaz de generar una tradición de pensamiento.

Otra de las notas definitorias de la tematización del problema de la modernidad en Maritain -tal y como señala Juan Manuel Burgos en el prólogo a la reciente edición española de *Humanismo integral*- es que se propone asumir sus conquistas y completarlas con la dimensión que han perdido: la trascendente. Es decir, trascender un humanismo antropocéntrico en el que Dios no tiene cabida para ofrecer un humanismo completo, integral, que no olvide lo humano, pero que se dé cuenta de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios. La pretensión es la de rehabilitar la criatura en Dios. Es, pues, una concepción humanista teocéntrica (o integral, o de la encarnación) que pretende alumbrar una nueva cristiandad como obra de santidad.

En conclusión, según Burgos,

Maritain valorará globalmente la modernidad como una realidad esencialmente negativa pero que contiene en su estructura elementos positivos. Efectúa, por tanto, lo que se podría denominar un juicio de ambigüedad; es decir, un juicio que no propone una calificación unívoca de ese periodo al estimar que posee cualidades contrastantes, aunque con predominio de las negativas. Y este juicio puede resumirse indicando que las categorías de pensamiento de la modernidad son una forma negativa que contiene algunos elementos materiales aprovechables (Burgos, 1995, pág. 15).

3.3. De la aproximación a la Action Française a *Humanisme intégral* (1921-1936)

En lo relativo a las etapas en el pensamiento de Maritain, Pavan traza una línea en 1921, cuando tiene lugar la aproximación y posterior crisis de la *Action française*. La primera gran obra de la segunda etapa sería *Trois réformateurs*, de 1925, que concreta toda la reflexión de la etapa precedente, pero que introduce también una reformulación de las categorías personalistas (Pavan, 1967, pág. 17).

Sin embargo, es imprescindible dilucidar el contenido y la evolución del sistema de Maritain para aclarar suficientemente su significado, y de este modo escapar de algunas categorías

tópicas a los que ha sido reducida la interpretación de la obra del filósofo parisino. Las más significativas de estas categorías apuntan a la consideración del autor como *de derechas* y *metafísico* antes de 1930 y *de izquierdas* y *político* con posterioridad a esta fecha.

Maritain comenzó su andadura en la filosofía política en el entorno de la *Action Française*. Se trataba de un movimiento político fundado en 1898 a raíz del *caso Dreyfus* por Henri Vaugois y Maurice Pujo. Con la entrada de Charles Maurras como dirigente, el movimiento se radicaliza en sus posturas monárquicas, pasando a defender activamente la necesidad de la restauración monárquica en Francia. Se constituía, por tanto, como un movimiento nacionalista, monárquico y antimoderno.

La visión de Maurras de la religión fue, en cualquier caso, muy peculiar. Consideraba que la Iglesia estaba ligada a la historia de Francia, y que su estructura jerárquica y elitista constituía una sociedad ideal. La extraña posición de Maurras concebía una defensa del orden católico alejada de toda remisión a la fe. Aunque Charles Maurras se declaraba agnóstico, utilizaba el acercamiento a los católicos para aumentar así su difusión y porque consideraba que la religión era un elemento de orden y estabilidad (Burgos, 1995, pág. 17). Dicho de otro modo, Maurras apoyaba la autoridad de la Iglesia como estructura de cohesión social y vertebración de Francia, pero sin mostrar interés por el contenido de la fe católica.

Puede parecer sorprendente la vinculación del joven Maritain con este movimiento. Este vínculo surgió por influencia de Clérissac, que era ferviente admirador de Maurras, según declara Raïssa en sus memorias (Maritain, R., 1941, pág. 398). Muy probablemente, a la influencia de Clérissac hay que añadir la ingenuidad de la joven pareja y la efervescencia de las convicciones antimodernas de Jacques. En cualquier caso, no debemos olvidar que este movimiento se caracterizó por una gran capacidad de seducción sobre los intelectuales franceses del primer cuarto del siglo XX.

Otra figura que intensificó la vinculación de Jacques con la *Action Française* fue el joven Pierre Villard, que financió la creación de la *Revue Universelle*, vehículo de expresión del movimiento, y de la cual hizo responsable a Maurras y a Maritain (Burgos, 1995, pág. 17).

Es necesario precisar que Maritain nunca perteneció formalmente a la *Action Française*, y que su vinculación se limitaba a la participación en la *Revue universelle*. Esta revista debía ser una tribuna para las ideas de la *Action Française* en lo político y para las ideas tomistas en lo filosófico (Maritain, 1965, pp. 289-290). Esta extraña mezcla

...induce a pensar que [...] detrás de este proyecto y por tanto de la aproximación más estrecha de Maritain a Action Française, se encontraba la habilidad política de Maurras que intentaba ligar a Maritain a su movimiento para aprovechar su prestigio (Burgos, 1995, pág. 17).

A pesar de una cierta similitud de planteamientos en algunos aspectos, parece claro que la adhesión de Jacques al movimiento no era total, como demuestra el hecho de que jamás fuera miembro del mismo.

Las contradicciones de la *Action Française* respecto a la Iglesia preocuparon al Vaticano, que en 1926, bajo el papado de Pío XI, situó algunos escritos de Maurras en el índice de libros prohibidos por la Iglesia y condenó la participación de católicos en el movimiento, propiciando un intenso debate en Francia y un problema de conciencia para los católicos que se habían adherido al movimiento (Burgos, 1995, pág. 19). La principal crítica que la Iglesia formulaba contra el movimiento se basa en que éste otorgaba la primacía a la política y a sus convicciones monárquicas y nacionalistas, a lo cual subordinaba lo religioso. La condena del Vaticano incluía la prohibición de los sacramentos a los militantes del movimiento. La dureza de la condena traumatizó a una parte de los miembros de la *Action Française*.

Maritain obedeció de inmediato la indicación del Vaticano, e incluso fue encargado por Pío XI de explicar públicamente la postura de la Santa Sede. Básicamente, Maurras había intentado instrumentalizar a los católicos para incrementar el vigor de su movimiento. Ni Maurras ni la *Action française* se orientaban desde planteamientos cristianos, y el Papa temía que se utilizara a los cristianos en un movimiento neo-pagano que podía acabar por hacerles perder su identidad.

Esto situaba a Maritain en la necesidad de reformular sus bases conceptuales y sus planteamientos sociales y políticos, en lo cual se empeñó sin demora. A resultas de esa formulación, el filósofo admite su equivocación en la valoración del movimiento de Maurras:

Pour notre part, nous avons cru assez facilement remédiables les dangers de déviation signalés. Nous nous étions trompés (Maritain, 1927, pág. 843).

Sin embargo, una de las consecuencias positivas del tiempo en que Maritain frecuentó la Action Française es que, por influjo de Maurras, el joven filósofo adquiere una mayor capacidad analítica en el enfoque de los problemas concretos (Molnar, 1999, pp. 253-254).

En cierto sentido, la crisis de la *Action Française* propició en Maritain una profunda revisión filosófica en lo relativo a política y sociedad, asuntos a los que apenas había dedicado atención el filósofo. Si hasta entonces Maritain se había ocupado por vía epistemológica de situar el papel de la fe y de la filosofía, y de reivindicar la armonía de ambas a la luz de la verdad revelada, se abre ahora un nuevo ámbito de reflexión en el autor. En palabras de Burgos, *el Maritain político nace de la crisis de la Action Française* (Burgos, 1995, pág. 20). Basta con leer el título de las obras publicadas antes y después de 1926 para darse cuenta de lo acertado de este planteamiento:

Desde 1920 hasta 1926, todas las obras publicadas por Maritain estaban dedicadas a reflexionar sobre la dialéctica modernidad-antimodernidad, tomismo, espiritualidad, y epistemología. En 1926 publicó *Une opinion sur Charles Maurras*, motivada en exclusividad por la crisis de la Action Française.

La citada reformulación de su pensamiento en materia social y política es fácilmente rastreable en sus obras de aquellos años. Si meses antes de la condena, aún justificaba la posibilidad de que un cristiano se adhiriese a la *Action Française*, en *Primauté du spirituel* (1927), rechazó ya esa posibilidad.

A la concepción de «la primacía de la política» de Charles Maurras, líder de aquel movimiento, crítico de la democracia considerada como principio de disolución de la sociedad

y cuyo pensamiento carecía de toda referencia metafísica y moral, Maritain opondrá la Primacía de lo espiritual, libro aparecido en 1927. De esta ruptura nace su toma de conciencia de la crisis de la civilización capitalista, liberal y burguesa que, después de la gran depresión económica de los años 30, el crecimiento de los totalitarismos, las esperanzas y las desilusiones del Frente Popular en Francia, las tensiones y posterior Guerra Civil en España, parecía conducir a dramáticos desarrollos (Papini, 2011, pág. 230).

En el principio de la década de los 30, Maritain intensifica la reflexión política, hasta la publicación en 1933 de *Du régime temporel et de la liberté*. A partir de entonces, la tematización sociopolítica será central en la obra del filósofo parisino, muy especialmente a partir de 1936, año de publicación de una de sus obras más conocidas y significativas: *Humanisme intégral*. En esta obra, Maritain lleva a terreno político su reflexión sobre la modernidad, pero desde un planteamiento menos apasionado y más equilibrado que en sus obras de juventud. En el momento de la publicación de la obra, el filósofo tenía 54 años, y elaboró en ella un balance más ajustado de las luces y sombras que conllevó el paso de la edad media a la edad moderna. Maritain expresó aquí un cumplido reconocimiento de las conquistas modernas, particularmente en lo relativo a la rehabilitación de lo humano operada por el renacimiento y la reforma luterana, el pluralismo generado en dicha evolución y la autonomía que este proceso proporcionaba a lo profano respecto a lo sagrado. De fondo, empezaba a atisbarse la convicción de que *el nivel cristiano de una sociedad depende esencialmente de la actitud y la calidad personal de los cristianos, y no de una estructura institucional* (Burgos, 1995, pp. 20-21).

Para Maritain, en el plato positivo de la balanza, la modernidad ha rehabilitado al hombre; sin embargo, en el lado negativo, lo ha hecho a costa de olvidarse de Dios, dando lugar así a un humanismo antropocéntrico del cual el *cogito* cartesiano es expresión radical. El mensaje central de *Humanisme intégral* es que hay que tomar las conquistas positivas de la modernidad y completarlas con la dimensión trascendente perdida. De este modo se puede dar lugar a un humanismo integral que reivindique la dignidad de lo humano desde la certeza de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios.

Toda la elaboración filosófico-política posterior de Maritain tomará su base conceptual de los planteamientos contenidos en *Humanisme intégral*. Sin embargo, tras la crisis de la Action Française, Maritain no volvería a involucrarse en ningún grupo ni partido político. Este aspecto resulta clave para entender el posicionamiento filosófico del autor y el papel que atribuye a la filosofía. A este respecto, es fundamental aludir a la distinción entre los ámbitos *especulativo* y *práctico* en la obra de Maritain:

Para nuestro autor, la tarea del filósofo debe quedar ceñida al ámbito especulativo, mientras que el orden práctico es el propio del político y el empresario. Y, sin embargo, o quizás por esto mismo, pocos sistemas filosóficos han tenido mayor influjo en el orden práctico que el del autor parisino.

Esta distinción, influida por Bergson y Blondel, le lleva a rechazar el carácter *poético* de la filosofía moderna y a reivindicar el primado de la contemplación sobre la acción y el carácter *ontológicamente objetivo* del conocer como adecuación del pensamiento al ser (Pavan, 1967, pp. 11-12). Desde ese punto de vista, Maritain declara abiertamente su fascinación por la mirada del hombre medieval, que se limitaba a observar la naturaleza más que a sí mismo, y lo hacía -por temor de Dios- desde una mirada más contemplativa que científica.

En este punto nos parece muy evidente la influencia aristotélica en Maritain, recibida por vía tomista. Es bien conocida la primacía que Aristóteles otorga a la contemplación, especialmente en el *Protréptico*, donde plantea la superioridad de la contemplación sobre la ciencia.

Maritain recibe la influencia aristotélica por vía tomista; además de las evidentes consecuencias epistemológicas de este planteamiento, el autor dejará clara su postura de que la tarea del filósofo debe ceñirse al ámbito del pensamiento, sin entrar al campo de las realizaciones prácticas. Por ejemplo, en *Lettre sur l'indépendance* (Maritain, 1935B), afirma que el planteamiento marxista de que el conocimiento transforma el mundo es un error propio del inmanentismo materialista de Marx que excluye el espíritu.

En consecuencia de lo anterior, Maritain entiende que el filósofo puede llegar hasta el límite de la acción práctica, pero no entrar en ella, ya que este dominio pertenece al político y al

empresario. El conocimiento del filósofo, en cambio, debe permanecer en el dominio de la ley universal, y su trabajo es el de preparar la acción práctica y transformadora de la vida. En esta posición permanecerá Maritain durante toda su vida, en un gesto de libertad respecto a todo partido e ideología:

Rester philosophe oblige à affirmer à temps et à contretemps l'indépendance du philosophe à l'égard des partis quel qu'ils soient. De gauche, de droite, à aucun je ne suis (Maritain, 1935B, pág. 257).

Maritain no entiende esta actitud como una huida, sino como un compromiso aún mayor, ya que se basa en la defensa a ultranza de la libertad interior que es consustancial a la naturaleza humana y que deriva de la encarnación de Dios en cada hombre.

A pesar de todo ello, y como anunciábamos anteriormente, la intensa influencia del pensamiento de Maritain en el plano práctico durante el siglo XX ha sido innegable, y repetidamente se le ha identificado como el inspirador de la democracia cristiana. Sin embargo, el propio autor declararía no reconocerse en ninguna de sus manifestaciones (salvo, acaso, en la chilena de Eduardo Frei). Por este motivo hay que rechazar que Maritain sea *el filósofo de la democracia cristiana*, sino más bien *el filósofo cristiano de la democracia* (Possenti, 2003, pág. 146).

Concluimos esta biografía intelectual de Jacques Maritain desde 1882 hasta 1936 con una confesión del propio Maritain que consideramos de gran importancia. En el opúsculo *À mes amis de New York* (Maritain, 1945), el autor afirma:

Ne vous étonnez pas si un nouveau converti y mettait une certaine intransigeance. Depuis lors l'espère que l'expérience m'a rendu un peu plus intelligente, je craindrais plutôt maintenant d'être devenu trop conciliant (Maritain, 1945, pág 798).

Esta confesión remite a una evolución desde posiciones intransigentes hacia una progresiva apertura. Podremos apreciar con absoluta claridad esta evolución en el análisis de las obras de Jacques Maritain que hemos seleccionado.

4. DIMENSIONES ESENCIALES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE JACQUES MARITAIN

En este cuarto epígrafe procedemos a presentar brevemente las obras de Maritain analizadas (4.0) para centrarnos a continuación en el estudio y análisis de las tres grandes áreas planteadas: antropología (4.1), ley natural (4.2) y economía (4.3). Cada una de ellas irá seguida de un análisis crítico. Finalizaremos con una síntesis orgánica de estas cuestiones (4.4) donde expondremos detalladamente cuál es el ideal histórico concreto de la nueva cristiandad que propone el autor a la altura de su tiempo.

4.0. Presentación de las obras analizadas

Introducimos a continuación unas breves indicaciones relativas a cada una de las obras objeto de estudio de esta tesis, según el plan de trabajo expuesto en el epígrafe 2.

La primera de las obras que tomaremos en consideración es *Du régime temporel et de la liberté*, publicada por Desclée de Brouwer en 1933. Se trata de una de las primeras obras de contenido netamente político, muy probablemente motivada por el nuevo período de reflexión inaugurado por la aún reciente crisis de la Action Française. De hecho, en los años anteriores, apenas había tematizado en sus publicaciones la cuestión política, sino que se había centrado principalmente en cuestiones de temática cristiana, tomismo, metafísica y dialéctica modernidad-antimodernidad (con la única excepción de *Une opinion sur Charles Maurras*, aparecida en 1926).

Du régime temporel et de la liberté, dedicada a Charles Journet, forma parte de la colección de artículos *Questions disputées*, y recoge distintos textos que habían sido publicados con anterioridad en las revistas *Nova et vetera* y *Esprit*. La obra está compuesta por tres artículos: *Une philosophie de la liberté*, *Réligion et culture* y *De la purification des moyens*, más dos apéndices titulados *Personne et propriété* y *La doctrine du "Satyagraha" exposée par M. K. Gandhi*.

El propio Maritain comienza la introducción anunciando que esta obra gira en torno a su concepción de un humanismo integral o teocéntrico que puede propiciar una renovación del régimen temporal basada en lo espiritual.

La siguiente obra en la que nos detendremos será *Pour le bien commun*, un breve opúsculo aparecido en 1934 y publicado también por Desclée de Brouwer. En esta obra, el autor reflexiona sobre las responsabilidades de los cristianos ante los retos y dificultades de aquel momento, y sitúa en el bien común de la ciudad terrestre el ideal histórico al que la cristiandad debe aspirar en el ámbito socio-político. El principal interés de esta obra estriba en el hecho de que contiene la primera tematización directa de la cuestión del bien común, que tanta importancia habría de tener en la evolución posterior de la obra maritainiana.

Analizaremos a continuación la obra *Lettre sur l'indépendance*, aparecida en 1935 en la misma editorial que las anteriores, Desclée de Brouwer. Esta obra, publicada en la colección *Courrier des Îles*, se centra en la convulsa situación de la Francia de aquel momento, donde la contraposición entre derechas e izquierdas conduciría a la formación del Frente Popular en 1936. También contiene una explicación de su distanciamiento de la revista *Esprit*, con la que no colaboraría más a partir de ese año (Viotto, 2004, pág. 180).

Llegamos así a la gran obra de este período y uno de sus trabajos más conocidos: *Humanisme intégral* (1936). Este libro es fruto de seis lecciones impartidas en agosto de 1934 en el Colegio Cántabro de Santander. La obra, de contenido eminentemente filosófico-práctico, dio lugar a importantes polémicas y encendidos debates. Su propósito es el de construir un nuevo proyecto de acción política y social para los cristianos del siglo XX que uniera cristianismo y sociedad. En este libro plantea que el mundo es ya moderno, por lo que es inútil reivindicar lo medieval. Si se hiciera, el cristianismo sólo conseguiría apartarse aún más del mundo. Así mismo, pretende analizar el porqué de la secularización, tomar lo positivo de la reforma e integrarlo en un nuevo proyecto.

Según Juan Manuel Burgos (en el prólogo a Maritain, 2001A), esta obra fue acogida de tres maneras diferentes:

- Los intelectuales católicos la acogieron y asimilaron con entusiasmo (es especialmente significativo el caso chileno, con Eduardo Frei a la cabeza). Así mismo, influyó en gran medida en el concilio Vaticano II (debemos recordar a este respecto la gran cercanía intelectual y afectiva de Maritain con Pablo VI).
- Los progresistas la consideraron una obra tímida, carente de la suficiente fuerza y radicalidad como para cortar definitivamente con el pasado.
- Los tradicionalistas la rechazaron porque creían que iba demasiado lejos y suponía una rendición a la modernidad secular.

En España, las reacciones a esta obra fueron muy intensas dada la postura de Maritain abiertamente contraria a Franco. A consecuencia de ello, España quedaría cerrada al pensamiento de Maritain durante décadas, hasta que, con la transición, algunos de sus textos entrarían débilmente en el debate público.

Para Burgos, esta obra tiene el valor de los clásicos porque aporta riquezas universales:

Constituye en sí mismo un punto de llegada definitivo de su pensamiento político; ahí se encuentran las claves fundamentales y estables sobre las que alzaré el resto de su construcción de filosofía política. Por tanto, entender el origen y el mensaje de Humanismo integral significa ponerse en condiciones de comprender la estructura profunda de toda la obra política maritainiana (Burgos, 1995, pág. 17).

De 1939 analizamos *Confesión de fe*. Este ensayo fue publicado originalmente en inglés en Londres en 1939 en la obra colectiva *I believe*. La versión en francés fue publicada en 1941 por Éditions de la Maison Française, editorial creada en Nueva York por Maritain y otros intelectuales franceses exiliados de guerra. Posteriormente fue incorporado como capítulo II del libro *El filósofo en la ciudad* de 1960, y como tal figura en las obras completas.

En 1940 ve la luz *De la justicia política*, publicada por la Editorial Plon en París. La obra recoge una colección de seis artículos aparecidos en 1939 y 1940 en diversas revistas

francesas, inglesas y argentinas. En ellos trata ampliamente la cuestión alemana, y comienza a ofrecer su visión de cómo debe orquestarse la reconciliación europea tras la segunda guerra mundial y cómo deben articularse las bases para una paz duradera.

En 1942, una vez que Francia ha sido ocupada y los Maritain quedan exiliados en EE.UU., ve la luz otra importante obra: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, publicada en Nueva York por Éditions de la Maison Française, al igual que la ya citada *I believe*. Se trata del primer volumen de la serie *Civilisation*, que agrupaba obras de distintos autores sobre escritos políticos y sociales, y que era dirigida por el propio Maritain (Viotto, 2004, pág. 229). La idea de fondo de este texto es la necesidad de dotar a los regímenes democráticos de una filosofía política segura. De este modo, la democracia no sería solo una praxis, sino también una convicción ideológica. Maritain añadió como apéndice a este libro la Declaración Internacional de los Derechos del Hombre aprobada por el Instituto de Derecho Internacional en Nueva York el 12 de octubre de 1929.

La siguiente obra objeto de nuestro análisis será *Christianisme et démocratie*, publicada en 1943 en Nueva York también por las Éditions de la Maison Française. Al igual que la obra anterior, formaba parte de la colección *Civilisation*. La obra había sido escrita en 1942 en forma de folleto y lanzada en paracaídas sobre la Francia ocupada. En la primera página se podía leer la siguiente dedicatoria: *En hommage au peuple de France*. Maritain escribe desde el convencimiento de que se ganará la guerra, pero que también, parafraseando a Churchill, habrá que *ganar la paz* mediante un nuevo proyecto civilizador y un esfuerzo de reorganización mundial. Para ello -dice Maritain- es preciso acometer una profunda reforma moral e intelectual.

A continuación abordaremos el estudio de *Principes d'une politique humaniste*, de 1944. Esta obra, igual que las anteriores, fue publicada en Nueva York por Éditions de la Maison Française, y recoge algunos textos publicados entre 1938 y 1943 como artículos en las revistas *Études Carmélitaines*, *Nouveaux Cahiers*, *La République Française*, *La Vie Intellectuelle*, *Review of Politics* y *Nova et Vetera*.

El siguiente texto, *La personne et le bien commun*, pertenece a una época completamente distinta en la trayectoria del autor. Aunque han transcurrido sólo tres años desde el texto

anterior, se han producido numerosos cambios. En primer lugar, el fin de la segunda guerra mundial, y con él, el regreso a Europa. No obstante, Maritain no puede establecerse aún en Francia, ya que debe viajar a Roma como embajador francés ante la Santa Sede. El texto está escrito en Roma y fue publicado originariamente en la *Révue Thomiste* en 1946. En él desarrolla algunos temas expuestos en diversas conferencias pronunciadas en París por invitación del grupo Amis de Laennec en 1934, en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires en 1936, en el séptimo congreso internacional de sindicalistas cristianos en París en 1937, en el Deneke Lectures de Oxford en 1939 y en la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma en 1945. En la introducción, Maritain orienta ya sobre la importancia de la distinción entre individuo y persona, y rechaza que el personalismo sea una escuela o una doctrina; al contrario, se trata de un *movimiento de reacción* contra los errores totalitaristas e individualistas, como tendremos ocasión de desarrollar en la parte sistemática (4.1.6.1).

La siguiente obra que analizaremos es *El hombre y el Estado* (1952), que constituye uno de los títulos más conocidos y valorados del filósofo parisino. Se trata de la última obra orgánica sobre filosofía política de Maritain. El libro es fruto de una serie de conferencias pronunciadas en Chicago en diciembre de 1949, organizadas por la Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions. La obra apareció primero en inglés (University of Chicago Press, 1951), y después en francés (Presses Universitaires de France, París, 1953).

Según Possenti, esta obra

[...] se sitúa en la fase final de un largo proceso histórico en el que los pensadores católicos, manteniendo no pocas reservas sobre el relativismo ético, han elaborado originalmente una base personalista para la democracia (Possenti, 2003, pág. 97).

Continúa Possenti afirmando que con esta obra, Maritain *toma su lugar en la galería de los principales pensadores políticos modernos junto con Hobbes, Rousseau, Locke, Hegel, a los cuales le asemeja la vastedad de horizontes, aunque ofreciendo una clara diversidad de perspectivas y soluciones* (Possenti, 2003, pág. 97). Para Possenti, el éxito de *El hombre y el Estado* se basa en que

constituye una reformulación *creativa de la tradición junto con la apertura y el injerto de lo nuevo* (Possenti, 2003, pág. 99).

La influencia de esta obra a nivel mundial fue especialmente intensa; se considera que influyó en movimientos y partidos tan variados como los liderados por Aldo Moro o De Gasperi en Italia; Eduardo Frei, Caldera o Duarte en América Latina; Robert Schuman en Francia... Respecto a este último, afirma Mougel:

La primera vez que leí este texto de Schuman (el volumen Pour l'Europe) tuve la impresión de que en el capítulo III el autor había perdido el uso de las comillas y olvidado de ponerlas por todas partes: todas sus formulaciones reproducían las de Maritain (Mougel, 2006, en Papini, 2011, pág. 243).

Concluimos la presentación de las obras objeto de análisis en esta tesis con la colección de artículos titulada *Pour la justice*, publicada en 1945 en Nueva York por Éditions de la Maison Française. Se trata de una larga compilación de cincuenta textos de muy diversa extensión e importancia; por ejemplo, algunos de ellos hacen referencia a la *École libres des hautes études*, organizada en Nueva York por los docentes de lengua francesa bajo el liderazgo de Maritain, o la polémica con Antoine de Saint-Exupéry a propósito del gobierno de Vichy.

4.1. Antropología

Comenzamos nuestro estudio analizando cuál es la concepción de hombre en la que se basa la propuesta de Jacques Maritain. Articularemos la exposición en cinco apartados: en primer lugar, se plantearán los aspectos generales de su concepción antropológica, influenciada por la de Tomás de Aquino (4.1.1). A continuación, plantearemos una cuestión fundamental para conocer su planteamiento antropológico: la distinción entre individuo y persona, también de raíz tomista (4.1.2). Desde estos puntos de partida, trazaremos cómo conceptúa el autor la cuestión de la libertad y la ética (4.1.3), la trascendencia como piedra angular de su propuesta humanista integral (4.1.4) y su comprensión del Reino de Dios como destino último del ser humano (4.1.5).

4.1.1. Aspectos generales: inspiración tomista

En el opúsculo *Confesión de fe* (1939), Maritain afirma que el conocimiento de Santo Tomás fue para él como una iluminación de la razón que despertó su vocación de filósofo. Esta filiación tomista quedó firmemente expuesta en *El doctor angélico* (1929), cuando afirmaba sin ambages: *Vae Mibi si non thomistizavero!*

En la primera de las obras analizadas -*Du régime temporel et de la liberté* (1933)-, Jacques Maritain ofrece un esquema de la cosmovisión tomista desde el que abordaremos el estudio de su concepción antropológica. Se trata de una adaptación de la clásica tríada platónica expuesta en *La República* que tanto influyó en la tradición filosófica posterior: Mundo divino increado - Universo espiritual (mundo de la libertad) - Universo sensible.

Aristóteles reelabora dicha escala ontológica desde una comprensión del Uno distinta de la de Platón, no como absolutamente trascendente, sino desde su identificación con el ser. Santo Tomás vuelve a readaptar la tríada platónica para concebir una escala ontológica con tres jalones: el mundo divino eterno e increado, el mundo espiritual y de la libertad como ámbito intermedio y, finalmente, el mundo de lo sensible.

Para Tomás de Aquino, el ser humano participa del mundo espiritual y de la libertad por su propia naturaleza, y participa del mundo divino increado por la gracia de Dios. ¿Por qué sitúa lo relativo a la libertad en el ámbito espiritual? Su respuesta es que el mundo divino no puede resistirse a la voluntad de Dios; en cambio en el nivel del universo espiritual, y desde la libertad humana, sí es posible que el hombre desobedezca a Dios.

Tres años más tarde, en *Humanismo integral* (1936), Maritain avanza en esta reflexión interrogándose sobre el problema del hombre a través de tres preguntas:

- ¿Qué es el hombre?
- ¿Cuál es su relación con Dios?
- ¿Cuál es su relación con el destino? (debate libertad-gracia).

El autor examinará estas tres cuestiones trazando una evolución histórica con tres estadios: la óptica medieval, el humanismo antropocéntrico de la modernidad y la nueva cristiandad.

A) La cristiandad medieval

Para el pensamiento medieval, el hombre es un animal dotado de razón y de un espíritu que, aunque débil, le confiere aspiraciones de orden sobrehumano. Desde esta perspectiva, se entiende al hombre como *persona*, es decir, como un todo espiritual que jamás somete su libertad ni frente a la naturaleza, ni frente al Estado, ni siquiera frente al Dios que vive en su interior⁷. De este modo, el hombre es considerado como un ser herido por el pecado original, pero también creado para llegar a la vida del Dios que le habita desde su existencia terrena. Dicho brevemente, el hombre es un ser natural y sobrenatural a un tiempo.

El autor continúa su reflexión sobre la cristiandad medieval exponiendo en *Humanismo integral* (1936) su idea del problema de la gracia frente a la libertad. A este respecto plantea que todo el pensamiento teológico medieval está dominado por las posiciones de San Agustín frente a Pelagio y por la elaboración posterior de Santo Tomás. Según estas posiciones, el hombre es libre cuando actúa bajo la gracia divina. Sin ella tiende al mal y al error, por lo que la salvación requiere a la vez de la cooperación libre del hombre y de la gracia:

Y Dios, que le creó sin él, no le salvará sin él (Maritain, 1936, pág. 36).

Según el autor, el pensamiento medieval no lleva a cabo una reflexión profunda sobre el propio hombre, la posibilidad del mal o el valor del orden temporal, dejando ahí *mucho terreno en barbecho y toda una problemática no explorada* (Maritain, 1936, pág. 37). La visión del hombre medieval sobre sí mismo se produce en el seno de su reflexión sobre Dios, pero sin una investigación específica y deliberada sobre el hombre. Así, el sentido profundo de la naturaleza, del pecado, de la dignidad y la debilidad humana, eran cuestiones más vividas que conscientes.

⁷ Tematizaremos la importante distinción individuo-persona en el apartado 4.1.2.

En cuanto a la actitud del hombre ante su destino, el hombre medieval camina sin excesiva preocupación por conocerse a sí mismo, viviendo desde una sencillez inadvertida. Se producía en él un movimiento claramente ascendente del alma, de la razón y del orden social, ya que todo lo humano aparecía bajo el signo de lo sagrado.

El fin de la Edad Media supuso también el final del impulso heroico, y está marcado por la muerte, la miseria y el horror a no ser nada. De ahí se alumbra un humanismo de la modernidad y la reforma, separado de la Encarnación y profano. En la parte positiva, afirma que con el Renacimiento se produce una rehabilitación antropocéntrica del hombre.

B) El humanismo moderno

El humanismo moderno surgido de la reforma aporta una solución “de desesperación” ante la constatación luterana de que el hombre está corrompido por el pecado. Esto, para Maritain, es puro pesimismo, e implica una comprensión meramente material de San Agustín. Así pues, desde la perspectiva luterana, la criatura es “una nada” que clama a Dios desde su corrupción. Lutero no contempla la existencia de libre arbitrio, sino de predestinación; es decir, existe gracia, pero no libertad. El ejemplo más claro de esto se da en el calvinismo, donde se entiende que existe corrupción, pero que el hombre está predestinado a la salvación, y donde la prosperidad aparece como un deber del Estado.

En lo relativo al problema de la libertad, hay que decir que la modernidad se escinde entre una teología humanista mitigada (molinismo) y una teología humanista absoluta (racionalismo).

1) El molinismo entiende que se precisa una iniciativa humana hacia la salvación; a partir de ahí, todo es gracia. Si hasta entonces se había considerado que la iniciativa de los actos buenos pertenecía en primer lugar a Dios y de modo consecuente al hombre, para Molina la iniciativa primera es del hombre. De la misma manera, si hasta entonces el hombre entendía a Dios como “vida de su vida”, en el humanismo renacentista Dios se separa del hombre en su actividad de impulsor de la obra buena, con lo que el bienestar terrestre pasa

a pertenecer sólo al hombre. Maritain considera que Molina es muy representativo para la civilización moderna y para la disolución de la cristiandad.

2) La noción humanista absoluta (racionalismo) entiende que todo es libertad, sin participación alguna de la gracia. Es decir, el hombre traza solo su propio destino, y el universo funciona según reglas mecánicas (determinismo geométrico). Este planteamiento se radicalizará en Hegel, que sólo considera que existe libertad en el hombre, y que en ella se realiza la divinidad.

En cuanto al problema del hombre, vuelve a plantearse de nuevo la distinción entre una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta:

1) El humanismo mitigado está representado por el naturalismo cristiano: la naturaleza se basta a sí misma, pero es coronada por la gracia. La gracia otorga la salvación al hombre que realiza actos buenos según la razón humana. De este modo, el cartesianismo declara la existencia de un saber natural perfecto alejado de la fe y la revelación. En el orden práctico, se distinguirán dos fines últimos de la persona: en el orden puramente material, la prosperidad; en el orden sobrenatural, la salvación. De este modo se abre la posibilidad de “servir a dos señores” (el Estado en lo temporal y la Iglesia en lo intemporal).⁸ Así, el hombre se desdobra en dos: un hombre puramente natural que sólo necesita de la razón para ganar la tierra y un hombre creyente que ruega a Dios para ganar el cielo.

2) La teología humanista absoluta tiene lugar cuando desaparece la dimensión trascendente. Por ejemplo, en Rousseau, que parte de una concepción de la bondad natural del hombre que le hace participar en la vida divina; así, el hombre es santo si vive conforme al espíritu de la naturaleza. Con otras palabras, la gracia queda absorbida por la naturaleza. Comte llevará al extremo la idea totalmente naturalista del hombre, y también Hegel, que pretende que la filosofía absorba la religión y que el Estado pase a ser el cuerpo donde el hombre alcanza su libertad de hijo de Dios. Se trata de una concepción del hombre como ser puramente natural, desconectado de lo sobrenatural, aunque en realidad sigue estando presente un atisbo metafísico (sin el cual es imposible concebir al ser humano). Para

⁸ También podríamos decir “el dinero en el orden temporal y Dios en el orden sobrenatural”, lo cual es característico de la sociedad liberal burguesa.

Maritain, la consecuencia de este planteamiento es que *el hombre separado de Dios exige y reivindica todo para sí* (Maritain, 1936, pág. 51).

En cuanto a la tercera cuestión, la actitud de la criatura frente a su destino en el humanismo moderno, Maritain afirma que su desdicha es el antropocentrismo. En este punto se produce una escisión antropocéntrica: el hecho de que el hombre se convierta en su propio centro es motivo de pesimismo en Calvino y de optimismo en el Renacimiento. El Renacimiento rehabilita a la criatura al precio de separarla de su principio vivificador trascendente:

Con el Renacimiento, hace subir al cielo el grito de su grandeza y de su hermosura; con la Reforma, el grito de su angustia y de su miseria; de todos modos la criatura, gimiendo o rebelándose, reclama ser rehabilitada (Maritain, 1936, pp. 52-53).

El humanismo antropocéntrico comporta un aspecto positivo (la dignificación de lo humano) y otro negativo (el alejamiento de Dios). Es decir, el problema para Maritain no es lo que tiene de humanismo, sino lo que tiene de antropocentrismo.

La cuestión es que el hombre de la modernidad camina bajo el signo de la división: Todo su movimiento procede de una libertad completamente separada de la gracia (dualismo y separación de la Encarnación). Para Maritain, el humanismo antropocéntrico es inhumano, y considera su dialéctica como *la triple tragedia del humanismo*: la del hombre, la de cultura y la de Dios.

1) La tragedia del hombre.

Con el racionalismo (Kant, Descartes, Rousseau), se despierta una imagen espléndida de la personalidad humana, que es considerada buena por esencia. Así se inaugura un universo antropocéntrico que no acepta injerencias de la tradición, la revelación o autoridad alguna, por lo que queda escindido de Dios. A esto también contribuyeron las teorías evolutivas de Darwin, que no consideran que exista una ruptura metafísica entre el hombre y el animal. Con Freud, el hombre cae aún más bajo, al quedar caracterizado como un conjunto de conflictos, instintos y deseos. Rota la dignidad, el hombre pasa a ser una caricatura

antinatural de su propia naturaleza. Se produce así una descomposición definitiva del hombre, que culmina el camino dualista antropocéntrico. A partir de aquí se reivindica la soberanía, pero no para el individuo descompuesto, sino para la colectividad (el Estado en Hegel y Marx).

2) La tragedia de la cultura: Maritain expone esta tragedia en tres fases.

- a) Siglos XVI-XVII. Se mantiene un estilo cristiano que se va viciando por el naturalismo cristiano.
- b) Siglos XVIII-XIX. Se pide a la cultura que libere al hombre de la religión (optimismo racionalista burgués).
- c) Siglo XX. Se reivindica un ateísmo radical para crear una humanidad nueva.

La tragedia de la cultura comporta para Maritain que las condiciones de vida se hayan ido haciendo cada vez más inhumanas.

3) La tragedia de Dios.

En Descartes, Dios garantiza el dominio del hombre sobre la materia. Aunque se mantiene la trascendencia divina, ésta es comprendida humanamente y de forma unívoca desde una razón geométrica. Por ello, la trascendencia empieza a decaer. En Descartes Dios obra por plenitud de eficiencia, pero sin tender a ningún fin, desde un mero despotismo arbitrario. A partir de ahí, Dios se va convirtiendo en idea, y se termina por rechazar la trascendencia. En Hegel, por ejemplo, Dios es el límite ideal del desarrollo humano. En una tercera etapa, se llega a la negación de Dios (Nietzsche: *Dios ha muerto*). Estas son, según el autor, las bases del ateísmo ruso.

Llegados a este punto, para Maritain existen dos posiciones puras a las que puede conducir la dialéctica del humanismo moderno: el ateísmo puro (Rusia) y el cristianismo puro (nueva cristiandad).

Para la posición cristiana pura, la historia del hombre es también la del pecado y la Encarnación. Es decir, concibe el proceso histórico como centrado en Dios y regenerado continuamente por la gracia. Maritain considera que existen dos modos de entender esta posición cristiana:

- a) Un modo reaccionario y de vuelta atrás. Se trata de una visión arcaísta y calvinista en la que el hombre queda aniquilado ante Dios, que reprocha al catolicismo que da demasiado lugar a lo humano, ya que ellos rehúsan el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Para ellos, la libertad queda muerta bajo la gracia. Es decir, se trata de una gracia que no vivifica.
- b) Un modo integral y progresivo (tomista). Desde esta visión, se trata de salvar las verdades humanistas, liberándolas de toda desfiguración antropocéntrica. De este modo sería posible transformar las estructuras culturales y temporales para alumbrar una nueva edad de civilización: la nueva cristiandad.

Maritain se sitúa en la perspectiva de la nueva cristiandad, y examinará desde ella los tres problemas filosóficos tratados anteriormente.

C) La nueva cristiandad

En la nueva cristiandad, el hombre es rehabilitado ante Dios. De este modo, las estructuras temporales deben respetar su enlace con Dios, porque *todo lo tiene de Él*. Es en esta idea donde cobra su máxima expresión el humanismo de la Encarnación o teocéntrico.

Desde esta perspectiva, la criatura es digna de ser amada en tanto que criatura de Dios, y por tanto, fin en sí misma. Este amor universal a las criaturas es la señal del nuevo humanismo.

En la nueva cristiandad se requiere que la criatura tenga conciencia de sí misma y del misterio de la Encarnación que se realiza en ella. Es decir, una conciencia evangélica que venza la conciencia naturalista.

Si en un primer estadio la cristiandad entendía su progreso como “elevar un trono a Dios en la tierra”, en la nueva cristiandad consistiría en dotar al hombre de condiciones de vida tales que el amor descienda sobre él para crear una obra “divinamente humana”.

La nueva cristiandad consiste, por tanto, en una reformulación de los problemas especulativos a través del sistema tomista. Desde éste, el hombre recibe la libertad de Dios a través de la causalidad creadora. ¿Cómo se explica la actuación humana en los actos malos? En esos actos, el hombre es causa primera y la gracia está ausente. Es decir, en ellos Dios lleva al extremo el respeto a la libertad humana. Según Maritain, aclarar todo esto será crucial en esta nueva edad.

En cuanto al problema del hombre, Maritain plantea que en la nueva cristiandad el ser humano se escrutará desde una conciencia evangélica de sí mismo. Esta conciencia se conoce sin haberse buscado, y sus juicios de valor son puramente espirituales. Así el hombre puede descubrir su valor de persona, imagen de Dios, no radicalmente corruptible por el mal y que anhela la plenitud de la gracia. Esa conciencia encara la propia debilidad interior desde la conciencia de que justamente ella atrae al Dios misericordioso. Así el hombre puede descubrir su grandeza original, nunca borrada por completo por el mal.

Otro rasgo del hombre en la nueva cristiandad es su conciencia de las exigencias temporales, ya que entiende su camino como una transfiguración que comienza en lo temporal y culmina en la vida eterna. La concepción liberal burguesa no entendió esto, lo que propició una escisión del hombre en dos, uno de ellos referido al mundo temporal y otro al espiritual. El comunismo, curiosamente, sugiere aquí útiles reflexiones. Para éste existe un hombre de pecado, un hombre viejo que destruir: el *pequeño burgués*, el hombre del liberalismo burgués.

Dicho hombre nació del puritanismo y el racionalismo, y posee una metafísica idealista y nominalista que da primacía al signo, la opinión pública y el dinero. Se envanece en el moralismo y en el espiritualismo, pero no está interesado por la verdad de Dios y del amor.

Este hombre burgués, según Maritain, *es quien ha enseñado el ateísmo a sus discípulos y herederos comunistas* (Maritain, 1936, pág. 111). Por eso el marxismo es tributario del humanismo

burgués, del que toma una metafísica atea, immanente y antropocéntrica. La tarea de Marx será denunciar esta mentira que oculta intereses económicos y de clase (confundiendo así cristiandad con cristianismo), e intentar cambiar al hombre burgués con medios técnicos y de propaganda. Pero para ello no ataca sólo al hombre burgués, sino al hombre en sí y a su dignidad esencial de hijo de Dios. De este modo, reduce al hombre a la condición de energía de la vida común, pues para Marx toda idea trascendente remite a la explotación del hombre por el hombre.

De este modo, el marxismo no logra restaurar la alegría de vivir. Aunque se propone un fin bueno (la emancipación del hombre), falla al no concebir el paso a comuniones superiores. Es posible que en la experiencia rusa el hombre halle resortes que le ayuden a superar el antropocentrismo (de hecho, en puridad, la dialéctica marxista debe estar siempre dispuesta a integrar toda renovación humana).

Por todo lo dicho, Maritain entiende que en el marxismo coexisten intuiciones verdaderas y principios falsos. Los principios falsos derivan de un monismo ateo hegeliano, una teoría errónea de la plusvalía y una socialización de la persona humana.

En cualquier caso, es preciso distinguir el juicio del marxismo del juicio sobre la URSS.⁹ La URSS es una interpretación condicionada del marxismo que aumenta la ambigüedad de éste. Aun cuando existen elementos positivos en Rusia, el proceso se está construyendo a costa del sacrificio de millones de vidas.

Algunos de los elementos positivos del marxismo son la liquidación de un sistema basado en el lucro, la integración de la multitud humana en la vida social y la cesación de una humillación secular hacia el trabajador. No obstante, como decíamos, el proceso se construye desde un absoluto desprecio de la persona, el terror, la dureza y el despotismo burocrático. Si ha cesado la explotación del hombre por el hombre, ha comenzado la explotación del individuo por la colectividad. Esto lo hace inhumano, tenebroso, totalitario, destructor de la libertad de pensamiento, y ha supuesto la socialización de la persona, el

⁹ Podemos decir que son tan distintos como el cristianismo y cualquier cristiandad.

exterminio de la religión y la idolatría de la técnica.¹⁰ Más que persecución religiosa, en la URSS se da una auténtica destrucción de lo espiritual (no obstante, Maritain dice haber advertido recientemente algunos signos de reconciliación).

Esta ambivalencia muestra la ambigüedad del comunismo ruso. Pero aunque el proceder del marxismo dominante está cargado de errores y deficiencias, no todo humanismo socialista es ateo, por lo que se requieren nuevas síntesis. El humanismo socialista contiene verdades que no se pueden desdeñar y que apuntan a la dignidad humana. Del socialismo partió la iniciativa de reinstaurar el sentido de la justicia y de la dignidad del trabajo, donde están implícitas la generosidad, la calidad humana y el amor a los pobres. Hay, por tanto, mucho que agradecer al socialismo.

No obstante, el ateísmo lo deshumaniza, ya que pone en su base errores filosóficos basados en su desconocimiento de lo que hay de eterno en el hombre. No bastaría con añadir al socialismo la idea de Dios, sino que es precisa una refundición general humanista integral.

Este humanismo integral apunta hacia una transformación profunda, a la creación de nuevas estructuras sociales, al progreso en el conocimiento de la fe, la inteligencia y el amor que brotan del alma.¹¹

Maritain destaca, por encima de todo, el amor como síntoma de la presencia de lo Absoluto. En el amor reside toda posibilidad de emancipación del hombre, tanto en el orden eterno como en el temporal. Por eso afirma con total claridad que el ser humano nace para tender a la perfección del amor.

Según Marx, el ateísmo es condición necesaria para que cese la alienación espiritual. Esta idea es considerada por Maritain como maniquea, y además considera que deja en tinieblas una parte de la herencia humana. A diferencia del marxismo, que destruye toda oposición,

¹⁰ Maritain consigna aquí numerosos datos de la persecución religiosa en la URSS aportados por el matrimonio Webb.

¹¹ Maritain enfatiza aquí la importancia del amor, pero dice que sus *orígenes jamás impedirá nadie que, en lo más profundo de la historia, sean cristianos*. Volvemos a encontrar la rigidez del primer Maritain debida, según él, a su carácter de neoconverso.

el cristianismo acoge a quienes plantean errores (Voltarie, Lutero...), porque esos errores permitieron acrecimientos que, como todo lo bueno, pertenecen a Cristo.¹²

Si Marx pretendió destruir al hombre burgués y atacó al hombre mismo, el humanismo integral pretende cambiar al hombre burgués y al hombre mismo, dando lugar a un hombre nuevo. Esto requiere asentarse en la primacía de lo trascendental y en la visión del hombre como imagen de Dios. El surgimiento de la nueva cristiandad es, primero, una obra de Dios, y después es obra del hombre con Dios. Se trata de una transfiguración que debe alcanzar a las estructuras sociales como una realización socio-política del Evangelio. Sólo así es posible hablar de dignidad humana.

Terminada la exposición de esta cuestión, continúa el autor reflexionando en torno al término *civilización*, el cual entiende como el desarrollo material y moral de la vida propiamente humana. Así, concibe la obra de civilización como propia del espíritu y la libertad, y como constituida por dos polos: el económico y el religioso (aunque en la antigüedad, ambos polos aparecían unidos).

Para el cristianismo, la religión es universal y trasciende toda cultura, porque es expresión de la vida íntima de Dios, y la civilización debe procurar el bien terrenal atendiendo a los intereses eternos. Así, el orden espiritual es libre respecto del temporal, dejando libre a Dios frente al mundo.

Así pues, la distinción entre lo temporal y lo espiritual es esencialmente cristiana (*al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*). Esto plantea ciertas cuestiones teóricas, sobre todo la relativa al concepto del Reino de Dios, que será analizado en el epígrafe 4.1.7.

Además de esta reflexión contenida en *Humanismo integral* (1936), debemos destacar la obra *Principes d'une politique humaniste* (1944), donde Maritain describe su concepción antropológica con gran claridad y consistencia especulativa:

¹² De nuevo la rigidez del neoconverso.

L'homme est un individu qui se tient lui-même en main par l'intelligence et la volonté ; il n'existe pas seulement d'une façon physique, il surexiste spirituellement en connaissance et en amour, de telle sorte qu'il est en quelque manière un univers à soi-même, un microcosme, dans lequel le grand univers tout entier peut être contenu par la connaissance, et qui par l'amour peut se donner tout entier à des êtres qui sont à lui comme d'autres lui-même (Maritain, 1944, pág. 188).

Maritain sitúa en el espíritu la raíz de la personalidad, la cual implica que cada hombre es un todo, y que subsiste de forma independiente, como un *mendigo* que comunica con lo absoluto y cuyo valor es eterno. De esta concepción del hombre como imagen de Dios deriva el valor de la persona, su dignidad y sus derechos.

Para Maritain, las aspiraciones humanas a lo divino han sido testimoniadas por sabios de todos los tiempos, y también por algunas corrientes espirituales erróneas que han pretendido deificar al hombre por sus propias fuerzas (menciona el panteísmo, el gnosticismo, el quietismo...).

El error de la modernidad consiste en buscar la deificación mediante la ruptura con Dios: en la revolución luterana, a través de una moralidad interior no referida a ninguna ley; en la revolución cartesiana, mediante una verdad interior sin referencia a las cosas. Estos errores reivindicaban para el hombre una independencia que sólo es propia de Dios.

De ahí se llega al ateísmo actual, en el que el hombre niega a Dios creyendo encontrar así una libertad divina. Primero fue ensayado en forma de ateísmo enmascarado de liberalismo burgués (el cual era cristiano sólo en apariencia). Después llegó el ateísmo declarado en Marx y Hegel y en el concepto de religión como opio del pueblo. También como paganismo pervertido de racismo en la idolatría *nazi* del *alma del pueblo* que niega la libertad humana y la reduce a sed de dominación. A través de todo ese proceso, se ha ido divinizando lo social, de modo que “las cosas del César” absorbieron “las de Dios”, y el imperio pagano se hizo adorar. Sin embargo, para Maritain, las aspiraciones transnaturales del hombre tienden a Dios, como ya sucedía desde la antigüedad en Grecia o en la India.

Maritain termina la reflexión antropológica en *Principes d'une politique humaniste* (1944) planteando que, frente a la falsa deificación, existe una verdadera: la propia de la vida eterna, que comienza en el mundo como participación de la naturaleza divina por la gracia. Así, la suprema libertad e independencia se ganan por la realización espiritual de la dependencia respecto a un Dios que vivifica y libera todo aquello que participa de su esencia.

Esta línea especulativa encuentra expresión en *L'homme et l'État* (1952), obra dedicada principalmente a la reflexión filosófica política, en la que Maritain planteará que, en lo temporal, el hombre está subordinado al cuerpo político como la parte al todo. En cambio, en lo supratemporal, el hombre debe ser entendido como fin en sí mismo y, en consecuencia, ser reconocido como superior al cuerpo político. Si en lugar de esto la sociedad humana se auto-proclama bien supremo, pervierte su propia naturaleza, ya que en el bien político está contenida también la vocación humana a lo supratemporal.

Maritain plantea que el cristianismo considera que el fundamento de la dignidad del hombre está en su condición de hijo de Dios. De este modo, el cristiano sabe que tender a Dios está por encima de todo fin de la sociedad política, la cual queda subordinada a lo supratemporal. De ahí se deriva una de las más importantes nociones antropológicas de Jacques Maritain: la reivindicación de la primacía de lo espiritual en la persona, planteada por el autor desde 1927.

Para terminar con este epígrafe introductorio a la concepción antropológica del autor, mencionaremos el artículo *Qu'est-ce que l'homme?*, aparecido en la publicación *Pour la justice*, que agrupaba artículos dispersos escritos en el período de 1940 a 1945.

En dicho artículo, Maritain plantea que cada gran período de civilización ha estado dominado por la imagen que el hombre tenía del hombre; esto determina nuestra conducta y nuestras formaciones socio-políticas.

La idea de hombre medieval, influida por San Pablo y San Agustín, comienza a secularizarse con el Renacimiento, proceso que culminará con la modernidad (Descartes, Locke y Rousseau). Así, desde el s. XVI, el hombre se ha ido situando progresivamente en

un humanismo antropocéntrico que sustituye el Evangelio por la razón. Este proceso ha sido alimentado por la ciencia y las enormes promesas de liberación que ha hecho al hombre, alentando en él el ideal de un reino del hombre y de la paz.

Una de las consecuencias de este proceso ha sido la pérdida de la imagen del hombre propia de la fe cristiana. Además, a consecuencia de ello, la razón ha dejado de considerar al Ser para ocuparse sólo de la lectura matemática de los fenómenos sensibles. De este modo, el hombre conoce verdades, pero no la Verdad, proclamando con la modernidad una dignidad sin Dios que avanza hacia el bien y la posesión de la tierra, pero sin hacer frente al mal ni hacer don de sí mismo.

Así, en el Estado burgués se da una vida común sin bien común ni obra común, una libertad sin dominio de sí, una igualdad sin justicia, una técnica sin sabiduría (entendida como posesión interior de sí). En resumen, se busca la felicidad sin un sentido de fin último, convirtiéndose en una búsqueda cada vez más baja y estancada:

L'homme moderne cherchait le bonheur -sans but final à atteindre, ni idéal rationnel auquel adhérer- ; l'idée et la force motrice la plus naturelle, celle du bonheur, s'est trouvée ainsi gâtée par la perte de l'idée et du sens de la finalité (Maritain, 1945, pág. 658).

Maritain plantea aquí que el marxismo nace del racionalismo y de la idea de que el hombre se salva a sí mismo. Es decir, se busca una salvación temporal en la que Dios es apartado como imagen de la alienación. Esto exige abandonar la personalidad en aras del hombre colectivo llamado a dominar la materia y la Historia. De este modo, el hombre ya no es entendido como imagen de Dios, sino como una parte del todo social cuya libertad y felicidad consiste en servir al colectivo, que es de naturaleza económica e industrial. Es decir, alimenta una sed de comunión puramente económica; con otras palabras, el hombre ya no es entendido como hecho para la libertad, sino que es sacrificado al dominio de lo material.

El movimiento totalitario, por su parte, supone una reacción contra todo racionalismo y humanismo. Se basa en un cierto resentimiento contra la dignidad humana, por lo que animaliza la imagen del hombre. Pero aún existe un origen más profundo en él: la angustia,

la desesperación, *un abismo más profundo que la animalidad*. Para vencer esa desesperación, Nietzsche proclama el superhombre, la fuerza, el poder, la muerte de la verdad y de Dios. Basta de optimismo, de libertad, dignidad, justicia, paz y bondad. Paso al mal y a la desesperación triunfante, expresada de forma paradigmática en el nazismo.

Los totalitarismos se basan en un misticismo del instinto y la vida que aparta la razón y corrompe la idea de Dios; invoca a un Dios como genio protector de un pueblo, Estado o raza, que es contrario al Dios amor. Además, el hombre deja de ser la imagen de Dios; su imagen pasa a ser ahora la del pesimismo guerrero, y es considerado como una molécula del todo político cuyo único camino es la sed de poder y la violencia, y cuya tarea es la dominación de otros hombres. El concepto de comunión significa en el totalitarismo la glorificación de la raza y el odio a todo enemigo. El racismo rompe así con la unidad de naturaleza de la familia humana para imponer la hegemonía de una raza superior.

Concluye Maritain que toda posibilidad de regeneración de la comunidad humana pasa por redescubrir la verdadera imagen del hombre, lo que exige una renovación interior y exterior propia de la nueva cristiandad:

La seule voie de régénération pour la communauté humaine est une redécouverte de la véritable image de l'homme et un effort décisif vers une nouvelle civilisation chrétienne, une nouvelle chrétienté (Maritain, 1945, pág. 665).

4.1.2. Personalismo: la distinción entre individuo y persona

En la obra *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933), el autor plantea que la construcción teórica del personalismo parte de en una importante distinción de raíz tomista: individuo y persona. El concepto de individuo supone una mera especificación o individuación de un conjunto, lo cual es propio del mundo material y sensible. Pero en el hombre, además de individualidad, existe personalidad, entendida como *subsistencia del espíritu*, la cual es precaria y está siempre amenazada, por lo que debe ser progresivamente conquistada.

La persona tiende a la vida en sociedad; el hombre es parte de la sociedad en tanto que individuo, pero como persona es una unidad íntegra, un fin en sí misma, y no una mera división del todo. De esta distinción se deriva también el entendimiento correcto de la idea de bien común:

Le bien commun de la cité temporelle est essentiellement subordonné au bien intemporel de la personne humaine prise en tant même que personne (Maritain, 1933, pág. 366).

El hombre, en tanto que individuo, es parte de la sociedad, y como tal está subordinado al bien común del conjunto; pero, en tanto que persona, el hombre está llamado a un destino intemporal al cual está subordinado el bien común de la ciudad. Dicho sintéticamente, el bien común temporal es superior al bien temporal de cada individuo, pero ambos están subordinados al bien intemporal de cada persona. Esta diferencia entre individuo y persona refleja la tensión entre potencia y acto en el ser humano.

Nueve años después, en 1942, Maritain vuelve a referirse a esta distinción en la obra *Les droits de l'homme et la loi naturelle* para afirmar que la filosofía política estudia, entre otras cosas, las relaciones entre la persona y la sociedad y los derechos de la persona. Por tanto, es preciso comenzar por explicar la noción de persona.

Para Jacques Maritain, ante todo, la personalidad humana es un misterio. Considera que es esencial en toda civilización el respeto a su dignidad. La persona no es un trozo de materia o un elemento individual de la naturaleza. Ciertamente, el hombre es un animal, pero distinto al resto: se sostiene por la inteligencia y la voluntad. Su existencia no es sólo física, sino que posee otra existencia superior, espiritual, que es sabiduría y amor.

De este modo, la persona es entendida como un microcosmos que contiene en sí todo el universo por su sabiduría y su capacidad de entregarse a los otros por amor. Con otras palabras, la persona posee un alma, lo cual hace de ella un ser singular, sin equivalente en el resto del universo físico. Por ello el espíritu es, para Maritain, la raíz de la personalidad.

La noción de personalidad implica totalidad (ya que el hombre es imagen de Dios) e independencia. De ahí deriva el valor de la persona, ya que su relación directa con Dios -de quien recibe su plenitud- le confiere una dignidad absoluta.

Esta concepción antropológica es, según Maritain, la única que da plena justificación racional a la idea de dignidad humana. Además afirma que no es una concepción que pertenezca exclusivamente al mundo cristiano, sino que es común a toda filosofía que reconozca la existencia de Dios y el valor supra-temporal del alma.

El autor insiste en que la persona es un todo abierto (distinta de la monada de Leibniz), que tiende por ello a la vida social y la comunidad como un designio inscrito en lo más profundo del ser de la persona. El amor, propio del espíritu, lleva a la persona a comunicarse con las demás, por lo que no se puede ser hombre sin vivir entre los hombres. Por este motivo, el hombre es un ser político, y la sociedad (tanto familiar como civil) es comprendida como exigencia de la naturaleza humana.

Maritain insiste de forma continua en la importancia de la noción de persona, y considera que la ciudad es una sociedad de personas. Es decir, es un todo cuyas partes también son un todo en sí mismas. La sociedad tiene su propio bien, distinto al de los individuos que la componen; pero ese bien debe ser humano y servir al desarrollo de las personas.

La reflexión anterior lleva a Maritain a precisar la distinción entre fin de la sociedad y fin del individuo. Si sólo atendiéramos a este último, seríamos conducidos al anarquismo o al materialismo liberal burgués. El fin de la sociedad es el bien común, pero un bien común de personas humanas. Si se olvida esto, seríamos conducidos a totalitarismos de corte colectivista.

En cuanto a la relación entre persona y sociedad, Maritain afirma que se trata de un asunto difícil. ¿Cómo puede un “todo” relacionarse con otro “todo”? Como afirmaba Aristóteles, el todo vale más que las partes. El problema es que el hombre no es sólo una parte, sino también un todo en sí mismo (lo cual es negado por absolutismos y totalitarismos). ¿Cómo se puede deshacer esta contradicción? El autor lo explica de este modo:

La persona necesita de la sociedad, y es parte de ella. La sociedad es un todo mayor y mejor que sus partes, y su bien común excede de la suma del bien particular de los individuos que la componen. Pero, por otra parte, la persona -en virtud de su relación con lo absoluto- sobrepasa toda sociedad temporal, y es superior a ella. Desde esta perspectiva, la sociedad y su bien común están subordinados indirectamente al desarrollo completo de la persona y de su dimensión supratemporal. Se trata de un fin que trasciende a la sociedad, ya que por encima del alma sólo existe Dios, por lo que ninguna realidad material es superior al alma.

Usando palabras de Santo Tomás de Aquino, cada persona se ordena al bien común de la sociedad (esto es negado por el anarquismo y el individualismo liberal); pero, en virtud de su dimensión trascendente, el hombre se alza sobre la sociedad política (esto es negado por los totalitarismos).

Dicho de otro modo, la persona se orienta enteramente al bien de la sociedad política, pero no en todas sus dimensiones. En virtud de lo que hay de trascendente en ella -que es, además, lo más importante y sagrado-, está por encima de la sociedad.¹³ El hombre es parte de la comunidad política e inferior a ella en el orden temporal, pero la sobrepasa en el orden supra-temporal. De este modo, el grupo sólo cumple su fin sirviendo al hombre en los misterios que escapan al grupo.

Como decíamos, el hombre necesita vivir en sociedad, pero siempre habrá tensión entre ambos, ya que la persona reclama la sociedad y al mismo tiempo tiende a sobrepasarla. La respuesta a esta tensión evoluciona y es dinámica. Desde este planteamiento, Maritain describe así su concepto de sociedad:

- a) Es personalista, ya que está formada por personas cuya dignidad es anterior a la sociedad. Ahí sitúa la raíz de la independencia de la persona respecto del todo.
- b) Es comunitaria: la persona tiende a la sociedad y la comunión. Por ello, el bien común es superior al bien individual de cada persona.

¹³ Aquí pone Maritain un ejemplo muy claro: un atleta se dedica plenamente a la carrera, pero sólo en su dimensión deportiva. En otros aspectos de su vida, existen otras orientaciones.

c) Es pluralista: contempla la existencia de grupos e instituciones distintos al Estado (familia, asociaciones, iglesias, comunidad internacional...)

d) Es teísta o cristiana. Maritain no requiere que todos sean cristianos, sino que reconozcan que Dios es la base de la sociedad y se acepten las vías de libertad, fraternidad, amistad, respeto y responsabilidad abiertas por el Evangelio. En esto pueden cooperar también los no creyentes. Este es el vínculo de la sociedad con la religión; por tanto, debe cooperar con ella respetando y facilitando la vida de la Iglesia y de las demás familias religiosas.

Maritain ha descrito así la “tensión vertical” entre persona y sociedad. Pero también existe una “tensión horizontal” que corresponde a su evolución en el tiempo, según los avatares de la degradación y la elevación de las energías históricas.

La historia avanza y retrocede en función de las fuerzas que operan en ella. Avanza según las fuerzas creativas de la libertad, y retrocede por la *usura del tiempo y la pasividad de la materia*.¹⁴ De este modo, la evolución humana es paralela a la evolución de la vida entera. Así, un incremento de la consciencia iría al unísono con una mejora en el modo de organización y el grado de libertad. Dicho de otro modo, el avance de la especie humana sucede por la unificación de las fuerzas internas concretadas en una mayor consciencia moral que se plasma en el establecimiento de relaciones de justicia y amistad. Sólo esa unificación interna marca el camino del avance humano; si se produce por imposición externa, no existe evolución.

Derivado de lo anterior, el autor plantea que la palabra “democracia” conlleva a menudo confusiones y malentendidos. La comprensión del término ofrecida por Maritain está marcado por el sentido humanista antes descrito. De este modo, una sana sociedad política debe reunir las siguientes características:

- Bien común: debe buscar el bien común de las personas, debe contar con una autoridad que dirija a los hombres hacia ese bien común y debe actuar conforme a una moral intrínseca al bien común.

¹⁴ Concepción paralela a la de Teilhard de Chardin.

- La inspiración de su acción debe ser comunitaria, personalista y pluralista.
- La sociedad política debe mantener un vínculo real con la religión, no aparente ni fruto de presiones.
- El Derecho, la justicia, la amistad y la igualdad deben ser la base de la sociedad.
- Se trata de una obra común inspirada por el ideal de libertad y fraternidad.

Todo ello fue negado por el individualismo burgués, y actualmente es negado por los totalitarismos. La superación de esas negaciones es, para el autor, el reto para la Europa de la posguerra.

La idea fundamental con la que Maritain cierra esta obra es que una sana concepción política depende ante todo de que se tenga una sana consideración de la persona humana.¹⁵

En *La personne et le bien commun* (1947) el autor vuelve a insistir en la ya mencionada paradoja de la vida social: en ella somos a un tiempo y completamente personas (por encima del todo social) e individuos (parte del todo e inferior a él).

Maritain amplía aquí su comprensión de esta distinción, al afirmar que la noción de personalidad es analógica, y sólo se realiza plenamente en Dios (que es su análogo supremo).

Para Santo Tomás, el concepto de *parte* es opuesto al de *persona*. *Parte* hace alusión al individuo y *totalidad* a la persona. ¿Qué es entonces la sociedad? ¿Un “todo” compuesto de “todos”? La respuesta es que el bien común terrestre es superior al bien particular terrestre; el bien común terrestre sostiene el impulso de cada uno hacia el bien propio eterno, que es superior al bien común terrestre:

La société humaine, dans l'entre-deux, est une société de personnes qui sont des individus matériels, et qui sont isolées chacune en soi mais demandent à communier les unes avec les autres autant que c'est possible dès ici-bas, avant de communier parfaitement ensemble et avec Dieu dans la vie éternelle, et dont le bien commun terrestre est d'une part supérieur au

¹⁵ Es decir, de la concepción antropológica deriva la concepción política. Esta idea es crucial en el sistema de Maritain.

bien propre de chacune mais se reverse sur chacune, et d'autre part soutient en chacune l'élan par lequel elle va vers son bien propre éternel et le Tout transcendant et dépasse l'ordre dans lequel le bien commun de la cité terrestre est constitué (Maritain, 1947, pág. 206).

La persona es indigente y llena de necesidades. Es la persona, en tanto que individuo, la que entra en sociedad como parte cuyo bien es inferior al del todo. Pero ese bien del todo debe aprovechar al individuo y respetar su dignidad.

Para Maritain, el drama de las democracias modernas ha consistido en buscar la ciudad de la persona bajo la forma de la ciudad del individuo:

Ces réflexions conduisent à penser que le drame des démocraties modernes est d'avoir cherché sans le savoir quelque chose de bon : la cité de la personne, sous les espèces d'une erreur : la cité de l'individu (Maritain, 1947, pág. 237).

Según el autor, el siglo XIX asistió a los errores del individualismo, y en el siglo XX el comunismo ha reaccionado oponiendo al individualismo un planteamiento exclusivamente comunitario. Ahora es preciso oponer a estas concepciones opuestas la noción de persona humana, y ésta es la tarea del personalismo.

El personalismo no es una escuela o doctrina, sino una reacción contra dos errores opuestos. No existe una doctrina personalista, sino una aspiración personalista. Existen tendencias personalistas del tipo de las de Nietzsche, Proudhomme, dictatoriales, anárquicas... La tomista pretende evitar ambos excesos; ahí es donde se sitúa Maritain.

Ante todo, es preciso distinguir una filosofía social centrada en la dignidad de la persona de las que se centran en el individuo o en el bien privado. Para entender esto debemos partir necesariamente de la distinción metafísica entre persona e individuo.

Para Santo Tomás, la persona humana está orientada a Dios como a su fin último absoluto. Esta finalidad trasciende todo bien común de la sociedad política, y constituye una reformulación de Aristóteles. Todo lo demás debe estar dispuesto al servicio de esta ordenación personal y directa de cada alma humana a Dios.

Sólo el hombre es imagen de Dios, y cada persona se aproxima a Dios desde un grado de perfección distinto, en función de su propia capacidad. Pero el hombre es más capaz de asemejarse a la perfección divina que cualquier otra criatura del universo.

Para Maritain -y este es el punto central de la distinción entre individuo y persona- el bien sobrenatural de un sólo hombre vale más que el bien de todo el universo material. El centro de esta experiencia es el descubrimiento de Dios en lo más profundo de la persona; es, con otras palabras, la experiencia de *dos que se hacen uno*.

Se trata de una visión beatífica de orden especulativo y no práctico. El bien práctico es inferior en grado al conocimiento del Bien mismo. Este conocimiento se realiza en un acto personal e individual de cada uno, y representa el más alto grado de bien humano.

Esta es una de las claves del personalismo tomista, de la que deriva la idea de superioridad de la vida contemplativa sobre la práctica. También de ahí, por sobreabundancia, nacen las obras de la vida activa (ello sin perjuicio de que se deba detener la contemplación para socorrer a quien lo necesita).

En conclusión, se trata de la primacía del acto del espíritu (que es de orden personal) sobre toda actuación social y política. En cambio, en el orden práctico o político de la ciudad, prima el bien común sobre el bien particular. Un bien común que debe ser entendido como al servicio de la persona y de sus fines últimos.

Para Santo Tomás, la persona es lo más noble y perfecto en toda la Naturaleza. La distinción entre individuo y persona, expresada en términos tomistas, consistiría en afirmar que el hombre se encuentra entre dos polos: uno material (que es su individualidad, la “sombra” de su personalidad) y otro espiritual (la verdadera personalidad).

Fuera del espíritu sólo existen realidades individuales, las únicas que pueden ejercer el acto de existir opuesto al estado de universalidad propio del espíritu. La individualidad implica la posibilidad de existir como ente distinto a los demás. Así, los seres materiales se enraízan

en la materia, pero portan la huella de una energía metafísica con la que conforman una unidad esencial.

En el caso del hombre, cuerpo y alma conforman una única sustancia, a la vez carnal y espiritual. Ambas se unen en una relación sustancial que hace que cada alma humana sea distinta del resto. La individualidad tiene por raíz ontológica primera a la materia; su individuación proviene de la relación con la materia, la cual sitúa a cada ente en el espacio. Lo propio de la individuación es la estrechez del ego, ávido de tomar para sí. En tanto que individuos, nuestra unidad es precaria, ya que somos simples fragmentos de una especie.

La personalidad es un misterio más profundo. Para ser descifrado es preciso señalar su relación con el amor. El amor no está referido a las cualidades de la persona amada, sino a un centro metafísico más profundo, un centro capaz de dar y de darse. El amor no tiene por objeto cualidades o esencias, sino personas. De forma clara, Maritain establece un nexo entre donación y existencia, reformulando así el *cogito* cartesiano:

Pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister (Maritain, 1947, pág. 191).

Así, el *cogito* mariteniano podría ser: *me doy, luego existo*.

La persona existe espiritualmente, y debe ser capaz de desarrollarse en inteligencia y libertad, de sobreexistir en conocimiento y amor. La persona existe como un universo independiente frente a Dios. De este modo, la raíz de la persona no es la materia, sino el espíritu.

Así entendida, la personalidad es la subsistencia del alma espiritual comunicada al compuesto humano, que tiende a darse libremente por expansividad y generosidad propia de su estructura ontológica, y que es fuente de unificación “desde dentro”. Por tanto, es esencial a la personalidad la comunicación, conocimiento y amor con otras almas. Pero el fin de la persona, como *imago Dei*, es conocer y amar a Dios.

A fin de propiciar una mejor comprensión de esta importante distinción, Maritain plantea que no existe separación entre individualidad y personalidad. Cada uno de nosotros es un

único ser que en un sentido es individuo y en el otro es persona. La individualidad material no es algo negativo, sino positivo: es la condición de posibilidad de nuestra existencia. Pero la individualidad es buena en orden a la personalidad, y está subordinada a ésta y a sus fines. Dar preponderancia a la individualidad es un error, porque nos dispersa del centro supremo al que tiende la persona.

En cierto sentido, para Maritain debemos ganar lo que somos, nuestra libertad y personalidad. Nuestra disyuntiva es la de seguir la vía de la personalidad o de la individualidad material (es decir, podemos elegir liberarnos o no de las pasiones). Este es el problema crucial de la educación. Así, quienes confunden personalidad e individualidad, aspiran meramente a un desarrollo superficial y frívolo.

Otro error (propio del despotismo) consiste en creer que existe una separación radical entre persona e individuo. Esto supone la declaración de muerte al individuo, con lo que se mata también a la persona.

De forma sintética, concluirá Maritain que la educación es el difícil arte de hacer crecer la persona y hacer disminuir al individuo.

En lo relativo a las relaciones entre el individuo y la sociedad, Maritain plantea que es esencial a la personalidad tender a la comunión en virtud de su dignidad y sus necesidades. La sociedad, la ciudad, está formada por personas, no por individuos. Es decir, la unidad social es la persona. Pero desde las dos perspectivas (personal e individual) necesitamos a la sociedad:

- 1.- Según la personalidad, necesitamos la vida en sociedad en virtud de las perfecciones que nos son propias (apertura y sobreabundancia del amor que exige entrar en relación con otros).
- 2.- Según nuestras necesidades como individuo (morales, educativas, de mutua ayuda...) necesitamos a la sociedad para que nos provea de las condiciones que precisamos para existir y desarrollarnos. Con otras palabras, necesitamos de la sociedad para lograr la

plenitud. Por eso dice Aristóteles que *el hombre es un animal político*, porque la razón exige un desarrollo necesario para completar la dignidad humana.

Maritain concluye que se precisa una transformación radical y el retorno a la dimensión espiritual de la persona. Esta misma idea es mencionada de nuevo en *Confesión de fe* (1939), donde el autor plantea que necesitamos una nueva solución personalista y comunitaria: una comunidad pluralista que acoja a las distintas familias espirituales y grupos sociales, empezando por la familia. Una democracia personalista que defienda la dignidad humana, la participación activa de todos en política y unos gobernantes elegidos por sufragio popular. Una democracia que trate de conquistar la libertad como eliminación de toda servidumbre, y la igualdad en términos reales, concretada en hábitos y estructuras sociales que permitan la participación de todos en el bien común.

Así, el fermento cristiano del amor y la fraternidad resultarían incorporados a la vida política, y se superarían los antagonismos de clase y los totalitarismos; se trata de ir más allá de capitalismo y socialismo, porque ambos parten de una concepción materialista de la vida.

4.1.3. Libertad y Ética

Otro tema clave en la concepción antropológica de Jacques Maritain tiene que ver con su reflexión sobre la libertad. En la obra *Du régime temporel et de la liberté* (1933) plantea que, con la *Crítica de la razón práctica* de Kant, quedó firmemente establecida la oposición entre naturaleza y libertad. Así, la naturaleza era entendida como un entramado de hechos puros, deterministas, matemáticos, sin encaje con lo trascendente ni ley ordenadora alguna. La libertad y la moral quedaban, de este modo, separadas del orden natural.

Este planteamiento deja a la ética en una situación precaria. Todo contacto de la moral con la naturaleza no podría desembocar más que en un eudemonismo, en el que la felicidad sería el fundamento de la moral. Así pues, después de Kant, existen éticas formales (como la del propio Kant) y éticas materiales (a la postre, eudemonísticas).

Maritain plantea que el sistema tomista, en cambio, constituye una auténtica filosofía de la libertad:

Notre dessein, dans le présent essai, est de montrer brièvement que la philosophie de saint Thomas n'est pas seulement une philosophie de la nature ou plus généralement de l'être, mais aussi, et cela avant tout dans la perspective de la vie morale, une philosophie de la liberté (Maritain, 1933, pág. 326).

En Santo Tomás, naturaleza y libertad están unidas; para él, la libertad es esencial a la naturaleza racional del hombre. Así, la libertad queda fundamentada sobre la naturaleza (Hegel intentará también esta unión, aunque acabará por identificar ambas).

Según Tomás de Aquino, la voluntad humana deriva de su propia naturaleza, e incluso se puede decir que la constituye. Esta voluntad se inclina naturalmente hacia el bien de dos maneras:

- En primer lugar, se inclina a “lo que es bueno para mí”.
- En segundo lugar, se inclina a la búsqueda de algo superior que colma todo deseo, a lo cual tiende de forma necesaria.

Por tanto, Santo Tomás distingue entre un bien absoluto, al que la voluntad tiende de forma necesaria, y un bien particular, hacia el cual el ser humano es libre de tender o no, y que es denominado “libre arbitrio”; es decir, el ser humano es capaz de ser indiferente a todo bien particular. Podemos decir por ello que para Santo Tomás la libertad es la naturaleza de la voluntad y de la inteligencia.

Pero este libre arbitrio no es concebido como una especie de divinidad incuestionable, sino que está condicionado por *la afectividad, los instintos, las pasiones y los deseos sensibles y espirituales*.

¿Cómo entiende Santo Tomás que estamos llamados a navegar entre esta determinación necesaria de la voluntad hacia el bien absoluto y el libre arbitrio condicionado? Para él, la inteligencia despierta nuestra capacidad infinita de amar (determinación necesaria). Desde ella estamos llamados a ejercitar el dominio libre de la voluntad, superando así debilidades y

condicionamientos. Es decir, la declaración especulativa de la inteligencia debe ser completada con una decisión práctica de la voluntad. De este modo, inteligencia y voluntad juntas propician un acto libre. La voluntad se guía por la eficiencia del amor: amando las cosas, la voluntad las considera amables.

Así pues, para Santo Tomás, ser libre significa ser dueño del propio juicio, siendo la libertad una propiedad esencial de nuestra naturaleza espiritual, cuyo presupuesto son la inteligencia y la voluntad.

Para algunos filósofos, como Descartes, la libertad es la esencia divina. También para Santo Tomás el acto creador de Dios es libre, y esta libertad se fundamenta sobre la propia naturaleza divina.

Tomás hace referencia a la importancia de la espiritualidad en la infancia, donde se alumbran los primeros atisbos de libertad. A partir de ahí, toda la vida humana se plantea como la posibilidad de optar por amar el bien que hay en sí, lo cual significa optar por Dios y buscar en él la felicidad. Esta opción es, al mismo tiempo, la obligación moral principal, nacida de nuestra condición de seres libres.

Conectando la libertad con la moral, Santo Tomás distingue dos tipos de saberes:

- Especulativos (conocer por conocer).
- Prácticos (conocer para actuar), como la moral.

Así pues, para Santo Tomás, la moral requiere, además de la metafísica, la experiencia, ya que la moral no es un conocimiento especulativo sino un saber práctico (planteamiento derivado de la *Ética a Nicómaco*). Por ello la moral no es considerada una parte de la metafísica, sino una línea propia fuera de todo orden especulativo.

En la moral, los fines humanos juegan el mismo rol que los principios en el saber especulativo. Es decir, no existe moral sin atención a los fines del hombre. La moral no busca constatar hechos, sino saber lo que hay que hacer. Jacques Maritain la considera como la *ciencia de la libertad*.

En el discernimiento práctico concreto es necesaria la prudencia, que regula de forma inmediata el uso de la libertad. Por eso plantea Santo Tomás que para actuar bien no sólo es precisa la metafísica y la moral, sino también la prudencia en la inteligencia.

Nuestra libertad se orienta al fin último de participar de la naturaleza de Dios. En el plano de la comunidad humana, se orienta a construir la ciudad, cuyo bien común será el de la persona. De este modo, la libertad para elegir el bien es la condición para el progreso del alma.

Aún en *Du régime temporel et de la liberté* (1933), Jacques Maritain hace referencia a lo que denomina el “dinamismo de la libertad”. Según el autor, el ser humano está dotado de libertad inicial o libre arbitrio, lo cual es un don metafísico. Pero desde ahí, y como consecuencia de la propia naturaleza humana, el hombre está llamado a conquistar la libertad de autonomía, que debe fructificar en lo psicológico y en lo moral. A esto es a lo que llama “dinamismo de la libertad”.

Maritain entiende la búsqueda espiritual de todas las tradiciones como un camino de conquista de la libertad, entendida como condición sobrehumana de la persona. No obstante, un error habitual ha sido confundir libre arbitrio y libertad de autonomía. Dicho error consiste en entender que el ser humano no debe limitar su voluntad adhiriéndose a ningún fin último de su vida. De este modo, el libre arbitrio queda desarraigado, tiene a diluir la personalidad, la libertad propiamente dicha y la capacidad de amar.

La libertad no es ni esencia ni forma de la moral, sino un pre-requisito de ésta. Es la consonancia con la razón lo que constituye formalmente la moral. Para Maritain, la libertad perfecta es la total unión con Dios, la santidad, y la libertad para hacer siempre el bien.

La adhesión a Dios comporta dos aspectos:

- Inteligencia (libertad de exultación, sabiduría).
- Voluntad (libertad de autonomía, amor).

En la libertad de exultación existe indiferencia hacia todo lo creado, pero no hacia Dios. Así pues, todo el misterio de la conquista de la libertad tiene que ver con la relación con Dios. Sigue en esto a San Pablo y a San Juan de la Cruz. Para éste, Dios es más nosotros mismos que nosotros mismos, y constituimos “dos naturalezas en un sólo espíritu de amor”.

Cuando hacemos el mal o cuando obedecemos la ley sin adherirnos a ella, estamos actuando desde la falta de libertad. La función de la ley moral es pedagógica; una vez acabado el proceso pedagógico, no es necesario obedecer leyes, sino que se hará por propia inclinación.

También la filosofía política se basa en la libertad. Según el autor, existen tres filosofías de la libertad:

1.- La primera entiende la libertad como libertad de elección, y la considera como fin en sí misma. Se trata de una filosofía liberal - individualista cuyo único límite es la libertad del otro y que no atiende a la justicia ni al bien común. Desemboca en una disolución anárquica de la sociedad.

2.- La segunda se basa en una comprensión de la libertad como libertad de autonomía, pero encarnada en el fin supremo del Estado (Hegel), entendido como un Leviatán que esclaviza a los hombres entregados a él. Se produce así una búsqueda de los fines temporales y el olvido de los intemporales.

3.- La tercera es la que defienden Santo Tomás y Maritain. Su planteamiento consiste en que es necesario dotar a los hombres de condiciones más humanas, pero con el fin último de avanzar hacia la libertad final completa. De este modo es posible construir la ciudad, basada en la justicia y la amistad.

En resumen, la filosofía política de Maritain es comunitaria (porque se orienta hacia el bien común) y personalista, y concibe al ser humano como ser dotado de libertad de elección y llamado a la conquista de la libertad de autonomía.

En *Lettre sur l'indépendance* (1935) también hará mención al tema de la libertad. En esta obra plantea que, si la independencia del filósofo proviene de la libertad intelectual, la libertad del cristiano proviene de la fe. De este modo, el cristiano debe responder según sus convicciones a sus obligaciones políticas, siendo así testigo de lo espiritual. Más concretamente, en referencia al filósofo cristiano, Maritain afirma que su objeto de atención deben ser los cambios reales contemplados desde las verdades inmutables, permaneciendo firme en una total libertad.

En *Humanismo integral* (1936), Maritain retoma también el tema de la libertad y la moral. En esta obra afirma que, para el fariseísmo o el supermoralismo, la moral es un código de fórmulas puras a las que debe acomodarse la acción humana. Son, por tanto, fórmulas aisladas de todo contacto con la vida.

En cambio, Maritain concibe los principios morales como reglas sobre la actividad concreta que no pretenden devorar la vida, sino construirla. De este modo, la política y el bien común pueden aceptar un mal menor, ya que se ocupan de entes encarnados; es decir, actúa en la existencia real, no en el mundo de las esencias puras. Maritain acepta que este planteamiento puede conducir a comportamientos distintos a los que llevarían las consideraciones puramente abstractas, pero es el único modo práctico de lograr que la política quede subordinada a la moral, lo cual la convierte en humana.

Maritain considera que es difícil manejar la moral, especialmente “desde que se ha vuelto kantiana”.¹⁶ Sin embargo, el autor considera que la ética¹⁷ debe tener siempre en cuenta los fines de la vida humana, ya que puede causar grandes males una ética impuesta desde fuera. La moral exige evitar el mal, o deshacerlo; y, si ninguna de las dos cosas es posible, al menos reconocerlo.

Maritain entiende la moral como un entramado de leyes y principios universales que nos impelen a buscar el bien, lo cual supone concretar un testimonio de Dios.

¹⁶ Es decir, desde que se ha vuelto procedimental; o sea, que ya no busca los fines de la vida, sino que debe regirse por la razón.

¹⁷ Volvemos a percibir que Maritain usa “ética” y “moral” como sinónimos.

Decíamos que la política está encarnada en la realidad concreta; las vicisitudes y la complejidad de la realidad a menudo exigirán aceptar el principio del mal menor. Este principio se suele usar mal, ya que frecuentemente se toma como pretexto para no actuar. Sin embargo, Maritain considera que se trata de un importante principio ético.

Otro error frecuente consiste en pretender castigar al que obra mal; sin embargo, esto no es misión de cada uno de nosotros, sino de los jueces y educadores (y, en última instancia, de Dios): *no eres su juez sino su hermano* (Maritain, 1936, pág. 272). Esto no significa que no haya que denunciar la injusticia, pero no tenemos que retribuirla, a menos que tengamos jurisdicción sobre el asunto.

En *Confesión de fe* (1939) Maritain plantea que Grecia creía en la contemplación como superior a la acción, pero erró al creer que la raza humana existía para beneficio del filósofo. La esclavitud y el menosprecio del trabajo son consecuencia de esta actitud. La cristiandad, en cambio, operó una profunda transformación sobre este planteamiento al declarar la superioridad del amor sobre la inteligencia. De este modo, para el cristianismo, la contemplación se centra en el amor de Dios que conduce al servicio a los demás; así se salva la idea griega, pero se la libera del error. El cristianismo rehabilita de este modo al trabajo, al que da valor de redención.

Para el cristianismo, el conocimiento se hace fructífero por el amor, ya que se transforma en acción y en entrega por abundancia de amor. De este modo, la acción proviene de y es vivificada en la contemplación. Por ello, la más alta contemplación conduce a la más alta libertad, ya que libera al hombre de toda servidumbre, incluso de la ley, cuya obediencia le surge de modo espontáneo.

La libertad a la que podemos aspirar en el orden temporal debe estar en consonancia con nuestra condición humana y terrestre. A esta libertad la llama Maritain “libertad de expansión”. El autor considera que la sociedad política debe ofrecer a cada hombre las condiciones de vida que posibiliten la conquista de su libertad de expansión y su florecimiento en la vida moral y racional, siendo la justicia y la fraternidad los fundamentos de la vida social.

Maritain continúa tratando el tema de la libertad en *Principes d'une politique humaniste* (1944). En esta obra da por conocida la diferencia entre libertad de independencia y de elección, aunque la expondrá de forma sucinta. Plantea que la libertad de independencia (o de exultación, autonomía, florecimiento) presupone la de elección (o libre arbitrio), aunque son distintas:

a) El libre arbitrio o libertad de elección supone la existencia de múltiples condicionantes (instintos, tendencias, disposiciones físico-psíquicas, hábitos, carga hereditaria...). El libre arbitrio supone elegir en cada momento si se opta o no por las inclinaciones naturales. Maritain propone la metafísica tomista como vía para conocer el libre arbitrio. Según ésta, el espíritu comporta una cierta forma de infinitud, el deseo de un bien sin límites que le colme absolutamente, y que puede ser entendido como inclinación a la felicidad. Cuando nuestra inteligencia se sitúa frente a bienes que no son el Bien absoluto, se guía según un juicio práctico proveniente de la voluntad. Es decir, por un juicio que es especificación eficaz de la voluntad. Por tanto, en el acto libre están implicados inteligencia y voluntad, aunque la voluntad (energía espiritual de capacidad infinita) ostenta el dominio sobre la inteligencia y sus juicios.

b) Libertad de independencia. Es esencial en toda civilización el respeto a la dignidad humana; ese respeto implica estar dispuestos a dar la vida por la libertad y los derechos humanos. ¿Cuál es el valor de la personalidad humana para merecer esos sacrificios? ¿Qué es, en definitiva, la persona humana? La libertad de espontaneidad supone poder actuar en virtud de la inclinación natural interna sin sufrir restricciones o coacciones externas. Cuando esta libertad de espontaneidad está referida a la naturaleza espiritual, se convierte en libertad de independencia (que, como sabemos, presupone el ejercicio del libre arbitrio). Ser una persona independiente significa ser dueña de sí; es decir, la personalidad es inseparable de la libertad de independencia. Ambas crecen juntas, de modo que el movimiento principal de toda la historia humana es el de la conquista de su ser, su libertad de independencia. Dios es libertad e independencia en acto puro. Su existencia equivale a su acto puro de conocer y amar. Dios es creador increado en el que esencia es igual a existencia. Aunque el ser humano es un espíritu sometido a una condición carnal, su aspiración de conquista de la libertad subsiste indefectiblemente.

Así, las aspiraciones de la personalidad provienen tanto de su condición humana como de su condición de persona que participa de la perfección trascendente. Se trata, por tanto, de una aspiración de libertad compatible con las condiciones terrestres.

Con otras palabras, tendemos a una libertad pura que sólo pertenece a Dios. Es crucial distinguir la verdadera libertad de la falsa:

- La falsa libertad es univocista e inmanentista. Esta falsa libertad considera que sólo existe autonomía si las reglas provienen de la propia persona. Esto es tanto como reclamar para el hombre una libertad divina; es decir, es como pretender tomar el lugar de Dios.

- La verdadera libertad se entiende a través de los conceptos de analogía y trascendencia divina: en Dios existe libertad absoluta. En nosotros existe libertad relativa en la medida en que interiorizamos por el conocimiento y el amor la ley a la que obedecemos. No existe, por tanto, una imposición violenta de Dios. Así, la autonomía de un ser inteligente no consiste en rechazar toda regla, sino en conformarse voluntariamente a las reglas justas y verdaderas. El hombre no nace libre, sino que se va haciendo libre a medida que ejerce su libertad.

Tras analizar brevemente el tema de la libertad, Maritain plantea ahora algunos los problemas a los que éste conduce, derivados de un falso concepto de emancipación política:

La conquista de la libertad ha sido el ideal histórico socio-político en los dos últimos siglos. La falsa emancipación política se basa en una falsa manera de entender la conquista de la libertad. Los grandes movimientos democráticos modernos han buscado la emancipación desde falsos presupuestos que han olvidado su raíz evangélica, desde una falsa filosofía que ha propiciado errores y negaciones de su principio vital. Un testigo claro de esto es la catástrofe totalitaria; la 2ª Guerra Mundial ha sido su prueba de fuego y sangre, y está propiciando una purificación radical y una renovación necesaria.

La falsa idea de emancipación política se basa en la concepción antropocéntrica de Rousseau y Kant, según la cual el hombre es libre si sólo se obedece a sí mismo. Esta

divinización del hombre conduce a un ateísmo práctico, a la desaparición del bien común y a la destrucción de la idea de autoridad. Del mismo modo, la divinización social del hombre conduce a la divinización social del Estado, que se convierte así en monstruo inhumano y totalitario.

En cambio, para Maritain, la verdadera deificación del hombre consiste en abrirse al don que Dios hace de sí mismo al descender a la criatura. Ahí es toda obra del amor, y la ley es entendida sólo como educadora de la libertad. Cuando el amor sigue a la ley, libera al hombre de toda servidumbre -incluida la propia de la ley-. Por eso escribe Santo Tomás que el espíritu nos mueve como a personas libres, ya que el espíritu nos inclina a actuar según nuestra voluntad auténtica.

La voluntad se ordena naturalmente hacia lo que es bueno. Por esto Maritain -siguiendo a Santo Tomás- entiende que quien actúa bajo el dominio de una pasión, vicio o mala disposición, no es libre. El Espíritu inclina la voluntad al auténtico bien, al deseo más profundo del hombre. Se produce así una doble liberación: de la pasión y el pecado que someten su voluntad, y del servilismo a una ley heterónoma que también somete su voluntad.

Por eso afirma San Pablo que, si somos conducidos por el Espíritu, no estamos sometidos bajo la ley.¹⁸

En conclusión de todo lo anterior, lo sociopolítico permanece diferenciado de lo espiritual, pero es elevado por la savia que proviene del alma. Esa es la marcha histórica de la civilización hacia la libertad relativa, en consonancia con el movimiento suprahistórico del alma hacia la aspiración transnatural de conquista de la libertad absoluta.

¹⁸ Aquí establece Maritain una gran diferencia entre la mística natural, que obliga a la naturaleza a satisfacer las necesidades transnaturales de la persona, y la perfecta libertad de quien recibe el don de un Dios que se le entrega. Así, el amor convierte al hombre en un dios por participación. De esa contemplación nace la acción que es fermento del mundo, y el heroísmo que penetra y santifica lo profano.

4.1.4. Transcendencia y humanismo integral

Llegamos en este punto a un aspecto central en la obra de Jacques Maritain. Ya desde la introducción a *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933), el autor plantea que este libro gira en torno a su concepción de un humanismo integral o teocéntrico que puede propiciar una renovación del régimen temporal basada en lo espiritual.

Para Maritain, todo humanismo se ocupa del desarrollo y la cultura humana: desarrollo material, moral, actividades especulativas, prácticas, artísticas, éticas... No hay cultura no humanista. Pero la cuestión es elegir entre dos concepciones del humanismo: el humanismo cristiano teocéntrico -integral- o el humanismo renacentista antropocéntrico -inhumano-:

Le débat qui partage nos contemporains, et qui nous oblige tous à un acte de choix, est entre deux conceptions de l'humanisme : une conception théocentrique ou chrétienne, et une conception anthropocentrique (Maritain, 1933, pág. 394).¹⁹

La religión forma parte del ser humano; ¿cómo puede, por tanto, ser excluida por el humanismo antropocéntrico? Para solventar esta objeción, el humanismo antropocéntrico se ve en la necesidad de cambiar al hombre y “hacerlo ateo”. Así, para quienes comulgan con esta versión humanista, todo es inmanente, todo está contenido en la historia del hombre.

Para el humanismo integral, en cambio, inmanencia significa también que lo espiritual está necesariamente ligado a la persona. Maritain hace alusión a su idea de la presencia de Dios en cada hombre de este modo:

Dieu est cause toute-puissante parce qu'il donne à toutes choses leur être et leur nature même, et agit en elles, plus intime à elles qu'elles mêmes, selon le mode de leur essence, en assurant du dedans l'agir libre de celles qui sont libres par nature (Maritain, 1933, pág. 403).

¹⁹ La vigencia de este debate es innegable.

El autor plantea que la dialéctica moderna se centra en tres aspectos:

- 1.- El saber se tiene como fin supremo a sí mismo.
- 2.- Las fuerzas creadoras pertenecen a la naturaleza (materialismo mecanicista e imperialismo demiúrgico de la materia).
- 3.- El hombre está subordinado a las necesidades técnicas y materiales. De este modo, las condiciones de vida se hacen cada vez más inhumanas.

Hoy en día se pretende la satisfacción de los deseos, pero no se plantea una reforma interior de nosotros mismos. Los avances técnicos son positivos, pero deben subordinarse a la persona y a sus auténticos fines. Si no, la consecuencia es la infelicidad desesperanzada.

También plantea Maritain que es preciso distinguir entre cultura y religión, y proclama la libertad de lo espiritual sobre lo cultural. El término “cristiandad” pertenece al orden de la cultura y lo temporal. Cuando se ha ignorado esto, se ha incurrido en el grave error de considerar el reino de Dios como si fuera una ciudad terrestre.

En la introducción a *Humanismo integral* (1936), Maritain plantea que todo hombre desea lo heroico, y sin embargo, el heroísmo no es nada corriente. Con Aristóteles, opina que proponer al hombre sólo lo humano es traicionarle, ya que el hombre también está llamado a lo espiritual.

El término “humanismo” es muy ambiguo, ya que debe ser puesto en relación con la concepción metafísica que lo alberga. No obstante, podemos decir que el humanismo pretende posibilitar el desarrollo de las capacidades y la libertad del hombre. Así entendido, el humanismo es inseparable de la cultura en la que nace.

¿Es compatible humanismo y heroísmo? ¿El humanismo tiene que ver con heroísmo o con decadencia? Para Maritain, humanismo y heroísmo están unidos en un humanismo de sacrificio por amor, propiciado por un desbordamiento de alegría. Plantea que el humanismo auténtico es necesariamente religioso, aunque otras concepciones defenderán lo contrario.

Según el autor, el heroísmo sacro-cristiano medieval se transforma, durante el renacimiento, en un humanismo con evidentes raíces religiosas.

Maritain entiende la trascendencia como la existencia de un espíritu creador del mundo, presente en cada hombre y que trasciende el tiempo, y una piedad en el centro de la vida moral. Alude para caracterizarlo tanto a fuentes cristianas como de la antigüedad clásica (Homero, Sócrates...).

La Edad Media se arraiga en una conciencia de lo sagrado encarnado; existe, de modo implícito, una cierta concepción humanista. Era aquella época un tiempo de heroísmo donde los hombres más puros desarrollaban un sentido de amor y piedad fecunda también por la naturaleza.

En el humanismo actual perviven ideas de dignidad y libertad heredadas del cristianismo. No obstante, la confusión y desorientación del mundo actual derivan de la pérdida de raíz de esos ideales. Es tarea del cristiano hacer que esos ideales regresen a su fuente para que puedan ayudar a los hombres; para ello es preciso generar un nuevo humanismo, un humanismo integral. Esto sería para los cristianos una nueva cristiandad (no ya sacra, sino profana -temporal-).

Este humanismo integral difiere enormemente del *éthos* de la sociedad liberal - burguesa (cuyo carácter cristiano es sólo aparente). Sería la encarnación del ideal evangélico de fraternidad, por el cual es posible realizar sacrificios (de ahí su carácter heroico) y que está llamado a concretarse en el orden social mediante la comunión entre los hombres.

Para Maritain, el problema filosófico del ateísmo es que éste es imposible. Y lo es porque la voluntad humana siempre se orienta hacia una plenitud infinita, hacia un bien supremo que la colme. Es decir, toda voluntad busca a Dios. Si el ateísmo pudiera ser vivido hasta en la raíz del querer, mataría metafísicamente la voluntad, y se produciría la disolución psíquica de la persona.

¿Cómo es posible, entonces, que exista el ateísmo marxista? Para Maritain, en realidad, no existe un ateísmo metafísico radical en el comunismo. Los comunistas elaboran una metafísica propia en la que atribuyen a la materia *algo así como el alma y la libertad* (Maritain, 1936, pág. 93). Lo que hace el marxismo es vivir el ateísmo *en su traducción ética*, rechazando a Dios como regla de la vida humana. Esto, para el cristianismo, es el caso de todo pecador.

¿En qué situación quedan los comunistas? Para Maritain, la gracia está permanentemente presente en el alma humana. De este modo, Dios estará en todo acto bueno, aunque se rechace su nombre. La gracia propone a toda alma buscar y amar la realidad absolutamente buena con independencia del nombre que se le dé. Si se acepta esta gracia, el hombre puede creer *oscurementemente* en Dios y estar adherido a fórmulas ateas (normalmente por una cuestión de educación). Por este motivo, según Maritain, no sería impensable que la Rusia comunista se dé cuenta del error y, manteniendo sus logros sociales, rectifique sus equívocos en lo espiritual.

También plantea Maritain si es posible crear en Rusia un Estado ateo, dada su tradición religiosa. Según el autor, la juventud rusa va experimentando cada vez mayor indiferencia religiosa a fuerza de transferir el sentimiento religioso a otros objetos. Es decir, se trata de una religiosidad tradicional paganizada, desviada, ya que allí no hubo Edad Media ni Renacimiento.

Pero insiste Maritain en que del comunismo puede surgir una recuperación de la razón, aún bajo la forma aberrante del humanismo antropocéntrico, de modo que el pueblo ruso afronte un paso por el fuego como proceso de purificación. Y es que el humanismo antropocéntrico procede de fuentes religiosas que podrían ser de nuevo estudiadas y revitalizadas en Rusia. Esta es la opinión y la esperanza de muchos cristianos rusos, que aguardan el surgimiento de una nueva cristiandad, recuperada por el heroísmo espiritual y desde una nueva concepción humanista integral.

En el opúsculo *Confesión de fe* (1939) vuelve a referirse al ideal humanista integral. En este texto plantea que el bien común de la sociedad apunta a la idea de que toda persona logre la independencia, las garantías económicas del trabajo, los derechos políticos, las virtudes civiles y el cultivo del espíritu. Este es el humanismo integral que atiende al ser natural y

sobrenatural, y que no limita la presencia divina en el hombre. Es un humanismo de la encarnación, que no pide sacrificarse a la raza, clase o nación, sino por una vida mejor para los hermanos. Por eso Maritain lo llama “humanismo heroico”:

Estas ideas están directamente asociadas con una visión más amplia que, según me parece, puede ser designada más propiamente con la expresión “humanismo integral”, la que envuelve una filosofía global de la historia humana. Tal humanismo, en cuanto considera al hombre en la integridad de su ser natural y sobrenatural y que no pone límites a priori a la presencia divina en el hombre, puede ser llamado también “humanismo de la Encarnación” (Maritain, 1939).

De este modo -continúa en *Les droits de l’homme et la loi naturelle* (1942)- los hombres pueden encontrar en su común vinculación a su centro trascendente su camino de desarrollo, su ley suprema y su capacidad de amarse. Esta idea de la vocación histórica de la humanidad es de origen cristiano. Es extraño, por tanto, que muchos cristianos, aun arraigados en su fe, dejen de lado la inspiración evangélica cuando se trata de juzgar las cosas temporales.

En ese movimiento de progreso histórico están contenidas las aspiraciones de florecimiento humano, ya que tiende a concretar la aspiración de cada hombre de ser considerado como un todo, aun siendo parte de la sociedad.

¿Cómo articula Jacques Maritain la necesaria apertura del ser humano a lo trascendente con la vida sociopolítica? Responderá a esta cuestión en *Christianisme et démocratie* (1943) al afirmar que el cristianismo no está vinculado a ninguna forma política, ya que distingue entre “asuntos de Dios” y “asuntos del César”. Lo único importante a este respecto es que la forma política elegida respete la ley natural.²⁰

Maritain señala que lo importante no es que la Iglesia obligue a sus fieles a ser demócratas, sino constatar que la democracia está ligada al cristianismo, y que su inspiración es

²⁰ Desarrollaremos de forma específica la cuestión de la ley natural en Maritain en el epígrafe 4.2.

evangélica. En esta cuestión, el filósofo no se refiere al cristianismo como camino hacia lo eterno, sino al cristianismo como fermento de la vida temporal.

También señala que un trabajo hecho por católicos es distinto, y reivindica implicarse en la tarea temporal desde la inspiración del Evangelio.

Maritain insiste en que, a pesar de que la filosofía se ha ido emancipando de la fe, la democracia tiene su origen en la inspiración evangélica. En esa misma línea se pronunciaba Roosevelt cuando afirmaba que la democracia, el respeto del hombre y la libertad tienen su origen en la religión, y que la ONU debe trabajar por instaurar un orden internacional en el que el espíritu de Cristo guiara los corazones de los hombres y las naciones. Del mismo modo, el vicepresidente Wallace expresaba su idea de la democracia como concreción política del cristianismo.

Para Henri Bergson, la fraternidad es la esencia evangélica. Concluye Maritain que el Estado de espíritu democrático viene del Evangelio (porque nadie lo propuso como Jesús) y no puede subsistir sin él. Lo necesita para tener sentido de la dignidad del hombre y para guardar los ideales de igualdad, autoridad, justicia política y fraternidad.

Por ello se precisa una maduración de la sociedad para que alcance su mayoría de edad, proceso en el cual se necesita del fermento evangélico para que la democracia pueda realizarse y subsistir. No basta que una parte de la población tenga fe; si no existe experiencia política, tampoco existe capacidad crítica ni posibilidad de ver por uno mismo. Entonces surge el riesgo de ser manipulado por los poderes públicos.

Sin amor, bondad, fe, caridad y justicia (es decir, sin “instinto evangélico”), no es concebible un ideal histórico de fraternidad y generosidad. En ese caso, la experiencia política queda indefensa frente a las pasiones humanas que tienden al egoísmo y al miedo. En cambio, el amor convierte a todo hombre en nuestro prójimo y nos permite franquear las puertas cerradas de nuestro grupo para abrirnos a todo el género humano.

En consonancia con lo anterior, el ideal evangélico consiste en integrar a toda la humanidad en una comunidad de naciones donde los hombres se reconcilien. Por eso considera

Maritain que el principio más profundo de la democracia es el nombre profano del ideal cristiano, ya que la democracia es de esencia evangélica y su motor es el amor.

La democracia va a contracorriente de las tendencias naturales propias de la debilidad y el egoísmo humanos. Es, en suma, un desarrollo de la razón y la justicia bajo influencia del fermento cristiano.

Del mismo modo que las grandes conquistas técnicas requieren de un “suplemento de alma” para ser instrumento de liberación, así sucede también con la democracia, cuyo progreso está vinculado a la espiritualización de la existencia profana.

Desde la certeza sobre la dignidad del hombre, la fuerza de la verdad y del amor, el respeto del alma y de la libertad, y la convicción de que la felicidad nace del sacrificio propio, es posible contemplar el mal y la debilidad humana sabiendo que en cada persona existen recursos para alzarse sobre ello.

La filosofía política humanista parte de la existencia de derechos inalienables (igualdad, derechos políticos, primacía de la ley y el Derecho, emancipación, fraternidad), que son obra de civilización y de cultura para todos los hombres, y no sólo para las clases privilegiadas. Desde esa perspectiva, el Estado no es un órgano trascendente, sino que emana de la comunidad civil y está al servicio de su bien común. Esta filosofía sostiene que cada persona está llamada a participar en la vida política, y considera el sufragio universal y la república como expresión natural de sí misma.

Se suele decir que la democracia es el régimen de la soberanía del pueblo; pero en una democracia no existe soberano. Es más bien -como dijo Lincoln- el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

En el liberalismo individualista, cada uno debía obedecer sólo a sí mismo. Es decir, no existía autoridad. Este es el gran error del liberalismo burgués, que ataca y destruye la democracia y que ha preparado el camino a los totalitarismos.

Maritain entiende la guerra como una renovación de la que surgirá una nueva y auténtica democracia. Para ello es preciso eliminar todo veneno anterior a la guerra, todos los errores, privilegios y ambiciones.

Concluimos este epígrafe con algunas reflexiones contenidas en *Pour la justice*. En esta obra plantea Maritain que el humanismo antropocéntrico de la modernidad ha buscado rehabilitar al hombre en su separación de Dios, en lugar de buscar esta rehabilitación en Dios. Tras la decepción del humanismo antropocéntrico y la atrocidad del antihumanismo actual, Maritain reivindica un humanismo teocéntrico o integral que haga penetrar el fermento evangélico en las estructuras temporales y que llevará a la mayoría histórica a las clases obreras. Se requiere para ello una democracia personalista y la renovación profunda de la consciencia religiosa.

El autor considera que en el tiempo en el que él escribe se mantiene una separación radical entre lo temporal y el fermento evangélico, y que se precisa un trabajo de regeneración social orientado por el amor y la amistad cívica.

Nos parece muy importante la caracterización que hace Maritain en esta obra de la imagen del hombre para el humanismo integral:

L'image de l'homme liée à l'humanisme intégral est celle d'un être fait de matière et d'esprit, dont le corps a pu émerger de l'évolution historique des formes animales, mais dont l'âme immortelle provient directement de la création divine. Il est fait pour la vérité, capable de connaître Dieu comme cause de l'Être, par sa raison, et de le connaître dans sa vie intime, par le don de la foi. La dignité de l'homme est celle d'une image de Dieu, ses droits comme ses devoirs dérivent de la loi naturelle, dont les exigences expriment dans la créature le plan éternel de la Sagesse créatrice (Maritain, 1945, pág. 668).

Para el filósofo parisino, es el amor fraterno quien aporta a la tierra *el fuego de la vida eterna*; él pacifica y vivifica la virtud natural de la amistad, que es el alma de la comunidad social. La vida impercedera del hombre le convierte en un dios por participación; mientras más se entrega el hombre, más intensa es esta vida en él.

El hombre del humanismo integral sabe que el bien común es superior a la suma de los bienes individuales, que la obra común debe mejorar la vida humana, que toda autoridad proviene de Dios, lo que obliga a ser justo, que debemos hacernos dignos de la libertad, que la igualdad, el respeto y la fraternidad son la base de la vida social, y la justicia es la fuerza de conservación que permite la amistad cívica. Esta es la civilización humanista integral de inspiración evangélica que plantea Maritain, en la que el fin último del hombre es Dios.

El camino humano, por tanto, consiste en tender a la perfección del amor en Dios y la conquista de la libertad perfecta (como movimiento vertical). Pero también, en el plano temporal (movimiento horizontal), su camino consiste en la emancipación progresiva tanto de la miseria humana como de las limitaciones de la naturaleza material. Este movimiento horizontal es soportado y ayudado por el movimiento vertical del alma.

El ideal político del humanismo integral es la ciudad fraterna y la democracia auténtica, lo cual requiere del fermento evangélico.

Maritain afirma que hay que reconocer que la modernidad obtuvo grandes logros (el sentido de la dignidad y la autonomía del hombre, los avances científicos, el desarrollo técnico que ofrece grandes posibilidades de emancipación...). Y, sin embargo, ha roto con su raíz cristiana. Se trata de una ruptura fatal que ha desembocado en un colapso. Nos corresponde hacer que este colapso desemboque en una nueva edad hacia la conquista de la libertad.

La causa radical de esta ruptura está en la secularización del hombre y la civilización cristiana, que ha reemplazado el Evangelio por la razón humana; una razón que sólo sirve para la lectura matemática de los fenómenos sensibles.

El hombre moderno conoce verdades, pero no la Verdad supratemporal por el esfuerzo metafísico de la razón. Es decir, cree en una dignidad sin Dios, en la paz y la fraternidad sin Cristo y en la adoración de la vida humana sin alma ni don de sí.

En el Estado burgués existe una vida común sin bien común ni obra común. Hay libertad para acumular riquezas, gozar de la propiedad y buscar el placer, pero sin responsabilidad moral. Hay igualdad sin justicia, técnica sin sabiduría para ponerla al servicio del hombre, búsqueda de felicidad sin fin último al que tender, en un movimiento sin término cada vez más bajo. Busca la democracia, pero sin tarea de justicia ni de amor fraternal que cumplir. Debido a la secularización racionalista, la razón es la única regla del ser. Esto desemboca en un humanismo antropocéntrico en el que la razón se cierra en sí y se aísla de lo supra-racional. Así nace el hombre del fariseísmo burgués que autores como Marx desenmascaran pero también desfiguran.

El racionalismo ofrece la promesa de que la ciencia y la razón liberarán al hombre y le darán felicidad. Es decir, promete el reino del hombre. Pero la consecuencia es que, al perder a Dios, el hombre también se pierde. Se llega así a una marea irracionalista: la oposición práctica entre la vida y la inteligencia. Esto termina por atacar la dignidad y la libertad para convertirse en anti-humanismo, suponiendo así una gran amenaza contra la civilización.

La primera deriva del humanismo antropocéntrico es el marxismo, en el que el hombre es el artífice de su propia salvación. Se trata de una salvación temporal, sin Dios, y supone el abandono de la personalidad, pasando el hombre a ser una molécula del todo industrial al que sirve.²¹

En resumen, para Maritain pertenecemos a dos reinos distintos: el de la vida espiritual y el de la ciudad terrestre (civilización temporal). Tendemos a lo espiritual mediante un movimiento vertical; en lo temporal, nos desplazamos a través de un movimiento horizontal, el de la construcción de la ciudad terrestre. Ahí, la naturaleza sigue siendo buena en su esencia, la grandeza original del hombre no ha sido borrada y la vida civil puede ser vivificada por la gracia.

²¹ Maritain continúa su discurso sobre marxismo y totalitarismos copiándolo del ya visto anteriormente (*Qu'est-ce que l'homme?*, en Maritain, 1945, pp. 662 y ss.), y planteando que la democracia surge de la energía histórica que supone el cristianismo, y que es preciso el impulso cristiano para mantenerla. Menciona también a Roosevelt y Wallace en citas ya referidas en obras anteriores.

De este modo, la historia humana camina en una dirección: completar la naturaleza humana y dominar la materia como preparación de la venida final del Reino de Dios:

Le mouvement temporal de l'humanité, aussi contrarié qu'il puisse être, est un mouvement à la fois d'unification ou d'intégration et d'émancipation, une conquête progressive de liberté et de justice dans les structures du bien humain, aussi bien qu'une conquête progressive de la nature matérielle (Maritain, 1945, pág. 835).

4.1.5. El Reino de Dios

Otro aspecto crucial para entender la visión antropológica de Maritain es su reflexión sobre el problema del Reino de Dios.

¿Qué pensar del mundo y de la ciudad terrestre en relación con el reino de Dios? He ahí nuestro problema (Maritain, 1936).

En *Humanismo integral* (1936) elabora un desarrollo exhaustivo de esta cuestión exponiendo primero el problema, mencionando tres errores típicos de su comprensión y terminando con la solución cristiana.

La exposición del problema es mostrada desde tres perspectivas:

- La teología política en sentido francés entiende que puede conocer este objeto profano y temporal que es la realidad socio-política a la luz de la verdad revelada.
- En sentido alemán, el objeto político es sagrado. Así, se concibe el sacro imperio como realización temporal del Reino de Dios. Según esa visión, Alemania debe dirigir el Reino de Dios porque representa un grado superior de humanidad.
- Para el cristiano, aunque el Reino de Dios es preparado en el orden temporal, sucede fuera del tiempo. De este modo, la historia camina hacia el Reino de Dios. De algún modo,

la Iglesia es ya ese Reino, aunque *peregrino y velado*. Por eso la Iglesia está en el tiempo sin ser del tiempo.

Los tres errores clásicos de comprensión del Reino de Dios son los siguientes:

- El primer error consiste en entender el mundo como una satanocracia, un reino del mal que conduce a la perdición. Esto fue muy aceptado por la reforma, y tiende a aparecer continuamente en el mundo protestante. También se da en el naturalismo y en el racionalismo católico (Maquiavelo, Descartes), que separan naturaleza y gracia. De este modo se concibe el mundo como algo cerrado a la gracia y a la presencia de Dios.

- El segundo error se manifiesta de dos modos: “teofánico” y “teocrático”.

El modo teofánico (propio de Oriente) consiste en identificar el mundo con el Reino de Dios. Así, se entiende que el mundo está salvado como Reino de Dios que conduce a una divinización de la vida. Se produce así una actitud análoga a la del calvinismo en el sentido de “abandonar el mundo”. Este error reprocha a la Iglesia que se encarne demasiado en la realidad social.

El modo teocrático (Occidente) exige a la ciudad política que encarne el Reino de Dios. De este modo, el mundo y la Iglesia se disputan el mismo terreno.

Cristo no vino a ejecutar una revolución temporal (*mi Reino no es de este mundo*). Pretender lo contrario sería herético. Esta concepción fue la tentación de la cristiandad medieval. De hecho, fue predicado por algunos teólogos extremistas, aunque nunca seguidos por la Iglesia. Se trata del teocratismo clerical o el hierocratismo.

Con la secularización de la modernidad, este error ha pasado al Estado (Hegel) o a la clase (Marx). Se trata del mesianismo ateo de Marx que otorga al proletariado la sagrada misión de salvar al mundo (imperialismo teocrático ateo).

- El tercer error tiene que ver con el humanismo antropocéntrico surgido tras el Renacimiento, que entenderá el mundo como ciudad del hombre, sin conexión alguna con

lo sagrado. Según Maritain, este error pertenece al mundo de las utopías irrealizables, y se ha resuelto históricamente a través del teocratismo ateo.

Frente a estos tres errores, la solución cristiana plantea que el mundo pertenece a Dios, al mal y al hombre. La tarea del cristiano es la de arrebatarse el mundo al mal. Aunque el mundo está a salvo, liberado en esperanza y en camino hacia el Reino de Dios, no es santo. De este modo, el mundo crece tanto hacia el Reino de Dios como hacia la reprobación. Es decir, el mundo es ambivalente: está santificado en lo que tiene de Encarnación, pero está reprobado en lo que se separa de la Encarnación.

Esto no significa que se deba aceptar la injusticia como consustancial al mundo. El cristiano debe esforzarse todo lo posible por realizar en el mundo las verdades del Evangelio. De este modo prepara la historia su consumación final en el Reino de Dios, mediante la construcción de un mundo más humano, lleno de amor, justicia y dignidad.

Gilson distingue tres planos en las actividades del cristiano: espiritual, temporal e intermedio.

- Lo espiritual sucede en tanto que miembros del cuerpo místico de Cristo. Esta acción apunta a la vida eterna, sucede en el ámbito propio de la Iglesia y la implica. Es, en suma, actuar *como cristiano*.

- La acción temporal tiene que ver con la ciudad terrenal y los asuntos temporales, aunque sin perder de vista que su fin último debe ser Dios. Esta acción implica ya no a la Iglesia, sino a la persona particularmente. Es, en suma, actuar *en cristiano*.

Son claramente dos ámbitos distintos (*Dios y el César*), aunque lo divino debe vivificar lo terrenal. Ambos ámbitos, siendo distintos, no pueden estar separados.

Es frecuente que muchas personas sean cristianas en lo espiritual y paganas en lo temporal. Esto ha llegado incluso a caracterizar la modernidad y a concretar su humanismo antropocéntrico. Esa escisión es un absurdo mortal sobre el que ya previno San Pablo: *lo que hagáis, hacedlo en Cristo*.

Estamos llamados a que la justicia evangélica impregne todo lo que somos e ilumine toda nuestra acción. Siendo dos planos distintos, lo temporal está subordinado a lo espiritual. En lo temporal no actuamos en cuanto cristianos, pero debemos actuar en cristiano, comprometiéndonos enteramente: trabajar en el mundo sin ser del mundo. Si no lo hacemos, las energías cristianas dejarán el mundo en manos de otras energías que no trabajan por su bien.

- Pero decíamos que existe un tercer plano de actividad o intermedio: lo espiritual inclinado a lo temporal. Esta acción, respecto a lo temporal, está recogida en la doctrina social de la Iglesia. Respecto a lo espiritual, sería toda actuación temporal para el bien supratemporal de las almas. Este plano de actividad implica a la Iglesia, y supone la intervención en política para defender ahí lo religioso (lo cual es muy distinto al trabajo en obras propiamente políticas bajo una particular idea del bien común a buscar). El lugar de *Acción católica* es el plano puramente espiritual y el intermedio.

Los tres tipos de actividad, cada uno en su plano, son necesarios. Se requiere que los católicos actúen en toda actividad temporal (en cristiano). A este respecto, Maritain se lamenta por la inexistencia de partidos de inspiración cristiana.

En el plano intermedio, se trata de hacer respetar los intereses religiosos por la legislación civil. Esto requiere la unión de los católicos, que deben aprender a distinguir mejor lo religioso de los prejuicios y pasiones sociológicos (lo cual aún plantea problemas delicados).

En el plano puramente temporal, no rige la unidad de criterio sino la diversidad entre las distintas ideas del bien común y los medios más oportunos para realizarlo.

Continuando con la reflexión sobre el Reino de Dios, es preciso mencionar algunos aspectos contenidos en la obra *Christianisme et démocratie* (1943), una de las más inspiradoras del autor.

En este escrito, Maritain describe qué ha aprendido la conciencia profana -lo sepa o no- de la inspiración evangélica. Parte de la idea de que es preciso que las energías del Evangelio

pasen a la vida temporal del hombre para transformarla. De este modo, la Historia terrestre prepara misteriosamente el Reino de Dios.

El cristianismo ha enseñado la unidad del género humano, la dignidad, la igualdad, la justicia, la providencia, la libertad, la supremacía del amor fraterno... ¿En qué medida ha prendido todo esto en la conciencia de los pueblos? Según Maritain, gracias a ese fermento, la humanidad es consciente del progreso histórico que tiende a mejorar las estructuras humanas mientras camina hacia el advenimiento del Reino de Dios.²²

Maritain elabora una amplia descripción de lo que ha aprendido la conciencia profana -a veces sin saberlo- de la inspiración evangélica:

- La dignidad del ser humano, inviolable en su libertad. Esta dignidad trasciende al Estado, cuya misión es ayudar a la persona a vivir una vida auténticamente humana.
- La no obediencia de la ley injusta. Esta inspiración evangélica ha permanecido activa durante toda época histórica, prendiendo incluso en quienes no comparten esa fe.
- Una idea de pueblo como comunidad, y por lo tanto presidida por el valor de la igualdad, sin distinción de castas, clases o razas privilegiadas.
- Que los gobernantes son vicarios del pueblo, elegidos para ocuparse del bien común de una comunidad adulta que actúa como mayor de edad. Es contraria a esta inspiración la idea del ser humano como instrumento al servicio del poder político.
- Que la vida temporal debe estar sometida a Dios, a la justicia y al Derecho Natural. De ahí deriva la búsqueda del bien común, y supone la condenación de toda política maquiavélica desvinculada del bien común.

²² De nuevo se aprecia aquí rigidez y fundamentalismo en las posturas de Maritain, particularmente en *Christianisme et démocratie* (Maritain, 1943, pág. 728): *Que vous croyiez ou non à cet avènement, c'est vers lui que vous vous tournez si vous croyez à la marche en avant de l'humanité.*

- A luchar por superar la miseria y la explotación como vía para propiciar la emancipación del hombre, su libertad y dignidad propia de hijo de Dios.
- Que sólo existe un principio de liberación y esperanza: el amor, auténtico vínculo de la ciudad, que desborda sus límites para extenderse a todo el género humano. Esto responde a las inclinaciones más profundas de la raza humana y genera fe en la fraternidad. Esto también supone entender que la obra política por excelencia es construir una casa para los hermanos.

4.1.6. Análisis crítico

4.1.6.1. Aspectos generales: el *fenómeno* personalista

Como afirma Lorenzini, no cabe duda de que el punto de partida de todo el sistema de Jacques Maritain es su concepción antropológica:

Non è esagerato affermare che l'antropologia è il punto centrale e continuamente ricorrente della sua ricerca. La concezione che Maritain propone dell'uomo sottostà dunque a tutte le tematiche che nelle sue opere vengono proposte (Lorenzini, 1992, pág. 164).

Sin embargo, según Burgos, a pesar de la importancia de la antropología en el filósofo parisino, no ofrece un tratamiento sistemático de la cuestión, sino que debe rastrearse a lo largo de su extensa obra (Burgos, 2006, pág. 79).

La concepción antropológica de Maritain se incardina en el personalismo cristiano francés que nació en los años 30 del siglo XX de la mano de Emmanuel Mounier, quien lo popularizó a través de la revista *Esprit*. No obstante, el propio Mounier declara en las primeras páginas de *Le personalisme* que el primero en usar el término fue Charles Renouvier en 1903, cuya aproximación al término *persona* se orienta desde el propósito de escapar de la teoría del conocimiento kantiana (Rigobello, 1978, pág. 16):

Personalismo è il vero nome che si addice alla dottrina finora designata neocriticismo. Questa denominazione era derivata, non senza ragione, dai caratteri con i quali questa filosofia si ricollegava al criticismo kantiano (Renouvier, 1903, en Rigobello, 1978, pág. 106).

Aún cabe rastrear raíces más antiguas en dicho movimiento personalista, como el *gnóthi seauton* de Sócrates, la *autarquía* de los estoicos o la *societas generis humani* de Cicerón. Pero sobre todo el cristianismo contribuyó a enriquecer la idea de persona y de su irrenunciable dignidad en tanto que expresión divina. El dogma de la encarnación o la concepción de una Iglesia como cuerpo de Cristo contribuyeron a ello (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 159).

El nacimiento de la revista *Sprit* fue planeado en la casa de los Maritain en Meudon, a las afueras de París, tras un buen número de reuniones en las que estaban presentes -además de Maritain y Mounier- Nicola Berdjajev, Paul-Louis Landsberg, Georges Izard, André Dèlèage, Jean Lacroix, André Philip, René Biot, Pierre Vérité, Pierre-Aimé Touchard... Sin embargo, es preciso mencionar que tanto Maritain como Berdjajev ofrecieron una colaboración limitada por motivos de desacuerdos teóricos, aunque *vivamente fattiva per convergenze di testimonianza cristiana* (Rigobello, 1978, pág. 8).

El primer número de esta revista vio la luz en octubre de 1932 gracias a la Editorial Desclée y a las gestiones de Maritain y Marcel, y se presentaba como una toma de posición frente a la *crisi di cultura e di civiltà che sta alle spalle del tracollo economico e dello smarrimento politico* (Rigobello, 1978, pág. 7). En pocos años, y desde su raíz netamente francesa, el movimiento personalista se expande por Italia (con Rosmini y Carlini principalmente), España y Polonia (Rigobello, 1978, pág. 9). También EE.UU. se hizo eco del personalismo, al que acogió como crítica y ulterior expresión del idealismo. Por último, en Alemania, encuentra repercusión en la obra de Martin Buber y de Scheler -al que nos referiremos ampliamente en el epígrafe 5.2.1, y cuyo discípulo Landsberg confluiría en el movimiento de la revista *Esprit*- (Rigobello, 1978, pág. 12).

Para Juan Manuel Burgos, las aportaciones intelectuales más importantes de esta línea de pensamiento consisten en *remarcar la centralidad de la persona; servir de freno tanto a las tendencias*

totalizadoras del marxismo y del nazismo como al individualismo exacerbado; haber puesto en circulación una serie de conceptos anteriormente desatendidos en algunos ámbitos de reflexión filosófica: amor, donación, diálogo, relaciones interpersonales, etc. (Burgos, 1997, pág. 143).

Aún siguiendo a Burgos, estas aportaciones trajeron a primer plano en el debate intelectual dichos ámbitos de reflexión, ofreciendo una importante contribución en el proceso de debilitamiento de los totalitarismos. Además, como tendremos ocasión de exponer con mayor profundidad en el epígrafe 4.2.2.3, su influencia se ha hecho sentir en *toda una serie de eventos culturales, los cuáles variarían desde la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por parte de la ONU, a las categorías antropológicas empleadas en la Constitución italiana posterior a la segunda guerra mundial o las formulaciones del Concilio Vaticano II, con el ejemplo particularmente importante de la Constitución Pastoral Gaudium et spes (Burgos, 1997, pp. 143-144).*

En cuanto a los límites teóricos del personalismo, Burgos expresa que sus opositores le achacan *escasa densidad y poca consistencia especulativa*, ya que se fundamenta en postulados demasiado flexibles y genéricos que bordean continuamente el riesgo de caer en *concepciones tan neutras y edulcoradas que perderían toda fuerza y significado*:

En otros términos, querer obtener más fruto del personalismo no llevaría más que a insistir en una serie de temas y conceptos ya asumidos parcialmente por el medio cultural y que por tanto no poseerían su fuerza inicial (Burgos, 1997, pág. 144).

Para considerar la pertinencia de estas críticas, es preciso que nos preguntemos si el personalismo es una corriente filosófica en sentido estricto o más bien un movimiento cultural sin un programa especulativo sólido.

Jean Lacroix niega que el personalismo constituya una corriente filosófica (Lacroix, 1974). Para este autor, según el comentario de Rigobello, *el personalismo no sería una propia y auténtica filosofía, como querrían sus seguidores más entusiastas, ni un tipo de ideología, como lo definen sus enemigos, sino una anti-ideología, es decir, un fenómeno de reacción (Rigobello, 1978, pág. 13).*

Il personalismo non è né un'ideologia, né una filosofia. Per molti, la soluzione preferibile sarebbe quella di collocarlo nella categoria ambigua delle ideologie anti-ideologiche (Lacroix, 1974, en Rigobello, 1978, pág. 134).

Parece claro que el término *fenómeno* utilizado por Lacroix y Rigobello remite a la obra del propio Maritain, puesto que en *La personne et le bien commun*, el filósofo parisino plantea que el personalismo no es tanto una escuela o una doctrina como una *aspiración* o un *fenómeno* de reacción contra dos errores opuestos: totalitarismo e individualismo. La tendencia personalista tomista -continúa Maritain- pretende evitar ambos excesos.

Es de notar que los términos *aspiración* y *fenómeno* conllevan un matiz mucho más ambiguo y genérico que el término *corriente*.

Nos parece que la cuestión queda muy definida en los términos en que se expresa Morot-Sir, cuando afirma que el personalismo es una línea de pensamiento de *convergencia*, de *reagrupamiento de energías espirituales* que, más allá de diferencias confesionales, se unen para rechazar los extremos del marxismo y el liberalismo desde una esperanza ecuménica de reconciliación humana (Morot-Sir, 1971, pág. 107).

Para continuar situando el personalismo en el panorama filosófico del siglo XX, conviene atender a las matizaciones que introduce Juan Manuel Burgos: aunque debemos atribuir a Mounier el éxito de su difusión, el personalismo como línea de pensamiento no puede identificarse exclusivamente con el personalismo francés. Aun dejando a un margen el personalismo norteamericano de principios del siglo XX, la difusión de esta línea de pensamiento en Europa no se agota con la desaparición de Mounier, sino que se produce una importante elaboración posterior en numerosas escuelas que se remiten de forma más o menos velada al personalismo:

La escuela polaca con representantes de la talla de K. Wojtyła; el área italiana con autores como Stefanini, Pareyson, Carlini, Buttiglione y R. Guardini; F. Ebner y H.U. von Balthasar en el ámbito de lengua alemana; J. Marías, A. López Quintás y otros en el ámbito de lengua española, etc. (Burgos, 1997, pág. 145).

Además del aspecto histórico, Burgos plantea que el personalismo no es tan genérico como le achacan sus detractores, y que si se lo observa con mayor detenimiento, es posible descubrir *un entramado conceptual relativamente claro, preciso y potente* (Burgos, 1997, pág. 145).

El aspecto central del surgimiento del personalismo en la revista *Esprit* es, según Rigobello, que el término *persona* se ofrece como el punto de referencia de su acción, desde un cierto sentido de urgencia y de testimonio en una Francia convulsa, para rehacer el *cogito* cartesiano desde las coordenadas de la persona. Desde ahí, su tarea fue la de contribuir a la creación de una *comunidad de personas* (Rigobello, 1978, pp. 7-8) desde una matriz con una fuerte orientación religiosa:

La trascendenza fonda la inesauribilità della persona. La dimensione politica, sociale, psicologica e gnoseologica trovano nella spiritualità il loro ultimo chiarimento, la chiave per intendere a pieno la loro dinamica e il loro processo di unificazione (Rigobello, 1978, pág. 15).

Desde otra perspectiva, Nédoncelle define el personalismo como la doctrina *che attribuisce alle persone un importante posto nella realtà o, a fortiori, che le considera come la sola realtà. In un senso piú approssimativo, il personalismo consiste nel reclamare il rispetto della persona umana nell'azione morale e nell'organizzazione della società* (Nédoncelle, 1959, pág. 203).

Aún para Nédoncelle, lo característico del movimiento personalista surgido en torno a la revista *Esprit* es su condición de respuesta contra las amenazas que pesan sobre la persona (marxismo y liberalismo salvaje) y de reivindicación del carácter relacional humano. Con otras palabras, el personalismo es *la intención misma de la humanidad*, desde la convicción de que cada persona constituye un universo en sí misma (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 160).

Sin embargo, es casi tautológico plantear que el *personalismo* se basa en la centralidad de la persona. La cuestión clave, por tanto, es dilucidar el modo en que se establece esa centralidad en el personalismo y qué consecuencias se derivan de ello.

Para Burgos, la centralidad de la persona se puede plantear en dos sentidos (Burgos, 1997, pág. 148):

- *Centralidad genérica*: según este planteamiento, se reconoce al hombre un valor y una dignidad esenciales, lo cual marcaría de modo definitivo la elaboración filosófica en los ámbitos social, político, histórico... Existen muchas filosofías basadas en este planteamiento, y desde luego cualquiera que se ofrezca como compatible con el cristianismo.

- *Centralidad estructural*: esta opción va más allá de la mencionada centralidad genérica de la persona, de modo que la reflexión filosófica se construye *técnicamente alrededor de este concepto*. Es decir, la persona no es sólo una realidad relevante, sino *el elemento de experiencia y la noción de la que depende y alrededor de la cuál se construye el andamiaje conceptual de este tipo particular de filosofía* (Burgos, 1997, pág. 148). El movimiento personalista se sitúa en esta perspectiva.

Es clara la existencia de un sector neoescolástico que rechaza la posición personalista bajo la crítica de que modifica *puntos esenciales de su sistema* (Burgos, 1997, pág. 146). En la raíz de esta oposición se sitúa cierta falta de neutralidad ideológica presente en el personalismo, ya que, como sabemos, surge como un fenómeno de oposición a determinadas construcciones socio-políticas. Pero, sin embargo, el vínculo entre el personalismo y la neoescolástica es evidente, ya que ambas tradiciones se orientan esencialmente desde la centralidad de la persona.

¿En cuál de estas dos visiones de la persona debemos situar la filosofía neoescolástica? Según Burgos, la neoescolástica es personalista *en sentido genérico*, ya que concede relevancia a la persona, pero no se estructura técnicamente alrededor de ella y de su conceptualización filosófica, sino según otros conceptos, como los de potencia-acto y sustancia-accidentes. Desde el punto de vista especulativo, la persona es una realidad secundaria *que se explica precisamente a través de una particular combinación y caracterización de este conjunto de categorías* (Burgos, 1997, pág. 148).

Julián Marías también avala este planteamiento:

Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de "propiedad" o "subsistencia" (hypóstasis). La famosa definición de Boecio, tan influyente -persona est rationalis naturae individua substantia- ha partido de la noción aristotélica de ousía o substantia, pensada primariamente para las "cosas" [...]. El que esta sustancia o cosa que llamamos "persona" sea racional será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la ousía y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una hypóstasis o suppositum como los demás, sólo que de naturaleza racional (Marías, 1987, pág. 41).

La particularidad del sistema de Maritain es que, incardinándose sin ambages en la tradición tomista, en cambio se orienta desde la mencionada *centralidad estructural*, ya que es desde su comprensión de la persona que elabora toda su construcción teórica tanto en la perspectiva de la filosofía de la historia como en las distintas propuestas sociales y políticas contenidas en su obra. Veamos algunos ejemplos:

En el artículo *Qu'est-ce que l'homme?* (publicado, como sabemos, en el volumen *Pour la justice*, 1945), Maritain plantea que cada gran período de civilización ha estado dominado por la imagen que el hombre tenía de sí mismo en ese momento, ya que esto determina nuestra conducta y nuestras instituciones socio-políticas. En esa misma obra plantea que, por consiguiente, toda posibilidad de regeneración de la comunidad humana pasa por redescubrir la verdadera imagen del hombre. En otra obra, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), Maritain afirma que una sana concepción política depende ante todo de la consideración de la persona humana.

Esta particularidad de la obra de Maritain como elaboración innovadora y creativa del tomismo (sobre la cual nos detendremos en el epígrafe 4.2.2) ha sido subrayada por numerosos autores. Así, para Álvarez:

La hermenéutica mariteniana del tomismo, sin embargo, no sigue los cánones más comunes y, por ello, se ha discutido mucho sobre su ortodoxia. De lo que se trata, para nuestro filósofo, es de ser fiel al espíritu tomista e innovar a partir de su verdad, no de repetir una y otra vez, vanamente, su letra. De ese modo, la tarea renovadora que se propuso y que no

siempre fue bien entendida y aceptada, se nos muestra en toda su complejidad: intenta “sacar al tomismo de su encasillamiento histórico o de los manuales de seminario para hacer de él una filosofía viva” (Álvarez, 2007, pág. 567).

El sentido que Maritain atribuye al *fenómeno* personalista es el de ofrecerse como reacción contra dos errores opuestos: el individualismo liberal-burgués y los totalitarismos. Por ese motivo, dice Maritain:

No hay una doctrina personalista, sino aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalistas que tal vez no tienen en común más que el nombre de persona, y de las que algunas tienden en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se colocan. Hay personalismos de carácter nietzscheano y personalismos de carácter prondhoniano, personalismos que tienden hacia la dictadura y personalismos que tienden hacia la anarquía. Una de las grandes preocupaciones del personalismo tomista consiste en evitar uno y otro exceso (Maritain, 1947, pág. 170).

Como se desprende de este párrafo, el propio autor sitúa su elaboración antropológica en la matriz tomista, a la cual considera el modo más adecuado de comprensión del *fenómeno* personalista; sin embargo, como hemos visto, la centralidad de la persona en Maritain no es meramente *genérica*, como en la tradición tomista, sino *estructural*. Por este motivo, para Burgos, la obra de Maritain *representa una tarea de mediación entre el tomismo y algunas instancias personalistas. Y son precisamente estos elementos novedosos los causantes de una parte de los debates intelectuales y polémicas en los que se vio envuelto* (Burgos, 1997, pág. 146).

En cualquier caso, el carácter tomista de la elaboración antropológica de Maritain aparece de modo evidente si tenemos en cuenta que, como él mismo plantea en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1937), la piedra angular de toda su elaboración antropológica se basa en la clásica distinción tomista entre *individuo* y *persona*:

- El concepto de *individuo* remite a la idea de especificación dentro de un conjunto. La categoría de *individuo* no es en sí negativa, ya que es condición de posibilidad de nuestra existencia. La individualidad sitúa a cada ser humano en el espacio y lo diferencia del resto;

por este motivo, el concepto de individuo tiene por raíz ontológica primera a la materia. Dicho de otro modo, la individuación proviene de la relación con el mundo sensible. Ya que el concepto de *individuo* remite a un conjunto mayor, el bien particular de cada individuo está subordinado al bien común colectivo, de modo que ningún individuo puede pretender que prevalezcan sus intereses por encima de los del conjunto.

- El concepto de *persona*, por su parte, no remite ya a un conjunto mayor, sino a la idea de totalidad e independencia de cada ser humano. De este modo, la persona es entendida como *un microcosmos que contiene en sí todo el universo*. La personalidad confiere a cada ser humano valor en sí mismo, derechos y dignidad inalienable. Maritain sitúa la raíz ontológica de la personalidad en la subsistencia del espíritu. Ya que la persona es entendida como un todo independiente, el bien común de la ciudad queda subordinado a su destino intemporal.

4.1.6.2. Unidad o dualidad

El propio Maritain aclara que no existe separación entre individualidad y personalidad: cada uno de nosotros es un único ser que en un sentido es individuo y en el otro es persona. Sin embargo, este planteamiento contiene algunas dificultades especulativas que han sido criticadas por algunos autores, como Lorenzini:

Persona e individuo non sono semplicemente uniti, ma identici: dire persona umana è la stessa cosa che dire individuo umano. Se non si comprende questo si rischia di concepire la relazione persona-individuo come una relazione atto-potenza (Lorenzini, 1992, pág. 167).

También Juan Manuel Burgos plantea que en Maritain existe una tendencia dualista entre personalidad e individualidad, donde categoriza esta última de modo excesivamente negativo. Desde esta dualidad, Maritain traslada la lucha del hombre consigo mismo al terreno ya no moral, sino ontológico, puesto que para el filósofo parisino la individualidad representa el egoísmo y la búsqueda de sí, mientras que la personalidad representa el don de sí, el amor y lo espiritual (Burgos, 2006, pág. 79).

Consideramos que estas críticas no están exentas de razón, aunque es necesario matizarlas. Desde una primera aproximación, no nos parece tan claro que en Maritain exista escisión entre individuo y persona; al contrario, ambas categorías remiten a distintos modos de considerar al ser humano. Así, desde una perspectiva arraigada en lo material, se contempla al hombre simplemente como individuo distinto del resto; por el contrario, si el ser humano es visto desde una perspectiva omnicomprendiva, atenta a todas sus dimensiones, lo estaremos contemplando como persona.

Ésta es también la comprensión de la antropología de Maritain de Louis Chamming's (ex-presidente del Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain), para quien

Caractériser l'homme comme individu, c'est le considérer du côté de la matière ; le caractériser comme personne, c'est le considérer dans sa dimension spirituelle
(Chamming's, 2007, pág. 65).

También para Curcio, la comprensión de la personalidad como subsistencia del espíritu es el eje sobre el que se articula la concepción antropológica de Maritain, ya que conduce a una unidad profunda entre intelecto y voluntad en la búsqueda de un único fin,

fondamento di tutto l'agire umano in cui la libertà rappresenta il punto cardine, non solo della filosofia della persona, ma anche di quella morale e politica (Curcio, 2010, pág. 40).

El problema especulativo -como plantean Burgos y Lorenzini- estriba en que, en algunos pasajes de la obra de Maritain, el individuo es considerado como acto y la personalidad como potencia. El paso indebido en la elaboración del filósofo parisino resulta evidente, ya que es imposible plantear la relación entre cuerpo y espíritu como una relación de potencia-acto, puesto que nuestra materialidad no puede devenir espiritualidad.

Esta es, por ejemplo, la visión expresada por el filósofo francés en *Strutture politiche e libertà* (Maritain, 1978, pp. 40 y 41), donde afirma que la noción de persona es analógica, y se

realiza en grados diversos y sobre planos ontológicos esencialmente distintos.²³ De este modo, el hombre es tanto *pura persona* como sea *pura inteligencia*, siendo Dios el único a quien se puede aplicar la condición de *pura persona*. Como comenta De Finance, en Maritain la persona aparece como un ser que, situado por su naturaleza en un ámbito definido de ser, supera en algunos aspectos sus propios límites para acceder al orden de la totalidad (De Finance, 1955, pág. 74).

Esta apreciación nos parece problemática por la sencilla razón de que, como afirma Lorenzini, *è sbagliato ritenere che la nozione di persona escluda quella di materia*. Por eso estamos de acuerdo con ella en que no tiene sentido utilizar términos como “pura persona” o “no pura persona”, exactamente igual que no tiene sentido referirse a “puro sujeto” o “no puro sujeto”. Lo contrario sería plantear que el horizonte del ser humano fuera el de trascender su propia materialidad, *compiendo un indebito passaggio dal piano logico a quello ontologico* (Lorenzini, 1992, pág. 184). En lugar de esto, como afirma Curcio, hay que entender que el acto de ser que pertenece al alma por prioridad ontológica, es también el acto de ser que confiere actualidad al cuerpo (Curcio, 2010, pág. 41).

En la misma línea, Zanotti explica que Maritain es aquí *víctima de haber seguido el principio de individuación por el lado de la materia signada por la cantidad, sin advertir que para Santo Tomás toda creatura es individual, siendo ello ontológicamente anterior a que sea material o no*. El propio Zanotti añade que no duda de las referencias al corpus tomista en las que se apoya la antropología de Maritain, sino de la correcta interpretación de éstas, ya que, para Santo Tomás, *persona humana es persona individual, e individuo humano es persona humana* (Zanotti, 2012, pág. 123).

La objeción parece clara. Maritain atribuye a la personalidad el carácter expansivo y comunicativo del hombre, mientras que sitúa en la individualidad su tendencia centrípeta y egoísta. Esto, para Botturi, supone enmascarar la complejidad paradójica de la subjetividad humana; para el filósofo francés -continúa Botturi-, la individualidad hace que el hombre se contraponga al resto de hombres, mientras que la personalidad remite a una comunicación esencial con el resto de personas en tanto que son individuaciones de lo trascendente. De

²³ Botturi (1994, pág. 9) ve aquí una clara referencia implícita a la definición de persona de Boecio como *rationalis naturae individua substantia*.

este modo, la individuación se convierte para Maritain en un auténtico estado de alienación por oposición a la riqueza trascendente distribuida entre todos los seres humanos (Botturi, 1994, pp. 11-12).

La objeción que hacemos a este planteamiento es que Maritain confunde la idea de *superar el mundo material* con la de *superar la naturaleza humana*. Aún siguiendo a Lorenzini,

La perfezione di ogni ente consiste nell'esercizio della sua operazione propria, dell'operazione che è proporzionata alla sua natura. [...] Inoltre, nell'esercizio dell'operazione propria, l'uomo (come ogni altra creatura) non tende a diventare Dio, ma tende alla realizzazione secondo la propria natura di una somiglianza con Dio (Lorenzini, 1992, pág. 185).

Y también Zanotti:

Esta cuestión ha quedado muy desatendida en un tomismo que se aferra nada más que a la individuación según está tratada por Santo Tomás en De Ente et Essentia, donde se afirma que el principio de la individuación de la sustancia corpórea es la materia signada por la cantidad, quedando siempre la pregunta de cómo un accidente, la cantidad, que recibe su ser de la sustancia (que por ende tiene una analogía de proporción con la sustancia donde esta última es el analogante) puede ser al mismo tiempo causa de la individuación de la sustancia, cuando se supone que el accidente recibe su ser individual de la sustancia individual (Zanotti, 2012, pág. 134).

En suma, el planteamiento de Maritain resulta problemático por cuanto que el proceso de progresivo desarrollo de la personalidad no puede ser entendido como un proceso transnatural, sino natural (aunque se trate de una naturaleza elevada por la gracia).

Sin embargo, en otros pasajes de la obra de Maritain, la relación potencia-acto es entendida como un proceso de desarrollo de la personalidad abierto y dinámico, sin que se establezca ninguna brecha ontológica entre individualidad y personalidad. Al contrario, el proceso de desarrollo personal es planteado como un camino de apertura espiritual contrariado por las *miserias de la individualidad material*, es decir, por el reclamo de la avidez

propia de nuestra naturaleza material. De igual modo, en *De Bergson à Thomas d'Aquin* (Maritain, 1944, pp. 189-190), el filósofo afirma que no nos referimos a la persona *que soy yo*, sino a la persona *que hay en mí*. De este modo Lorenzini podría convenir con Maritain - esta vez sí- que la personalidad *está* en el hombre, pero no es propiamente humana, sino que, en tanto que subsistencia del espíritu, es también subsistencia en nosotros de Aquél que nos trasciende.

En cualquier caso, y aunque esta segunda conceptualización nos parece más acertada, no podemos obviar que en este apartado se aprecian ciertas incoherencias en el planteamiento antropológico de Maritain. Así, en algunas obras, la individualidad es presentada como un aspecto negativo (como indigencia, egoísmo y materialidad) y en otros pasajes es considerada como positiva (condición de posibilidad de nuestra existencia). Con otras palabras, algunas reflexiones antropológicas del autor se articulan desde un mismo plano ontológico (en el que la persona está llamada a trascender lo material para situar su centro en lo espiritual), mientras que en otras se conceptúa este proceso de desarrollo como el paso a un plano ontológico distinto. Esta segunda perspectiva es claramente inaceptable.

Otra crítica a la concepción antropológica del filósofo francés es la expresada por Botturi (1994, pág. 11), quien afirma que Maritain deja en penumbra el carácter de unidad indivisa e indivisible -es decir, de individualidad- de la dimensión espiritual y por tanto de la condición personal del hombre. Es decir, el hecho de evolucionar en el desarrollo de la dimensión personal no excluye nuestra individualidad como ente singular. Por este motivo, prosigue Botturi, habría sido más correcto referirse al hombre en tanto que ser corpóreo como *individuo individuado*, y en tanto que ser espiritual como *individuo personal*. De este modo se habría mantenido la evidencia de la comunión transcendental humana tanto en su condición de persona como en su condición de individuo singular específico.

Convenimos con Botturi que habría sido mejor utilizar una terminología que evitase toda sospecha de dualidad, como sucede, por ejemplo, en la obra de otros personalistas, como Jean Lacroix, que hace referencia a los conceptos de *persona individuada* o *espíritu encarnado* (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pp. 129-130), o como Julián Marías, cuya reflexión a este respecto resulta muy clarificadora. Para Marías, el mundo de la persona es doble, y esa duplicidad se corresponde con su propia constitución ontológica:

Dopo avere energicamente sottolineato il carattere di tensione e di dualità dell'uomo, occorre insistere con non minore energia sulla sua unità; l'uomo è uno; non si tratta di due enti, né di due dimensioni staccate di una medesima realtà. Il problema sta nel fatto che l'uomo contemporaneamente è incluso in due ordini, per questo in lui vi è una effettiva tensione bipolare e la sua posizione è intermedia (Marías, 1968, en Rigobello , 1978, pág. 264).

4.1.6.3 Virtualidades de la distinción individuo - persona

Prescindiendo de estas dificultades especulativas, una correcta comprensión de la antropología de Maritain debe llevarnos a entender que, en su sistema, la individualidad es buena *en orden a la personalidad*, por lo que debe estar subordinada a ésta y a sus fines. En cambio, dar preponderancia a la individualidad es un error, porque nos dispersa del centro supremo al que tiende la persona. Sin embargo la individuación es necesaria, nos sitúa en el espacio y en el tiempo, y su toma en consideración sirve al filósofo para atender a la naturaleza de un espíritu encarnado y no puramente angélico.

De este modo Maritain establece una clara línea jerárquica: como individuo (y, por tanto, en el orden práctico-temporal o *cosas del César*), el ser humano queda subordinado al conjunto; pero el conjunto, a su vez, queda subordinado a la persona y debe orientarse al servicio de los fines últimos de ésta (que son de orden supratemporal o *cosas de Dios*).

Esto no debe llevarnos a entender que Maritain desprecie el bien temporal de la persona, sino que lo subordina en importancia al bien supratemporal. En este sentido afirma en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933) que, aunque los avances técnicos son positivos, estos deben subordinarse a la persona y a sus auténticos fines. En caso contrario, conducen a la infelicidad desesperanzada. Ya hemos mencionado la influencia intelectual de Maritain sobre el pensamiento de Pablo VI, especialmente clara en *Populorum progressio* (1967). Este mismo planteamiento será recogido en el n° 34 de la encíclica, donde se afirma que

Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias.

En palabras de Louis Chamming's, toda tentativa de dar sentido a los acontecimientos en función de un pensamiento o acción social o política presupone necesariamente una filosofía de la historia, aunque sea de forma implícita (Chamming's, 2007, pág. 61). Este es también el esquema dialéctico de Maritain, donde la visión antropológica expresa una absoluta coherencia con la comprensión histórica. Para el filósofo francés, si el siglo XIX asistió a los errores del individualismo y en el siglo XX el comunismo reaccionó oponiendo al individualismo un planteamiento exclusivamente comunitario, ahora es preciso oponer a estas concepciones opuestas la noción de persona humana. Esa es, para Maritain, la tarea del personalismo.

La doble posibilidad de aproximación al ser humano -como individuo y como persona- sirve a Maritain para revelar las graves carencias antropológicas de que adolecen determinados modos de construcción sociopolítica que sólo atienden a las condiciones materiales del hombre (su individualidad) y dejan al margen los aspectos relacionados con la pervivencia del espíritu (su personalidad), con consecuencias devastadoras en lo relativo al respeto a la dignidad humana y a los fines que le son propios. Si el filósofo francés insiste más en definir la personalidad que la individualidad es porque aquella supone una visión más completa del ser humano. Para expresarlo claramente (y, una vez más, prescindiendo de las ya mencionadas dificultades especulativas), situarnos en la perspectiva de la individualidad o de la personalidad tiene que ver con el modo subjetivo desde el que nos aproximamos al hombre, y no con el propio hombre como objeto. Así, en el sistema maritainiano, una visión centrada en la individualidad deja de percibir una gran parte de lo que significa *ser humano*.

Así sucede en el individualismo liberal burgués, el fascismo o el marxismo, que sólo toman en consideración el aspecto material-individual del hombre. Si un sistema sólo atiende a los fines del individuo, conduce al anarquismo o al materialismo liberal burgués. Por contra, si atiende sólo al bien común de los individuos, sin tener en cuenta a la persona, conduce a

totalitarismos de corte colectivo. Frente a ambos extremos, Maritain reivindica el bien común de la persona humana como fin último de la sociedad.

Trasladando el mismo planteamiento a los sistemas democráticos, Maritain considera que el drama de las democracias modernas estriba en el desconocimiento de esta distinción, ya que han buscado construir la ciudad de la persona bajo el error de confundirla con la ciudad del individuo. La idea de democracia de Maritain, por contra, es la de una *democracia de la persona*, concretada en hábitos y estructuras sociales que permitan la participación de todos en el bien común y en la que la fraternidad quede incorporada a la vida política. Sin fraternidad, dice en *Christianisme et démocratie* (Maritain, 1943), la experiencia política queda indefensa frente a la tendencia egoísta presente en el ser humano. La fraternidad, en cambio, nos permite franquear las puertas cerradas de nuestro grupo para abrirnos a todo el género humano. De este modo se superarían los antagonismos de clase y los totalitarismos, y se podría avanzar más allá de capitalismo y socialismo, ya que ambos parten de una concepción materialista de la vida, para construir la auténtica ciudad del hombre.

Esta *ciudad del hombre* se corresponde con la propuesta maritainiana de construcción de una *nueva cristiandad* laica y pluralista en la que los cristianos se presentan *como cristianos*, y no *en tanto que* cristianos. Es decir, la cristiandad no se pierde en la *ciudad del hombre*, sino que se identifica con las estructuras de la sociedad civil, lo cual disminuye su visibilidad pero la hace más activa y fecunda.

Como afirma Viotto, mientras los cristianos promuevan el bien común en el seno del cuerpo político, estarán trabajando por la construcción del Reino de Dios sin instrumentalizar las instituciones públicas, que son patrimonio de todos. Es decir, *non si è cittadini e cristiani separatamente, ma si è "cittadini cristiani" nella "città dell'uomo"* (Viotto, 2010, pág. 35). De este modo -prosigue Viotto- el Estado democrático no es ya un Estado católico o islámico, ni hace de la laicidad una ideología. Es decir, no es neutro frente a los valores religiosos, sino neutral, porque no usurpa el derecho de los ciudadanos a elegir los valores. Se pasa así del Estado confesional al Estado democrático, *che rispetta la libertà di coscienza e rispetta la verità secondo come i cittadini la conoscono* (Viotto, 2010, pág. 36). (Desarrollaremos esta reflexión en el epígrafe 4.3.4)

4.1.6.4. Contenido de la personalidad en el sistema de Maritain: sociabilidad, libertad y amor

a) Sociabilidad

Según Maritain, desde ambas dimensiones (como individuo y como persona), el ser humano necesita de la sociedad:

- Según nuestras necesidades como individuo (morales, educativas, de mutua ayuda...) necesitamos a la sociedad para que nos provea de las condiciones que precisamos para existir y desarrollarnos. Algunas de estas necesidades, como la educación, remiten a un proceso historizado y progresivo.

- Según la personalidad, necesitamos la vida en sociedad en virtud de las perfecciones que nos son propias (apertura y sobreabundancia del amor que exige entrar en relación con otros).

Lorenzini matiza acertadamente este planteamiento al sostener que la sociabilidad y la historicidad son aspectos naturales pero no constitutivos del ser humano, ya que apelan a perfecciones accidentales y no a su esencia sustancial. De ahí que, a pesar de las enormes diferencias entre hombres de distintas culturas y de distintas épocas históricas, todos compartamos una idéntica e inmutable esencia humana. Por eso el hombre jamás puede ser reducido a *aquello que hace* o a su dimensión social o histórica (Lorenzini, 1994, pp. 180-181). Y por el mismo motivo, no todo proceso histórico o dinámica social es sinónimo de progreso humano. De este modo, Maritain puede criticar al marxismo su planteamiento de que el progreso se realice necesariamente en el devenir histórico. De fondo se encuentra la clásica distinción tomista entre *ut natura* y *ut ratio*: en este sentido, las concreciones sociales serían obras de la razón (*ut ratio* y por tanto contingentes), y no de la naturaleza (*ut natura* y por tanto necesarias).

El hombre necesita de ayuda para recibir los conocimientos necesarios para conducir su existencia; como plantea Santo Tomás en su *De regimine principum, est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat* (Tomás de Aquino, 1971, pp. 1-2).

El conocimiento racional, por tanto, proviene de la comunicación social, que de este modo, como afirma Botturi, se convierte en categoría sintética del principio constitutivo de la sociedad humana (Botturi, 1994, pág. 14). Esto hace del hombre, en palabras de Santo Tomás, *magis communicativus* respecto a los demás animales, ya que puede expresarse a través de universales en lugar de limitarse a comunicar las pasiones comunes con el resto de sus semejantes. Se trata aquí de la distinción de raíz aristotélica entre *phoné* y *logos*, mediante la cual se muestra la mayor sociabilidad humana respecto al resto de animales.

Esto significa que el hombre puede trascender el puro estado subjetivo, de modo que puede generar mediante la comunicación social la idea común de lo que es justo e injusto y de lo que debe ser la familia o la ciudad (*koinonía*). El lenguaje se convierte, por tanto, en la concreción de la relacionalidad humana, y revela al mismo tiempo la propia ontología de la persona (Botturi, 1994, pág. 16). La ventaja del argumento comunicativo es que se ofrece como síntesis de la doble polaridad humana (individuo - persona), ya que la comunicación expresa la necesidad social del hombre desde ambas perspectivas: como *contenido* en el caso de la individualidad material y como *forma* desde la perspectiva de la racionalidad personal (Botturi, 1994, pág. 16). Así, la comunicación puede ser entendida como expresión de la generosidad radical de la persona, por la cual tiende a *surabonder dans les communications sociales, selon la loi de surabondance qui est inscrite au plus profond de l'être, de la vie, de l'intelligence et de l'amour* (Maritain, 1947, pág. 197).

Algunas de las más actuales líneas de trabajo en sociología apuntan también a la comunicación como vía de articulación de la relacionalidad humana. Así, por ejemplo, la controversia entre Mead y Schütz sobre si el proceso comunicativo es el fundamento de la relación social o viceversa (Gattamorta, 2012, pág. 95). En la misma línea, la ética del discurso de Apel y Habermas plantea que la comunicación abre el mundo del reconocimiento mutuo: sólo en el encuentro con el otro podemos hallar lo que es justo. Este descubrimiento ético del otro arranca en Hegel, para quien el reconocimiento recíproco es el núcleo de la vida social. La tradición de la ética del discurso se basa en que

el diálogo implica que reconozcamos en el otro su condición de interlocutor válido con el que establecer un vínculo que nos obliga internamente y que se basa en la idea de que ambos interlocutores se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa.

Aunque el hombre necesita de la sociedad desde ambas dimensiones, Maritain afirma que la sociedad, la ciudad, está formada por personas, no por individuos. Es decir, la unidad social es la persona. Aunque la persona sea entendida como un todo, de forma necesaria y constitutiva está abierta a la sociedad, es *un todo abierto* (distinto, por tanto, de la monada de Leibniz). Por este motivo afirma Maritain que no se puede ser hombre sin vivir entre los hombres: el hombre es un ser político, y la sociedad (tanto familiar como civil) es una exigencia de la naturaleza humana.

Esta reflexión antropológica es crucial para el posterior abordaje de la idea de justicia en la obra de Jacques Maritain. La persona necesita de la sociedad y es parte de ella. La sociedad es un todo mayor y mejor que sus partes, y su bien común excede de la suma del bien particular de los individuos que la componen. Pero, por otra parte, la persona -en virtud de su relación con lo absoluto- sobrepasa toda sociedad temporal, y es superior a ella. Desde esta perspectiva, la sociedad y su bien común están subordinados indirectamente al desarrollo completo de la persona y de su dimensión supratemporal.

Este planteamiento podría parecer un tanto paradójico: el ser humano está subordinado al bien común colectivo pero, al mismo tiempo, la colectividad se subordina a él. Maritain explica esta cuestión en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942) con un ejemplo enormemente clarificador: un atleta, en el momento de la carrera, se focaliza exclusivamente en la competición. Sin embargo, su condición de atleta no agota todas sus dimensiones; fuera de la carrera, existe para el atleta todo un universo personal. Del mismo modo, la persona se orienta enteramente al bien práctico de la sociedad política, pero no en todas sus dimensiones. Como afirma Botturi, *ciò mantiene uno spazio di trascendenza della persona rispetto alla totalità politica cui pure intrinsecamente appartiene* (Botturi, 1994, pág. 25).

b) Libertad

Decíamos que la idea de individuo remite al mundo material y sensible; de este modo, afirma Maritain, lo propio de la individuación es la estrechez del ego, ávido de tomar para sí. En tanto que individuos, nuestra unidad es precaria, ya que somos simples fragmentos de una especie.

En cambio la personalidad es un misterio más profundo que se enraíza en la *subsistencia del espíritu*. Para ser descifrado, continúa Maritain, es preciso señalar su relación con el amor, al cual entiende como el síntoma de la presencia de lo absoluto. De este modo, el amor se presenta como auténtico horizonte de perfección del ser humano. En este punto volvemos a encontrar una paradoja: si el amor es constitutivo del ser humano, ¿cómo podemos entenderlo como horizonte de perfección? Maritain lo resuelve afirmando que *debemos ganar lo que somos*, como ya dijera Píndaro; es decir, es tarea del ser humano aproximar su existencia práctica a su esencia ontológica.²⁴ Curcio explica esta cuestión afirmando que la persona no sólo se concreta *per se subsistens*, sino que exige también un *per se operans* (Curcio, 2010, pp. 41-42).

Esta importante distinción da entrada a la libertad humana en el mismo centro del proceso de comprensión y construcción de la personalidad, ya que -aún siguiendo a Curcio- sin libertad el hombre es un mero individuo, esclavo de los acontecimientos y las circunstancias, incapaz de dirigir su propia vida. Sin libertad, el hombre *non sarà che una parte, senza poter pretendere d'essere un tutto* (Curcio, 2010, pág. 42).

Por tanto existe un papel activo de la persona en la actualización de su propia identidad; en otras palabras, se trata del progresivo avance hacia una *aseidad* analógica a la divina, hacia una *conformidad* entre nuestro desenvolvimiento práctico y nuestra esencia entendida como persistencia del espíritu.

Evidentemente, este proceso de avance hacia la *aseidad* -o conquista por parte del hombre de su propia naturaleza esencial o de su propia perfección- es un proceso siempre inacabado. Possenti entiende ese proceso de perfección como una asíntota: *l'asintoto del*

²⁴ Con otros términos, caminar hacia la *aseidad*, según la terminología escolástica.

progresso indefinito sarebbe la perfezione (Possenti, 2007, pág. 39). Desde esta perspectiva, su carácter de inalcanzable no implica su negación.

Para Curcio, este proceso de avance hacia la aseidad tiene que ver, ante todo, con el desarrollo de nuestra capacidad de amar, ya que sólo el amor puede ampliar el horizonte de la subjetividad a través de la riqueza del encuentro y la acogida al otro, de la relacionalidad como búsqueda en común del fin último de la vida:

Dunque, una relazione di conformità che diviene il fondamento della verità, ma dove la stessa non può far a meno del primo gradino dell'amore, vero canale di ricerca della verità (Curcio, 2010, pág. 42).

En ese proceso, nuestra disyuntiva es seguir la vía de la personalidad o la de la individualidad material. Por eso considera Maritain que la educación consiste en el difícil arte de hacer crecer la persona y hacer disminuir al individuo.

En referencia a este papel activo y la consecuente posibilidad de elección en el ser humano, Maritain distingue tres filosofías de la libertad:

1.- La primera entiende la libertad como posibilidad de elección, a la que considera como fin en sí misma. Esta concepción es consecuencia de una filosofía liberal - individualista cuyo único límite es la libertad del otro, que no atiende a la justicia ni al bien común, y que desemboca en una disolución anárquica de la sociedad. En palabras de Bruni y Zamagni (2004), esta concepción se orienta hacia la idea de *bien total*.

2.- La segunda se basa en una comprensión de la libertad como libertad de autonomía, pero encarnada en el fin supremo del Estado (Hegel), entendido como un Leviatán que esclaviza a los hombres entregados a él. Se produce así una búsqueda de los fines temporales y el olvido de los intemporales. Esta concepción se orientaría, siguiendo con la terminología de Bruni y Zamagni (2004), hacia el *bien colectivo*.

3.- La tercera es la perspectiva tomista propuesta también por Maritain. Su planteamiento consiste en que es necesario dotar a los hombres de condiciones más humanas, pero con el

fin último de avanzar hacia la libertad final completa. De este modo es posible construir la ciudad, basada en la justicia y la amistad. Desde esta libertad podemos apuntar hacia el *bien común* (Bruni y Zamagni, 2004).

c) Amor

Así entendida, la personalidad invita a darse libremente por expansividad y generosidad propias de su estructura ontológica; es decir, la personalidad es fuente de unificación con otras personas “desde dentro”. Por tanto, es esencial a la personalidad la comunicación y el amor a los otros. Por eso afirma Maritain en *Pour la justice* (1945) que, mientras más se entrega el hombre, más intensa es esta vida en él.

Para el filósofo, el amor no está referido a las cualidades de la persona amada, sino al centro mismo de la personalidad, que es de naturaleza metafísica, y habilita al ser humano para dar y darse. Así entendido, el amor no tiene por objeto cualidades o esencias, sino personas. De forma clara, Maritain establece un nexo entre donación y existencia, reformulando así el *cogito* cartesiano:

Pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister (Maritain, 1947, pág. 191).

Así, el *cogito* maritainiano bien podría ser: *dono me ipsum, ergo sum; me doy, luego existo*. Consideramos que este nexo entre don y existencia es uno de los planteamientos más deslumbrantes del filósofo parisino. Maritain entiende la vocación al amor, y por tanto al don, como constitutiva del ser humano, marcando en esta dirección su sentido último y su horizonte de desarrollo. Por este motivo, existir como persona está indisolublemente unido a vivir la experiencia del amor y del don de sí. Dicho claramente, la llamada al don en tanto que expresión del amor nos constituye como personas. Nuestra elección es acoger o no esa llamada.

También en Mounier se encuentra un planteamiento semejante; para éste, los tres *ejercicios esenciales* para la formación de la persona son la *meditación* (que permite descubrir la vocación propia), el *compromiso* o adhesión a la obra de reconocimiento de la propia encarnación y la *renuncia a sí mismo, che è iniziazione al dono di sé e alla vita in altri* (Mounier, 1955, en Rigobello,

1978, pág. 128). Es de destacar que Mounier se refiere a estos tres aspectos como requisitos para la formación de la persona, de modo que también en su obra quedan vinculados el *don de sí* y la *existencia* de la persona.

Por último, en lo que se refiere a esta unión entre *don* y *existencia* en el personalismo, citamos a Nédoncelle:

[...] Ma dal punto di vista della persona, il dato può essere un atto che si identifica con un donatore o un dono quasi anonimo che cospira con l'essere del soggetto (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 173).

Esta experiencia del don de sí abre al ser humano a una nueva perspectiva de encuentro: la propia del vínculo fraterno. Desde la perspectiva del don y el amor, se percibe a las demás personas como “otros sí mismo”:

De telle sorte que [la personne] est en quelque manière un univers à soi-même, un microcosme, dans lequel le grand univers tout entier peut être contenu par la connaissance, et qui par l'amour peut se donner tout entier à des êtres qui sont à lui comme d'autres lui-même (Maritain, 1947, pág. 188).

La mayor crítica que Maritain hace de la modernidad es que, al ir progresivamente apartando la idea de lo trascendente, se renuncia a un sentido de fin último de la vida humana y a la consecuente vocación de hacer don de sí mismo.

De este modo, en la sociedad liberal burguesa se da una vida común sin bien común ni obra común. Pero Maritain no sitúa este planteamiento sólo en el contexto de la sociedad liberal-burguesa, sino que lo extiende a las orientaciones sociales del siglo XX. Así, plantea que la sociedad de su tiempo busca la satisfacción de los deseos, sin plantear una reforma interior de la persona.

Es precisamente en el vínculo de amor donde el autor sitúa toda posibilidad de emancipación humana, tanto en el orden temporal como en el intemporal. Como afirma Lorenzini,

Se l'uomo fosse completamente lontano dai suoi simili, se fin dalla sua nascita non avesse mai avuto la possibilità di comunicare con nessun altro uomo [...] non avrebbe comunque la possibilità di attuare a livello di operazione ciò che principalmente caratterizza la vita umana in quanto propriamente umana (Lorenzini, 1994, pág. 178).

Esta necesidad constitutiva de encuentro fraterno en el ser humano es entendida por Maritain como vía de civilización. El término *civilización* manifiesta un horizonte universal e inclusivo, que trasciende toda cultura y que debe procurar el bien temporal atendiendo a los bienes supratemporales. De este modo, el orden espiritual es libre respecto del temporal, dejando a Dios *libre frente al mundo*. Esta idea de *civilización* como construcción universal e inclusiva está también presente en la obra de Zamagni. Este autor contrapone los términos *política* y *civilización* del siguiente modo: el término *político* remite a la *polis* griega, en la cual sólo un porcentaje minoritario de ciudadanos podía formar parte de las instituciones públicas (estaban excluidos los esclavos, siervos, mujeres...). En cambio, el término *civilización* remite a la idea romana de *cives*, cuyo carácter es netamente inclusivo.²⁵ Aún más, en Roma la idea de felicidad pública no sólo iba más allá de la suma de la felicidad individual de los ciudadanos, sino que incluso implicaba la renuncia a la felicidad o la utilidad particular para mejorar la felicidad pública.²⁶

Del mismo modo, cuando Maritain se refiere a este horizonte de civilización de la persona humana, recurre al término *ciudad*. El autor considera que los fundamentos de la *ciudad* son la justicia y la amistad fraterna; ésta será una idea que aparezca de forma reiterada en la obra de Maritain y de otros personalistas, como Lacroix:

Gli antichi stessi vedevano nell'amicizia il fondamento della Città [...]. Nei rapporti giuridici gli individui restano ancora estranei e come esterni gli uni agli altri: essi non si raggiungono direttamente. Al contrario, l'amicizia costituisce gli esseri nella loro personalità

²⁵ Parece obligado mencionar aquí la narración de Plinio el Viejo (1988) de la concesión a todos los habitantes de Hispania de la condición de *cives romano*: *A todas las Hispanias, el emperador Vespasiano Augusto, superadas las turbulencias de la República, concedió el Derecho latino*.

²⁶ De este hecho son testimonio muchas biografías de personajes ilustres, como Agripa, quien a menudo sufragaba obras públicas con sus propios fondos. Resulta evidente lo alejados que estamos actualmente de semejantes concepciones del bien común.

ad un tempo indistruttibile ed irriducibile (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pp. 129-130).

Es decir, la *ciudad* no se articula sólo ni principalmente desde la perspectiva de la justicia, sino también desde el vínculo de la amistad fraterna. Por eso plantea Maritain en *Pour la justice* (1945) que la justicia es la fuerza de conservación de la ciudad, la cual permite la amistad cívica. Esto tendrá una enorme relevancia en la reflexión maritainiana sobre la justicia, como tendremos ocasión de analizar en el epígrafe 4.3.4.

4.1.6.5. Balance

La concepción de *persona* que acabamos de describir ofrece el punto de partida del *humanismo integral* que propone el autor: un humanismo que encuentra en la trascendencia la común vinculación de todos los hombres, que permite la expansión de su capacidad de amor y entrega, y que Maritain identifica como la más alta posibilidad de desarrollo humano. Este ideal está llamado a concretarse en el orden social mediante la comunión y la construcción de la ciudad fraterna. A este respecto considera en *Christianisme et démocratie* (1943) que sólo existe un principio de liberación y esperanza: el amor, auténtico vínculo de la ciudad, que desborda sus límites para extenderse a todo el género humano. Esto responde a las inclinaciones más profundas de la raza humana y genera fe en la fraternidad. Esto también supone entender que la obra política por excelencia es *construir una casa para los hermanos*.

4.2. Ley natural

4.2.1. La reflexión iusnaturalista en Jacques Maritain

Partiendo de las reflexiones anteriores sobre moral y libertad, introducimos ahora la reflexión sobre la ley natural en Jacques Maritain. Ésta se encuentra contenida fundamentalmente en las obras *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942) y *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952). No obstante, mencionamos brevemente alguna referencia contenida en otras obras.

En *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933), el autor plantea que en Santo Tomás, el orden de la verdad y lo sobrenatural se impone al hombre por ser explicable racionalmente e interiorizado por éste en la actividad inmanente del conocer y el querer. De este modo, el sabio cumple las leyes no por coactividad, sino de grado y por amor. La coactividad de las leyes temporales es entendida así como una simple pedagogía. De este modo une Santo Tomás Derecho Natural y ley positiva, entendiendo esta última como la concreción del Derecho Natural en la vida civil.

La razón no sólo reconoce el pensamiento creador, sino que también ella misma es creadora en tanto que razón práctica. Entramos aquí en el dominio de la ética, que es continuadora y colaboradora con el orden divino. De este modo, el orden humano no es algo que simplemente recibimos y constatamos, sino que también es algo a construir porque forma parte del dominio de la libertad. Es decir, en las condiciones cambiantes de la historia, se requiere de nosotros la “invención del orden” por un esfuerzo de razón y de voluntad.

Aún introduce una breve reflexión sobre la cuestión de la ley natural en *De la justice politique* (Maritain, 1940). En esta obra, el filósofo afirma que se sabe que Maquiavelo influyó enormemente sobre Hitler, quien declaró haber leído *El príncipe* varias veces. Tras leer a Maquiavelo, Hitler dijo entender qué es la política:

Je fais une politique de force, ce qui veut dire que je me sers de tous les moyens utiles, sans me soucier ni des usages ni d'un prétendu code de l'honneur [...] de doctrine ou de sentiment. Nous, monsieur, nous aspirons au pouvoir de toutes nos forces et de toutes nos fibres. Nous seuls sommes des fanatiques de la domination. Si l'on n'a point la volonté d'être cruel, on n'arrive à rien (Maritain, 1940, pág. 330).

Este planteamiento contrasta con el de Pío XII, quien afirma que todos nuestros males provienen del olvido de la ley natural que proviene de Dios.

Así como en la Edad Media existía una misma ley natural para entenderse y un fondo común, actualmente no existe Derecho Natural, sino grandes disensiones fruto de una

profunda crisis espiritual. De este modo, muchos gobiernos ignoran la ley divina. Es preciso, por tanto, volver al Derecho Natural, que incluye el derecho a la independencia de los pueblos, a la vida y al desarrollo.

Una vez expresados estos apuntes preliminares, entramos en la obra que contiene la reflexión más sistemática del autor respecto a la Ley Natural: *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942).

En esta obra Maritain plantea que, para analizar los derechos humanos, hay que atender en primer lugar a la cuestión del Derecho Natural, hoy desacreditado por el positivismo y por ciertos autores luteranos y jansenistas. El Derecho Natural o ley no escrita es herencia del pensamiento clásico cristiano²⁷, y se basa en la existencia de una naturaleza humana común a todo hombre y comprensible por la razón. Por ello, todos los hombres comparten fines comunes a los que pueden acordar su comportamiento:

Il y a, en vertu même de la nature humaine, un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir et selon laquelle la volonté humaine doit agir pour s'accorder aux fins nécessaires de l'être humain. La loi non écrite ou le droit naturel n'est pas autre chose que cela (Maritain, 1942, pág. 658).

Esta ley no escrita deriva de la sabiduría creadora de Dios. Por ello, la creencia en esta ley es más firme en quienes también creen en Dios. Pero no es necesario creer en Dios para conocerla y respetarla, sino que basta con creer en la naturaleza humana.

La ley natural no es una ley escrita. El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen en común es el de buscar el bien y evitar el mal. Este es, según Maritain, el preámbulo del Derecho Natural. Por tanto, esa ley no escrita es el conjunto de cosas a hacer y no hacer derivadas necesariamente de la naturaleza humana.

²⁷ En este punto, Maritain establece una línea histórica que parte en la Antígona de Sófocles y continúa a través del estoicismo, Cicerón, San Pablo, San Agustín y los Padres de la Iglesia, Tomás de Aquino, Suárez, Vitoria y Grocio.

Pero nuestro juicio es débil, y a veces se cometen aberraciones en la determinación de lo que hay que hacer y no hacer. El conocimiento de la ley natural crece con el progreso del conocimiento moral del hombre. Este conocimiento es aún imperfecto, e irá creciendo con la humanidad. Cuando el Evangelio penetre hasta el fondo del hombre, la ley natural aparecerá en su perfección.

Del Derecho Natural se derivan también derechos consustanciales a la condición humana. Ante todo, el respeto a su dignidad, que le hace acreedor de ser tratado como un fin en sí mismo y no como un medio.

Las nociones de derecho y obligación moral son correlativas. El hombre está obligado a cumplir su destino, y tiene así mismo derecho tanto a cumplirlo como a recibir todo lo necesario para ello. De este modo, la verdadera filosofía de los derechos humanos descansa sobre el Derecho Natural.

Estamos sometidos a la ley que rige el cosmos, pero también poseemos derechos frente a todo hombre y criatura. En una filosofía contraria al Derecho Natural, el hombre no tendría que obedecer más que a sí mismo y a la ley que él se da (Rousseau). Para los seguidores de esta filosofía, el Derecho Natural haría perecer la dignidad y autonomía humanas.

El Evangelio ha despertado la conciencia del hombre sobre su propia dignidad, ya que le ha comunicado su condición de hijo de Dios. Este impulso se ha expandido al dominio de la vida humana terrestre.

Tras estas consideraciones, Maritain hace mención a la clásica distinción entre Derecho Natural, Derecho de Gentes y Derecho Civil:

- El Derecho Natural es el conjunto de derechos y obligaciones que derivan de forma necesaria, universal e invariable de la condición humana (derivado del primer principio -la inclinación a hacer el bien y evitar el mal-): derecho a la vida, a la libertad, a la perfección moral...

- El Derecho de Gentes es un conjunto de derechos y obligaciones derivados necesaria e invariablemente del primer principio, pero supuestas determinadas condiciones de hecho (como el derecho a la propiedad).

- El Derecho Civil o positivo es el conjunto de leyes en vigor. Son derechos y obligaciones que proceden del primer principio, pero de manera contingente, según la razón y la voluntad humanas en su actividad legislatora (como la regulación positiva del derecho de propiedad).

El Derecho de Gentes y el Derecho positivo tienen fuerza de ley porque derivan del Derecho Natural. Se produce así una transición insensible que permite que los derechos humanos tomen forma concreta, ya que el mismo Derecho Natural pide que la indeterminación de sus principios se concrete positivamente.

Desde este punto de partida, Maritain irá elaborando toda una genealogía de los derechos humanos desde de una raíz iusnaturalista:

Las virtudes morales y la inclinación a la contemplación de la verdad trascienden la comunicación política. Y es que la persona envuelve un destino superior al ámbito temporal, propio de la política. Es decir, el hombre está creado para una vida superior al tiempo antes que para pertenecer a la comunidad política. No obstante, la política debe evitar la propagación de errores que amenacen la ética fundamental social.

La ley tiene fuerza de obligar si es justa y legítima, y no porque el Estado o la mayoría sean la regla de conciencia. Si el Estado legisla sobre creencias, entra en el terreno totalitario.

Los derechos humanos radican en la vocación humana a los valores absolutos y supratemporales. La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución Francesa está diseñada desde una perspectiva racionalista. La declaración americana está más cerca de ese carácter originalmente cristiano de los derechos humanos:

- La declaración francesa es obra de la razón; es un código que pretende absorber toda ley y reivindicarse como más necesario y universal que la propia ley natural. Se trata de la falsa perspectiva racionalista.

- La declaración americana es coherente con el origen cristiano de los derechos tras siglos de filosofía cristiana y Derecho Natural. Contempla el derecho a la libertad de conciencia frente a los poderes políticos y a recorrer el camino espiritual que se considere adecuado: *the freedom of every person to worship God in his own way everywhere in the world* (Maritain, 1942, pág. 671).

Del Derecho Natural proceden los derechos de las familias y los de las religiones. Los derechos políticos derivan del derecho positivo, aunque dependen indirectamente del natural.

Según Maritain, Aristóteles dice que el hombre es un animal político porque:

- Está hecho para vivir en sociedad.
- Está hecho para participar activamente de la vida de su comunidad política.

Sobre este segundo postulado de la naturaleza humana descansan los derechos políticos, y principalmente el derecho de sufragio. También deriva de ahí la organización en partidos con distintas concepciones prácticas. Así, el unipartidismo propio de los Estados totalitarios es una catástrofe. Para Maritain, sería conveniente que las asambleas no estuvieran controladas por los partidos.²⁸

Los derechos políticos derivados del Derecho Natural exigen también la existencia de una Constitución y la instauración efectiva de una triple igualdad: política, ante la ley e igualdad para acceder al trabajo (según la capacidad de cada uno). También derivan del Derecho Natural el derecho de asociación y el derecho a la libre expresión entendido como libertad de búsqueda y discusión (siempre sometido al imperio y regulación de la ley positiva). Deriva de la Ley Natural porque lo natural en el hombre es buscar la verdad. Por eso

²⁸ Se refiere aquí a la disciplina de voto en los grupos parlamentarios.

Maritain está contra la censura, pero admite su posibilidad como un arma de defensa de la sociedad frente a sus enemigos. Su aplicación debe realizarse siempre desde la legitimidad institucional, la justicia y el Derecho.

El siguiente bloque de derechos que considera Maritain es el social. Propone un régimen basado en el valor y en los fines humanos del trabajo, y no en el dinero. Ésta sería la vía de resolución del conflicto de clases y el medio de garantizar los derechos sociales. Considera que los problemas de los trabajadores son los más urgentes. En el siglo XIX la comunidad obrera toma conciencia de sí y de su dignidad humillada, abriendo un proceso de lucha social que trajo como resultado la recuperación de la dignidad del obrero y del trabajo.

Un último ámbito serían los derechos internacionales, no tratados aquí por Maritain. El autor termina con un resumen de los derechos mencionados, agrupados en tres categorías: de la persona como tal, de la persona cívica (política) y de la persona social (trabajo).

Termina así la obra más sistemática de Jacques Maritain en lo relativo a la cuestión del Derecho Natural -*Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942)-. Pero el autor vuelve a tratar el tema con cierta profusión diez años después en *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952). Entre ambas fechas ha mediado la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, auspiciada por la ONU, y en cuya redacción participó muy activamente Maritain (como tendremos ocasión de detallar en el epígrafe 4.2.2.3).

La experiencia de redacción de esta Declaración está muy presente, por tanto, en *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952). Comienza el autor planteando que las crisis del mundo moderno han permitido que los hombres, aun proviniendo de concepciones teóricas muy distintas, hayan llegado a un acuerdo sobre algunas verdades prácticas (como en la declaración de los derechos humanos de la ONU de 1948), aunque no sea posible hallar una justificación racional común de esas conclusiones prácticas o derechos.

La declaración de 1948 es un acuerdo práctico entre hombres con posiciones teóricas opuestas; de forma sintética y clara, Maritain dice que *con el "porqué" comienzan las disputas*. Pero el objetivo de la UNESCO es práctico: llegar a un acuerdo sobre los principios de acción, último refugio del acuerdo intelectual. Se trata de un residuo común, un derecho

común no escrito, una convergencia práctica. Aunque los fundamentos teóricos sean distintos, existe una analogía en los principios de la acción.

Este consenso práctico significa un gran progreso para la unificación mundial. ¿Debe sorprendernos dicho consenso? Hay un cierto sustrato ético que precede a la reflexión intelectual. Es como un crecimiento vegetativo del sentimiento moral, con independencia del sistema filosófico. De este modo, es posible un progreso moral de la humanidad como desarrollo experimental al margen de sistemas teóricos.

Al filósofo le importa mucho el fundamento racional de los derechos humanos; para Maritain, dicho fundamento se halla en el Derecho Natural, que es netamente distinto a la doctrina sobre el Derecho Natural.

En el siglo XVII se creía en una norma preexistente, inmutable y universal para todo tiempo y lugar. En el siglo XVIII, Condorcet plantea que, si una ley es buena, debe serlo para todos. La idea del Derecho Natural del siglo XVIII se basa en la tradición antigua y medieval, pero se construye sobre un error: entienden que toda ley justa va revelando un código oculto dispuesto por la Naturaleza y la Razón; sin embargo, la ley positiva se formulaba de forma arbitraria y artificial. Con el racionalismo, los derechos de los individuos pasan a ser los derechos absolutos de un dios. De este modo, la voluntad y la libertad humana pasan a ser la fuente del Derecho Natural. Así, en Kant y en Rousseau, la persona sólo debe estar sometida a la ley que se da a sí mismo. Y al contrario, toda norma que emanase de la naturaleza destruiría su autonomía y su dignidad, ya que los derechos “divinos” del hombre rechazarían toda limitación.

Esa construcción de los derechos se hace a expensas de los derechos de los demás, lo que le hace chocar con el imposible, y deriva en el escepticismo como signo de la crisis de nuestra civilización. Frente a esto, Maritain reivindica una idea real del Derecho Natural que responda a los requerimientos de la naturaleza creada por Dios.

El Derecho Natural es herencia del pensamiento griego y cristiano (Grocio, Suárez, Vitoria, Aquino, S. Agustín, S. Pablo, Cicerón, los estoicos, Sófocles...).²⁹ Al conceptualizar el Derecho Natural, Maritain distingue dos aspectos, uno ontológico y otro gnoseológico:

-Elemento ontológico: el filósofo parisino parte de que existe una naturaleza humana idéntica en cada persona, y que el hombre está dotado de inteligencia y comprensión, de modo que puede determinar los fines que persigue. Así, el hombre tiene fines que se corresponden con su constitución esencial; existe un orden que la razón puede descubrir y según el cual el hombre debe proceder: el Derecho Natural.

Todo objeto existente tiene su ley, es decir, el modo adecuado en que, por su estructura y fines, debería alcanzar su plenitud. Ese “debería” tiene un significado moral si está referido a los agentes libres. Así, el Derecho Natural es una ley moral que el hombre puede elegir obedecer o no. Dicha ley natural tiende a un fin definitivo y trascendente; este es el elemento ontológico fundamental para entender el Derecho Natural.

La ley natural, por tanto, puede ser entendida como una fórmula ideal de desarrollo del hombre, que establece una división entre lo que es adecuado e inadecuado en función de la naturaleza humana. De este modo, la prohibición de matar es un imperativo de Derecho Natural, ya que uno de los fines del hombre es preservar el ser. De ahí deriva el derecho a la vida. Así, cuando la ONU prohíbe el genocidio, está sancionando una prohibición previa de Derecho Natural.

El Derecho Natural es ontológico (porque la esencia humana es ontológica, y porque el Derecho Natural mora como orden ideal en cada hombre) e ideal (porque se basa en la estructura inmutable de la esencia humana y sus necesidades).

-Elemento gnoseológico: el Derecho Natural puede ser entendido también como conocimiento que mide los actos humanos. La ley natural no es un código escrito; se la conoce con mayor o menor dificultad. El único conocimiento práctico común a todo hombre y auténtico principio del Derecho Natural es hacer el bien y evitar el mal.

²⁹ Maritain cita un párrafo de la Antígona de Sófocles que dice: *leyes que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron.*

Para Maritain, nuestra “vista” es débil, y por eso se producen errores y desviaciones. Si hay pueblos que admiten costumbres “bárbaras”, esto no es un argumento en contra del Derecho Natural, del mismo modo que el error en la suma no demuestra nada contra la aritmética.

Nuestro conocimiento del Derecho Natural ha ido creciendo a través de distintas fases. Aún hoy es imperfecto, pero continúa su desarrollo, y florecerá en su perfección cuando el Evangelio penetre plenamente en el hombre. Sólo tiene fuerza de ley si es conocido por la razón práctica.

No conocemos el Derecho Natural por la razón, sino por la inclinación de nuestra naturaleza, lo cual implica un camino de conocimiento oscuro y asistemático. Esas inclinaciones están evidenciadas en la historia de la conciencia humana, y fueron expresadas en un primer momento como normas sociales.

El Derecho Natural obliga si es conocido, si está encarnado en la herencia general de la humanidad en virtud de la inclinación que ha decantado los principios básicos de la vida moral. Esos principios básicos muestran un conocimiento universal (válido para todo tiempo y lugar), pero pueden ser contenidos en muy distintas reglas, costumbres y leyes. Pero todas ellas caben en esa captación primera, en ese armazón propio de la inclinación.

El conocimiento del Derecho Natural ha ido avanzando con la Historia, y aún continuará desarrollándose mientras dure la Historia como signo del progreso humano y fruto de la evolución en el grado de su experiencia moral y social.

Para finalizar este epígrafe, mencionamos ahora la reflexión relativa a derechos humanos y Derecho Natural contenida en *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952).

Para el autor, los derechos humanos derivan del Derecho Natural, porque proceden de la naturaleza de la creación y de la sabiduría del Creador. Así, el Derecho Natural, que es conocido por la inclinación, manifiesta un orden de razón divina.

Ninguna filosofía positivista puede establecer la existencia de derechos que el hombre posee de forma natural; por ese motivo, la sociedad civil no otorga los derechos, sino que tan sólo los reconoce.

Según Platón, para que existan derechos debe existir cierto orden inviolable gracias al cual las cosas son en su esencia. Es decir, en las cosas existen ciertos requerimientos impuestos por su propia esencia. El fundamento de ese orden ideal es un espíritu separado y absoluto que constituye la ley eterna (Dios).

Para toda filosofía positivista, la noción de valor es inconcebible; pero, según Maritain, sin valor no se puede aspirar a tener derechos.

Tradicionalmente se ha producido un error en la reflexión sobre el Derecho Natural cuando se ha entendido que el derecho positivo es una transcripción de aquél. Se trata de un error, porque el Derecho Natural deja indeterminado el inmenso campo de las cosas humanas, que depende de las condiciones sociales y de la libre iniciativa de la razón humana.

El *ius gentium* está a medio camino entre el Derecho Natural y el positivo. Si al Derecho Natural se lo conoce por la inclinación y al positivo por la razón, al Derecho de Gentes se lo conoce por la razón y por las inclinaciones, y está más vinculado al estado de la vida civil que el Derecho Natural.

El Derecho positivo contiene una serie de derechos y deberes que se relacionan con el Derecho Natural de forma contingente, ya que es función de la razón y la voluntad humana, y está condicionado por las circunstancias de cada momento histórico.

Pero la fuerza de ley del *ius gentium* y de la ley positiva radica en el Derecho Natural, ya que es prolongación de éste en zonas objetivas no determinables por la mera inclinación, sino que requieren una obra de concreción propia de la razón. A través de las determinaciones contingentes, los derechos adquieren forma política y social en la comunidad.

El derecho a la vida, la libertad y la perfección moral, por ejemplo, pertenecen al ámbito del Derecho Natural. En cambio, el derecho de propiedad pertenece tanto al Derecho Natural como al de gentes y al positivo.

Los derechos naturales humanos son inalienables porque se basan en la propia naturaleza del hombre, la cual nadie puede perder. Pero no significa que sean ilimitados, sino que pueden y deben ser modulados en función del bien común (es la diferencia entre posesión y ejercicio de un derecho; así, mientras la posesión es inalienable, el ejercicio puede estar sometido a límites y condiciones).

En cada período histórico no ha sido posible reclamar ciertos derechos a causa del elemento inhumano persistente en las distintas edades humanas. Además, el progreso histórico de la conciencia humana conlleva siempre luchas entre distintos derechos que proceden del Derecho Natural. En ese marco de lucha entre derechos, Maritain entiende que requieren una protección más urgente los que atañen a las familias y a los trabajadores (dignidad del trabajo, relación igual y adulta entre empleado y empleador...).

En la actualidad se está produciendo un antagonismo entre derechos antiguos (derivados de la propiedad) y nuevos (derivados de las conquistas que van logrando los trabajadores). No obstante, no se trata de un antagonismo insuperable (aunque lo parezca, ya que han sido adoptados como bandera de sistemas ideológicos opuestos); sin embargo, estos grupos de derechos son independientes a las ideologías que los defienden.

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948 coexisten derechos nuevos y antiguos. Como los derechos son limitables -al menos en su ejercicio-, surgen discrepancias entre los hombres sobre la determinación de esas restricciones y la primacía de unos u otros, que originan filosofías políticas incompatibles:

- El liberalismo da primacía a la libertad de apropiación y al derecho de propiedad.
- El comunismo da primacía a la subordinación de los bienes al colectivo social.
- El personalismo da primacía a la dignidad humana y a la búsqueda del bien moral y espiritual.

¿Cuál de ellos es más acorde con la imagen fiel del hombre? Para Maritain, el tercero.

La ley positiva no puede aprobar conductas contrarias al Derecho Natural (salvo en cierta medida y sólo cuando sea estrictamente necesario para el bien común). El Derecho civil debe permitir y adaptarse a los credos de los distintos linajes espirituales, desde un claro sentido pluralista. Se trata del reconocimiento jurídico de los códigos de las minorías que integran el cuerpo político, que forman parte de la herencia de la nación y contribuyen al bien común. Todo esto debe ser llevado a cabo desde una atención firme a los intereses morales del pueblo, restringiendo todo lo que se aparte de las exigencias más altas del Derecho Natural y desde la orientación hacia una vida virtuosa.

4.2.2. Análisis crítico

4.2.2.1. Aspectos generales

Como afirma Contreras Aguirre (2009, pág. 19), la cuestión de la ley natural constituye tanto un *paradigma* como un *enigma* en la historia de la filosofía política y jurídica. H. Rommen (1950) plantea que la evolución del debate iusnaturalista se produce desde la lógica de un *eterno retorno* motivado por nuestra necesidad de fundamentar la vida social desde el punto de vista ético-jurídico. De este modo, continuamente regresamos a la reflexión sobre la ley natural para fundamentar los derechos humanos e indagar sobre la posibilidad de una justicia supra-positiva.

Sin entrar a fondo en el debate sobre la ley natural -lo cual desbordaría las posibilidades de esta tesis-, consideramos conveniente situar a Maritain en el entramado de las distintas reflexiones iusnaturalistas, el cual ofrece una gran complejidad. Squella (1995, pp. 79-89) distingue hasta nueve corrientes del iusnaturalismo: realista (Aristóteles), racionalista (Grocio, Pufendorf), empirista (Hobbes, Locke), kantiano (Stammler), existencial (Maibofer), fenomenológico (Coing), personalista (Maritain), contractualista (Rawls) y marxista (Bloch).

No obstante, se puede extraer un núcleo común de las distintas posiciones iusnaturalistas: la idea de que en la naturaleza humana existe una carga normativa; o, con otras palabras,

que en la descripción de lo humano (ontología) existe también una virtualidad de prescripción (deontología) (Contreras, 2009, pág. 22). En palabras de Javier Hervada,

Cuando hablamos de derecho natural, de lo que estamos hablando es de que el hombre no se presenta ante los demás como un ser que pueda ser tratado a capricho, sino como un ser digno y exigente, portador de unos derechos que son inherentes a su propio ser. Mas todavía; en la dignidad del hombre se contiene el fundamento de todo derecho, de manera que, fuera del respeto a lo que el hombre es y representa, no hay derecho, sino prepotencia e injusticia, aunque los instrumentos de estas tengan formas de ley (Hervada, 1988, pág. 11).

En cambio, los detractores del iusnaturalismo denuncian como un error el paso del campo del *ser* al del *deber ser*, como ya planteara en el siglo XXII David Hume (1977, pp. 689-690). La respuesta iusnaturalista es que, ciertamente, *ser* y *deber ser* constituyen ámbitos gnoseológicos distintos, pero esto no excluye que del *ser* se desprendan consecuencias en el ámbito del *deber ser*.

El origen de la posición iusnaturalista nace con el surgimiento de la *conciencia individual en el terreno del éthos*, que marca *el comienzo de la especulación en torno al problema ético de la justicia en el mundo griego precristiano* (Contreras, 2009, pág. 27). La postura antitética del iusnaturalismo es el positivismo jurídico; también existen muy diversas posturas positivistas, aunque -del mismo modo- es posible extraer un núcleo común de todas ellas: no puede demostrarse la existencia de ninguna realidad normativa superior al derecho positivo que pudiéramos considerar natural. La mayor crítica que se objeta al positivismo es que articula su visión del derecho prescindiendo de la noción de *valor*. El propio Maritain afirma en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942) que sin la noción de valor no es posible construir una teoría de los derechos humanos.

La importancia del debate entre positivismo y iusnaturalismo radica en que apunta directamente a la propia naturaleza del derecho y al fundamento de su obligatoriedad.

Desde la matriz tomista en que se inserta su obra, Maritain realiza una firme defensa de la tradición iusnaturalista. Podemos considerar que el inicio de la reflexión iusnaturalista en Maritain está marcado por el planteamiento platónico de que existe un cierto orden

inviolable gracias al cual las cosas son en su esencia. Con otras palabras, en las cosas existen ciertos requerimientos impuestos por su propia esencia. El fundamento de ese orden ideal es un espíritu separado y absoluto que constituye la ley eterna (Dios), del cual deriva toda norma.

De fondo, el planteamiento de Maritain se sitúa sobre una comprensión material de los valores, presente en todo el movimiento personalista, muy distante de éticas de corte procedimental como la kantiana:

L'axiologia personalistica è così situata nel contesto e così aperta all'appello di una trascendenza, da risultare impossibile il rinchiuderla nell'ambito di una "pura ragione" kantianamente intesa (Rigobello, 1978, pág. 19).

Para Scheler, una ética procedimental como la kantiana compromete seriamente la dignidad de la persona:

Ma si affaccia poi la questione, se l'etica formalistica, basata sulla ragione e sulla legge, non sopprima a sua volta la dignità della persona, ponendola sotto il dominio di un Nomos impersonale, nella cui obbedienza soltanto essa può diventare veramente persona (Scheller, 1944, en Rigobello, 1978, pág. 112).

Maritain ilustra su posición haciendo referencia al discurso de la Antígona de Sófocles, la cual justifica su derecho a desafiar la ley positiva de su tío Creón que le impedía enterrar a su hermano Polínices. Antígona invoca para ello la obediencia a leyes intemporales *que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron.*

La obra fundamental de Maritain en lo relativo a su reflexión iusnaturalista es *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), donde plantea que es imposible abordar una auténtica filosofía de la democracia y los derechos humanos sin atender en primer lugar a la ley natural, hoy desacreditada por el positivismo. A este respecto, González expresa la siguiente crítica:

A lo largo de este siglo no han faltado intentos de poner en relación la doctrina clásica del derecho natural y la doctrina moderna de los derechos humanos. Entre ellos se cuentan los de Maritain o Finnis. [...] En mi opinión, una síntesis teórica de ambas doctrinas es imposible, no sólo porque parten de premisas diferentes –de distintos conceptos del derecho–, sino porque ambas doctrinas gozan de un estatuto epistemológico diverso. A lo sumo podría hablarse de una síntesis práctica entre la doctrina clásica del derecho natural y los distintos Derechos Humanos, una síntesis orientada a la correcta aplicación de estos últimos. Precisamente a causa de las diferentes premisas y del diferente estatuto epistemológico, la palabra adecuada para designar la relación entre la doctrina clásica del derecho natural y la teoría moderna de los derechos humanos no sería tanto síntesis como complementariedad (González, 1998, pág. 74).

No podemos compartir esta crítica; la autora circunscribe la virtualidad del derecho natural al estrecho ámbito de la *correcta aplicación* de los derechos humanos porque afirma que ambas doctrinas se basan en distintas concepciones del derecho y pertenecen a distintos niveles epistemológicos. Aunque esto sea cierto, la autora no explica por qué no es posible fundamentar los derechos en las exigencias de la naturaleza humana desde la comprensión de que ambos constituyen dos niveles epistemológicos distintos, y por tanto, dos modos distintos de acercarse al derecho.

Una aproximación al encuadre de Maritain respecto a las distintas teorías iusnaturalistas es la elaborada por Viotto. Según éste, el filósofo parisino critica las posiciones de Grocio y del iusnaturalismo de la ilustración, que han referido el Derecho Natural sólo a la razón humana, alejándolo de la acción creadora de Dios (Viotto, 2011, pág. 30). Viotto esquematiza la historia del Derecho Natural afirmando que el iusnaturalismo estoico, el de Cicerón y el de la segunda escolástica, planteaban una idea de ley civil como referida a la ley natural, y ésta a la ley eterna. En un segundo momento, el iusnaturalismo ilustrado niega toda remisión a la ley eterna, separando legalidad de moralidad. Finalmente, el iuspositivismo reconoce legitimidad sólo al derecho positivo. En cambio, según Viotto, hoy se vuelve a hablar de Derecho Natural, aunque la fenomenología prevalente lo fundamenta sólo sobre la intersubjetividad, sin referencia alguna a elementos ontológicos. La posición de Maritain -continúa Viotto- es radicalmente distinta, ya que, para él, no se puede fundamentar la ley natural sin referencia a la ley eterna. El esfuerzo del autor se orienta a

actualizar los argumentos tomistas relativos a la ley natural afirmando que la humanidad continúa avanzando en su conocimiento a través de la historia.

Para completar el esquema de Viotto, es preciso profundizar en la crisis iusnaturalista acaecida con la modernidad. A pesar de las críticas de Hume, la ley natural permaneció en el centro de la filosofía moral hasta bien entrado el siglo XIX, cuando la filosofía moral kantiana empezó a ser el punto de referencia generalmente aceptado (González, 2008, pág. 4). En Kant, la ley natural en sentido clásico, cognoscible por *inclinación*, no juega ningún papel, ya que establece una estricta separación entre todo elemento empírico y la ley moral:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí (Kant, 1977, pág. 171).

Aunque Kant utiliza el término *ley natural* con profusión, lo hace en sentido moderno, científico y newtoniano, como ley de causalidad universal.

En la reflexión del propio Maritain sobre la elaboración histórica de la ley natural, el autor plantea que la modernidad supuso un ataque frontal al iusnaturalismo y el inicio de la profunda crisis en que aún se encuentra inmerso. Con el racionalismo, la voluntad y la libertad ocupan el lugar de fuente de la ley natural. Se abre así un proceso en el que los derechos de los individuos pasan a ser derechos absolutos (*los derechos de un dios*, dice Maritain). Así, en Kant y en Rousseau, la persona sólo debe estar sometida a la ley que se da a sí mismo. Y al contrario, toda norma que emanase de la naturaleza sería considerada heterónoma, y por tanto destructora de su autonomía y su dignidad, ya que los derechos *divinos* del hombre rechazarían toda limitación.

Para Maritain, la gravedad de esa construcción estriba en que no sólo reivindica los derechos propios a expensas de los derechos de los demás, sino que además, al carecer de todo referente universal, conduce al escepticismo como signo de la crisis de nuestra civilización. Frente a esto, Maritain reivindica una idea real de ley natural que responda a los requerimientos de la naturaleza creada por Dios. En palabras de Possenti,

[Para Maritain], *nella dottrina kantiana dell'imperativo categorico, io sono tenuto non solo ad obbedire ad una legge generale o universale, ma io come singolo mi annullo eticamente davanti alla generalità e universalità della lege* (Possenti, 2003, pág. 74).

Sin embargo, según Maritain, la sociedad de su tiempo sigue manteniendo al margen toda noción que remita a la ley natural. Si en la Edad Media existía una misma concepción iusnaturalista, la sociedad del siglo XX está sometida a grandes discusiones, fruto de una enorme fragmentación espiritual. Maritain reivindica la necesidad de recuperar la atención a lo que el ser humano es según su propia naturaleza, y diseñar desde ahí el entorno social, económico e institucional de que debemos dotarnos: *es preciso, por tanto, volver al Derecho Natural* (Maritain, 1942).

Debemos recordar que esta necesidad manifestada por Maritain de *volver al Derecho Natural* se plantea en 1942, en plena segunda guerra mundial, con la obra *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. En esos años, el debate iusnaturalista se intensificó en un intento de recuperar criterios morales universales más allá de los contextos éticos particulares. El holocausto *nazi* había supuesto una grave ofensa a la dignidad y la libertad de la persona; en esta situación, de nuevo empezó a proponerse la ley natural como base para fundamentar los derechos humanos. Ahí se incardina el trabajo y la reflexión sobre la ley natural de Maritain, en el seno de las teorías iusnaturalistas tomistas contemporáneas (González, 2008, pág. 4). Desde esta perspectiva, abordó de modo creativo algunos aspectos del tomismo clásico, incluyendo el tema de la ley natural (Burgos, 2006, pp. 46-47).

4.2.2.2. Ontología y epistemología

El iusnaturalismo tomista se enraíza en una concepción ontológica según la cual el conocimiento del ser se corresponde con el conocimiento del deber ser. Partiendo de ella, la reflexión iusnaturalista debe también responder a la pregunta sobre cómo podemos conocer la ley natural. El abordaje de Maritain a la cuestión, esencialmente contenido en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), también se plantea desde esta doble perspectiva, ontológica y gnoseológica:

- Desde el punto de vista ontológico, la ley natural, heredada del pensamiento clásico cristiano, se basa en la existencia de una misma naturaleza común a todo hombre, fruto de la razón creadora de Dios, inmutable y comprensible por la razón. Esto confiere a toda la comunidad humana la orientación a los mismos fines, hacia los cuales debe acomodar su comportamiento:

Il y a, en vertu même de la nature humaine, un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir et selon laquelle la volonté humaine doit agir pour s'accorder aux fins nécessaires de l'être humain. La loi non écrite ou le droit naturel n'est pas autre chose que cela (Maritain, 1942, pág. 658).

- Desde el punto de vista gnoseológico, el fundamento de la ley natural (no sólo en Maritain, sino en toda la línea de pensamiento iusnaturalista en la que él se sitúa) deriva de la sabiduría creadora de Dios. Sin embargo, no es necesario creer en Dios para conocerla y respetarla: basta con conocer la naturaleza humana. Con otras palabras, el conocimiento de la ley natural no deriva de la fe, ni siquiera de la razón, sino fundamentalmente de la *inclinación de nuestra naturaleza*, lo cual marca un camino *oscuro y asistemático*. En palabras de V. Possenti, dicho conocimiento por inclinación

Non è una conoscenza chiara per concetti e giudizi concettuali; è una conoscenza oscura, non-sistemica, vitale, che procede per esperienza tendenziale o per "connaturalità" e nella quale l'intelletto per formare un giudizio consulta e ascolta quella specie di canto prodotto nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori (Possenti, 2003, pág. 138).

Por este motivo, el conocimiento de la ley natural ha ido avanzando con la historia y continúa desarrollándose como fruto de la evolución y el progreso humano. De ahí que la captación que hace cada cultura y cada época de la ley natural sea también distinta:

Thus, natural law does not change because human nature does not change. What changes is knowledge of human nature -for better or for worse (Denney).

Gracias a la flexibilidad de este planteamiento y a la incorporación de la noción de crecimiento y generación, la teoría epistemológica relativa a la ley natural en Maritain

(basada en la *inclinación*), *represents a significant expansion of the theories of natural law based on rational-deductive systems* (McCauliff, 2009, pág. 435), particularmente porque con frecuencia se ha criticado a las teorías de la ley natural de inspiración católica por su carácter rígido, inflexible y excesivamente racionalista.

De este planteamiento gnoseológico se derivan importantes consecuencias: puesto que la ley natural no deriva de la fe, sino de la inclinación común de nuestra naturaleza humana, puede ser conocida y compartida por todos los seres humanos. En palabras de Viotto, sobre la base del reconocimiento práctico de esta ley natural, aun partiendo de diversas motivaciones teóricas, se puede articular un diálogo que supere tanto el relativismo como el fundamentalismo (Viotto, 2010, pág. 30).

Esta *inclinación*, que McCauliff entiende como *intuición*, es clave para entender la concepción iusnaturalista de Maritain:

Intuition in the form of human inclination or connaturality played an important role in Maritain's philosophy of natural law and in Maritain's perception of how we engage in dialogue with each other and agree on basic principles (McCauliff, 2009, pág. 437).

Según McCool, la importancia de la intuición en el sistema de Maritain proviene de su influencia bergsoniana, aunque el uso de dicha intuición en Maritain quedó claramente transformado tras su lectura de Santo Tomás. Si en Bergson la intuición permanece separada de la función intelectual, tras iniciarse en el estudio de las obras tomistas, Maritain asumirá que sólo hay conocimiento cuando la inteligencia permanece activa. Sin embargo, el intelecto puede conocer a través de la intuición lo esencial de la realidad de un modo mucho más profundo que el discurso racional (McCool, 1994, pág. 77).

Para McCauliff, la intuición en Maritain es *preconceptual*. Un *preconcepto* es un concepto no formulado ni verbalizado; sobre dicha intuición, la comprensión humana debe realizar un proceso de actualización mediante el razonamiento discursivo, la investigación, el análisis, la elaboración de teorías y la verificación. De este modo, los preceptos de la ley natural son cognoscibles inmediatamente por inclinación, pero no pueden ser demostrados porque

para ello precisan de la razón, que proporciona un conocimiento mediato (McCauliff, 2009, pág. 445).

Respecto al concepto de *intuición* o *inclinación* en Maritain, McCauliff plantea que las más recientes investigaciones empíricas sobre el sentido moral en los campos de la psicología, la neurociencia y la neurobiología confirman que la aproximación de Maritain al problema del conocimiento de la ley natural es acertada:

These findings provide empirical evidence for Maritain's theory that people first concentrate on principles of justice through intuition, and justify our apprehensions afterward (MacCauliff, 2009, pág. 449).

Uno de los autores que critica el planteamiento gnoseológico de la ley natural en Maritain es Juan Manuel Burgos. Según este autor, no parece acertada la afirmación de Maritain de que su teoría del conocimiento por *inclinación* sea de raíz estrictamente tomista. Burgos plantea que, aunque Santo Tomás manifiesta la importancia del papel de la *inclinación* en el conocimiento humano, Maritain se separa de su maestro al rechazar la primacía del conocimiento conceptual de la ley natural. La gravedad de este planteamiento estriba en que, si el conocimiento de la ley natural se produce mediante la inclinación personal, se pone en cuestión una de sus características esenciales: su universalidad. Burgos considera que sólo el esfuerzo de la elaboración conceptual puede eliminar los aspectos personales y mantener los generales, válidos para todo hombre (Burgos, 2006, pp. 116-117). Según Burgos, parece que Maritain haya querido evitar los excesos del racionalismo y se haya cerrado excesivamente al concepto (Burgos, 2006, pág. 118).

No podemos estar de acuerdo con esta crítica por dos motivos:

- El primero, porque se diría que Burgos no está considerando oportunamente el peso que Santo Tomás otorga a la *inclinación* natural como vía epistemológica de la ley natural (genéricamente entendido como conocimiento del *bonum*). Así, en la *Summa theologiae*:

Hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad (Aquino, 2001, tomo II, pág. 733).

Esta *inclinatio ad bonum* nos parece central en la gnoseología tomista de la ley natural, por cuanto que el Aquinate la considera íntimamente esencial al ser humano (*quae est sibi propria*); tal centralidad ostenta en el sistema tomista, que es comparada con la propia inclinación de la persona al conocimiento de Dios. Así lo entiende también Wechsung, que cita a este respecto la *Summa contra gentiles* (libro 3, capítulo 16): *Todo está ordenado a un solo fin que es Dios.*

Wechsung interpreta esta cita desde la idea de que en todos los entes creados hay una *inclinación por la cual se dirigen de modo necesario al fin conveniente según la propia naturaleza. En consecuencia, las cosas creadas están gobernadas por Dios mediante las inclinaciones naturales, y así se someten al orden de la ley eterna* (Wechsung, 2003, pág. 4). Y en otro lugar: *a la ley natural pertenecen las cosas a las que el hombre se inclina según su naturaleza* (Wechsung, 2003, pág. 9).

Aunque discrepamos con Wechsung en la necesidad de la dirección a Dios en el comportamiento de todo lo creado -lo cual excluiría la libre determinación humana-, estamos de acuerdo en su consideración de la importancia de la *inclinación natural* en la epistemología tomista.

Aún más clara nos parece a este respecto la siguiente cita de la *Suma teológica*, que no deja lugar a ninguna duda:

Por lo mismo, hay también en ella [la criatura racional] una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural (Aquino, 2001, tomo II, pág. 736).

Ciertamente, en Santo Tomás la *inclinación natural* no es una vía cognoscitiva separada de la razón y de la voluntad, sino que se articula y armoniza con ella en forma de una *inclinación racional* como participación humana en la *razón creadora* (del mismo modo que en el orden

práctico la inclinación se armoniza con la voluntad). Esta orientación gnoseológica es la misma que plantea la Comisión Teológica Internacional al conceptualizar la ley natural:

El concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es portadora de un mensaje ético que se constituye en norma moral cuando la razón humana lo actualiza (Comisión teológica internacional, 2009, n° 69).

En cualquier caso, la centralidad de la *inclinación* nos parece absolutamente incuestionable en el planteamiento gnoseológico tomista de la ley natural. En dicho planteamiento (Aquino, 2001, tomo II, pp. 757 y ss.) se produce una primera captación *por inclinación* de la ley natural de la que derivan *preceptos primarios* de contenido muy general (los relativos a la conservación de la vida, la reproducción y el impulso al conocimiento de la verdad). De estos preceptos, y por obra de la razón discursiva, la persona puede acceder a *preceptos secundarios* de contenido más específico (Irrazábal, 2011, pág. 15). Como el propio Aquinate especifica, a medida que se desciende a principios más particulares, aumenta la indeterminación (Aquino, 2001, tomo II, pág. 760 y ss.). Este descenso a concreciones particulares es descrito por Maritain cuando muestra las diferencias entre derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo, en el que ilustra claramente cómo se va incrementando el grado de contingencia y mutabilidad a medida que aumenta el grado de concreción. Del mismo modo, y a nivel epistemológico, a medida que se desciende en el grado de concreción es mayor el peso de la elaboración racional-discursiva historizada y menor el de la inclinación³⁰. En la misma línea, para Sweet,

It surely is more plausible to hold that such [secondary] precepts are derived from the principles of the natural law by way of inference and, therefore, that they are better understood as part of what he calls the droit des gens or the common law of civilisations (Sweet, 1998, pág. 147).

En conclusión, y en contra del argumento de Burgos, sostenemos que Santo Tomás otorga cierta primacía epistemológica a la *inclinación*, la cual debe armonizarse posteriormente con

³⁰ En cualquier caso, este planteamiento no está exento de problemas especulativos, en particular en lo referente a la prioridad o jerarquía de los distintos preceptos en el conjunto de la ley natural. Sobre esto, Sweet, 1998.

las exigencias de la razón para interpretar, dotar de sentido y -sobre todo- concretar la captación intuitiva. Como afirma Irrazábal,

Este conocimiento está mediado, por una parte, por las inclinaciones de la naturaleza, expresión de la sabiduría creadora, y por otra, por la luz de la razón humana, que interpreta y que es ella misma una participación creada en la luz de la inteligencia divina (Irrazábal, 2011, pág. 18).

- En segundo lugar, no hay por qué suponer que la *inclinación* no pueda obedecer a un mismo impulso natural humano, y que las captaciones que ofrece sean compartidas por todos los hombres (p.e., en la *regla de oro* tomista: *hacer el bien y evitar el mal*). Con otras palabras, no está claro que la *inclinación* excluya la *universalidad*. No ignoramos que se trata de un problema complejo; en palabras de Sweet, reivindicar como ley natural aquello a lo que uno se siente inclinado, posibilita la incursión en un peligroso intuicionismo moral:

Claiming that one can know whether a new inclination is natural, simply by determining whether knowledge of it is obtained connaturally, comes dangerously close to moral intuitionism (Sweet, 1998, pág. 148).

En nuestra opinión, y para evitar este problema, la concepción epistemológica maritainiana-tomista de la ley natural debe ser completada con el debate público. Aunque Maritain no hace mención expresa de ello, su intervención en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948 es muestra de cómo el debate público (en el marco de un contexto privilegiado como el de la ONU) y la epistemología intuitiva de la *inclinación* pueden armonizarse de un modo incomparablemente fértil en el propósito de hallar un sustrato ético-práctico común.

4.2.2.3. La participación de Jacques Maritain en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948

Nuestra opinión, en contra de las críticas manifestadas en el epígrafe anterior, es que la elaboración epistemológica de raíz tomista que ofrece Maritain, aunque no esté exenta de

ciertas dificultades especulativas, es una de las más brillantes y genuinas aportaciones del filósofo francés. El mejor aval de esta elaboración se desprende de la participación de Maritain en los trabajos preparatorios de la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU de 1948, que muestran de modo fehaciente que *J. Maritain había tomado otro camino, recurriendo a la doctrina tomista de las verdades prácticas contenida en la Suma Teológica, I-II, q.94, a.2, según la cual, en los primeros principios prácticos captados intuitivamente la razón no puede equivocarse; sí, en cambio, puede errar en la justificación racional* (Irrazábal, 2011, pág. 25). Nos resulta evidente la coherencia del planteamiento gnoseológico de Maritain con el de Santo Tomás.

La participación de Maritain en la Declaración de 1948 no sólo conjura las mencionadas críticas, sino que, sobre todo, permite entender la vigencia y el acierto de Maritain en su planteamiento gnoseológico relativo a la ley natural.

Para evitar un malentendido que se comete a menudo, hay que decir que Maritain no participó en ninguna de las comisiones de redacción de la Declaración, las cuales fueron encargadas al Consejo Económico y Social, sino en los informes preparatorios que elaboró la UNESCO por encargo de la ONU.

En 1947, la UNESCO elaboró una encuesta sobre los problemas teóricos que planteaban los trabajos preparatorios y la dirigió a personalidades del mundo entero, incluyendo a Jacques Maritain, quien respondió en el mes de junio del mismo año. Unos meses más tarde, en la segunda Conferencia General de la UNESCO, su respuesta alcanzó una gran importancia. Maritain era el jefe de la delegación francesa, y tuvo que presidir la sesión inaugural de la Conferencia el día 6 de noviembre. Su discurso de apertura marcaría de modo decisivo el signo de la conferencia (Mougel, 1998, pp. 13-14). Como recuerda Seydoux,

Les délégués des nations représentées l'écoutaient en silence, captivés. Sur la scène internationale qui n'était pas riche en fortes personnalités, un homme nouveau apparaissait : Jacques Maritain [...]. Cet appel à tous les hommes de bonne volonté était une réponse à une brochure de Julian Huxley intitulée L'Unesco, ses buts et sa philosophie. Après l'intervention magistrale de Jacques Maritain, Huxley cessa d'évoquer sa ligne de conduite, purement matérialiste. Il parla de coopération entre les

hommes, de tâches pratiques à mener à bien. La « conversion » imposée par le chef de la déléation française fut, en définitive, acceptée par tous (Seydoux, 1984, pág. 27).

Aunque Maritain parte de un planteamiento filosófico netamente distinto al de Huxley, en su discurso no plantea un duelo especulativo con él. Al contrario, su objetivo es mostrar que, aunque la humanidad se encuentra dividida sobre la base de desacuerdos intelectuales, es posible la cooperación práctica. Una cooperación que no implica compartir una misma concepción del mundo, el hombre y el conocimiento, sino tan sólo la afirmación de un mismo cuadro de convicciones prácticas, el *cuadro moral del mundo civilizado*. Con otras palabras, el discurso de Maritain defendía firmemente la idea de una comunidad de pensamiento práctico y de convicciones comunes relativas a la acción entre hombres de culturas distintas e incluso de ideologías antagonistas.

Esta idea de cooperación, tolerancia y posibilidad de encuentro en la común naturaleza humana permitió a la UNESCO avanzar evitando las trampas de las posiciones sostenidas por Julian Huxley, entonces Director General, y otorgó a Maritain un rol preponderante en la Conferencia de México. En efecto, fue el propio Huxley (mostrando en esto altura de miras y nobleza intelectual) quien encargó personalmente a Maritain la redacción de la introducción del informe que la UNESCO enviaría a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU. Por su parte, René Cassin, uno de los principales redactores de la Declaración, reconocería públicamente la influencia decisiva del discurso de México y del informe de Maritain en una sesión de la UNESCO:

Pour sa part, René Cassin, qui fut l'un des principaux rédacteurs de la Déclaration, faisait référence à ces documents et au discours de Mexico lorsqu'il a reconnu publiquement, lors d'une séance à l'Unesco où Maritain reçut une mémorable ovation, que la Déclaration de 1948 avait été « rédigée suivant le souhait de Jacques Maritain, dans un esprit d'idéalisme pratique » (Mougel, 1988, pp. 13-14).

En referencia a este discurso, Papini plantea que, *considerando el año en que se desarrollaba, probablemente Maritain pensaba también que no era imposible una colaboración con los comunistas en un plano puramente práctico* (Papini, 2011, pág. 235).

Siguiendo aún a Papini, la posición de Maritain en la Declaración de 1948 resulta hoy de gran actualidad, especialmente por la fuerte reivindicación de los derechos culturales:

En una posición similar a la de Maritain, pero naturalmente con ciertas diferencias, encontramos a John Rawls con su teoría del consenso por intersección (overlapping consensus), a Martha Nussbaum y su teoría sobre las capacidades y también a Amartya Sen. En una posición distinta (no tanto en la crítica al neoliberalismo) están los communitarians norteamericanos a partir de Ch. Taylor, quienes no se limitan a defender el reconocimiento de los derechos colectivos de una comunidad cultural (entendida como principal o única posibilidad del individuo de realizarse), sino que dudan de la posibilidad de entendimiento sobre valores universales (Papini, 2011, pág. 236).

Después de la publicación de la Declaración, el propio Maritain fue comisionado por la UNESCO para reunir y sistematizar las respuestas que ésta había suscitado. En la introducción al volumen que recoge estas respuestas, plantea que la declaración de 1948 constituye un acuerdo práctico entre hombres con posiciones teóricas opuestas, lo cual supone *un gran progreso para la unificación mundial*. También advierte que en el volumen están representadas muy diversas escuelas y tradiciones de pensamiento, incluso contrarias. Y, sin embargo, sorprende la unanimidad en la aceptación de esos derechos. Dicho consenso - continúa el autor- responde a un mismo sustrato ético conocido por *inclinación* y compartido por todos los hombres con anterioridad a la reflexión intelectual. Esto permite un progreso moral de la humanidad como desarrollo práctico al margen de sistemas teóricos. Dicha concordancia se produce

...no sobre la base de un pensamiento especulativo común, pero sí sobre la comunidad de un pensamiento práctico; no sobre la afirmación de idéntico concepto del mundo, del hombre y del conocimiento, pero sí sobre la afirmación de un mismo conjunto de convicciones respecto a la acción (Maritain, 1948, pág. 21).

Aunque Maritain no lo dijera expresamente en su discurso ante la UNESCO de 1947, el punto nuclear de su intervención se basa en la profunda y firme convicción de que los aspectos sustantivos de acuerdo entre las personas dependen de una percepción intuitiva de la ley natural, que nos inclina hacia la virtud práctica en función de nuestra común

identidad humana. En cambio, nuestras justificaciones filosóficas tienen lugar a posteriori como elaboración del razonamiento discursivo, y a menudo sirven para crear divisiones en la comunidad humana (McCauliff, 2009, pág. 472).

Esta perspectiva de acuerdo práctico en la Declaración de 1948 no significa que Maritain no esté interesado en abordar una sólida fundamentación teórica de los derechos. Partiendo de la ley natural y su correlación de derechos y deberes, Maritain afronta una prolija elaboración de la cuestión en la que detalla los deberes sociales respecto al bien común que deben ser satisfechos prioritariamente. Como afirma McCauliff, la noción europea de ley como contrato social descansa en la necesidad de cumplimiento de una prestación para poder exigir la correspondiente contraprestación a la otra parte. En términos de derechos y obligaciones sociopolíticos, el énfasis en la obligación derivada de la ley natural requiere que el ser humano reciba sus derechos en el contexto del rol social de cada persona. Maritain, en cambio, inspirándose en la Declaración de Independencia de EE.UU., abstrae al ser humano de su contexto social para vincular los derechos a la mera existencia de la persona:

[Maritain] followed the American Declaration of Independence and abstracted the human being from the natural law social context, lodging rights in the person from the fact of the person's existence alone (McCauliff, 2009, pág. 466).

Maritain insiste, por tanto, en hacer derivar los derechos de la naturaleza humana, lo cual les confiere la condición de inalienables, dado que nadie puede perder dicha naturaleza humana. Esto no implica rechazar toda limitación a los derechos naturales, ya que se orientan hacia el bien común y pueden ser modulados por éste (McCauliff, 2009, pág. 469).

De esta reflexión surge una importante distinción en el sistema de Maritain: posesión y ejercicio de los derechos. Decíamos anteriormente que los principios universales derivados de la ley natural pueden ser concretados en distintas reglas, costumbres y leyes. De este modo, la posesión de los derechos humanos resulta inalienable por basarse en la propia naturaleza del hombre. Sin embargo, el ejercicio práctico de esos derechos no es ilimitado, sino que puede y debe ser modulado en función del bien común. Esto conduce a fuertes discrepancias entre los hombres respecto a la determinación de esas restricciones y la

primacía de unos u otros, lo cual da lugar a filosofías políticas incompatibles. Así, el liberalismo da primacía a la libertad de apropiación y al derecho de propiedad (o *bien total*), el comunismo da primacía a la subordinación de los bienes al colectivo social (o *bien colectivo*) y el personalismo da primacía a la dignidad humana y a la búsqueda del *bien común*. Para Maritain, evidentemente, el tercero expresa una comprensión más acorde a la naturaleza humana.

Esta correspondencia entre ley natural y bien común fue muy bien acogida por MacIntyre, quien entiende el bien común como aquél hacia el que se inclina la persona cuando *funciona con normalidad y se desarrolla como tal*:

The precepts of natural law thus direct us towards the common good. (...) My own good can only be achieved in and through the achievement of the common good. And the common good is that toward which we are inclined when we are functioning normally and developing as we should be (McIntyre, 2000, pp. 108-109).

La participación de Maritain en los trabajos previos a la Declaración de los Derechos Humanos también propició -según McCauliff- una clara transformación en su comprensión de la *intuición* como vía de conocimiento de la ley natural. Así, a partir de 1948, el filósofo francés matiza su comprensión del problema epistemológico de la ley natural, y plantea que éste se articula sobre una *intuición personal*:

In this way, Maritain took the standard Thomistic account of natural law, rooted in reason and appearing as a full-blown moral sense, to a new level by shifting the focus from the natural law system to the individual's apprehension of natural law (McCauliff, 2009, pág. 440).

Después de esta experiencia, Maritain situará dicha *intuición personal* sobre lo que es correcto en el núcleo de las posibilidades humanas de cooperación y acuerdo. En consecuencia, su concepción epistemológica relativa a la ley natural se afirma y asienta definitivamente desde la idea de *intuición personal*. Esta posibilidad de cooperación sobre una base sustantiva y sin necesidad de acuerdo filosófico es considerada por algunos autores como una de sus propuestas más útiles (McCauliff, 2009, pág. 441). Según McCauliff, Maritain da al

concepto de *intuición* un fuerte impulso como categoría actual; si en la concepción tomista la *intuición* permanece circunscrita al ámbito de las virtudes morales, Maritain lleva el concepto mucho más allá, elevándolo a la consideración de aspecto nuclear en todo diálogo humano (McCauliff, 2009, pág. 443). De fondo, en la propuesta de Maritain está contenida una idea sagrada de respeto al otro como núcleo esencial de los derechos reconocidos en la Declaración.

En lo relativo a la tensión entre *inclinación preconceptual* y *razón discursiva*, la tradición de pensamiento en la que se sitúa Maritain ofrece un planteamiento epistemológico que armoniza *el significado propio de los dinamismos naturales pre-rationales, y por otro, la función indispensable de la razón, encargada de integrar y jerarquizar dichas inclinaciones en la unidad de la persona y al servicio de su realización* (Irrazábal, 2001, pág. 25).

Según Parellada, este acuerdo práctico defendido por Maritain influiría notablemente en el sistema de Rawls, para quien los distintos pueblos y doctrinas razonables *pueden estar de acuerdo en el contenido central de los derechos humanos sin compartir las razones para abrazarlos* (Parellada, 2010, pág. 803). No obstante, muchos autores -incluido el propio Parellada- se muestran contrarios a esta perspectiva por cuanto que supone una dejación de las funciones que son propias e inherentes a la filosofía.

Michael Novak, en contra de esta postura, valora decididamente esta disposición al acuerdo práctico que Maritain alentó en 1948:

Son importantes, e históricamente raras, las disciplinas sociales que aceptan estar de acuerdo sobre el desacuerdo; cooperar con personas cuyos puntos de vista no compartimos; comprometerse por causa de la cooperación, incluso cuando no se renuncia a los propios principios orientados hacia una meta. Parece tan natural sostener que “si usted no está conmigo ciento por ciento, usted está contra mí”, que muchas personas creen casi impensable que se pueda llegar en la práctica a una acción cooperativa. El espíritu de compromiso práctico les parece un abandono de los principios, más que un juicio, lo que de hecho es, en el sentido de que en este mundo las sociedades deben avanzar con pasos prácticos hacia la justicia próxima, en tanto que cualquier intento de obtener la justicia absoluta es

inevitablemente criminal. La enseñanza social católica debe aprender a destacar esta virtud crucial de la democracia práctica (Novak, 1983, pág. 15).

Nos adherimos totalmente a este planteamiento; a pesar de las mencionadas objeciones, no podemos dejar de afirmar que la Declaración de 1948 supuso un avance en la concreción universal de los derechos humanos, y que no por ello la filosofía (ni tampoco Maritain) deben abandonar ni abandonan el propósito de hallar una sólida fundamentación teórica de los derechos.

Para MacIntyre, con Maritain queda cerrado el tema de la captación de la ley natural. Lo que más despierta el entusiasmo de MacIntyre es que, a diferencia de otros autores, Maritain considera que la captación de la ley natural es asequible a toda persona, sin limitar sus posibilidades de comprensión a cualquier tipo de élite intelectual. Esta impresión de MacIntyre resulta evidente si leemos algunos pasajes de *Natural law. Reflections on theory and practise* (Maritain, 2001B). En esta obra, Maritain plantea que un filósofo moral puede conocer todo sobre la virtud y, aún así, no ser un hombre virtuoso. En cambio, un hombre virtuoso puede ignorar todo concepto de filosofía moral pero conocerlo todo sobre las virtudes por *connaturalidad*.

4.2.2.4. Balance

El planteamiento gnoseológico de Maritain respecto a la ley natural ofrece aspectos positivos y negativos. En lo positivo, ofrece una visión flexible de la ley natural, y da carta de naturaleza a las intuiciones morales, que con tanta frecuencia son excluidas por las distintas construcciones teóricas de la justicia. En el lado negativo, la intuición es *amorfa* y *difícil de aplicar*, especialmente dadas las grandes diferencias culturales de las distintas sociedades. No es posible, por tanto, ignorar las dificultades especulativas que plantea un concepto tan ambiguo y difuso como el de *inclinación*. El propio Maritain (1998, pp. 63-64) menciona que esta *inclinación por connaturalidad* debe abrirse paso a través del mundo inconsciente e instintivo descrito por Freud (Maritain, 1950, pp. 63-64), y que algunas inclinaciones no siempre han estado presentes en la evolución humana, sino que han permanecido ocultas durante gran parte de su historia a consecuencia de determinadas convicciones culturales.

Las dificultades de este planteamiento son evidentes. En palabras de Sweet:

How do we know that such inclinations are fundamental and rational (since we do not already have a complete understanding of human nature and of what is essential to it) and, further, how can we say that they have priority over other, more 'primitive,' inclinations?
(Sweet, 1998, pp. 63-64).

La solución que Maritain aporta en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942) es que la ley natural obliga si es conocida (el equivalente al *sufficienter promulgata* en la célebre definición tomista de ley positiva) y está encarnada en la herencia general de la humanidad en virtud de la inclinación que ha decantado los principios básicos de la vida moral. Aunque esos principios básicos son fruto de un conocimiento universal (válido para todo tiempo y lugar), pueden ser contenidos en muy distintas reglas, costumbres y leyes. Pero todas ellas caben en esa captación primera, en ese almacén propio de la inclinación natural.

Sin embargo, parece claro que Maritain se mueve aquí en un terreno especulativo poco firme, que le obliga a navegar entre dos vientos opuestos: por un lado, el carácter universal y permanente de la ley natural; por otro, su inaplicabilidad parcial a causa de las limitaciones gnoseológicas propias del devenir histórico humano. Según Sweet, para solventar estos problemas, a Maritain sólo le quedaría la posibilidad de invocar el concurso de la razón, lo cual sería difícilmente compatible con las líneas maestras de su planteamiento epistemológico que otorga la primacía a la *inclinación preconceptual* (Sweet, 1998, pp. 161-162).

También el propio Maritain es consciente de otro problema: el conocimiento de la ley natural no conlleva su obediencia. Con palabras de Adela Cortina, se trata del paso crucial de la *ética pensada* a la *ética vivida* (Cortina, 2007), para lo cual es preciso activar y promover la aplicación efectiva del catálogo de derechos, incluyendo programas educativos (McCauliff, 2009, pág. 470). En palabras de Juvenal, *se aplaude la virtud, pero se la deja morir de frío*. En cualquier caso, es justo aquí donde entra en juego la libertad humana, que posibilita la ética y que concreta la tensión histórica en la evolución y desarrollo del hombre.

Otro punto sensible de la construcción iusnaturalista de Maritain tiene que ver con el hecho de que un enfoque estrictamente iusnaturalista -como los de Sófocles y Maritain- no

pueden basarse en justificaciones teológicas o religiosas para los derechos humanos, ya que la ley natural se basa en un esfuerzo comprensivo de la naturaleza humana. Sin embargo, Maritain se basa en la teología de la persona (McCauliff, 2009, pág. 471). También Juan Manuel Burgos critica este aspecto; según este autor, el propio Maritain dice haber ido más allá que Santo Tomás al afirmar que Dios no sólo es *fundamento*, sino que también *hace conocer* la ley natural, fundando así su carácter obligatorio. Burgos critica que Maritain haya llevado la dependencia *ontológica* del hombre respecto a Dios en lo relativo a la ley natural también al aspecto *gnoseológico*, lo cual menoscaba la libertad humana. Burgos considera que sería más correcto no establecer esa dependencia gnoseológica, ya que el hombre puede conocer la ley natural sin conocer a Dios (Burgos, 2006, pág. 120).

Esta crítica es semejante a la que planteábamos en el anterior capítulo al hilo de la reflexión antropológica: si el orden humano es algo que la razón recibe y constata necesariamente, entonces no se precisa ninguna construcción humana ni queda margen alguno para la libertad. Este argumento no nos parece aceptable, ya que, aunque el conocimiento de la ley natural fuera necesario, el ser humano siempre permanece libre para actuar o no conforme a sus dictados.

La respuesta tomista-maritainiana es que la razón no sólo reconoce el pensamiento creador, sino que también ella misma es creadora en tanto que razón práctica. Entramos aquí en el dominio de la ética, que es continuadora y colaboradora con el orden divino, y que presupone la libertad. Con otras palabras, las condiciones cambiantes de la historia requieren del ser humano la “invención del orden” por un esfuerzo de razón y de voluntad.

Además, para Maritain, la ley natural no es una mera transcripción del orden divino (como erróneamente se creía en épocas anteriores), sino que deja indeterminado un inmenso campo de actuación humana para concretar la ley natural según las cambiantes condiciones históricas y la libre iniciativa de la razón. Dicho de otro modo, y utilizando terminología aristotélica, la elaboración iusnaturalista no es ni exclusivamente una obra de *physis* (en el sentido de necesidad natural) ni una obra de *poiesis* (en el sentido de elaboración humana), sino una conjunción armónica de ambos aspectos. Para Sweet, este planteamiento

...is consistent with the progress or growth in moral knowledge of which Maritain speaks. Such a view, if it can be sustained, could explain how the natural law can be universal and unchangeable without, for example, many or most of its precepts having existed always and everywhere (Sweet, 1998, pág. 160).

Esta visión flexible de la ley natural pretende evitar el relativismo desde la afirmación de que la naturaleza humana no ha cambiado en lo fundamental, lo cual implica -e implicará- la inclinación de todo ser humano a los primeros principios (Sweet, 1998, pág. 160).

Como ya hemos adelantado, estos *primeros principios* o grandes *inclinaciones* de la persona humana son tres, según la *Suma Teológica* (Aquino, 2001, tomo II, pág. 757): conservar la vida, reproducción (ambas comunes a todos los seres vivos) e impulso a conocer la verdad de Dios y vivir en sociedad (específica del ser humano). Santo Tomás deriva de ahí *preceptos primarios*, de contenido muy general, y aplicaciones más concretas o *preceptos secundarios* (Irrizábal, 2011, pág. 15).

Del mismo modo Maritain, partiendo de su raíz iusnaturalista-tomista y basándose en la Declaración Internacional de Derechos del Hombre adoptada por el Instituto de Derecho Internacional el 12 de octubre de 1929, elabora una auténtica genealogía de los derechos humanos. Ante todo, de la ley natural se deriva la dignidad humana, que hace al hombre acreedor de ser tratado como un fin en sí mismo y no como un medio. A partir de ahí, se desgrana el resto de derechos que el autor engloba en tres categorías: de la persona como tal, de la persona cívica (política) y de la persona social (trabajo). Estos derechos se asemejan a los que reconoce la Declaración de 1948, aunque sin hacer mención a las teorías subyacentes (McCauliff, 2009, pág. 467).

En el aspecto que más interesa a los efectos de esta tesis -derechos sociales-, Maritain plantea la necesidad de construir un régimen basado en el valor y en los fines humanos del trabajo, y no en el afán de lucro. El autor considera que este bloque de derechos es de una importancia capital, ya que los problemas de los trabajadores son los que requieren soluciones más urgentes.

Desde su posicionamiento iusnaturalista, Maritain plantea que las nociones de derecho y obligación moral son correlativas; es decir, el hombre no sólo ostenta un derecho natural a cumplir su destino y a recibir todo lo necesario para ello, sino que, de algún modo, esto también constituye una auténtica *obligación natural*.

En conclusión, y a pesar de las críticas que hemos expresado, consideramos que la misma Declaración de 1948 y el acuerdo práctico en el que se basa avalan la elaboración iusnaturalista del filósofo parisino, que apunta a la existencia de una *común inclinación* en el ser humano de todos los tiempos hacia la virtud, con matices propios en cada tiempo y cultura que le confieren su carácter dinámico. Pero, al fin y al cabo, unas inclinaciones que responden a intuiciones íntimamente humanas y que se concretan en normas de conducta que no son *de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron*, como expresa la *Antígona* de Sófocles.

Como hemos dicho, la epistemología iusnaturalista de la inclinación defendida por Maritain contiene el elemento positivo de su flexibilidad, y el negativo de su carácter difuso e inconcreto. Pero el acuerdo de 1948 y los recientes avances científicos en el estudio de los procesos cognitivos humanos dan la razón a Maritain, el primero porque apunta a la existencia de un credo axiológico comúnmente compartido, aunque sólo sea en el ámbito práctico. Los segundos, porque demuestran lo acertado de Maritain respecto a su concepción del proceso cognitivo humano de la ley natural, en el que la intuición ofrece un conocimiento inmediato y determinante, sobre el cual la razón discursiva actúa sólo en un segundo momento, de forma mediata e historizada, y según orientaciones filosóficas que propician la fragmentación y la división de la familia humana. La visión de Maritain sobre el papel de la intuición y su extensión desde la esfera de la virtud humana a la percepción de los principios de la ley natural e incluso al vasto ámbito del conocimiento estético es una de las más originales contribuciones del filósofo francés, y tal vez la mayor y más duradera de ellas (McCauliff, 2009, pág. 475).

Tracey Rowland considera que el mayor logro del proyecto iusnaturalista en el siglo XX ha sido la Declaración de 1948, el cual además es un claro ejemplo de lo que éste puede lograr (Rowland, 2008, pág. 376). Como afirma McCauliff, aquellos que hayan rechazado la ley natural porque creen que concierne exclusivamente a la razón y no tiene en cuenta a la

persona en su conjunto, deben considerar la propuesta de Maritain como una esperanzada invitación al diálogo (McCauliff, 2009, pág. 477).

4.3. Economía

4.3.1. Concepción económica: el ideal del bien común

Nos adentramos a continuación en el tercer bloque temático de las obras analizadas de Jacques Maritain: su reflexión sobre economía y teoría de la justicia. Partimos de la obra *Du régime temporel et de la liberté* (1933), donde el autor comienza planteando que, para usar correctamente nuestra libertad, es preciso conocer el Ser y las leyes supremas. Con otras palabras, la moral presupone la metafísica.³¹

El planteamiento de Maritain a este respecto es de una evidente vigencia: las crisis económicas pueden ser entendidas como una *invitación a hacer metafísica*, ya que frecuentemente nacen del olvido de lo que es humano en economía. Pero para ello es preciso conocer al hombre en su profundidad, integralmente:

Mais rationaliser l'humain sans savoir ce qu'est l'homme, ce n'est plus possible. [...] Il faut donc savoir ce qu'est l'homme : office de métaphysique ! (Maritain, 1933, pp. 334-335).

El ser humano es un ser metafísico que se alimenta de lo trascendental y que debe inventar su camino, ya que no está trazado de antemano. ¿Cuál es el bien absoluto en este camino? Según Maritain, cada uno de nosotros debe descubrirlo en sí mismo y elegirlo. Ahí empieza la moral.

El autor expresa en este punto la paradoja que supuso la estrecha conexión entre la sociedad liberal-burguesa (que es expresión del antropocentrismo) y la religión (al menos en su proyección sociológica). Esta paradoja ha llevado a muchas personas al error de entender que la Iglesia defiende los intereses capitalistas. Nada más lejos de la realidad, como demuestran las distintas manifestaciones del pensamiento social cristiano: la Iglesia está en el mundo, pero no es del mundo. Su fin es la salvación de las almas y, para que los

³¹ Se diría que Maritain utiliza “ética” y “moral” como sinónimos.

Estados respeten la finalidad última de la naturaleza humana, se hace presente en la vida secular.

Tras la descomposición de la cristiandad medieval, muchos cristianos pertenecientes a la clase dirigente en el orden temporal han consentido muchas iniquidades, propiciando así una cierta corrupción del mundo cristiano. En lugar de realizar el bien en la vida, el liberalismo burgués se ha cargado de una retórica convencional que ha disimulado el mal real y la injusticia efectiva.

¿Cuáles son las razones de esta paradoja? En primer lugar, Maritain alude a que el mal está presente en general en el mundo, y que las clases dirigentes están más expuestas a él. Esto ha propiciado que se utilice el cristianismo para fines temporales a partir del despotismo ilustrado. Desde entonces, y por debilidad humana, muchos cristianos han defendido los intereses de los más adinerados y poderosos, quedando relegada -a partir de la modernidad- toda preocupación evangélica. Sin embargo, siempre ha coexistido con esa realidad la expresión del instinto de amor cristiano, traducido en iniciativas de misericordia cristianas que luchaban contra las injusticias y los fallos de la maquinaria social.

Además, en el debate intelectual, la visión trascendente fue quedando relegada, convirtiéndose en una lucha a contra corriente. Según Maritain, no existe conciencia de lo que el Evangelio pide del orden temporal; incluso muchos buenos cristianos cambian de registro según estén en su vida privada o en su vida social y económica (los cuales se escandalizaron con la publicación de *Rerum novarum*).

La conclusión de todo esto es que el capitalismo se ha instalado sin experimentar ninguna resistencia por parte del mundo cristiano (con la excepción de voces como las del pensamiento social cristiano -León XIII, Pío XI-).

Maritain espera que, tras esta diáspora, los cristianos tomen mayor conciencia explícita de su misión, y actúen contra el materialismo capitalista y comunista. La crítica al capitalismo no debe venir de recusar la propiedad privada, como plantea la teoría marxista de la plusvalía, sino por una crítica a sus valores éticos y espirituales: el capitalismo olvida la primacía de la persona y su ordenación a la libertad de autonomía. El capitalismo no es

fundamentalmente ilegítimo, pero el modo concreto en que se ha encarnado sí lo es, ya que se construye desde la idea de primacía del dinero y el rendimiento económico como forma de civilización. De este modo, el que nada tiene queda relegado a la vergüenza, y es cosificado y despersonalizado. Si se han mejorado sus condiciones de trabajo es porque su rendimiento decrecía o porque se volvía peligroso. Pero también el rico ha quedado deshumanizado en su codicia, convertido en mero consumidor.

Esta perversión de nuestra civilización ha nacido por falta de amor, y es obligación del cristiano invocar la justicia en el capitalismo. Para Maritain, aún no es tarde para esa necesaria toma de conciencia: *la fin d'un monde n'est pas la fin du monde* (Maritain, 1933, pág. 436).

Es propio de la naturaleza humana buscar siempre la libertad. La transformación que necesitamos es más amplia que la que se encuentra en la literatura revolucionaria: necesitamos que Dios opere la transfiguración del mundo a través de los cristianos -como hijos, no como esclavos-. Para ello es precisa una purificación de los medios (temporales pobres, temporales pesados y espirituales), todos ellos sometidos a regulaciones éticas cristianas, y sin perder de vista que todo empieza en el orden intemporal.

El autor plantea que el momento presente es *revolucionario*, pero utiliza el término en un sentido muy distinto al que utilizan los comunistas; es necesario que se produzcan cambios sustanciales en los principios del humanismo inhumano actual, especialmente en los de orden espiritual.

De hecho, las razones más importantes para las revoluciones son de orden espiritual. Así sucedió en la revolución rusa, cuyos máximos valedores iniciales eran intelectuales que pretendían una “revolución espiritual” (aunque Lenin se desharía posteriormente de esos intelectuales por medios expeditivos).

Según Péguy, esta revolución será moral o no será. Para acometerla, es preciso primero transformar el corazón por el amor; y también es conveniente liberarse de la palabra “revolución”, que actualmente todo el mundo se atribuye, ya que este concepto esconde de

hecho un gran conformismo. Esta revolución espiritual se manifestará en el orden visible y exterior.

Según el autor, el riesgo de las iniciativas sociales es el de desconocer la profundidad de las transformaciones a realizar, y que implican tanto lo interior (el corazón de cada persona) como el ámbito exterior de la ciudad.

El riesgo de la palabra “revolución” es que con frecuencia nos remite a grandes cambios pero exclusivamente externos y materiales; pero, invocando una vez más a Péguy, *la révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas* (Maritain, 1933, pág. 443).

La transformación social del mundo exige la renovación de la vida espiritual y moral. Los comunistas lo han entendido también así, y han invocado una atracción espiritual inconfesada hacia la justicia, la pobreza y el sufrimiento (la primera, manifestada de forma ilusoria; las dos siguientes, sufridas pero no amadas). De este modo coronan de virtudes divinas este gran “monasterio sin Dios” que es el comunismo.

Para Maritain no existe verdad especulativa en el esfuerzo filosófico comunista, pero han demostrado que toda transformación social depende de la existencia de un ideal histórico. Por eso el autor reivindica el heroísmo cristiano, un heroísmo que debe actuar en el mundo temporal sin perderse en el camino. El riesgo para la comunidad cristiana es doble:

- Buscar la santidad en la soledad del desierto.
- Buscar la santidad sin necesidad del desierto.

Debe ser una revolución como obra a la vez de heroísmo y santidad, ya que las revoluciones meramente temporales no son la finalidad de la Iglesia. Por esto la Iglesia debe velar celosamente por no vincularse a ningún régimen, clase o partido. De igual modo, *Acción Católica* no puede orientarse hacia las revoluciones temporales, porque también su obra debe ser de contenido espiritual.

Pero, aunque la Iglesia como tal no pueda vincularse a ningún partido, los cristianos no pueden desentenderse de la suerte del mundo temporal ni de sus deberes hacia los demás

hombres. Su llamada y su misión es la de trabajar en el orden temporal a título de ciudadanos desde una concepción cristiana de Dios y del mundo.

Maritain abunda en la misma idea en el manifiesto *Pour le bien commun* (1934), donde plantea que es preciso abrir un tercer camino que suponga elegir en contra de los dos errores (comunismo y fascismo). Este tercer camino, de inspiración cristiana, debe elegir sus propios fines y medios, distintos de los de ambas facciones, ya que el cristianismo no puede vincularse a ningún partido, interés o clase. Es decir, el cristianismo no rehúsa la política, sino que se implica en ella para luchar por la paz y la justicia en el orden temporal. No se trata tampoco de buscar una síntesis entre ambos caminos, sino de agrupar a quienes se preocupan por el bien común, con independencia de su clase social, haciendo abstracción de sus prejuicios e intereses particulares, y partiendo del derecho de los más desfavorecidos a los bienes elementales.

Se trata de una tarea que no sólo es técnica, sino sobre todo humana y social, lo cual a menudo se olvida. Esta tarea debe estar presidida por los valores de integridad, justicia y amor al prójimo, los cuales regulan el desarrollo moral de nuestra personalidad. Con otras palabras, se trata de iluminar los problemas socio-políticos con la luz de la vida espiritual.

Maritain plantea que es preciso atender más a los documentos de la doctrina social de la Iglesia; Pío XI ha manifestado que la Iglesia ha perdido a la clase obrera, y es necesario detener ese escándalo rompiendo la aquiescencia de quienes oprimen a los trabajadores.

Se trata de un asunto de gran importancia en el autor. Para él, quienes oprimen a los trabajadores han abusado de la religión, usándola para legitimar sus acciones. Esto ha hecho que se haya acusado a la Iglesia de tomar partido por las clases dominantes.

En el ámbito supranacional, Maritain hace de nuevo alusión a la doctrina social de la Iglesia. Considera que el amor a la patria es justo y legítimo, e implica no aceptar las injusticias provocadas por otros países. Pero esta fidelidad a la propia patria no debe ser obstáculo para entablar relaciones de amistad y acogida frente a otros países. Es necesario buscar la paz, y para ello propone la creación de un ente supranacional empeñado en salvaguardar los derechos de la persona y la justicia.

Los medios que pueden utilizar los cristianos deben ser conformes con la dignidad del hombre, ya que están llamados a testimoniar las más altas verdades.

Esta transformación profunda no sucederá en un futuro próximo, pero empiezan a atisbarse signos de esperanza. Por ejemplo, la JOC está trabajando para cristianizar los ambientes de trabajo. Esta tarea es imprescindible para que la civilización occidental pueda atender la llamada a una realización social y temporal inspirada en el cristianismo, y por tanto en la justicia y la dignidad.

¿Cómo concibe Maritain ese nuevo orden socioeconómico? El autor relaciona a continuación un listado de elementos que deberían caracterizarlo:

Introducir donde sea posible modalidades asociativas y de copropiedad, salario justo, cambio espiritual que propicie el cambio económico, dignidad del trabajo, sometimiento de los bienes a las necesidades reales del hombre, espíritu común de pobreza, desarrollo creativo de la persona, primacía de la política sobre la economía, orientación de la política al bien común sin privilegios de clase, dignidad de la persona más allá de clases, razas o naciones, vocación espiritual, la cual se concreta en lo temporal desde la lucha por la justicia y el amor, pluralismo y democracia (ni totalitarismo ni comunismo).

Según los firmantes de este manifiesto, se trata de preparar este proyecto para el futuro. Para ello es preciso que surjan hombres orientados hacia el bien común que, desde un profundo conocimiento de la realidad, reformulen la acción de los partidos y se agrupen.³²

El primer requisito para todo ello es experimentar una transformación personal en lo espiritual a través de los medios pobres (como el ayuno y la oración). Partiendo de ahí, y desde la vigilancia y la atención crítica, es posible vivir la verdad también en lo político. Esa vigilancia interior debe traducirse en actos de paz y verdad. La esperanza reside en que, si muchas personas están dispuestas a vivir de ese modo, el orden social y político necesariamente cambiará.

³² Reivindica aquí Maritain el concepto de subsidiariedad, muy presente en toda la trayectoria de la doctrina social de la Iglesia.

Es, por tanto, necesario que haya gente dispuesta a traducir esa renovación personal en actos concretos de la vida pública, pero los medios pobres son el primer requisito, ya que la política pertenece al orden moral.

En resumen, es preciso unir política y religión, pero primero en el ámbito interior y privado de cada persona; después, será la religión la que se manifieste como actividad política con miras a la protección del bien común.

La existencia de esa tercera vía, más allá de la disyuntiva de la época entre comunismo y fascismo, es planteada de nuevo por Maritain en 1935 en *Lettre sur l'indépendance*. En este texto volverá a plantearse que se precisa un tercer partido³³ constituido en asamblea de hombres de buena voluntad, conscientes de la unidad moral de Francia, que haga imposible la guerra civil y promueva reformas que sirvan a la justicia y la paz sobre la base de las libertades institucionales. Su existencia sería de una importancia decisiva; cree que muchos ciudadanos lo apoyarían y que sería un camino de unidad entre los franceses.

También *Humanismo integral* (1936) contiene una significativa reflexión económica. En esta obra Maritain se interroga por los motivos que han llevado a que, desde la 2ª mitad del s. XIX, el comunismo se haya vuelto anticristiano.

Según el autor, en el surgimiento del comunismo se da un fuerte resentimiento contra la cristiandad,³⁴ pero también contra el cristianismo y el platonismo (que parte de la existencia de universales y valores trascendentales).

El resentimiento hacia la cristiandad se basa en que la cristiandad moderna ha fallado en la misión temporal concreta de su tiempo histórico, perdiendo su inspiración evangélica. La sociedad liberal burguesa basó toda su acción cristiana en el ámbito privado del culto, pero abandonó la vida social, política y económica a su ley carnal. Sobre esto plantea Maritain que *nada es más contrario al espíritu cristiano* (Maritain, 1936, pág. 72).

³³ Que pedía ya en *Pour le bien commun* (Maritain, 1934).

³⁴ Insiste Maritain en la diferencia entre *cristiandad* (civilización de orden temporal referida a un momento y cultura histórica concreta) y *cristianismo* (fe cristiana).

El error marxista consiste en confundir cristianismo y cristiandad. De este modo, partiendo del resentimiento que el marxismo ha experimentado contra la cristiandad, lo ha extendido al cristianismo y a todo platonismo como expresión de ideas universales, llegando a negar el valor de lo inmaterial. Se trata del inmanentismo realista absoluto inspirado en Hegel. De ahí entenderá el comunismo que la filosofía sólo sirve si es útil para cambiar el mundo, por lo que lo material y práctico absorbe lo ideal y lo dialéctico, primando la realidad histórica escindida de todo elemento trascendente.

En la dialéctica de Marx, la causalidad material pasará a ser el hilo conductor y la causa primera del devenir histórico. Aunque inicialmente Marx consideraba factores distintos del económico, en el marxismo vulgar toda realidad ideal es considerada epifenómeno de lo económico. Esta anulación de lo ideal es la base del radical inmanentismo realista de Marx. Desde su dialéctica materialista, la historia avanza hacia la *aseitas*³⁵, hacia el final del conflicto entre esencia y existencia. De este modo, Marx atribuye al hombre colectivo lo que la religión atribuye a Dios: la condición de dinamizador de ese proceso de aseidad.

Para Maritain, la parte de verdad de las tesis de Marx se encuentra en sus ideas sobre la alienación de la fuerza-trabajo, a la que considera un ataque deshumanizador a la persona. Marx traduce esta alienación en una metafísica antropocéntrica en la que no exige la cesación de la alienación en nombre de la persona, sino de la colectividad.

En la parte negativa, Maritain afirma que no tiene sentido plantear que lo material descubra el sentido de la vida humana, ni siquiera que sea razón determinante de la vida espiritual (aunque sólo fuera en cuanto a su existencia en la historia). Es decir, Marx erige lo económico en razón última de la historia, y su error consiste no sólo en predicar la preponderancia de lo económico, sino en hacer depender de ello toda forma de vida al convertir la causalidad material en causa primera del devenir histórico.

El proceso de sustitución de lo religioso que hace Marx consiste en concebir la causalidad material como el camino que conduce a la eliminación de la esclavitud del hombre, y por lo

³⁵ La idea de aseidad, muy presente en Santo Tomás, es considerada por Maritain como el más profundo atributo de la divinidad.

tanto a la liberación y a la salvación. En este proceso de redención, Marx traza un planteamiento escatológico en el que el mediador sería el proletariado, al que atribuye una función mesiánica. De forma paralela a la concepción cristiana del advenimiento del Reino de Dios, en Marx se pasa del reino de la necesidad al de la libertad. Así se completa el proceso de sustitución que Marx hace de la religión por el materialismo histórico.

El rechazo de Dios, por tanto, se produce en función de un dogmatismo metafísico absoluto: se rechaza a la persona como ser espiritual en nombre del hombre colectivo, que absorbe a la persona individual. Maritain considera esto como el fruto perfecto del inmanentismo hegeliano. De este modo, Marx reivindica una metafísica atea en la que el hombre reclama *la soberana independencia en el dominio de la naturaleza y en el gobierno de la historia que antaño, en los tiempos de la conciencia enajenada, la religión atribuía a Dios* (Maritain, 1936, pág. 83).

Maritain considera al comunismo una religión atea y metafísico-inmanentista, ya que usa valores metafísicos y místicos (como las ideas de justicia y libertad) que al final de la historia serán vividos completamente. Maritain entiende que la raíz profunda del comunismo, inadvertida por los propios comunistas, es su aspiración del advenimiento del Reino de Dios en la historia como etapa final de culminación humana. Su error es que no afronta el mal, la desgracia y la insatisfacción, ya que no entiende que el hombre está hecho para hallar su plenitud en Dios. Es decir, se trata de un Reino de Dios sin Dios, secularizado.

Unos años después, en 1940 y en plena guerra mundial, Maritain plantea en *De la justice politique* que hay que aprovechar el momento histórico que brindará la posguerra para reconstruir Europa. En esta obra afirmará que su propuesta de reconstrucción de Europa es la contenida en *Humanismo integral* (Maritain, 1936). Se trataría, por tanto, de dejar atrás las viejas fórmulas del capitalismo y del comunismo para crear una comunidad orgánica construida sobre el individuo real y el principio pluralista.

Desde este punto de partida, nos adentramos ahora en la reflexión sobre el bien común que plantea el autor en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942). Para el filósofo parisino, el bien común es la *vida buena* de la multitud, que es común tanto a la ciudad en sí como a las personas que la componen. El bien común exige el reconocimiento de los

derechos fundamentales y la libertad de expansión de las personas. Maritain señala tres notas del bien común:

- Implica redistribución como ayuda al desarrollo de cada persona.
- Es el fundamento de la autoridad, que es ejercida sobre hombres libres.
- Posee una moralidad intrínseca; es decir, no se trata de un conjunto de ventajas y utilidades, sino de una rectitud de vida y desarrollo de virtudes. Por eso, todo acto injusto e inmoral ofende al bien común.³⁶

La finalidad de la sociedad política -y de toda sociedad humana- es una obra común a realizar. En la sociedad individualista -burguesa no existe ni obra común ni comunión, sólo una demanda de protección de la libertad individual. En la comunidad racial (del tipo de la Alemania *nazi*) existe comunión pero no obra común. La comunidad surge de una necesidad afectiva que supone un gran peligro, ya que absorbe a la persona y a sus energías religiosas para uniformarlas. Esta comunidad se define por la necesidad de un enemigo de cuya oposición obtiene una consciencia común. Como no existe obra común, se produce una sed infinita de conquista.

Para Maritain, la suprema comunión se da en el amor trascendente y en una obra común a realizar; una obra que implica todas las dimensiones de la vida y que supone un compromiso total, aunque no implica a la totalidad de la persona.

En el comunismo, existe una obra común que es la dominación industrial de la naturaleza. En la sociedad racista, el sentido de la comunión se basa en la dominación de otros hombres. En todas ellas se produce el sacrificio de la persona y por consiguiente la desnaturalización de la sociedad, por lo que no existe obra propiamente política.

La obra política es la *vida buena de la multitud*, la mejora de las condiciones de vida, el progreso material y el espiritual. El objeto que une a la comunidad política es la búsqueda del bien común de toda la población, lo cual comporta derechos políticos, económicos,

³⁶ Maritain afirma que no entender esto fue el error de Maquiavelo. A este respecto conviene también tener en cuenta la definición de ley de Santo Tomás: *ordinatio rationis ad bonum comune...* Una ley injusta no sería una ordenación de la razón *para el bien común*, y por tanto no sería ley en sentido propio, según la visión tomista.

civiles y cultura espiritual, ya que la obra política es una obra de civilización y cultura encaminada en última instancia a posibilitar la libertad de florecimiento de cada persona. En consecuencia, la sociedad política debe procurar las condiciones económicas, sociales y políticas adecuadas para ese florecimiento.

Esta es también la concepción aristotélica, aunque desprovista de su estatismo y esclavismo, y dinamizada por el Evangelio. Se trata de una obra difícil que implica heroísmo, generosidad y sacrificio. Pero, al fin y al cabo, la sociedad política está llamada a realizar “lo que pueda” de esta obra.

Se trata, en definitiva, de la instauración de una sociedad fraterna. Este es el ideal al que debemos tender para aproximarnos, y por el cual es posible pedir a los hombres que trabajen, luchen e incluso mueran.

Es, en suma, una promesa hecha a la raza humana. La presencia de Dios en nosotros no ha muerto; es preciso que la sociedad se atreva a imaginar una nueva civilización y a amar heroicamente la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Con el marxismo, los trabajadores están llamados a buscar la salvación en sí mismos mediante la imposición de una dictadura de clase. Para Maritain, en cambio, es preciso que los trabajadores se organicen, tomen conciencia de su responsabilidad y se unan a todo lo que quiera trabajar por la libertad.

Maritain hace alusión no sólo al derecho al trabajo como vía de transformación social, sino también al derecho al salario justo que asegure al obrero y su familia un nivel de vida humano. Propone así mismo un sistema de cooperación y co-gestión obrera, y la generación de “títulos de trabajo” que garanticen al trabajador su puesto de trabajo. Menciona también la eliminación de los privilegios, la libertad sindical, el derecho a la huelga... Todos estos derechos derivan así mismo del Derecho Natural, ya que en ellos está en juego el sentido de la dignidad obrera. En consecuencia, los sindicatos deben edificarse sobre la idea de trabajar por la salvaguarda de estos derechos y de la dignidad obrera. Si no es así, incurren en tiranía.

Maritain plantea que es necesaria la unión entre cristianos y socialistas. Los socialistas deben evitar dar primacía a la técnica económica y someter todo al Estado. En lugar de colectivización, habría que hablar de copropiedad de la empresa.

Por su parte, la tentación cristiana es incurrir en un paternalismo patronal que trata al obrero como a un menor de edad, menoscabando su dignidad. Otra tentación es asentarse sobre un corporativismo que mantenga inalteradas las estructuras de privilegios. Concluye este apartado afirmando que los hombres de buena voluntad no sucumbirán ante esas tentaciones.

El modo de organización económica que plantea Maritain sería cooperativo y personalista, articulado como un movimiento de base, de abajo arriba, basado en un sufragio personal activo. Menciona en este punto el principio de subsidiariedad, recurrente también en la doctrina social de la Iglesia.

En lo relativo al orden económico internacional, el autor plantea que los Estados deben ceder parte de su soberanía a entes multilaterales y a la libre iniciativa de las personas. Para Maritain, la idea de un Estado económico es monstruosa, ya que los agentes económicos pertenecen a la comunidad civil y no al Estado. La misión del Estado es la de velar por la obra común en paz y libertad para construir así la sociedad fraterna. Esta tarea es de orden superior a la de los agentes económicos. También defiende el valor fundamental del principio pluralista en todo campo social y político, y la evolución democrática de las condiciones de trabajo.

Hace alusión así mismo al derecho a la libertad, y plantea que la esclavitud y otras formas de sometimiento son contrarias al Derecho Natural. Menciona también otros derechos, como la asistencia social, particularmente a la tercera edad o el derecho a una renta mínima.

Concluye afirmando que el progreso de la Historia avanza hacia la emancipación del hombre en política, economía y sociedad, en el sentido de una progresiva eliminación de toda forma de dominación, lo cual implica un crecimiento de la conciencia de la dignidad humana y la primacía del amor fraterno. Así, de la reconstrucción puede nacer un nuevo estado de comunión con el pueblo.

¿Cómo entiende el autor el ideal de emancipación humana? En *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944) plantea que la verdadera emancipación es teocéntrica, y no es menoscabada por la imperatividad de las leyes, ya que entiende que la obediencia justa no es contraria a la libertad.

La libertad supone devenir tan independiente como sea posible a las restricciones naturales. La persona es parte de la sociedad, pero también la sobrepasa. De este modo, la sociedad humana, la ciudad, implica un principio religioso: Dios es accesible a nuestra razón y es el fin de nuestra existencia. La ciudad se basa en la idea de bien común como respeto a los derechos de las personas y como búsqueda del máximo desarrollo y libertad compatibles con las condiciones históricas.

Esta independencia no es conculcada por el principio de autoridad, entendiendo autoridad como designada y controlada por el pueblo para el bien común. La autoridad tiene derecho a ordenar a personas libres, llamadas a participar en política y organizadas en comunidades orgánicas más pequeñas. En el ámbito económico y laboral supone compensar las restricciones de las necesidades naturales con un desarrollo constante de la justicia social que haga que el trabajo sea cada vez menos servil y más enfocado al desarrollo humano. Para ello Maritain propone sistemas de copropiedad y cogestión en la empresa.

El autor plantea que no basta con crear nuevas estructuras, sino que es precisa la gratuidad y el don de sí que nace de lo profundo del corazón. Un don de sí que conduce al desarrollo de la amistad cívica y de la fraternidad; hacia este ideal fraterno debe tender la verdadera emancipación política.

Se trata de un ideal nacido del Evangelio y del fermento cristiano, y que supone una conquista lenta y difícil que exige virtud, sacrificio y victoria del hombre sobre sí mismo. Aunque algo de esto estaba ya presente en el ideal democrático, fue falseado por la errónea idea de emancipación. Por eso es necesario purificar ese concepto.

Para tratar el problema del equilibrio entre libertad y sometimiento a la ley, Maritain distingue entre autoridad y poder (*auctoritas* y *potestas*):

- La autoridad (*auctoritas*) es el derecho a dirigir y a ser obedecido.
- El poder (*potestas*) es la fuerza por la que se obliga a otro a obedecer.

La autoridad necesita poder para ejercerse; el poder sin autoridad es inícuo. Es decir, poder y autoridad deben implicarse mutuamente. Separar poder y autoridad equivale a separar fuerza y justicia. Lo que importa más y primero es la autoridad; a ella debe seguir el poder.

Maritain plantea un ideal democrático que denomina “democracia orgánica” y que caracteriza como un sistema político de la persona y la obra común. La democracia orgánica no suprime ni la autoridad ni el poder; ambas emanan del pueblo y son ejercidas de su parte y con él. Se basa en la idea de que la libertad es una conquista, y que la ciudad debe orientarse hacia el bien común desde la libertad de florecimiento. Para que esto pueda concretarse es indispensable el fermento evangélico.

Obedecer a quien tiene derecho a dirigir hacia el bien común es actuar como hombre libre. El poder imperativo y sancionador no es la sustancia de la autoridad, sino un atributo que necesita para ser eficaz. Así pues, la democracia orgánica se sitúa bajo el imperio de la ley, que recibe su autoridad de su justicia y es entendida como una pedagogía de la libertad que tiende a convertir en superflua la constricción legal.

La democracia orgánica no pretende suprimir la autoridad, sino exigir que sea justa; o, con otras palabras, que sea auténtica autoridad. A *sensu contrario*, la ley injusta carece de fundamento de autoridad y de todo carácter imperativo (aunque modulado por el principio del mal menor). Para Maritain, por tanto, el principio democrático no es *obedecer sólo a sí mismo*, sino *obedecer sólo si es justo*.

¿Cuál es el fundamento filosófico de una relación de autoridad entre individuos de la misma especie? El hombre necesita el estado de cultura para sobrevivir, y éste precisa de una relación de autoridad. Por tanto, la autoridad consiste en una relación propia de Derecho Natural.

En cuando a los fines, Maritain rechaza tanto los marxistas (que pretenden someter a la naturaleza por el trabajo y la industria) como los totalitaristas (que pretenden someter a otros pueblos por la superioridad de una raza o nación). La democracia, en cambio, está orientada al bien común inmanente de las personas, el más importante de los cuales es propiciar la libertad de florecimiento. El fin de la democracia orgánica es el de propiciar hombres libres y conquistar heroicamente la amistad cívica.

La noción de persona como unidad primordial de la sociedad que veíamos en *La personne et le bien commun* (1947) se corresponde en el ámbito de las realizaciones sociales con la idea de bien común como fin del todo social. Por tanto, teniendo en mente la concepción antropológica de Maritain antes descrita, nos detenemos a continuación en la idea de bien común a la que conduce dicha concepción.

En esta obra, Maritain prosigue su reflexión antropológica con la idea de que el fin de la sociedad es el bien común, no el bien de las partes. Esto, por sí solo, llevaría a la disolución social en el anarquismo o en el liberalismo materialista-individualista en el que el débil puede ser oprimido por el fuerte. Habría que decir, más bien, que el fin de la sociedad es el bien común de las personas humanas. Si no se tiene esto en cuenta, se llega a errores de tipo totalitario (nacionalista o comunista, donde se exige el sacrificio de las partes al todo). El bien común debe ser entendido como la vida buena de las personas en comunión, y que es común al todo y a las partes. Esto implica el reconocimiento de los derechos humanos y la libertad de florecimiento.

El bien común no está integrado sólo por los bienes y servicios públicos o de interés social. Además de esto, comprende la integración social, la consciencia cívica, las virtudes políticas, la libertad, la justicia, el Derecho, la riqueza espiritual y la sabiduría heredada, la amistad, la felicidad y el heroísmo. Todo esto es comunicable y ayuda a la perfección de la vida y la libertad de la persona, a la vida buena de la multitud.

Los actos políticos injustos, aunque puedan comportar ventajas a corto plazo, sirven a la destrucción del bien común. El bien común es algo éticamente bueno; apunta al máximo desarrollo posible de las personas compatible con el bien del todo. Supone la

independencia real, las garantías económicas del trabajo, los derechos políticos, las virtudes morales y el cultivo del espíritu. El hombre entero está comprometido en la sociedad civil:

L'homme tout entier est engagé dans la société civile (Maritain, 1947, pág. 202).

La sociedad perfecta nunca ha existido, y Maritain entiende que en el tiempo en el que él escribe se está aún más lejos que en la época de Aristóteles o Suárez. Es preciso -dice el autor- tender al bien común del mundo civilizado.³⁷

La persona, como totalidad espiritual, sobrepasa y es superior a toda sociedad temporal. En las *cosas del César*, el individuo está sometido al todo y al bien común colectivo. En las *cosas de Dios*, en cambio, la sociedad está subordinada a la persona y su fin último, de modo que está obligada a propiciar las condiciones para que se dé la libertad de florecimiento de cada persona.

De este modo, el bien común sólo es tal si se redistribuye entre las personas y si respeta lo que le sobrepasa. El bien común terrestre debe estar así subordinado a la ley natural, la justicia, el amor fraternal, lo espiritual, la dignidad, la verdad y la belleza. Si la sociedad humana se erige en bien supremo, pervierte el bien común, ya que debe favorecer los fines superiores de la persona. En caso contrario, no existe bien común.

Por eso la vida política es a la vez comunitaria y personalista: ambas dimensiones se exigen y desarrollan cada una en la otra: el hombre sólo se encuentra a sí mismo sirviendo al grupo, y el grupo no tiende a su fin más que sirviendo al hombre. Así, los sacrificios y limitaciones impuestos por la vida social, si son aceptados por la justicia y la amistad, elevan el nivel espiritual de la persona. A la luz de esta comprensión de la persona, la dignidad humana es entendida como un derecho sagrado e inalienable.

El hombre es enteramente parte de la sociedad según ciertos aspectos, pero no según todo lo que existe en él.³⁸ El individualismo anárquico niega que lo sea enteramente. El totalitarismo, al contrario, afirma que es parte según todo lo que existe en él.

³⁷ Es posible entender que Maritain observa el incipiente proceso de globalización como una oportunidad.

Para Maritain, hay dimensiones en el hombre -las más sagradas- que trascienden la sociedad política y llevan al hombre entero por encima de ella. La sociedad necesita del don de las personas, de la amistad y de la justicia.

De todo lo anterior se derivan dos conclusiones:

1.- Relaciones persona-sociedad: la persona demanda la sociedad por abundancia (como persona) y por indigencia (como individuo). La sociedad debe redistribuir el bien común (como individuo) y favorecer su progreso hacia lo absoluto (como persona).

2.- Tensión inherente a la relación hombre - sociedad. Es una aspiración del hombre ser tratado como un todo por la sociedad. Es, en definitiva, la aspiración de la democracia. El hombre se somete como parte del todo desde el amor, y así la servidumbre queda transfigurada en libertad y don de sí.

En *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952), el autor completa su reflexión económica. En esta obra defiende la socialización empresarial como la expansión de la propiedad privada, y cree que el Derecho tendrá que dar forma institucional a la función social de la propiedad. El Estado debe también fomentar la descentralización, la “desestatización” de la vida social. Defiende una idea de las obras públicas según el cual deben ser concebidas por la iniciativa privada en coordinación con las distintas comunidades, y considera que esto concreta el ideal personalista y pluralista.

Entiende también que el Estado, en una fase avanzada en el proceso de maduración de la sociedad, no tendría ni siquiera que impulsar esas realizaciones, sino que surgirían “de abajo arriba” a partir de la mutua tensión entre distintos grupos pertenecientes al cuerpo político. Esto alumbraría nuevos tipos sociales de propiedad y empresa desde el ideal personalista y pluralista donde el Estado sería mero árbitro supervisor y defensor del bien común, la justicia y el Derecho. El libre juego de esas instituciones sería para el autor expresión de la vitalidad social.

³⁸ Vuelve a plantear aquí un ejemplo ya citado: el atleta se entrega totalmente a la carrera, pero no según todo lo que existe en él, ya que fuera de la carrera existen otras dimensiones a las que también debe atender.

Esta visión es coherente con la conceptualización maritainiana del Estado como parte del cuerpo político, inferior a él y al servicio del bien común. Si el objeto inmediato del Estado es el orden público, el objeto final es el bien común. El Estado debe estar controlado por el cuerpo político, de quien recibe su autoridad, ya que su autoridad no es soberana, ni siquiera el pueblo lo es. En última instancia, sólo Dios es soberano.

Concluimos este epígrafe con una breve reflexión tomada de *Pour la justice* (Maritain, 1945), donde el filósofo parisino plantea que el proceso de la causalidad material de la Historia humana está impregnado de factores espirituales. Para el autor, se trata de santificar lo temporal y descubrir un sentido más profundo y real de la dignidad humana. De este modo es posible sustituir una civilización mercantil basada en la fecundidad del dinero por una civilización personalista basada en los derechos del hombre como persona, ciudadano y trabajador; este proyecto civilizatorio deberá articularse según el principio de subsidiariedad que posibilite la mejora material y espiritual de la vida humana. Se requieren para ello grandes transformaciones sociales, la existencia de una autoridad supranacional, el sacrificio de sí, la lucha por el bien común y una renovación profunda de la conciencia religiosa que evite la separación tajante entre lo espiritual y lo temporal. Maritain pone grandes esperanzas de ello en la sociedad que surja tras la 2ª Guerra Mundial.

El capitalismo burgués ha provocado el marxismo; el marxismo está siendo sobrepasado porque el mundo obrero está alcanzando su mayoría histórica. La superación del trabajo servil y la reintegración de la clase obrera son necesarias para la regeneración del mundo y el alumbramiento de una nueva era.

La curación de la humanidad, en espera del advenimiento del Reino de Dios, requiere dos cosas: la liberación del carácter servil del trabajo humano y la reconciliación de la Iglesia y la Sinagoga.

4.3.2. Teoría de la justicia

En *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933), el autor plantea que la justicia es la fuerza de conservación de la ciudad; pero para construir una ciudad justa, debemos comenzar por establecer el orden dentro de nosotros mismos.

En esta misma obra se contiene un anexo sobre la conceptualización del derecho de propiedad en Santo Tomás, cuya formulación comprende tres momentos:

a) Existe un derecho general de apropiación que es al mismo tiempo propio de la naturaleza humana y de la naturaleza de las cosas (las cuales deben servir al hombre).

b) En un segundo momento, existe una apropiación personal, cuya razón también es de orden natural. Santo Tomás matiza esta apropiación al afirmar que también pertenece a la razón natural que las cosas sirvan al bien común (función social de la propiedad).

c) El tercer momento se relaciona con las modalidades particulares del derecho de propiedad, reguladas concretamente por las normas positivas vigentes en cada momento histórico. Para Santo Tomás, abolir la propiedad privada iría en contra del Derecho Natural.

Maritain se referirá al segundo momento para plantear el problema de la apropiación individual:

Para él, el derecho de propiedad deriva de la actividad creadora del ser humano. La actividad del ser humano se divide en:

a) Actividad de fabricación o producción, derivada del Derecho Natural de apropiación de las cosas.

b) Actividad ética o uso de las cosas: de aquí deriva la orientación de las cosas al bien común.

La actividad de fabricación, el trabajo, es la razón formal de la apropiación individual. Esta facultad supone un reconocimiento previo de la racionalidad y de la personalidad. Para elaborar una teoría del derecho de propiedad, es preciso contemplar la noción de persona como sujeto de ese derecho. La persona tiene un derecho de propiedad sobre sí misma que se extiende a los bienes materiales que precisa para su actividad laboral, la cual exige disponer con libertad de los útiles y la materia sobre los que se trabaja. De ahí deriva un derecho general de propiedad individual. ¿Qué sucede con el advenimiento del trabajo por cuenta ajena? Que el asalariado trabaja como un miembro de la persona para la que trabaja, lo cual no menoscaba su dignidad de persona creadora. El caso del funcionario público es especial, ya que su orientación laboral está referida exclusivamente al bien común. Quien trabaja está también al servicio del bien común de su familia; de ahí se derivan los derechos hereditarios. La vida civil también contempla diversos tipos de intercambio regulados por el derecho civil.

De lo expuesto deriva la raíz metafísica de los dos títulos fundamentales de la propiedad: la ocupación y el trabajo.

Para Maritain, la sociedad será tanto mejor cuando más unidas estén competencia técnica y propiedad. El Estado y las leyes justas deben intervenir para reglar el ejercicio del derecho de propiedad conforme al bien común, incluso para expropiar cuando sea necesario. En el medio agrícola, Maritain defiende la concepción de un sistema familiar de propiedad. En el medio industrial, en cambio, defiende la forma societaria de propiedad, de modo que quienes están involucrados en la producción sean copropietarios.

El uso de los bienes, en cualquier caso, debe estar orientado hacia el bien común. El uso se sitúa en el orden moral y opera desde las potencias interiores del alma, y debe ser en cierto modo común, dado el destino universal de los bienes que está en la razón de ser del derecho de propiedad. Este uso común debe estar presente en todo momento, y no sólo mediante la donación de lo que nos resulta superfluo.

Si nuestro acto está dirigido por la razón, debe servir necesariamente al bien común. Todo uso de un bien no reglado por la razón es avaricia. Esto está referido tanto a los bienes en sí como a sus frutos, lo cual tiene fuertes implicaciones en la gestión (que debe estar

orientada hacia el bien común). Desde esta perspectiva, las leyes redistributivas son sólo un complemento a la virtud individual.

Este uso común de los bienes pide la amistad además de la justicia en la estructura de la ciudad:

Les exigences de l'usage commun vont beaucoup plus loin et demandent l'amitié en plus de la justice dans la structure de la cité (Maritain, 1933, pág. 503).

Es decir, la moral y la ley invitan al uso común. Si este uso común cae por debajo de un mínimo, surge la revolución. Dice Maritain que actualmente apenas existe un uso común espontáneo, por lo que se necesita de la ley para asegurar este mínimo. De todo lo dicho se deriva que la propiedad es exigida por la dimensión intelectual, y el uso es consecuencia de la moral. Por eso las exigencias técnicas refuerzan el derecho de propiedad y las exigencias morales tienden a modularlo.

En relación con el planteamiento comunista de abolir el derecho de propiedad privada, Maritain considera que el comunismo es sobre todo criticable desde la perspectiva ética del uso común: el uso común deriva de la persona y del amor, y no puede ser una imposición del Estado, ya que esta imposición niega el respeto al alma y a la persona. Maritain también formula una crítica técnica, ya que afirma que la propiedad común de los bienes de producción impide la libertad creadora, cuyo origen es trascendente.

Lo que Santo Tomás entiende como “buen trabajo” de la ciudad requiere un régimen de propiedad privada, ya que sólo éste garantiza la espontaneidad y el libre juego de la actividad humana. Esto es imposible en el comunismo, ya que sustituye el orden natural y espontáneo con una imposición artificial y tiránica. En el comunismo no hay una preocupación moral por el bien común, sino sólo miedo al castigo.

De este modo, el comunismo hace del hombre un esclavo al servicio de la colectividad; por eso el comunismo necesita ser ateo, porque Dios constituye el mayor interés de la persona, y es insubordinable a ningún otro interés.

La obra *Lettre sur l'indépendance* (Maritain, 1935B) contiene una breve reflexión que consideramos de gran interés respecto al problema de la justicia. En esta obra Maritain se pregunta si puede existir una política auténticamente cristiana, si está surgiendo ya, o si lo cristiano debe retirarse de la política.

El filósofo no cree posible el triunfo absoluto de esa política, pero sí que ella puede servir para luchar por la dignidad del hombre (lo cual está tan lejos del comunismo como del totalitarismo). El autor califica esta política como personalista, comunitaria, pluralista y humanista integral.

Una filosofía política justa no es ni de derechas ni de izquierdas; una sana política inspirada por lo cristiano llama también a todos los que, sin ser cristianos, la consideren justa y digna. Sus principios son superiores a la derecha y la izquierda, ya que están inspirados por Dios:

J'entends par une saine politique chrétienne [celle qu'est] chrétiennement inspirée, mais appelant à elle tous les non chrétiens qui la trouveraient juste et humaine (Maritain, 1935B, pág. 278).

Una de las obras de Maritain con más contenido relativo a economía y teoría de la justicia es *Humanismo integral* (Maritain, 1936). Según la visión expuesta en esa obra, lo cristiano debe penetrar el mundo para que la gracia se haga presente y el hombre pueda vivir mejor su vida temporal. En los tiempos modernos, el mundo se va separando de Cristo, pero la Iglesia aún representa un papel de gran importancia.

Con el absolutismo existían tres estamentos sociales: nobleza, clero y tercer estado. Tras la revolución francesa, sólo dos: obreros y capitalistas. El capitalista burgués mantiene la terminología y la apariencia cristiana, pero cae en el materialismo social al aceptar la situación inhumana ocasionada en el proletariado por la revolución industrial y el capitalismo desenfrenado. Esto proclamaba la ruina del espíritu cristiano.

En lo positivo, el capitalismo promueve la acción y la creatividad personal, pero en lo negativo supone una doble instrumentalización del ser humano, ya que se le requiere sólo

como elemento productivo y como consumidor. Esto es signo de decadencia del mundo, y apela a la responsabilidad de los cristianos.

El capitalismo no es en sí malo ni injusto, pero sí lo ha sido en el uso ético que se ha hecho de él, ya que se ha ido progresivamente viciando por el culto a la riqueza como forma de civilización:

El culto al enriquecimiento terrenal convertido en forma de civilización (Maritain, 1936, pág. 152).³⁹

Lo grave es que este proceso ha sucedido ante la indiferencia de muchos cristianos, que no han reivindicado una filosofía social basada en la verdad y en la justicia (lo cual sí hizo el socialismo). ¿Cuáles son las causas de esta indiferencia de los cristianos?

En primer lugar, el dualismo propio de la edad moderna. En segundo lugar, el debilitamiento cristiano que supone la existencia de muchos “malos cristianos” que se sirven del cristianismo para un mayor provecho de sus fines temporales. En tercer lugar, la ausencia de una filosofía cristiana desde que cada rama del saber ha reivindicado su autonomía.

En resumen, ha faltado al cristiano la conciencia de que el espíritu evangélico debe ser aplicado a lo social. Se ha echado en falta una oposición clara de los cristianos al nacimiento de una estructura económica basada en la fecundidad del dinero. Tan sólo se ha alzado la voz crítica de algunos autores cristianos y de la doctrina social de la Iglesia.

¿Cuál es la misión temporal del cristiano en la transformación social? Su tarea es la de eliminar el dualismo (entre vida espiritual y vida temporal, entre filosofía y teología, entre ética y ámbito político-económico). Para ello se precisa una mayor conciencia social derivada de una justa comprensión de la historia.

³⁹ Esto es lo que actualmente llamamos la civilización del *homo oeconomicus*.

Maritain observa que comienzan a aparecer cristianos cada vez más comprometidos con la transformación de las estructuras temporales, y que hace falta una filosofía política, social y económica que ampare este proceso, la cual está surgiendo en el ámbito de la doctrina social de la Iglesia, capaz de descender a aplicaciones muy concretas. Afirma que sobre la doctrina social de la Iglesia no hay que esperar un acuerdo unánime, pero sí el consenso sobre una doctrina común para abordar cuestiones generales.

Lo cristiano es inseparable de lo espiritual. Por ello, toda transformación social requiere una previa transformación personal, espiritual y moral. La renovación debe hacerse por medios distintos de los habituales en las revoluciones temporales. Maritain apela al heroísmo cristiano, al heroísmo del amor mediante el cual la santidad puede descender a lo profano y la cultura.

Para Maritain -como ya vimos en *Du régime temporel et de la liberté* (1933)- el doble peligro es buscar la santidad sólo en el desierto o buscarla sin el desierto. Su propuesta es partir del desierto para transformar el mundo. Es decir, una santidad de nuevo estilo, vuelta hacia lo temporal, superando la antigua concepción según la cual lo sagrado era considerado puro y opuesto a lo profano, que era considerado impuro. Desde el Evangelio, lo sagrado y lo profano no se oponen como lo puro y lo impuro. Tanto el que trabaja en lo temporal como el que trabaja en lo espiritual deben buscar la santidad para que la justicia evangélica descienda a lo más profundo del mundo. Es un proceso de santificación de lo profano, de descendimiento del amor de Dios a las profundidades de lo humano para transfigurarlos.

Para la ciudad sólo existe el orden temporal. A menudo, en ella, la justicia no lleva al triunfo. ¿Existe un conflicto permanente entre prosperidad y justicia? Para Maritain, el gobierno político temporal procede en última instancia del gobierno divino del universo. Aunque la justicia pueda ocasionar pérdidas, conducirá finalmente al bien común, porque normalmente implica prosperidad. Se trata aquí de una consideración supraempírica. Y es que, para Maritain, la justicia puede fructificar en bienes no inmediatos, sino a largo plazo.

Muchos cristianos que se autodenominan “realistas” reniegan de una política cristiana. En realidad son oportunistas que no toman en consideración el desarrollo del hombre en la

historia. Este pseudo-realismo es trivial y sin fuerza, y sólo cree en las realizaciones a corto plazo.

Existe también otro realismo más consciente: el maquiavélico, que parte del ateísmo en el orden temporal. Desde esa perspectiva, el Estado crea al hombre y le impele a llevar una vida recta. Para Mussolini, la doctrina de Maquiavelo está hoy más viva que nunca.

Un tercer pseudo-realismo corresponde al de los idealistas convertidos en cínicos. En su origen, se trataba de un idealismo optimista (como el de Rousseau). Cree que el hombre está sujeto a una abominación que le encadena, contra la que cabe toda dureza, desprecio y cinismo. De este modo desprovee de condición de hijos de Dios a los hombres sujetos a dicha abominación (por ejemplo, para el rico lo sería el pobre; para el proletariado consciente sería el burgués, para el revolucionario sería el herético de esa revolución). Este pseudo-realismo puede ser tanto de derechas como de izquierdas, y ambos se auto-denominan “realistas”. La gravedad de su planteamiento estriba en que no tiene en cuenta lo que hay de más profundo en el hombre. Por eso es preciso que la fe inspire la sabiduría de pensar a más largo plazo.

Algunos críticos reprochan a Maritain que no formule reglas de conducta para los católicos. Sin embargo, él considera que no es misión del filósofo sino de la Iglesia dar esas consignas. El filósofo, igual que toda persona, debe realizar su tarea desde sus aptitudes y contexto, sin extralimitarse de ello.

Al formular su propuesta, Maritain se dirige tanto a cristianos como a no cristianos; se dirige, por tanto, a todo aquel que considere razonables las propuestas de su humanismo integral, ya que se mantiene en todo momento dentro del orden temporal (a diferencia, por ejemplo, de *Acción católica*, cuyo cometido es de orden religioso y apostólico).

Para Maritain, la doctrina común de la Iglesia no basta para dar soluciones concretas a los problemas actuales, sino que hace falta también una filosofía social y política y una acción concreta. A diferencia de la época medieval, existen en la actualidad órganos temporales; los cristianos, como miembros de ellos, están llamados a regenerarlos desde el espíritu cristiano. Así mismo, considera que, en lo temporal, la iniciativa debe partir de los seculares.

Para el autor, se requieren nuevas formaciones políticas entendidas como hermandades temporales profanas que trabajen por el respeto de la persona y por el amor evangélico. Se trata de una transformación profunda que requiere una renovación en los medios. El fermento inicial será seguramente un número de personas poco elevado, pero ellas propiciarán una profunda renovación espiritual que penetre también en el mundo obrero.

Los cristianos deben reconocer sus propias omisiones, y también reconocer que en el fondo del comunismo está la voz indignada de los pobres, que jamás han recibido justicia. Es como una aparición de Dios en la historia; el cristiano, por tanto, debe trabajar por superar esa situación. El modo de trabajar es doble: con amor (en el orden espiritual) y haciendo triunfar lo sustancial sobre lo aparente -lo opuesto al liberalismo burgués- (en el orden temporal). Esta es la esencia de la nueva cristiandad y la palabra que puede y debe dirigir a las clases obreras.

Concluye su reflexión sobre la justicia en esta obra afirmando que el cristiano no debe abandonar el mundo a su suerte, sino que debe implicarse en él. Esto supone dejar atrás imágenes, ritualismos y formalidades. Todas las civilizaciones, también las cristianas, desaparecen y renacen. Los grandes impulsos históricos rara vez se dan sin error y calamidad. De este modo, nuevos sufrimientos alumbran nuevos mundos; así crece la historia humana y así se aproxima a su doble consumación: en lo temporal, donde el hombre es dios sin Dios y en lo intemporal, donde el hombre es dios en Dios.

En *Confesión de fe* (Maritain, 1939) está contenida una breve reflexión que consideramos relevante en lo relativo a la propuesta económica y teoría de la justicia en Maritain. En este texto el autor plantea que es preciso tener claro que el despertar de la conciencia de clase ha sido un gran logro, ya que supone darse cuenta de la dignidad humana ofendida. Pero este despertar ha sido desvirtuado por la guerra social marxista, que sólo atiende al bien de la clase obrera, y no al bien común de todos.

Es preciso reintegrar a las masas; se trata de un problema temporal y espiritual. Para ello se requiere una transformación de las estructuras sociales desde una clara apuesta por la

justicia social, desde la dignidad del hombre como trabajador y ciudadano. Así se podría lograr el regreso de las masas obreras a la cristiandad por medio del amor y el Evangelio.

Continúa insistiendo sobre este planteamiento en *De la justice politique* (Maritain, 1940), donde afirma que, salvo excepciones, justicia y política no suelen ir juntas. Mientras mayor es la brecha entre ambas, menor es la felicidad que puede ofrecer la política.⁴⁰

Es condición natural en el hombre no hacer el bien que quiere, sino el mal que no quiere. Pero en la Edad Media, al menos, cuando se actuaba injustamente, se sabía que se debía actuar justamente. Esto implicaba la necesidad de parecer justo, de actuar con honor y según ciertas normas, lo cual ponía límites a la injusticia.

Actualmente el maquiavelismo ha pasado a la democracia, en la que se cree que es esencial a la política ignorar la moral y la justicia. Esto supone un tremendo desgaste y una profunda corrupción que está causando enormes horrores e injusticias contra pueblos, clases y razas.

Para Santa Catalina de Siena, la fuerza que conserva la ciudad es la justicia. Para Maquiavelo, la fuerza que conserva la ciudad es la injusticia inteligente.

Según la doctrina social de la Iglesia, la política debe basarse en la moral y el Evangelio. La Europa cristiana, en cambio, ha aceptado parte del maquiavelismo (de forma no violenta, a diferencia de lo que ocurre en los totalitarismos). Por eso es precisa una renovación, ya que no existe más civilización cristiana que la que busca la justicia.

En este punto, Maritain distingue falsa y verdadera justicia. La falsa es la que trata a todos por igual con independencia de su situación. Ésta conduce a la hipocresía. La verdadera es la concreta, la viva, la que atiende al caso particular. Es decir, la dignidad es igual, pero las cualidades son distintas. La igualdad que defiende Maritain es la de proporción. Desde esa base de justicia, es posible concebir una guerra justa si el motivo es justo y no existe otra alternativa.

⁴⁰ Parece claro que Maritain usa de modo equívoco las palabras “ética” y “moral”: *on peut constater tout aussi bien que d'une façon générale, la morale et la vie sont brouillées, elles aussi, depuis qu'il y a des hommes et qui ont des désirs* (Maritain, 1940, pág. 321).

Una posición puede ser cristiana aunque quien la tome no lo sea. Así, Checoslovaquia, Polonia y Finlandia están viviendo un sacrificio cristiano por la paz y la libertad. La posición de los aliados es igualmente cristiana, ya que han emprendido una guerra justa que busca una paz justa.

Para Pío XII, sin justicia y equidad, Europa cometerá los mismos errores que cometió tras la 1ª Guerra Mundial. La renovación y la paz no nacen de la espada, sino del espíritu. Por este motivo, el nuevo orden tras la guerra debe apoyarse en el Derecho Natural y en la revelación.

El filósofo termina afirmando que *sin justicia política no existe paz, libertad ni felicidad para los pueblos* (Maritain, 1940, pág. 332).

Mencionamos también una breve reflexión contenida en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942). En este texto plantea que el ideal de justicia humanista integral es progresivamente realizable por el desarrollo del derecho y de un sentido sagrado de la justicia y el honor, así como por el desarrollo de la amistad cívica. ¿Cómo entiende Maritain la amistad cívica? Para el autor, la sociedad impone sus normas al individuo. Pero no se trata de un sometimiento del individuo al todo social, ya que el individuo lo asume libremente, aceptando el derecho desde su amor y capacidad de entrega de sí mismo. Si la estructura social es justa, su dinamismo será la amistad cívica: el consentimiento libre, que es la base de la comunidad social y la paz civil.

Sin embargo, amistad cívica, derecho y justicia no bastan, sino que son pre-requisitos para la vida social y la paz civil. El derecho y la amistad cívica posibilitan el paso por fuerzas internas a grados cada vez más altos de organización y conciencia colectiva, ligados al progreso de la igualdad. Maritain no se refiere a una igualdad aritmética indiferenciada, sino a la conciencia de igualdad fundamental de todo hombre por pertenecer a la naturaleza humana. Se refiere a una justa equidad que trata a cada persona como le es debido y, ante todo, de forma humana.

No existe amistad cívica sin proximidad e igualdad. La llamada a la igualdad forma parte de la inspiración que proviene del Evangelio, y constituye una llamada a la participación de todos en los bienes. Se trata de una experiencia de la proximidad del otro que conduce a la amistad.

Esta concepción humanista de la sociedad no sucede de forma automática ni necesaria, sino que se manifiesta a través de una tensión heroica entre energías físicas y espirituales. De la justicia y la amistad nace la igualdad entendida no sólo como participación de una misma naturaleza humana, sino como fruto de justicia y de bien común.

Hacemos aún una breve alusión de la obra *Christianisme et démocratie* (Maritain, 1943) antes de entrar en *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944), la cual se centra en una reflexión más orientada hacia cuestiones económicas y de justicia. En *Christianisme et démocratie* (1943), Maritain plantea que las democracias modernas no han sabido realizar el ideal democrático, porque persisten algunos enemigos de ella, que se atrincheran en privilegios de clase, que están corrompidos por el afán de lucro y que comparten el odio al comunismo.

Otra posible causa es que la democracia sólo se realiza si se implementa tanto en lo político como en lo social; esto último no ha sucedido, propiciando el caldo de cultivo para el marxismo.

Pero la causa principal es de orden espiritual. La democracia está inspirada por el Evangelio, pero las democracias modernas reniegan de él en nombre de la libertad humana. Los apóstoles de la emancipación social han identificado a la Iglesia con la opresión política y social. Por su parte, la Iglesia no ha sabido reconocer a Dios en los pobres, y ha identificado toda llamada a la justicia con una revolución atea.

La consecuencia de todo ello es que la Iglesia ha perdido a las clases obreras. Mientras tanto, por toda Europa prosperaba el conflicto entre totalitarismos (que suponen una corrupción de la religión) y comunismo ateo.

La guerra debe alumbrar un nuevo mundo, una comunidad internacional organizada en la que el hombre viva una vida humana y no de explotación.

Es decir, no se trata de imponer la democracia como forma de gobierno, sino de concretar la vocación humana a realizar en el orden temporal el amor fraterno y la dignidad espiritual. Esa es el alma de la democracia.

Como adelantábamos antes, entramos ya en *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944), obra con una profusa reflexión en torno a la justicia. El autor dedica el capítulo tercero a reflexionar sobre la igualdad humana. A este respecto, su punto de partida es que la expresión más adecuada para referirse a la igualdad humana es la de *unidad de naturaleza*.

Según el filósofo, ante el problema de la igualdad existen tres posiciones:

a) Nominalista (esclavismo anticristiano). Para esta posición, la identidad común de todos los hombres es sólo una palabra, un concepto vacío del que se puede prescindir. El error empirista no consiste en reconocer que hay y debe haber diferencias, sino en no afirmar más que eso e ignorar la común dignidad y naturaleza de todos los hombres. Se produce así un proceso paradójico de racionalización nominalista; su error es elevar a categorías las diferencias que existen en la masa. Se elaboran así falsas jerarquías que establecen entre los hombres desigualdades derivadas de una pretendida diferencia de naturaleza, endureciéndose las desigualdades existentes y creándose otras nuevas. Esto sucede primero en la esfera práctica y después en la especulativa. Así se busca estabilizar las diferencias accidentales entre los hombres e impedir la evolución o el reconocimiento de la superioridad en algunos aspectos de las clases consideradas inferiores. Frente a esto, Maritain declara que las diferencias espontáneas propias del devenir humano son diferencias de hecho, no de Derecho, y no rompen la unidad de la familia humana. Esto no es tenido en cuenta por el empirismo brutal y la racionalización nominalista. Ellos erigen prácticamente las desigualdades en diferencias específicas entre grupos, organizando la sociedad en clases de hombres según criterios de interés. Los tipos de clases estarían configurados en función de:

- Diferencias sociales: según el nacimiento (sistema aristocrático feudal) o según la riqueza (sociedad burguesa).
- Diferencias biológicas: defienden la primacía de una raza (imperialismo político).

Estos grupos falsamente considerados superiores concentran los privilegios y dignidad humanos. Los grupos inferiores estarían hechos para servir a los superiores; esa es su felicidad y finalidad. Por esto dice Maritain que el nominalismo no ve en la igualdad de naturaleza más que una palabra prescindible; por eso lo denomina “esclavismo cristiano”.

b) Idealista (igualitarismo). Se trata de un igualitarismo pseudo-cristiano. Su postura es la contraria a la del nominalismo, ya que plantea una deificación idealista de la igualdad y el rechazo a toda idea de desigualdad. Según Maritain, es preciso distinguir:

- Desigualdades naturales (cargas psico-físicas, hereditarias, condiciones del medio...). Los igualitaristas las consideran un puro accidente, una desnivelación artificial, y las rechazan especulativamente.
- Desigualdades sociales (diversidad de condiciones de vida motivadas por la vinculación a un cuerpo social u otro). Los igualitaristas las rechazan prácticamente; consideran que no deben existir porque constituyen un ultraje a la dignidad esencial humana.

El error idealista consiste en no entender que las desigualdades son también necesarias en el movimiento de florecimiento del devenir humano, ya que el todo necesita la diversidad de sus partes. El igualitarismo absoluto plantea una igualdad pura y simple, sin profundidad vital, sin dinamismo ni grados. Este igualitarismo no sabría devenir en igualdad de proporción (justicia distributiva en Santo Tomás), sino que consiste en imponer la igualdad aritmética y en la configuración de una masa humana tan indiferenciada como sea posible. Está basado en el resentimiento y el odio a toda superioridad y en el deseo colectivo de castigar toda humillación. Según Maritain, desde esa perspectiva, no existe lugar para el talento excepcional, para el contemplativo, el poeta... Para él, las desigualdades que existen

se deben a la diferencia entre los dones naturales de cada individuo; por eso el igualitarismo es incompatible con el pensamiento cristiano, aunque a veces se lo pretenda presentar falsamente como una réplica de las verdades cristianas. Sus ideólogos suelen ser apasionados de la justicia; lo positivo de ellos es su deseo de comunión. Su error, en comparación con el esclavista, es menos odioso (ya que retiene elementos de lo que es naturalmente cristiano en el alma) pero más perverso (ya que corrompe ese elemento). Por eso, para Maritain, el igualitarismo es un error pseudo-cristiano.

c) Realista (auténtica igualdad, que no suprime las desigualdades, sino que las modula en función de la justicia y el bien común). A esta tercera vía le llama “igualdad cristiana”, y apela a la igualdad de naturaleza entre los hombres es su comunión concreta en el misterio de la especie humana. Esta igualdad se revela como la cercanía del prójimo: tratar a un hombre como hombre hace efectiva su igualdad de naturaleza con nosotros y revela el amor natural del hombre por sus semejantes. Éste es un instinto primario que deriva de la pertenencia común al mismo todo (igualdad de naturaleza).

Para Maritain, esta concepción es herencia de la tradición judeo-cristiana, y es un presupuesto del pensamiento cristiano: esta igualdad deriva del amor natural del hombre por sus semejantes sobre el que se establece el mandato evangélico. Así, los hombres son hermanos en Jesús, y comparten una dignidad sobrenatural como imagen de Dios. Se podría decir que la unidad del género humano es la base del cristianismo; una unidad, por encima de todo, en su fin sobrenatural, que es Dios mismo.

Esta concepción está sanamente asumida en la idea de jerarquía y en las desigualdades que ella comporta necesariamente: no existe vida y movimiento sin diferencias, y no existen diferencias sin desigualdades. El cristianismo las acepta siempre que no sirvan para la exclusión o la ruptura de la igualdad esencial. Las diferencias diversifican la vida humana e intensifican los intercambios; son concreción de la diferente participación de cada uno en las virtualidades genéricas del ser humano.

Para Maritain, el nombre cristiano para la igualdad es “unidad del género humano”. No se trata, por tanto, de buscar una igualdad aritmética que excluya toda diferencia (eso sería idealismo igualitario), sino de que cada ser humano desarrolle las cualidades más fecundas

que atesora, a través de las cuales cada individuo participa del común tesoro de la humanidad:

...Que se développent les inégalités fécondes par où la multitude des individus participe au commun trésor de l'humanité. L'idéalisme égalitaire déchiffre le mot égalité en surface, le réalisme chrétien le déchiffre en profondeur (Maritain, 1943, pág. 266).

El idealismo igualitario descifra la palabra “igualdad” de forma superficial. El realismo cristiano la descifra en profundidad.

Partiendo de la igualdad primaria y esencial de todos los hombres, es posible aceptar desigualdades naturales particulares o secundarias. En la vida social debe existir igualdad primaria y desigualdades secundarias. Esto es, igualdad en los derechos fundamentales y en la común dignidad. También igualdad de proporción (es decir, justicia). Sería aberrante desde el punto de vista de la ley natural tratar como inferior a quien pertenece a una parte inferior en la estructura social. Esto sería confinarlo en una inferioridad esencial.

El movimiento de la historia no tiende a borrar las diferencias sociales, sino a situarlas en proporciones verdaderas (diferencias secundarias respecto a la igual dignidad humana).

Ciertas diferencias sociales provienen de diferencias naturales. Así, el que sirve más a la comunidad, debe recibir más; además, cada uno debe recibir en función de las necesidades de desarrollo de sus dones naturales. Otras diferencias son de origen social, propias de las diferencias internas del cuerpo social, y no de los dones o méritos.⁴¹ Estas diferencias sociales se tornan en perversión política cuando se pretende erigir un estado de servilismo social de los grupos considerados inferiores.

La igualdad social se funda sobre la igualdad de naturaleza, pero no se confunde con ella. De la igualdad natural derivan los derechos fundamentales de la persona y comunes a todos. Así, la sociedad debe testimoniar a todos el respeto a su igual dignidad (traducido en igualdad ante la ley).

⁴¹ Así, opina que *un rey imbécil, sigue siendo rey* (Maritain, 1943, pág. 270).

El problema de la igualdad social debe ser analizado en profundidad, no superficialmente. La igualdad en los derechos fundamentales tiene valor social en tanto que la sociedad los reconoce y sanciona. Es preciso que exista ese reconocimiento, ya que la igualdad social no es una condición de existencia dada por la naturaleza. Es por esto que la igualdad debe ser efectivamente realizada por la sociedad. Las sociedades evolucionadas la considerarán como derivada del Derecho Natural y consagrada por el derecho positivo.

El desarrollo de las diferencias naturales exige que sean compensadas mediante un proceso de redistribución que permita a los más débiles y peor dotados participar de los bienes sociales. Dicha compensación debe ser de dos tipos:

- Sus condiciones de vida deben ser abiertas y no cerradas, de modo que sea posible salir de ellas.
- Que se les garantice un estado de vida humano que permita su desarrollo personal y el avance hacia su plenitud humana (igualdad proporcional).

La igualdad de proporción, por tanto, tiene que ver con la justicia distributiva; supone tratar a cada uno según sus méritos desde un profundo sentido de amistad cívica. Si existe igualdad en la raíz y desigualdad en las ramas, la justicia traerá de nuevo la igualdad a los frutos. Esta justicia social es un bien a conquistar, aunque mediante un proceso difícil y en permanente tensión. Requiere la participación gratuita de todos en los bienes elementales y el progreso de la justicia social, entendida como igualdad de oportunidades (en sentido proporcional) para hacer fructificar los dones recibidos. Es decir, se trata de una concepción aristocrática nacida del trabajo personal por la excelencia de dicho trabajo en favor del bien común. No se trata de suprimir las desigualdades, sino de compensarlas y subordinarlas al uso común de los bienes.

La amistad fraterna y la justicia transforman las desigualdades en ayuda y cooperación, no en dominación. Maritain llama a esta igualdad “cristiana” porque proviene de esa tradición, y sólo desde ella se puede conocer.

Maritain concluye este capítulo afirmando que, para que esta igualdad pueda producirse, es necesario vivificar las virtudes evangélicas, la caridad y la fraternidad.

También existe una profunda reflexión en torno a la justicia en el capítulo quinto (“El final del maquiavelismo”). Aunque se trata de una reflexión relativa a la justicia política, de ella se derivan consecuencias en el ámbito socioeconómico.

La *politique de puissance* de Maquiavelo generó una consecuencia positiva y otra negativa. En lo positivo, sirvió para tomar conciencia de las costumbres políticas de su tiempo. En lo negativo, supuso la perversión de elevar esas costumbres a ley de la política.

Desde siempre, muchos gobernantes han recurrido a la mentira y el asesinato para llegar al poder o reforzarlo; y, sin embargo, nunca se aprobaba éticamente ese comportamiento. Desde Maquiavelo, usar la injusticia para mantener el orden no crea mala conciencia en el gobernante, que se cree obligado a dejar de lado sus convicciones en aras del bien político. Es decir, se trata de una situación de indiferencia ante el bien y el mal como regla de la política. Con otras palabras, lo que antes de Maquiavelo era “hecho”, tras él se convierte en “derecho”. Él acepta la inmoralidad política, y expulsa la ética, la metafísica y la teología de la política desde una posición de pesimismo radical sobre la naturaleza humana. Maquiavelo desconoce la bondad fundamental y esencial del ser humano, que coexiste con males particulares. Esa coexistencia es el motor de la lucha y el progreso humano. Su empirismo brutal le esconde la imagen de Dios en el hombre, que está en la raíz de todo totalitarismo.

A Maquiavelo le importa lo que se hace, no lo que se debe hacer, ya que sólo está interesado en el éxito presente. Por eso dice al príncipe que debe aprender “a no ser bueno”. Es decir, con este autor se produce una separación radical entre política y moral, ya que no concibe el carácter realista y práctico de la moral. Para él, la moral es inasequible para el hombre real, que vive y trabaja en la realidad. El hombre de moral, para él, es un ser débil.

Maquiavelo no niega el valor de la moral, e incluso elogia a los gobernantes virtuosos. Es decir, jamás confunde bien y mal; simplemente niega que los valores morales tengan aplicación en política, y por eso enseña a su príncipe a ser malvado si llega el caso. Concibe

la política como un arte desvinculado de la ética, a diferencia de Platón, para quien la política era una rama de la ética. Esta escisión en Maquiavelo convierte a la política en un cadáver.

Maquiavelo se sirve tanto del bien como del mal para lograr su objetivo; intenta conseguir la amistad del pueblo, pero no para su bien, sino para que el príncipe mantenga el poder. Igualmente, plantea usar la religión para manipular al pueblo. Esto, para Maritain, supone una perversión peor que el propio ateísmo, y es comparable a los totalitarismos del siglo XX.

Esta concepción desemboca necesariamente en una destrucción moral de la sociedad y en la corrupción de la materia moral sobre la que opera esa política supramoral. Las enseñanzas de Maquiavelo han degenerado hasta un uso común actual donde al mal se le llama bien y viceversa. Es lo que Maritain llama “maquiavelismo común”, y que se plantea analizar a través de tres cuestiones: a) maquiavelismo frente a bien común, b) el conflicto principal y c) raíces e implicaciones sutiles.

a) Maquiavelismo frente a bien común.

Para Maquiavelo, la política es el arte de conquistar y conservar el poder. Para Maritain, la política es una actividad ética que persigue el bien común de un pueblo unido. El bien común tiene que ver con la vida buena según las exigencias naturales del ser humano, y debe incluir tanto lo material como lo intelectual y lo moral. Además, el bien común está en relación intrínseca con los fines absolutamente últimos de los miembros de la sociedad: la vida eterna. Es decir, el bien común no es sólo algo útil, sino también algo bueno en sí. Se basa en la justicia y en la amistad cívica, por lo que rechaza los actos políticos que vayan en contra de la justicia o la amistad, aunque sean útiles.

La comunidad política debe ayudar a cada persona a conquistar su libertad y su destino final, también en el orden temporal. Esto es destruido por Maquiavelo, para quien la principal fuerza es la militar, y para quien el príncipe debe aprender a no ser bueno. Esta idea contrasta con la que plantea Santo Tomás, quien propone ser bueno en todo dominio.

Para Maritain existen dos tipos de maquiavelismo común:

- El primero usa la injusticia bajo límites “razonables”. Es decir, retiene una cierta idea del bien común, y usa el maquiavelismo para dotarse de medios para procurar el bien común. Esta filosofía acaba pervirtiendo la misma idea de bien común. Un ejemplo de este tipo sería el cardenal Richelieu.

- El segundo -maquiavelismo absoluto- es preparado por el positivismo, Fichte y Hegel. Este maquiavelismo considera a la política como una ciencia natural (y por tanto más inhumana aún que en Maquiavelo). El culto al Estado de Hegel es una sublimación metafísica de Maquiavelo; en él, el poder se convierte en el criterio moral supremo, convirtiéndose en metafísica, religión y entusiasmo místico. Bastaba sólo con que apareciesen nuevos líderes que dieran pleno significado al descubrimiento de los recursos ilimitados del mal para que surgiese el maquiavelismo absoluto, basado en la injusticia, la violencia y la mentira ilimitadas. ¿Qué bien común podrían ofrecer? Tan sólo la política como el arte de hacer infelices a los hombres. Su triunfo se ha producido cuando todo ha sido sacrificado en aras del éxito.

Frente a los nuevos maquiavelismos, Maritain declara que se precisa una reorientación total del pensamiento político.

b) El conflicto principal.

Frente a toda tentación maquiavélica, la consciencia moral responde que no se puede hacer el mal para conseguir el bien, sea el que sea. El ámbito cristiano es muy consciente de esta idea. La persona que toma en consideración su destino último, su alma inmortal y su vida eterna, no puede aceptar una política que se propone a sí misma como fin último del hombre, ni tampoco aceptar una política separada de la ética. Esta respuesta parte de la idea de que el fin último de la persona es lo eterno, no el Estado.

El bien común de un pueblo pertenece al ámbito temporal y terrestre. Es imposible que la injusticia y la perversidad lleven al triunfo y la prosperidad de un Estado. Entonces, ¿por qué ha triunfado el maquiavelismo? En realidad, el maquiavelismo -como el mal- no triunfa, sino que sólo logran hacer infeliz al hombre, lo cual es lo contrario a la política.

El poder de la corrupción se destruye a sí mismo, destruyendo también el bien que existe en el sujeto. Esto le condena a no ser duradero; es preciso, por tanto, tomar en consideración el largo plazo. Así, mientras la justicia trabaja por el éxito y la prosperidad, el maquiavelismo trabaja por la ruina y la bancarrota. La ilusión del maquiavelismo es su éxito inmediato; pero todas sus posibilidades de éxito quedan limitadas al corto plazo.

Ya que el maquiavelismo está ligado al éxito de una persona (no de un Estado o nación), sus posibilidades de vigencia se limitan a la duración de la vida de esa persona. Aunque su poder parezca infinito, su duración histórica es débil. Las realizaciones del maquiavelismo nos parecen duraderas porque nuestra escala es muy corta en comparación con el tiempo histórico, pero sus posibilidades no son duraderas.

La primera condición para una buena política es que sea justa. Aunque a veces las sociedades justas fracasan, la causa de su fracaso nunca es la justicia. Según la ley natural, la justicia trabaja para dar frutos de progreso del verdadero bien común y de los valores reales de la civilización.

Ser duradero es una nota esencial del bien común. El príncipe de Maquiavelo es un mal político porque su objeto principal es la satisfacción de su ambición personal. Esa impaciencia es clara en el maquiavelismo contemporáneo. De ella nace la ley de la guerra, a la que sacrifican la herencia de sus naciones.

Trabajar justamente sin gozar de ningún fruto de justicia, trabajar sólo para una justicia futura que no verá, es difícil para quien trabaja por el bien común. Requiere que el gobernante sea una persona de esperanza y de fe. La fe en la providencia divina puede ayudarnos a escapar de la tentación maquiavelista. Una moral política puramente material no basta si no es al mismo tiempo religiosa. Así, una política cristiana puede enfrentarse al maquiavelismo.⁴²

⁴² Según el autor, así lo entendieron los redactores de la Declaración de Independencia y de la Constitución de EE.UU., quienes asumían que el cristianismo no sólo es eficaz en el cielo, sino también en la tierra. Maritain afirma, en consecuencia, que EE.UU. ha roto con la tradición maquiavelista.

La política cristiana no es teocrática ni clerical, sino auténticamente política, armada de justicia concreta. La política cristiana sabe que la paz no sólo es obra de la justicia, sino también del amor, y tiene en cuenta el destino eterno del hombre.

c) Raíces e implicaciones sutiles (relaciones entre política y moral).

La realidad política es, como la del hombre, moral y física, aunque carente de alma inmortal. Las comunidades humanas son por naturaleza mortales, ya que dependen de las condiciones físicas. Pero la moral se mezcla con las condiciones físicas; de este modo, aunque las virtudes morales no anulan las leyes naturales del envejecimiento y la muerte de las sociedades humanas, contribuyen a la conservación de las sociedades, ya que constituyen su fuerza interna y su vitalidad. La justicia y la amistad cívica tienden a mantener viva una sociedad y contribuyen a su éxito en el largo plazo; la injusticia, al contrario, tiende a la destrucción del Estado.

Maritain considera que éste es un asunto de Derecho Natural que deriva de la justicia divina de Dios sobre la Historia. No obstante, esto no evita la caída de las civilizaciones, ya que son mortales por naturaleza. La justicia tiende a la conservación, y una sociedad no cae nunca por acción de la justicia, sino de condiciones físicas contrarias a ella. Y al contrario, el maquiavelismo tiende a la destrucción, pero puede triunfar no en virtud de la injusticia, sino de otros efectos que neutralizan sus vicios.

Cuando los pueblos llegan a un estado verdaderamente político (de amor, justicia y energía moral), tienden a volverse invencibles. Incluso si son conquistados e invadidos, lucharán hasta el final por su liberación.

Aún cabe hacerse otra pregunta: si esto es así, y el bien y el mal sólo marcan tendencias que pueden concretarse o no (es decir, son contingentes), ¿dónde está la justicia divina, que debe ser necesaria?

Esto sobrepasa el ámbito de la filosofía moral. No podemos atribuir a las realidades históricas la necesidad propia de lo que tiene que ver con lo eterno. En ese ámbito de lo eterno no puede fallar la justicia divina, pero en lo relativo al destino histórico de las

sociedades, las conclusiones son distintas, y sólo de forma analógica se realiza ahí la justicia divina.

Las sociedades humanas son finitas, por lo que no se encaminan a un estado final que merezca una sanción final. Las sanciones “en devenir” no están sometidas a la necesidad propia de un cumplimiento último y eterno. Es decir, las sanciones propias del devenir no suceden de un modo infalible y plenamente realizado.

La justicia divina trabaja en la Historia; ahí, la retribución perfecta e infalible no rige, por lo que no debemos formarnos esa idea respecto a las comunidades humanas históricas. Pero los fracasos de las sociedades justas suceden en un número pequeño de casos, porque la justicia tiende al bienestar y la supervivencia, y la injusticia a la disolución. Las sanciones que merecen los actos de una sociedad no tienen que recaer necesariamente sobre el Estado mismo, sino que también pueden tener que ver con condiciones culturales comunes. Así, el fruto de sus actos recaería en mejoras o deterioros particulares.

En consecuencia, aunque un Estado o civilización desaparezca, el fruto de sus obras se hace presente en la herencia cultural de la humanidad, en el destino común de la civilización, de la ciudad del género humano (la *civitas humani generis*, que no es política) y que tiende naturalmente hacia una estructura internacional más unificada y orgánica.

Hay que observar también el fruto de las obras humanas a través del tiempo y las generaciones, donde el maquiavelismo es un agente de fracaso para la raza humana en su conjunto.

El propio Maritain resume sus conclusiones de este modo:

- Basta con ser justo para ganar la vida eterna, pero no basta para obtener éxito político inmediato.
- Para tener éxito político inmediato no es necesario ser justo; puede incluso ser más ventajoso ser injusto.
- Es necesario ser justo para promover un bien común duradero.

La política es una rama de la ética, pero muy distinta al resto porque su sujeto (la sociedad terrestre) es mortal y pertenece por completo al tiempo. Además, su fin (el bien común terrestre) sólo tiene que ver indirectamente con el fin del hombre.

La ética política puede absorber lo que existe de verdad en Maquiavelo (el éxito inmediato, que forma parte de la política, aunque sólo como parte subordinada). En el extremo opuesto, Maritain está en contra del hipermoralismo que hace impracticable la política. La pureza de medios consiste en no utilizar medios malos, no en rehusar todo contacto con la parte deshonrosa de la existencia humana. El éxito de una sociedad depende de una condición espiritual (la justicia) y de una condición material (sentimientos, estructuras y costumbres comunes). La condición material, en consecuencia, tiene que ver tanto con las determinaciones físicas de la naturaleza como con la sabiduría práctica de esa sociedad. Ambos efectos están esencialmente vinculados a las creencias morales y religiosas, y constituyen la primera base del éxito y felicidad históricos de un Estado mucho más que toda acción particular de un gobernante.

El maquiavelismo y el hipermoralismo son contrarios a todo éxito histórico duradero y devoran el “alma”⁴³ de las sociedades humanas, porque la política es esencialmente moral, y la moral es esencialmente realista, ya que está vinculada a la realidad humana del bien común.

Maquiavelo ha mostrado claramente las costumbres políticas imperantes; sobre ello, Maritain plantea que es necesaria una revolución que derrote esas tendencias naturales desde una inspiración heroica y evangélica. No obstante, es importante tener en cuenta las enseñanzas de Maquiavelo sabiendo que se tratan de la mala política que hay que derrotar. Si un pueblo adulto y sano es víctima de una política maquiavélica, podrá ser temporalmente sometido, pero luchará hasta alzarse sobre el opresor. Es de este modo que el maquiavelismo se devora a sí mismo. La civilización cristiana y la justicia política son contrarias al maquiavelismo y, por ello mismo, son agentes de su fin.

⁴³ Probablemente Maritain escribe “alma” entre comillas para señalar que, como ha venido marcando en las últimas páginas, las sociedades temporales no tienen alma, ya que son perecederas y sus fines son también temporales. El uso del término entre comillas enfatiza su utilización en sentido figurado.

En resumen, el maquiavelismo es impotente ante la verdadera justicia política. Esta justicia no está desarmada, sino que debe usar de la fuerza cuando sea preciso.⁴⁴ En ese caso, se necesita la presencia de hombres que mantengan una llama de amor más fuerte que la muerte.

Para Lerner, las democracias actuales están ante un dilema: o morir aceptando el maquiavelismo (ya que la democracia se funda sobre la ley y el Derecho, incompatible con el maquiavelismo) o regenerarse expulsándolo. Las democracias sólo pueden sobrevivir si rompen con el maquiavelismo; a esa tarea están llamados todos los hombres libres.

Otra de las obras del autor que contiene abundante reflexión sobre justicia y economía es *La personne et le bien commun* (Maritain, 1947), donde revisará desde esta perspectiva los tres sistemas políticos a los que atiende en su reflexión: individualismo burgués, comunismo y totalitarismos.

Los tres sistemas políticos están fundados sobre una concepción materialista del mundo; desde esta perspectiva, ¿en qué queda la persona? Hay que distinguir tres aspectos en toda filosofía: sus valores, lo que dicen y lo que hacen. Estas filosofías sufren -a su pesar- los bienes propios de la persona, y deben invocar por ello la justicia y la libertad. Pero, por su visión materialista, sólo pueden conocer la *sombra* de su personalidad: su individualidad material. Así se llega o bien a la anarquía o bien a la total sujeción de la persona al cuerpo político. Las tres formas principales de sistema político materialista son:

a) Individualismo burgués. Se basa en la propiedad, los negocios y los placeres, y en la omnipotencia del Estado. El hombre es considerado sólo como individuo, como parte, pero no como un todo. De este modo, se ignora su personalidad. Así, el individuo transfiere al Estado todas sus responsabilidades, quedando en una libertad meramente ilusoria. El hombre del liberalismo burgués reclamará del Estado la satisfacción de su avidez, y rehusará anárquicamente las condiciones de vida social. Así, cada individuo queda aislado en su egoísmo, desapareciendo de este modo la idea de bien común.

⁴⁴ Maritain ya ha hecho mención en numerosas ocasiones a que, en caso de guerra, deben ser empleados medios distintos a los propuestos por Gandhi.

b) Comunismo. Es una reacción contra el individualismo. El hombre es aquí considerado el dios de la Historia. Se pretende la emancipación del hombre colectivo⁴⁵, no de la persona. La sociedad es entendida meramente como una comunidad económica, y la vida de las personas queda subordinada a ella. Esto implica un radical desconocimiento de la persona y de su principal valor: la libertad de expansión o florecimiento. El comunismo, al contrario, identifica la obra principal de las personas con la función económica.

c) Totalitarismos. Suponen una reacción contra todo lo anterior. Anexionan al hombre en nombre del Estado, del espíritu del pueblo, la raza o la sangre. También consideran al hombre como individuo, no como persona. En ellos, la multitud toma consciencia de sí en relación con un líder. La emancipación de la persona es rechazada; el enemigo es la persona.

En las tres formas de materialismo social y político existe conflicto entre el todo y la parte, y cada una de ellas propicia una tragedia:

- En el individualismo burgués, el desastre de la economía liberal capitalista.
- En el comunismo, su concepción teocrática económica, que debe ser impuesta por el terror, y donde no hay reconocimiento de la grandeza espiritual.
- En los totalitarismos, la exigencia de total devoción de la persona y la negación de todo respeto hacia ella; en ellos se busca la exaltación en la grandeza, la fuerza y la guerra auto-destructora.

¿Qué actitud han tomado estas tres formas de materialismo respecto al cristianismo?

- El individualismo burgués es el más irreligioso de los tres; es ateo en la práctica, pero es *decorativamente cristiano*, lo que lo hace más peligroso.
- Los Estados totalitarios han desafiado al cristianismo, y han pretendido anularlo en nombre del poder político divinizado. En lo temporal, son Estados esclavistas.

⁴⁵ Esto parece cuestionable.

- El comunismo también ha desafiado al cristianismo, aunque podría ser visto como una herejía cristiana, ya que moviliza energías cristianas laicizadas. Buscan la renovación del hombre, pero por vías terrestres y mediante la revolución colectiva. El ateísmo surge como resentimiento moral y por sustitución.

Para Maritain, cristianos y comunistas se miran mutuamente con mala conciencia: los comunistas sienten que su misión es suplantar a los cristianos en el orden social y político. Los cristianos, por su parte, sienten que han sido negligentes respecto a su misión temporal. Pero también se ven llamados a tender la mano a los comunistas para traerlos de vuelta a la verdad religiosa y al amor redentor.

Las filosofías que no reconocen lo espiritual no pueden entender a la persona ni concebir una sociedad humana. La relación entre individuo y sociedad debe ser entendida de manera a la vez personalista y comunitarista. Esto es imposible sin justicia y amistad cívica, que constituyen la correspondencia temporal de lo que el Evangelio llama amistad fraterna.

La obra común de la sociedad tiene por valor principal la libertad de expansión o florecimiento. Por la justicia y la amistad, cada persona en la sociedad se empeña en entregarse al otro; de ahí el valor político de la amistad. Este ideal responde a las aspiraciones más profundas de la naturaleza humana, y su realización depende de la toma de conciencia de la dignidad humana y de su vocación eterna.

Terminamos este epígrafe con dos breves reflexiones, una contenida en *El hombre y el estado* (Maritain, 1952) y otra en *Pour la justice* (Maritain, 1945).

En *El hombre y el Estado*, Maritain plantea que la tarea más urgente de las democracias es la de desarrollar la justicia social y defenderse de los totalitarismos. Con otras palabras, se trata de hacer del Estado un instrumento para el bien común de todos, y así resituarlo en las funciones que le son propias (garantizar el derecho y facilitar el libre desenvolvimiento del cuerpo político). De este modo, el Estado recuperará su dignidad mediante el ejercicio de la justicia.

Para Maritain, el Estado es necesario para compensar desigualdades, legislar sobre el trabajo, organizar la defensa de invasiones totalitarias... Así, el Estado es parte del progreso moral, que ha sido objeto de corrupción en los totalitarismos.

Los hombres necesitan del Estado para mantener la justicia y suplir las deficiencias de una sociedad que no alcanza el nivel necesario de justicia. Las falsas nociones de soberanía presentes en las democracias tienden a pervertirlas. Esto sucede cuando el Estado asume funciones que no le son propias, sino que pertenecen a los distintos órganos del cuerpo político. De este modo se convierten en Estados paternalistas. Para el autor, el Estado es competente en cuestiones administrativas, legales y políticas. En lo demás, es torpe, peligroso, opresivo e imprudente.

En cuanto al problema de la autoridad, Maritain la distingue claramente del poder. El poder es una fuerza que obliga a obedecer. La autoridad es el derecho a dirigir y mandar. La autoridad necesita del poder, pero el poder sin autoridad es tiranía. La autoridad, por tanto, es un imperativo de Derecho Natural.

En la democracia, algunos hombres son elegidos para dirigir a la comunidad; es decir, ostentan un derecho a ser obedecidos en aras del bien común. Con otras palabras, la autoridad equivale a un derecho a ser obedecido por hombres libres por razón de conciencia y por el bien común.

La autoridad, como la ley, requiere de la justicia. Si no se basan en la justicia, no existe ni autoridad ni ley. Maritain entiende que la autoridad desciende de Dios hasta el pueblo, y éste delega su ejercicio en el gobernante. Así, el pueblo recibe de Dios el derecho a gobernarse de modo inherente, como agente principal.

Para terminar, en *Pour la justice* (Maritain, 1945) afirma que las democracias actuales no contemplan la tarea heroica de construirse desde el amor fraternal, por lo que los derechos humanos resultan así desvirtuados por la pérdida del sentido de finalidad.

La técnica ha logrado resultados espléndidos, salvo para el hombre mismo. Se ha producido una secularización técnica coherente con la idea del hombre de la era moderna.

Aún así, se han producido grandes conquistas gracias a los restos de un sentimiento cristiano secularizado que ha revelado el sentido de la grandeza del hombre y ha inspirado sus realizaciones y esperanzas.

La escisión entre el comportamiento real y los principios morales del mundo cristiano secularizado, los cuales lo habían alimentado durante siglos, se hace cada vez mayor, quedando éstos reducidos a un mundo vacío, a un universo de palabras huecas.

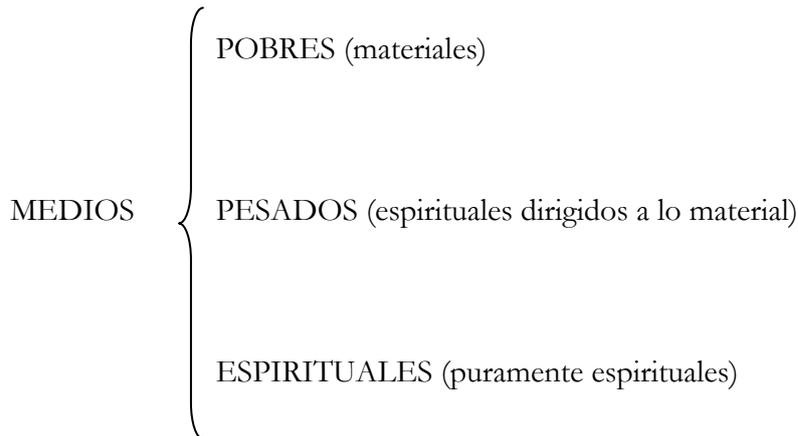
Con la modernidad, la regla suprema es la utilidad; pero una utilidad sin fin no sirve para nada. Así, se producen grandes conquistas materiales, pero se pierde el sentido del Ser y del amor mutuo. El hombre queda sometido de este modo a los *trabajos forzados del enriquecimiento por el enriquecimiento* (Maritain, 1945, pág. 660).

No obstante, aún perdura en nuestra civilización una herencia de valores divinos y sagrados. Los movimientos revolucionarios que han reaccionado contra ese mundo cristiano secularizado han agravado el mal, propiciando una ruptura definitiva con los valores cristianos.

Por último, en el artículo *Cristianisme et démocratie* contenido en *Pour la justice* (Maritain, 1945), el filósofo declara que las clases obreras han buscado su salvación renegando del cristianismo, mientras que los conservadores cristianos han renegado de la justicia y el amor. Se trata del absurdo dilema de tener que elegir entre fascismo y comunismo, y de la trágica separación entre democracia y cristianismo. Tras ganar la guerra habrá que ganar la paz mediante la reconciliación de democracia y cristianismo.

4.3.3. La cuestión de los medios

Otro de los temas más profusamente tratados por Jacques Maritain -y donde también manifiesta una clara influencia tomista- es el problema de los medios lícitos en la vida social, política y económica. En *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933), el autor hace esta clasificación de los medios:



El planteamiento general de la cuestión que hace en esta obra consiste en afirmar que la renovación temporal cristiana requiere también acudir a medios puros presididos por la fe. Quienes pretenden transformar la realidad desde la justicia cristiana son acusados, o bien de traicionar al proletariado por recusar el uso de la violencia y el radicalismo revolucionarios, o bien de traicionar al orden social amparando una revolución que “barrerá con todo”.

Maritain reflexiona si es lícito para los cristianos utilizar medios coercitivos. Su respuesta es que, así como el orden político de la ciudad temporal debe recurrir a él, el poder espiritual también puede hacerlo en casos determinados, como el de resistencia al tirano (sea pasiva o armada - defensiva). Pero este uso de la fuerza debe estar moderado por la razón y la ley divina.

Si el cristiano puede usar de la fuerza con estas limitaciones y esta moderación, ¿quedan comprometidas sus posibilidades de victoria temporal? Para Maritain se trata de una pregunta que no atiende a lo esencial, ya que el cristiano no sólo debe poner su mira en la victoria temporal sino, sobre todo, en la eterna. Y aún dice más: los medios de guerra tienen a incidir sobre la realidad material; en cambio, en el ámbito cristiano, las victorias pueden ser derrotas en el orden temporal. De no entender esto, el riesgo para el cristiano es

el de quedar escindido en dos, actuando de un modo en la lucha temporal y de otro en los asuntos intemporales (como sucedió en la reforma y contra-reforma, o en la revolución francesa).

En cualquier caso, Maritain es optimista sobre los nuevos tiempos que están por llegar de cara al surgimiento de un humanismo teocrático.⁴⁶

Continuando con los medios de acción, el autor plantea que los Estados modernos han hecho de sus medios de existencia una organización de pecado. De este modo, se han olvidado de que la justicia es más importante que la fuerza para conservar la ciudad (justicia también en los medios utilizados, ya que en ellos está en juego la dignidad de la persona humana).

Cuando se refiere a la “revolución cristiana”, Maritain plantea que el revolucionario cristiano sólo cree en Dios, y que el proceso se desvirtúa si se actúa desde medios no cristianos que minusvaloran la dignidad de la persona. De este modo, el orden de los medios se corresponde inevitablemente con el orden de los fines:

L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à sa liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie (Maritain, 1933, pág. 461).

Para Maritain, revolución no significa “guerra”; las grandes revoluciones provienen de un esfuerzo de crecimiento secreto, interior, natural, lo cual requiere un esfuerzo aún mayor y más heroico. Esos son los medios para una renovación temporal cristiana, la cual implican una tarea de colaboración con la creación marcada por un cierto deseo de anonimato.

Retomando la reflexión anterior sobre si la limitación del uso de la fuerza compromete las posibilidades de victoria, Maritain dice que el cristianismo no está condenado a la derrota, ya que los medios de edificación son más definitivos de la historia que los medios de

⁴⁶ Aquí le llama también *humanismo de la Encarnación*, entendiendo su concepción teocrática como el amor divino comunicado al corazón.

guerra. Mediante estos medios, los cristianos pueden trabajar en lo temporal para renovar el mundo.

Destaca también Maritain la fuerza y la influencia -también en lo temporal- de los medios espirituales. Entonces, ¿no puede el cristiano usar medios de guerra? El autor considera que es posible utilizar medios espirituales de guerra (como el *satyagraha* de Gandhi), que son distintos a los medios carnales de guerra. Maritain dedica un epígrafe de la obra a distinguir entre medios de guerra espirituales y carnales.

Los cristianos debemos aprender lo que hay de bueno en los métodos de Gandhi, ya que es conveniente aprender de otras religiones (evitando siempre caer en el sincretismo). Es necesario acoger toda obra de justicia como obra (anónima) de la Iglesia,⁴⁷ ya que los métodos de Gandhi han recibido el mensaje de la revelación divina. Será necesario, por tanto, acogerlos y “purificarlos”.

Para Maritain, el *satyagraha* requiere algunas adaptaciones esenciales; su negación de toda coerción cae en el angelismo, lo que implica desconocer la naturaleza del hombre. Pero, adaptada, su técnica podría renovar la lucha por la persona y su libertad, ya que supone reivindicar la fuerza del amor, del alma y de la verdad. La lucha de Gandhi no pretende la victoria, sino la verdad; no hace mal al adversario, convirtiéndose así en beneficio para ambos contendientes.

Hay que completar a Gandhi y elaborar una justa doctrina de la fuerza como virtud moral. Del mismo modo, en Santo Tomás -como en Aristóteles-, la virtud de la fuerza no es la de atacar, sino la de soportar. En esta línea, Maritain considera que existen dos tipos de medios de guerra:

-Medios carnales: atacar - agresividad - verter la sangre del otro - dimensión del cuerpo.

-Medios espirituales: soportar - paciencia - verter la propia sangre - dimensión del alma.

⁴⁷ Vemos de nuevo aquí la rigidez y el “imperialismo religioso” de Maritain, sobre el que posteriormente dirá que procede de su carácter de neoconverso.

Así, mientras que los medios carnales deben ser limitados por la razón y el amor, los medios espirituales provienen de la razón y el amor. Los medios carnales atacan el mal con el mal, mientras que los espirituales absorben el mal en su amor (por lo que son más efectivos y tienen mayor valor de redención).

El arquetipo del medio carnal es el del conquistador y la espada; el del medio espiritual es el mártir y la cruz. Para Maritain, la espada también puede servir a fines espirituales, ya que concibe la legitimidad de cierto derecho de coerción. En esto aplica el autor una corrección a Gandhi. Dice que la originalidad de Gandhi es la de considerar los medios de paciencia y sufrimiento voluntario y organizarlos sistemáticamente. Sin embargo, Maritain considera necesario acoger su propuesta, modificarla permitiendo cierto derecho de coerción y cristianizarla, haciéndola así útil para posibilitar la civilización cristiana

En cualquier caso, Maritain apuesta por la primacía de los medios que nacen de la fuerza del amor, a los que considera más adecuados a la dignidad de la persona humana. Esta primacía de los medios espirituales no está exenta de cierto derecho de coacción justa como manifestación de una vida espiritual orientada a la perfección del alma:

Tous ces actes visibles ne sont pour eux que des points d'affleurement et d'épreuve d'une vie spirituelle orientée vers la perfection de l'âme (Maritain, 1933, pág. 476).

Los medios espirituales se basan en el amor por el enemigo, lo cual no impide testimoniar contra el mal. Pero antes de eso, el corazón de quien los aplica debe haberse abrasado en el amor, lo cual lo hace más fuerte:

Avant de témoigner au-dehors contre le mal, l'amour l'a brûlé dans leur coeur (Maritain, 1933, pág. 476).

Para utilizar estos medios espirituales es precisa la guía de ciertas “almas heroicas”. La paradoja que se da en ellas es que su debilidad y su miseria les orienta hacia lo sobrehumano mejor que hacia lo humano. Se precisa en esta lucha paciencia y capacidad de sufrimiento, que son poco habituales en la clase burguesa.

La adaptación burguesa de la religión hizo que las clases proletarias pensaran que la religión no era para ellos. Esto dificulta las posibilidades de una transformación social de base cristiana. No obstante, también existen fuerzas populares obreras con las que se puede contar, ya que incluso sin referencia expresa a la fe, la lucha por la justicia es ya una primicia del camino espiritual que implica comprensión de los medios espirituales por vía de ley natural. Según Maritain, será el hombre de acción quien deba constatar si lo dicho es cierto.

Si esta reflexión está referida a los medios espirituales dirigidos a lo material, hay que decir que los medios puramente espirituales sólo son accesibles por la oración y el amor.

Recapitula aquí Maritain sobre los tres tipos de medios (puramente espirituales, espirituales orientados a lo temporal -como los medios de guerra espirituales- y puramente carnales -guerra carnal-). Considera que negar los medios puramente carnales sería como negar que tenemos cuerpo; pero estos medios deben estar subordinados a los espirituales. Se debe mantener también un cierto derecho de coerción, como en el caso de la resistencia al tirano.

Maritain opina que la resistencia pasiva es en realidad un medio carnal, el más bajo y débil de ellos. El *satyagraha* constituye una reivindicación cívica de la fuerza de la verdad, el amor y el alma. Se basa en la no violencia, la paciencia y la simpatía. Es totalmente distinta de la resistencia pasiva (que es “el arma de los débiles” y no excluye cierta violencia). En cambio, el *satyagraha* es el arma de los fuertes y excluye toda violencia. Según Gandhi, se trata de una extensión a la vida política de la vida familiar, donde las disputas se resuelven desde el amor. Así pues, se trataría de aplicar la ley del amor en la política, ya que considera que la ley del amor es la ley de la verdad:

C'est pourquoi le Satyagraha a été décrit comme une pièce de monnaie à l'avvers de laquelle on lit Amour et au revers Verité (Maritain, 1933, pág. 511).

Esta técnica no requiere del consentimiento del rival ni conoce la derrota. Para quien la practica, la muerte o la prisión son entendidas como libertad. Requiere reconocer la existencia del alma para que se pueda aceptar la muerte, lo cual es una vía para propiciar un cambio en el enemigo.

El *satyagraha* utiliza las fuerzas de la razón y el amor, ofreciendo el sacrificio de sí mismo. Por eso bendice tanto al que la practica como a aquél contra el que se practica. Deriva del conocimiento de la verdad, que exige luchar por ella, aún a costa de la propia vida, y nunca someterse al error. En política, el error puede ser entendido como la promulgación de una ley injusta. Por eso Gandhi defiende resistirse a la ley injusta (deshonrosa), aceptando la pena que esto implique. Plantea también la posibilidad de retirar la cooperación con el Estado también en otras leyes, siempre que ello no comporte baja moral.

El *satyagraha* es un movimiento religioso de purificación y penitencia basado en medios como el ayuno, la huelga y la oración. Su ejercicio debe ser espontáneo y voluntario, nunca forzado. El modo en que el *satyagraha* entiende el ayuno no es como huelga de hambre, sino como medio de cualificación y disciplina. Sólo considera oportuna la huelga en servicios no esenciales, y también es aplicable a los funcionarios públicos.

En *Humanismo integral* (Maritain, 1936) el autor retoma el problema de los medios lícitos para trabajar por la nueva cristiandad; a este respecto, reitera y precisa el planteamiento que acabamos de exponer mediante tres cuestiones:

- a) Moralidad de los medios. Los medios carnales de guerra pueden ser justos en determinadas circunstancias (por ejemplo, legítima defensa o resistencia al tirano). Actualmente estos medios de guerra son más poderosos que nunca, y es angustioso para el cristiano saber que puede existir justicia en el uso de esos medios terribles.
- b) Moralidad del contexto. Es preciso usar medios buenos y preocuparse por el contexto; el resto pertenece a Dios. No se debe tener miedo a mancharse por entrar en el contexto de la historia. La pureza es asunto del corazón; si sólo es de las manos, es farisaica; si sólo es de la cabeza, se vuelve sectaria.
- c) Jerarquía de los medios. Esta jerarquía es paralela a la de los fines, ya que el medio debe ser tan digno como el fin. Se trata de un problema que afecta principalmente a quienes están comprometidos en política. Se deben usar medios humanos, pero siempre informados por el amor. Maritain no niega con esto el uso de la fuerza justa, sino que

establece una jerarquía de medios. También previene al cristiano sobre el uso de la fuerza, ya que suele darse en contextos de dolor y pecado; a este respecto opina que sólo debe usarse la fuerza en casos de extrema necesidad y siempre subordinada al amor. El filósofo entiende que este planteamiento es arriesgado, ya que en aras de ese amor se podría incurrir en graves aberraciones. Por eso matiza su planteamiento afirmando que, antes que la violencia, es preciso usar todos los demás medios, especialmente los espirituales de guerra: paciencia y sufrimiento, que compensan la inferioridad cristiana en la intensidad del uso de la fuerza. Sintéticamente, para Maritain, el amor debe estar a la cabeza de los medios de acción. Esto significa comenzar la transformación del mundo por uno mismo, viviendo en cristiano.

Tres años después, en 1939, a punto de iniciarse la segunda guerra mundial, la cuestión de los medios cobrará una extraordinaria importancia. En *Confesión de fe* (Maritain, 1939) vuelve a plantear que la nueva cristiandad requiere el uso de medios cristianos animados por el amor. El trabajo del cristiano en su movimiento de liberación no es utópico, sino progresivo; la cuestión es no abandonar nunca la lucha. Sin amor, el hombre convierte lo mejor de sí en una maldad aún mayor. Se necesita coraje personal para darse uno mismo, y buena voluntad en el cumplimiento de las tareas de cada día.

En 1940, una vez iniciada la contienda, el filósofo reflexiona sobre la guerra justa en *De la justice politique* (Maritain, 1940). En este texto especula sobre la entrada de Francia e Inglaterra en la guerra para evitar la dominación de Hitler sobre Europa. A este respecto se pregunta si alguien podría decir que no se trata de una guerra justa: ambos países luchan por las realidades elementales sin las que la vida del hombre deja de ser humana. No se trata de una guerra santa, ya que no se puede poner el nombre de Dios sobre una guerra temporal, sino de una guerra justa en la que considera que Dios socorrerá a quienes luchan por la justicia. Además, los aliados luchan por bienes temporales estrechamente relacionados con el bien sagrado del alma (aunque Francia, por pudor o por orgullo racionalista, no hace referencia a lo trascendente en su lucha).

El carácter de justa o injusta de una guerra es un debate de hombres. Aunque el pecado está en la base de todo enfrentamiento humano, es posible que algunos hombres se alcen para defender una causa justa contra un adversario injusto. En este caso, los aliados se

alzan para resistir a la agresión contra Polonia. Los orígenes lejanos de la guerra siempre son el egoísmo, el abandono de la justicia y el amor, y la separación de política y ética natural. Ahí todos los hombres pecamos, pero esto no hace más inocente a Alemania. Incluso en los orígenes lejanos de esta guerra, Alemania tiene mayor culpa.

El vencedor en una guerra siempre es el que guarda por más tiempo la libertad de medios y de espíritu. Por ello, Alemania perderá, aunque causará una enorme destrucción. Y es que, bajo Hitler, Alemania ha perdido su libertad de espíritu.

El último texto de los analizados que contiene reflexión sobre la cuestión de los medios es *El hombre y el Estado* (Maritain, 1952). El planteamiento básico de esta obra es que el objetivo final del cuerpo político es el de procurar el bien común: que toda persona pueda alcanzar una independencia civilizada mediante las garantías económicas, los derechos políticos, las virtudes cívicas y el cultivo del espíritu. El cuerpo político debe ayudar al hombre a conquistar su libertad de expansión o autonomía, lo cual sólo es posible desde la inspiración evangélica. El fin del cuerpo político, en suma, sería el de materializar los principios evangélicos en la existencia terrenal.

Los medios para ello deben ser proporcionados y adecuados a los fines. Usar medios malos para fines buenos es un desatino; y, sin embargo, nos cuesta orientarnos según esta idea. Se trata del problema de la racionalización de la vida política, ámbito en el que, para Maritain, estamos en la prehistoria.

Según el autor existen dos caminos para entender la racionalización política: el técnico y el moral.

a) El camino técnico desemboca en mal fin, es más fácil y sigue medios externos al hombre. Esta racionalización técnica es propia del príncipe de Maquiavelo, cuyo objeto es conquistar y mantener el poder por cualquier medio siempre que garantice el éxito. Su fuerza nace de sus victorias inmediatas y de la idea de que, si son justos, serán esclavizados por otros príncipes.

La respuesta de Maritain es que se puede ser justo y fuerte, y que los éxitos del mal, aunque sean inmediatos, no son duraderos, ya que por su propia dialéctica conducen a la ruina. La justicia, en cambio, marcha hacia el bien y el éxito. Por el mismo motivo, los Estados totalitarios no tienen posibilidad de durar; la violencia y el quebrantamiento de la conciencia y la libertad son su debilidad. Esto los destruye, impidiéndoles echar raíces en la Historia de las naciones. Considera, en cambio, que la política es algo intrínsecamente moral, por lo que su condición primera es la de ser justa; así, el bien común se logra a través de la justicia a lo largo de la evolución histórica.

b) El camino moral es constructivo, más fatigoso y sigue medios que son el hombre mismo. Supone reconocer los fines esencialmente humanos de la política (justicia, ley, amistad y dignidad al servicio del bien común), e implica tomar consciencia de las auténticas necesidades humanas: la paz, el amor y las energías morales y espirituales del hombre. Este modo de racionalización política estaba ya en Aristóteles y en la Edad Media.

Para Maritain, la democracia es el único camino para una racionalización moral de la política, para el progreso histórico y para la más elevada realización terrestre posible para el hombre en el mundo.

El problema de los medios es crucial en la democracia, ya que si usa medios malos, se autodestruye. Esto no la condena a la debilidad, ya que pueden coexistir fuerza y justicia. De hecho, la fuerza es supremamente fuerte cuando la pauta suprema es la justicia y no la fuerza.

Según el filósofo, hay que perdonar a las democracias su debilidad accidental y sus deficiencias. La democracia tiene su raíz en el Evangelio; expulsar esta raíz para limitarse a una racionalización técnica maquiavélica es privarla de su sangre. Sólo desde la inspiración evangélica puede superar sus pruebas y pervivir. Esto es la racionalización moral.

Maritain reflexiona también sobre el hipermoralismo, al que considera tan nocivo como el amoralismo; la política es una rama de la ética, pero distinta a las demás, ya que su fin último es de orden terrenal, mientras que el de la persona es sobrenatural. Esta diferencia permite entender que, en política, a veces se pueden usar medios no intachables. Si no se

hiciera, sería como escapar de la realidad (y por tanto de la virtud) por miedo a “mancharnos las manos”. Ese miedo sería un puritanismo farisaico, y nada tendría que ver con la doctrina de la purificación de medios. Para esa doctrina, el orden de los medios debe corresponder con el de los fines; así, hay que tender a fines dignos del hombre por medios dignos del hombre, que encarnen la justicia y la búsqueda del bien común.

Siendo *El hombre y el Estado* una obra de reflexión eminentemente política, la especulación en torno a la cuestión de los medios también está planteada desde una orientación política. Así, en el capítulo 3.2 analiza los medios de fiscalización del Estado por parte del pueblo. A este respecto, Maritain distingue la situación del Estado democrático y el totalitario.

a) En el estado democrático la fiscalización forma parte de los principios del cuerpo político. La ley establece los mecanismos de control necesarios: elecciones, asambleas de representantes, moción de censura... También los medios de comunicación contribuyen a ese control, así como la presión de los distintos grupos del cuerpo político (aunque esto es discutible como medio de fiscalización).

El control del Estado por el pueblo no puede llevarse a cabo sólo a través del sufragio, ya que de este modo el pueblo iría perdiendo la capacidad de pensar y actuar por su cuenta. El interés y la iniciativa del pueblo en las cuestiones cívicas debe partir de los grupos más básicos del cuerpo político, y desde ahí generar fuertes corrientes que el Estado no puede ignorar.

Existe también otro orden de medios de control espirituales aplicados a lo temporal, como el *Satyagraha* (o “fuerza de la verdad”) de Gandhi. Maritain cree que esta doctrina de Gandhi debe ser relacionada y aclarada con Santo Tomás, para quien existe el valor de atacar y el de resistir (o sufrir). Esto último se encarna en los medios de lucha espiritual, propio de la virtud del fuerte. Son los medios más difíciles, pero también los más poderosos.

Gandhi supo utilizar el sufrimiento voluntario de modo admirable como técnica de actividad política. Quienes se inclinan por lo espiritual, deben buscar este tipo de soluciones, especialmente en tres tipos de lucha:

- Cuando una nación dominada busca su libertad (como en el caso de Ganihi).
- Para ejercer el control sobre el Estado (como es el caso que está analizando).
- En la lucha de los cristianos para que la civilización reciba su inspiración del Evangelio.

b) En el estado totalitario se suprime todo medio de control o fiscalización del Estado, tanto legales como orgánicos, tanto temporales como espirituales (ya que se aniquila a los hombres que pueden utilizar estos últimos). El Estado totalitario no pretende una revolución para entregar el poder al pueblo, sino la putrefacción de la conciencia humana. Maritain pone el ejemplo de un campo de concentración para explicar el problema de los medios. ¿Qué debe hacerse en esos casos? Plantea dos posibilidades:

- Renunciar a toda actividad política porque se deben usar medios contrarios a la moral.
- Apartar la ley moral y usar cualquier medio para salvar a algunos. Esto plantea el problema de que no se debe renunciar a la ley moral, como si Dios no existiera, ya que a la larga degenera en corrupción.

Maritain plantea la necesidad de un tercer camino en el que la conciencia sea el árbitro para aplicar los principios morales. De este modo, se debe emprender la actividad posible que no vulnere esos principios.

Si esta es la solución planteada por el autor para el ejemplo de la acción dentro de un campo de concentración, lo mismo se puede predicar de la actividad política a realizar en el seno de un Estado totalitario. A este respecto, Maritain considera que la peor tentación para la humanidad en épocas de *noche oscura* es la de renunciar a la razón moral, de la que jamás hay que abdicar.

4.3.4. Análisis crítico⁴⁸

4.3.4.1. Aspectos generales: metafísica y antropología

En un seminario sobre Teoría Democrática en la Universidad Católica de Chile, Michael Novak se declaraba seguidor de Maritain (*su filosofía y su teología son las mías*), pero planteaba que una de las grandes omisiones en la obra del filósofo francés es un desarrollo amplio de la cuestión económica (Novak, 1983, pág. 7). Ciertamente, no se trata de uno de los temas más estudiados por Maritain, pero no es menos cierto que se pueden extraer algunas reflexiones sobre justicia de extraordinario interés derivadas de su concepción del hombre y de la sociedad. Ese es, precisamente, el propósito de esta tesis.

Decíamos con anterioridad que todo el sistema de Maritain se enraíza en su idea antropológica y se orienta desde el propósito de reflexionar sobre lo que es humano en nuestros sistemas sociopolíticos. En esta línea, para Francesco Botturi,

L'etica politica maritainiana ha a suo fondamento un'ontologia forte della persona umana. Il problema della regolazione del vivere sociale è fatto dipendere dalla risposta alla domanda sulla natura della società umana; ma è risposta che, a sua volta, rinvia a una ontologia della persona, perché la società umana è un'operazione specifica del soggetto personale (Botturi, 1994, pág. 9).

Por este motivo, el filósofo francés plantea en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933) que las crisis económicas frecuentemente nacen del olvido de lo que es humano en economía. Sin embargo, en su aspecto positivo, ellas suponen una invitación para conocer al hombre en su profundidad, integralmente, lo cual incluye también necesariamente el ámbito de lo metafísico:

Mais rationaliser l'humain sans savoir ce qu'est l'homme, ce n'est plus possible. [...] Il faut donc savoir ce qu'est l'homme : office de métaphysique ! (Maritain, 1933, pp. 334-5).

⁴⁸ Por motivos de claridad expositiva, la ubicación del pensamiento de Maritain en el entramado de las distintas reflexiones sobre justicia se desarrollará en el apartado 5.1 de esta tesis, una vez que hayamos elaborado una decantación sistemática del pensamiento del autor a este respecto.

Para Vittorio Possenti, en la historia del pensamiento occidental existen muy pocos pensadores en los cuales el problema ético haya sido afrontado de modo innovador, original y sistemático. A los nombres de Platón, Aristóteles, de los estoicos y de los epicúreos, de Tomás de Aquino, Spinoza, Dant, se puede quizás añadir el de Scheler, en un elenco cuya brevedad podría significar la dificultad de encontrar sistemas normativos alternativos. Aunque las filosofías morales originales sean pocas, han surgido muchas construcciones éticas: comunicativas, hermenéuticas, contractuales, dialógicas, utilitaristas, neoaristotélicas, neokantianas... Pero el criterio de clasificación más fuerte es según si se trata de éticas con o sin metafísica. La tendencia de los últimos tiempos ha sido la de separar ética y metafísica (Possenti, 2003, pp. 17-18).

La inspiración metafísica de Maritain es netamente cristiana, pero el autor no se dirige sólo a cristianos, sino a todo aquel que considere razonable el contenido de su humanismo integral, ya que, en sus propuestas sociales, se mantiene en todo momento dentro del orden de lo racional y lo temporal.

Para el autor, toda posibilidad de transformación social comienza con una previa renovación personal, espiritual y moral. Así, en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933) afirma que la justicia es la fuerza de conservación de la ciudad, pero que la construcción de la justicia comienza con el establecimiento de orden dentro de nosotros mismos.

Como decíamos anteriormente, Maritain entiende que los períodos de crisis ofrecen la ocasión de una profunda renovación. Así, cuando se refiere a la segunda guerra mundial, plantea que se ofrece como una oportunidad para reconstruir Europa dejando atrás las viejas fórmulas del capitalismo y del comunismo, ya que ambos se basan en una concepción materialista del hombre y del mundo, y por lo tanto errónea.

Esta concepción materialista surge con la modernidad, que convierte la utilidad en regla suprema, abriendo un camino en el que progresivamente se va dejando de lado toda referencia a los fines del ser humano. Ahí sitúa Maritain la quiebra radical del modelo

capitalista, surgido tras la modernidad, y del comunismo como reacción ante los abusos de aquél.

Sin remisión a la idea de finalidad humana, prosigue el autor, se producen grandes conquistas materiales, pero al precio de que el hombre pierda tanto su sentido de ser como su orientación al amor mutuo. La orientación exclusiva hacia la utilidad y la ausencia de fines auténticamente humanos somete al hombre *a los trabajos forzados del enriquecimiento por el enriquecimiento* (Maritain, 1945, pág. 660).

Llevando este planteamiento a la concepción antropológica de la que parte Maritain, y que se basa en la distinción entre individuo y persona, concluye que todo sistema económico basado en una concepción materialista del mundo remite necesariamente a la individualidad y deja al margen la personalidad. Con palabras del autor, estas concepciones sólo pueden conocer la sombra de la personalidad: su individualidad material.

Veamos con más detalle el planteamiento del autor sobre el individualismo liberal-burgués y el comunismo:

- El individualismo liberal burgués se basa *en la propiedad, los negocios y los placeres, y en la omnipotencia del Estado* (Maritain, 1947, pág. 228). De este modo, el hombre reclama del Estado la satisfacción de su avidez y rehúsa cualquier límite político a ésta. Este planteamiento descansa en una idea de hombre entendido sólo como individuo, como parte del conjunto, pero no como un todo en sí mismo. Es decir, se ignora su personalidad. Preso de su avidez, el individuo queda aislado en su egoísmo, sin remisión a cualquier idea de bien común, reclamando del Estado una libertad meramente ilusoria.

- El comunismo, por su parte, surge como reacción contra las injusticias del individualismo. La concepción humana de la que parte da primacía al hombre colectivo, no a la persona, y remite a una sociedad entendida como comunidad meramente económica, a la que quedan subordinados los individuos. Es decir, Marx erige lo económico en razón última de la historia, y el error consiste no sólo en predicar la preponderancia de lo económico, sino en hacer depender de ello toda forma de vida al convertir la causalidad material en causa primera del devenir histórico. De este modo, para el comunismo, la obra principal de los

hombres se corresponde con su función económica. Esto, para Maritain, constituye un radical desconocimiento de la persona y de su valor.

El filósofo considera que el comunismo surge como una reacción contra los abusos del capitalismo liberal burgués; es decir, se trata de una reacción lógica de la dignidad humana ofendida por el capitalismo salvaje. Pero, sin embargo, Maritain cree que se equivoca al atacarlo mediante la recusación de la propiedad privada, como plantea la teoría marxista de la plusvalía. La parte enferma del capitalismo no es la propiedad privada, sino los valores éticos y espirituales desde los que se orienta, que olvidan la primacía de la persona y su ordenación a la libertad de autonomía.

Para Maritain, por tanto, el capitalismo no es fundamentalmente ilegítimo, pero el modo concreto en que se ha encarnado sí lo es, ya que se construye desde la idea de primacía del dinero y el rendimiento económico como forma de civilización. De este modo, el que nada tiene queda relegado a la vergüenza, y resulta cosificado y despersonalizado. Si se han mejorado sus condiciones de trabajo es porque su rendimiento decrecía o porque se volvía peligroso. Pero también el rico ha quedado deshumanizado en su codicia, convertido en mero consumidor. Para Maritain, la raíz última de estas perversiones se sitúa en la falta de amor.

4.3.4.2. Aspectos éticos

Partiendo de la mencionada necesidad de renovación interior, Maritain considera que es necesario eliminar la fractura de raíz maquiavélica entre ética y ámbito político-económico, así como la que se produce entre vida espiritual y temporal. En palabras de Possenti,

Non è dunque possibile asolare un'etica puramente naturale come autentica ed adeguata scienza della condotta umana, in quanto ad essa manca sia la conoscenza del fine ultimo assoluto al quale l'uomo è ordinato, sia la conoscenza dell'integralità delle condizioni esistenziali dell'uomo: senza di questo un'etica puramente naturale rimarrebbe una "scienza" ordinata non alla concreta esistenza umana, ma solo alla astratta essenza dell'uomo (Possenti, 2003, pág. 67).

De este modo se podrá avanzar hacia una idea de democracia referida no sólo al dominio político, sino también a lo económico y lo social como vocación humana a realizar el amor fraterno en el orden temporal. Esa es, para Maritain, el alma de la democracia.

Para abordar esa transformación, Maritain prefiere evitar el uso de la palabra *revolución*, ya que a menudo remite a la idea de grandes cambios pero exclusivamente externos y materiales. En cambio, y siguiendo en esto a Péguy, Maritain plantea que *la révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas* (Maritain, 1933, pág. 443).

En consecuencia, la tarea a acometer no es sólo técnica, sino principalmente de orden humano y social. Se trata, según el filósofo, de iluminar los problemas socio-políticos con la luz de la vida espiritual. De este modo se despierta en el ser humano un horizonte de comunión fraterna concretada en una obra política común a realizar. Esta *obra común a realizar* es la idea central en la que Maritain basa toda su reflexión sobre justicia y economía, y que en su sistema equivale al término *bien común*.

4.3.4.3. Bien común

Como decíamos anteriormente, la idea de *bien común* -de clara genealogía aristotélico-tomista- es el punto central en la reflexión sobre justicia y economía contenida en la obra de Jacques Maritain.

Argandoña sintetiza así la evolución del concepto *bien común*:

[El concepto de bien común] *ocupó un lugar destacado en la filosofía política y social de Aristóteles y Tomás de Aquino; perdió vigencia con el giro individualista de la filosofía occidental y más recientemente, con el predominio del multiculturalismo, que excluye una concepción unitaria del bien. [...] Recuperó su relevancia ante las experiencias de los totalitarismos y ante los desarrollos de las últimas décadas, para responder a preguntas como ¿es posible una política fundada en una moral universal que vaya más allá de unos principios abstractos?, ¿puede haber una noción unívoca de bien en un mundo*

multicultural?, o ¿es viable un Estado de bienestar que compatibilice la prosperidad económica con la igualdad? (Argandoña, 2011, pág. 3).

Debemos, por tanto, rastrear el origen de la idea de bien común en el pensamiento de Aristóteles, para quien la comunidad se consolida en torno a una tarea política compartida:

Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común (Aristóteles, Política, pág. 48).

En el planteamiento aristotélico, por tanto, el bien común es entendido de manera eudemonística,⁴⁹ y conlleva exigencias prácticas que sólo puede ser realizadas desde un comportamiento virtuoso, el cual *desarrolla de manera positiva y estable al ser humano de acuerdo con su naturaleza profunda* (Argandoña, 2011, pág. 4).

Santo Tomás elabora el concepto de bien común como obra política a realizar que consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin. Por tanto, el bien común de la sociedad política supone realizar la tarea de concretar la finalidad humana, que en último término apunta a la contemplación divina. Desde su elaboración, por tanto, el bien común debe atender a una doble dimensión: la temporal o *vida buena* de la comunidad y la sobrenatural. Ambas dimensiones componen el *bonum commune civitatis*.

Con la modernidad, el concepto de bien común se alejó de la concepción clásica de raíz aristotélico-tomista, ya que comienza a alumbrarse una nueva antropología en la que el ser humano es considerado autosuficiente y capaz de elegir los fines que le son propios. De este modo, la sociedad es entendida como un *proyecto racional* articulado sobre la base de un contrato social entre individuos con distintas concepciones del bien al que debe apuntar la sociedad política. Así, progresivamente, empieza a abandonarse la idea de búsqueda de un mismo *bien* compartido por todos y a sustituirla progresivamente por la remisión a la idea de *derecho* (Argandoña, 2011, pág. 8).

⁴⁹ Habitualmente se traduce *eudemonía* como *buen demonio* o *vida buena*. A nuestro parecer, sería más acertado traducir *demon* como naturaleza auténtica (*sagrada fuerza*, según algunos autores). Así, una felicidad eudemonística sería la que posibilita la realización de la auténtica naturaleza humana.

En este marco conceptual moderno, con el surgimiento de la revolución industrial, comenzaron a ser reivindicadas posiciones de corte liberal-individualista y, como respuesta a los excesos de éstas, posiciones colectivistas:

El liberalismo político clásico confía la consecución de los objetivos sociales al libre mercado, regido por el interés personal, y a un Estado mínimo. Para las ramas conservadoras y libertarias del liberalismo clásico (p.e. Nozick), el bien común se identifica con el interés general, y se determina por consenso como la suma de los bienes privados elegidos por cada ciudadano a partir de su función de utilidad individual: en clave utilitarista, el bien común es el mayor bien (privado) para el mayor número de individuos. Por su parte, el Estado está al servicio del bienestar de los ciudadanos, cuya libertad debe proteger (Argandoña, 2011, pág. 8).

Como planteaba Argandoña, en el contexto de confrontación con los totalitarismos del siglo XX, Maritain retoma la idea de bien común y la sitúa en el centro de su comprensión de la vida social, política y económica. El contenido de este término en Maritain, en coherencia con su posicionamiento aristotélico-tomista, es eminentemente eudemonístico: el bien común supone la obra de construcción de la *vida buena* de la multitud, lo cual incluye la mejora de las condiciones de vida y el progreso material y espiritual. Se trata de una obra que, siendo realizada por individuos personales, exige que sea un bien del todo y de las partes. Es, por tanto, como afirma Botturi, *quel bene umano che è in comune tra persone appartenenti ad una stessa realtà sociale* (Botturi, 1994, pág. 23).

En consonancia con lo anterior, el concepto de bien común contempla tanto el aspecto colectivo como el individual; desde esta comprensión, Maritain concluye que en la sociedad individualista-burguesa no hay obra común, ya que en ella sólo existe una demanda de protección individual, de tal suerte que el individuo sea libre para buscar su propia utilidad particular. En el comunismo, en cambio, existe una obra común a realizar, que es la dominación industrial de la naturaleza, pero recusa la *vida buena* en tanto que exige el sacrificio de la persona. De este modo se desnaturaliza la sociedad, por lo que no existe obra propiamente política. Con otras palabras, si se prescinde de que el todo está compuesto por personas, se llega a una visión totalitarista. Si se lo entiende sólo como el

agregado de la utilidad de las personas individuales, se desemboca en una visión liberal-anárquica.

Desde la posición tomista-maritainiana, el bien al que debe tender la sociedad política es común porque es universal, y por lo tanto incluye a todos. No se trata del bien de algunos, ni del bien de la mayoría, sino de un bien *del que todos participan precisamente por ser miembros de la misma sociedad* (Argandoña, 2011, pág. 5).

En última instancia, el bien común es planteado por Maritain como una obra de civilización que pretende posibilitar la libertad de florecimiento de cada persona. Éste es también el análisis que hace Peces-Barba, quien entiende la idea de organización social y política en Maritain como un proyecto encaminado a que cada persona pueda optar el medio de realización personal que mejor le conduzca a su libertad moral:

La libertad, en su dinamismo, pasa del campo de la psicología -libertad inicial- para llegar a su morada última que es el campo de la ética. La construcción del hombre como persona, la realización de su libertad final es lo que llamaríamos, siguiendo a Aranguren, la ética como estructura. Sin el conocimiento de la realidad del ser y de sus estructuras tendenciales, no cabe plenitud humana: la libertad en su dinámica ya señalada es esencial (Peces-Barba, 1972, pág. 153).

El objetivo de la sociedad política, por tanto, es el de procurar las condiciones sociales, políticas y económicas que puedan posibilitar ese florecimiento. De este modo, el contenido del bien común es complejo y variado, ya que incluye todos aquellos bienes (materiales, de servicio, institucionales, culturales, morales, espirituales) necesarios para el mantenimiento y el desarrollo complejo de la persona humana en sociedad (Botturi, 1994, pág. 24).

Maritain considera que ésta es también la concepción aristotélica, desprovista de su estatismo y esclavismo, y cuya finalidad última es la instauración de una sociedad fraterna. Para ello *es preciso que la sociedad se atreva a imaginar una nueva civilización*.

Aún profundizando en el concepto de *bien común* en Maritain, encontramos en su obra la siguiente caracterización de dicho término:

- Es el fundamento de la autoridad política que se ejerce sobre hombres libres.
- Implica redistribución como ayuda al desarrollo de cada persona.
- No se trata sólo de un conjunto de ventajas y utilidades, sino de una rectitud de vida y desarrollo de virtudes.

La obra del bien común remite a la búsqueda para la sociedad del máximo desarrollo y libertad compatibles con las condiciones históricas, y parte necesariamente de la idea de comunión social. Como afirma Botturi,

Credo sia esattamente a questo punto che si apre lo spazio concettuale per il tema del bene comune, in quanto unificazione progettuale del dato comunitario, ontologicamente e assiologicamente precedente (Botturi, 1994, pág. 22).

Por eso, para Maritain, el bien común implica la integración sociológica de toda la conciencia cívica, de las virtudes políticas, de la actividad de todos y de la sabiduría heredada que opera inconscientemente en la sociedad. De este modo, el bien común es el principio constitutivo de la realidad sociopolítica como fin del todo social (Botturi, 1994, pág. 23).

Otra característica del bien común es su carácter duradero; en este punto se distancia del maquiavelismo contemporáneo. Si la orientación de Maquiavelo es apuntar hacia la utilidad inmediata dejando al margen toda reflexión ética, el bien común parte de un planteamiento necesariamente ético. Los éxitos del maquiavelismo son inmediatos, pero no duraderos; en cambio, el bien común apunta hacia un horizonte menos inmediato pero más duradero. Podríamos entender este maquiavelismo contemporáneo como una de las expresiones del *homo oeconomicus* en su búsqueda de eficiencia y utilidad inmediata.

¿Cómo podemos enjuiciar la concepción maritainiana del bien común? Según su raíz tomista, esta idea sirve para orientar la tarea de gobierno y evitar la dispersión social en

cuanto a los fines perseguidos. Por tanto, su función formal es la de unificar la sociedad, como afirma Simon (discípulo de Maritain):

Preso nel suo aspetto formale, il bene comune non è altro che l'ordine che coordina, concilia fra di loro i diversi beni e li orienta verso la costituzione di un ambiente favorevole allo sviluppo della persona umana (Simon, 1961, pp. 252-253).

Desde el punto de vista material -continúa Simon-, el bien común está referido a los bienes necesarios para la vida humana (materiales, culturales, institucionales, morales y espirituales).

Esta distinción entre el enfoque material y el formal del bien común aporta un matiz de gran interés, ya que sirve para articular *el juego de la dimensión permanente y constitutiva* [del bien común] *con el carácter transitorio e histórico-hermenéutico* [de su contenido material] (Botturi, 1994, pág. 29). Si, en cambio, todos los miembros de la sociedad tuvieran que compartir el mismo contenido material del bien común -al modo de la teoría política platónica-, la libertad y la autonomía de los ciudadanos resultaría asfixiada. No obstante el interés de este planteamiento, podría ser criticado desde el argumento de que distingue de modo demasiado claro el aspecto formal del material en el bien común; la objeción reside en que, como afirma Botturi, la pura forma del bien común no existe, ya que *si dà sempre in unione con alcuni contenuti generali, che possono essere detti formali solo se paragonati agli interessi particolari considerati nella loro stretta singolarità* (Botturi, 1994, pág. 31).

La dimensión formal de búsqueda del bien final común parece clara en casi cualquier teoría política; por ejemplo, en Hobbes el principio de bien final común constitutivo del Estado sería la supervivencia sin riesgo de muerte violenta. La cuestión problemática es, por tanto, definir el contenido del bien común erigido en fin social, el cual depende necesariamente de la concepción del hombre y de la política en una sociedad concreta (Botturi, 1994, pág. 29).

Para Santo Tomás, una parte del contenido del bien común es necesaria en tanto que constitutiva del contenido esencial del bien común (lo relativo a la paz, vida virtuosa y supervivencia física). En cambio, una gran parte de su contenido es históricamente variable según el grado de desarrollo social, el contexto cultural, las vicisitudes económicas... Aquí

radica, para Botturi, una de las mayores riquezas de la idea de bien común de origen tomista: que no se centra de modo exclusivo en un contenido ético sustantivo, sino que la complejidad formal-material y la diversidad de bienes considerados impiden tal exclusividad, y remiten a una construcción del bien común que abarca una serie orgánica de bienes. Esto supone una caracterización muy particular de la idea tomista de bien común, que entiende que el principio dinámico de la convivencia política se encuentra en perseguir un conjunto articulado de bienes, recíprocamente funcionales y todos indispensables. Esta propuesta contrasta claramente con otras concepciones políticas que se focalizan en un bien concreto, como el iusnaturalismo hobbesiano (que privilegia de modo aislado el bien de la paz) o el utilitarismo (cuya primacía se sitúa en el bienestar particular) (Botturi, 1994, pág. 30).

En cambio, en la concepción tomista-maritainiana,

...El bien común no es un bien único, sino que lo forma un entramado de bienes de diverso ámbito y nivel, unos orientados a otros. No es un proyecto institucional preciso, o el resultado de una valoración objetiva predeterminada de lo que es bueno para la naturaleza humana. Es el resultado de la acción autónoma de individuos libres dentro de unas estructuras sociales y políticas que lo hacen posible (Argandoña, 2011, pág. 7).

Concluimos este epígrafe haciendo notar la recuperación de la noción de bien común que se está produciendo en la actualidad. Uno de los mejores ejemplos de este proceso de recuperación es la Declaración del Bien Común de la Humanidad auspiciada por el Foro Social Mundial celebrado en Túnez en marzo de 2013. Esta Declaración consta de un preámbulo y cinco secciones: (1) respeto a la Naturaleza como fuente de la vida; (2) producción económica al servicio de la vida y de su continuidad; (3) organización democrática como base de la construcción del sujeto; (4) interculturalidad como dinámica del pensamiento y de la ética social; (5) obligaciones y sanciones por el incumplimiento de la declaración.

Así mismo, es de destacar el esfuerzo de François Houtart por reivindicar el concepto de bien común de la humanidad como vía de recuperación ética y como alternativa a los diversos *bienes comunes* particulares (Houtart, 2011).

4.3.4.4. Fraternidad

Decíamos anteriormente que la unidad social es la persona, y que el bien común está necesariamente referido a la personalidad. Consecuentemente, el bien común no está sólo ligado a la mejora de las condiciones materiales -bienes y servicios- (lo cual tendría que ver sólo con la individualidad), sino que incluye aspectos inmateriales como integración social, consciencia cívica, virtudes políticas, libertad, justicia, Derecho, riqueza espiritual, sabiduría heredada, amistad y felicidad. En todo ello está contenida la *vida buena de la multitud*.

A pesar de lo anterior, Maritain no se olvida ni menosprecia el ámbito de lo material: el uso de los bienes, dado su destino universal, debe orientarse también hacia el bien común. Entramos aquí en un aspecto crucial para entender las posibilidades que ofrece la obra de Maritain de cara a fundamentar un nuevo modo de entender la economía. El uso común, dice el autor, debe estar presente en todo momento, y no sólo mediante la donación de lo que nos resulta superfluo. De este modo va configurándose en la orientación axiológica de la sociedad un horizonte de apertura a la suerte del otro, propiciando que el ámbito de lo económico sirva de camino y vía de experimentación del vínculo de la fraternidad.

Desde esta perspectiva, Maritain plantea que se puede ir configurando un nuevo orden socioeconómico que nada tiene que ver con la abolición del capitalismo y del derecho de propiedad. Es decir, para el autor, lo perverso no es el capitalismo en sí, sino el modo en que se ha implementado⁵⁰ en tanto que sistema basado en *el culto al enriquecimiento terrenal convertido en forma de civilización* (Maritain, 1936, pág. 152).⁵¹

Para Maritain, el capitalismo promueve la eficiencia y la creatividad personal, pero adolece de la perversión de instrumentalizar doblemente al ser humano: reducido a su condición material de individuo, es considerado por el capitalismo meramente como elemento productivo y como consumidor.

⁵⁰ Zamagni matizaría esta expresión; la perversión no se encuentra en el *genus* (la economía de mercado) sino en la *specie* (el capitalismo).

⁵¹ Esto es lo que actualmente llamamos la *civilización del homo oeconomicus*.

No se trata, por tanto, de eliminar el derecho de propiedad, como plantea el marxismo. Para Santo Tomás -y para Maritain-, la propiedad es expresión de la ley natural, y el uso común de los bienes no puede derivar de una imposición del Estado -como sucede en el comunismo-, sino que nace de la personalidad y del amor. Es decir, la titularidad común de los bienes en el comunismo no nace de una preocupación moral por el bien común, sino del miedo al castigo. Pero además, la propiedad común de los bienes de producción imposibilita la libertad creadora (cuyo origen es trascendente) y ocasiona gravísimas consecuencias desde el punto de vista de la eficiencia. Lo que Santo Tomás entiende como “buen trabajo” de la ciudad requiere un régimen de propiedad privada, ya que sólo éste garantiza la espontaneidad y el libre juego de la actividad humana.

Como hemos visto, Maritain elabora una profusa reflexión sobre los medios que es lícito utilizar para instaurar dicha sociedad. A este respecto, la idea de fondo que plantea el autor es que, para tender a estos fines dignos del hombre, se debe recurrir a medios dignos del hombre y que encarnen la búsqueda de la justicia.

L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à sa liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie (Maritain, 1933, pág. 461).

Para ello, Maritain apuesta por los medios que nacen de la fuerza del amor, a los que considera más adecuados a la dignidad de la persona humana.

4.3.4.5. Aplicaciones prácticas concretas

Este conjunto de bienes articulados que componen el *bien común* debe ser necesariamente interpretado a la luz de una hermenéutica cultural historizada y atenta a las necesidades particulares de cada periodo histórico. Por ese motivo, la propuesta de Maritain relativa al bien común no permanece exclusivamente en el ámbito formal y abstracto de la especulación filosófica, sino que va descendiendo progresivamente hasta llegar a

aplicaciones materiales cada vez más concretas.⁵² La esperanza del autor reside en que, si muchas personas están dispuestas a vivir de ese modo, el orden social y político necesariamente cambiará. Es, por tanto, necesario que haya ciudadanos dispuestos a traducir esa renovación personal en actos concretos de la vida pública:

- Como principios generales, encontramos en la obra de Maritain la opción por un salario justo, el cambio espiritual que propicie el cambio económico, la dignidad en el trabajo, el sometimiento de los bienes a las necesidades reales de la persona, el espíritu común de pobreza, el desarrollo creativo de la persona, la primacía de la política sobre la economía, la orientación de la política al bien común sin privilegios de clase, la dignidad de la persona más allá de clases, razas o naciones, la vocación espiritual concretada en lo temporal desde la lucha por la justicia y el amor, el pluralismo y la democracia.

- De los principios generales anteriormente relacionados se derivan propuestas concretas, como la invitación a introducir donde sea posible modalidades asociativas y de cotitularidad que alumbren nuevos tipos sociales de propiedad y empresa desde el ideal personalista y pluralista, o al menos de cooperación y co-gestión obrera, la generación de “títulos de trabajo” que garanticen al trabajador su puesto de trabajo, la regulación jurídica de la función social de la propiedad, la libertad sindical, el derecho a la huelga, un modelo de organización económica cooperativo y personalista, orientado desde un movimiento de base y desde el principio de subsidiariedad. Así mismo plantea como un imperativo de justicia social que el trabajo esté cada vez más enfocado al desarrollo humano. También defiende una idea de las obras públicas como iniciativa privada en coordinación con las distintas comunidades (“de abajo arriba”), y considera que esto concreta el ideal personalista y pluralista.

Una de las propuestas más llamativas de las mencionadas es la de creación de *títulos de trabajo*, que marcarían una íntima vinculación entre la persona trabajadora y su función laboral como vía de promoción humana. Moreno entiende esta propuesta desde la convicción de que

⁵² Estas concreciones serán desarrolladas en el apartado 4.4.2, pero consideramos oportuno adelantarlas esquemáticamente en este punto de la exposición.

...el empleo es como el reverso del trabajo. El hombre sin empleo (al menos, el cesante involuntario), por mucho que reciba una compensación social adecuada, está herido en su dignidad humana. A tal punto el puesto de trabajo es la condición social del ejercicio y de la concreción del trabajo mismo. Se entiende aquí la proposición que Maritain hacía en 1936, en Humanismo integral, de otorgar socialmente a cada obrero (especialmente) un título de trabajo (Moreno, 1992, pág. 50).

Algunos autores achacan a estos planteamientos de Maritain su condición de ambiguos y poco definidos, ya que la forma societaria de la propiedad propuesta en *Humanismo integral* no es ni estatista ni capitalista.

Nunca ha quedado en claro exactamente en qué consistiría este régimen de propiedad: ¿es el cooperativismo?, ¿la participación de los obreros en las utilidades de las empresas capitalistas?, ¿la administración por los trabajadores de empresas estatales? (Flisfisch y Fontaine, 1993, pp. 15-16).

En cualquier caso, todas estas propuestas no se orientan tanto a propiciar una racionalización desde el punto de vista técnico como desde el punto de vista ético. De hecho, el propio autor plantea que existen dos caminos para entender la racionalización política: el técnico y el moral. Una vez más vuelve a aparecer aquí la distinción entre persona e individuo:

El camino técnico, propio del individuo, sigue medios externos y materiales. Desde esta perspectiva, importa la eficiencia y la utilidad, mientras que queda relegada toda reflexión ética o final. Para Maritain, la racionalización técnica es propia del príncipe de Maquiavelo: se pretende alcanzar la ventaja inmediata por cualquier medio exitoso.

Sin embargo, para Maritain -siguiendo a Aristóteles-, la naturaleza de la política es intrínsecamente moral, y sólo desde la justicia puede afrontar la búsqueda del bien común. A través de este planteamiento, según Botturi, Maritain se enfrenta a la idea moderna de la política como obra de *poiesis* (basada en la sagacidad de normas eficaces diseñadas para propiciar la pervivencia del poder) en lugar de configurarse como obra de *praxis* (como actuación política orientada desde la ética) (Botturi, 1994, pág. 17).

Esta vía práctica orientada desde la ética supone para Maritain atender a la personalidad y utilizar *medios que son el hombre mismo*. Se trata, según el autor, de un camino más fatigoso, pero también más constructivo, ya que atiende a los fines que son esencialmente humanos: justicia, ley, amistad y dignidad al servicio del bien común.

4.3.4.6. Fe democrática secular

De lo anterior se desprende una nueva posible objeción a la teoría tomista-maritainiana del bien común, que tiene que ver con la conciliación entre este concepto y el principio democrático; o, con otras palabras, en la imposibilidad de que exista una noción de bien común dada de antemano y por tanto sustraída de la libre posibilidad de elección por parte de los ciudadanos. Se trata de la objeción expresada por Hans Kelsen y que exalta la figura de Poncio Pilato: puesto que Pilato renuncia a buscar la verdad, puede, como gobernante, dirigirse libremente al pueblo para recavar su voluntad y decidir en consecuencia (Kelsen, 1966). Con otras palabras, el planteamiento de Kelsen es que sólo desde la más absoluta renuncia a la búsqueda de la verdad y desde la más firme neutralidad axiológica es posible orientar la acción del gobernante hacia una perspectiva puramente democrática.

La respuesta de Maritain se basa en una crítica al relativismo como base para la práctica democrática, al cual considera tan pernicioso como el absolutismo, ya que ambos cometen el mismo error pero en sentido contrario: así, el absolutista atribuye al sujeto portador de verdad o de error la condición de valor o disvalor del objeto, de modo que quien posee la verdad puede imponerse como si fuera la misma verdad, y quien está equivocado debe ser proscrito como el mismo error. El relativista, al contrario, transfiere a todo objeto la tolerancia con que se debe tratar al sujeto. Para Maritain, no existe tolerancia verdadera en esta postura, ya que no respeta ni la verdad ni el itinerario personal de búsqueda de la verdad, sino que se limita a aceptar el hecho fáctico de la diversidad para evitar el conflicto. Para él la tolerancia tiene que ver con afirmar el derecho a la verdad con la afirmación del valor de la opinión del otro, como expresión de la dignidad de su búsqueda de la verdad. En todo caso prima el valor de la verdad reconocida en relación con la dignidad del sujeto (Botturi, 1994, pág. 34), por lo que la tolerancia no supone una quiebra de la amistad cívica.

El significado que Maritain atribuye al término *tolerancia* no es equivalente a la idea de *soportar* (lo cual esconde una actitud integralista) ni a la de *indiferencia* (que encubre el escepticismo), sino que remite a una actitud de *diálogo que se realiza nell'amicizia, cioè nel confronto e nella collaborazione* (Emmanuele, 2010, pág. 13).

Viotto matiza que esta amistad invocada por Maritain no es *supradogmática*, sino *suprasubjetiva*. Es decir, no nos hace salir de nuestras creencias, sino de nosotros mismos, y apuntar -una vez más- a la posibilidad de acuerdos prácticos más allá de las discrepancias teóricas (Viotto, 2010, pág. 36).

Desde esa perspectiva de colaboración y amistad, la solución propuesta por Maritain invoca una *fe democrática secular* compartida por hombres pertenecientes a tradiciones filosóficas y religiosas muy diversas que permite que todos ellos se comprometan a trabajar juntos por el bien común. De este modo, la acción conjunta está más arraigada en una semejanza analógica de sus principios prácticos que en una idéntica y dogmática concepción teórica. Este planteamiento es absolutamente coherente con la descripción expuesta en el epígrafe 4.2.2.3, donde se analizaba la participación de Maritain en la Declaración Universal de los Derechos Humanos auspiciada por la ONU en 1948, y que se basó en la búsqueda de un acuerdo meramente práctico, sin pretender una común adhesión a sus fundamentos teóricos.

Sin embargo, es obligado señalar que la idea de tolerancia en Maritain es cuanto menos cuestionable, ya que su ideal democrático secular apunta a la necesidad de un Estado laico vitalmente cristiano; es decir, una democracia que, reconociendo la libertad religiosa y el derecho de participación de todos en la vida pública, se rija por un ordenamiento jurídico inspirado en los principios evangélicos. En palabras de Zanotti, se trata aquí de lo que se ha llamado *confesionalidad sustancial* (2012, pág. 122).

A este respecto, el planteamiento de Maritain se desarrolla -una vez más- en un terreno poco firme en el que el autor intenta conjugar de forma armónica, por un lado, una decidida aspiración a la tolerancia y a la participación de todos y, por otro, una inspiración social *vitalmente cristiana*. La respuesta del autor es que la colaboración en esta *fe democrática*

secular de muy distintas tradiciones filosóficas no implica dispersión, sino unión en una misma obra común; así lo observa Castillo Velasco:

Pluralismo es diversidad, es decir libertad. Pero, al mismo tiempo, es unidad. Se trata de una libertad para la comunidad. No es, por tanto, una especie de dispersión, de democracia individualista. Es la libertad que sirve al interés general (Castillo, 1987, pág. 9).

Pero esta diversidad no significa que el contenido del acuerdo práctico sea totalmente contingente y transitorio, lo cual entraría en contradicción con la propia naturaleza de la democracia -como sucedió en los sistemas del individualismo liberal-burgués-. Al contrario, una democracia auténtica implica para Maritain el consenso sobre lo que constituye la base de la vida común, un *credo humano común* que la democracia debe ser capaz de promover y defender.⁵³ Maritain entiende dicho *credo* como una racionalización ética de la vida social (Emmanuele, 2010, pág.12), y su contenido se basa en un acuerdo práctico sobre principios que no son puramente procedimentales (Viotto, 1985, pág. 143 y ss.):⁵⁴ el respeto a los derechos humanos, la concepción no autoritaria del Estado, la igualdad, la tolerancia, la tradición, la amistad civil y el amor por la patria. Dicho con otras palabras, ese *credo* remite necesariamente a la idea de persona y no a la de individuo, ya que es imposible conciliar democráticamente las aspiraciones de los individuos con las necesidades del bien común (Chamming's, 2007, pág. 65). En palabras de Papini, esa *nueva democracia* a la que aspira Maritain *no es sólo un sistema de gobierno, sino también un ideal de vida en común y, en cuanto tal, basado sobre valores: se trata de una democracia inervada sobre valores cristianos* (Papini, 2011, pág. 232). De este modo -altamente inestable, como decíamos- pretende salvar Maritain el difícil balance entre pluralismo y *confesionalidad sustancial*.

Cooper articula esta *fe democrática secular* con las ideas de justicia de Maritain, y las sintetiza en el concepto de *capitalismo democrático*, que el propio Cooper considera fundamentado sobre tres columnas: libertades políticas, económicas y culturales (Cooper, 1988, pág. 151):

⁵³ Como vimos en la biografía intelectual de Maritain, desde esta misma perspectiva orientó su trabajo en la UNESCO para la preparación de la Declaración de los Derechos Humanos auspiciada por la ONU en 1948.

⁵⁴ A este respecto, como acertadamente afirma Viotto (1985, pp. 143 y ss.), Maritain entiende el pluralismo no como una filosofía, sino como una metodología.

- En la esfera política, Cooper se refiere al conjunto de instituciones, derechos y responsabilidades ciudadanas que caracterizan el autogobierno democrático (sufragio universal, gobierno representativo, poder judicial independiente, etc.).
- En la esfera económica, hace alusión a mercados abiertos y transparentes, protección de la propiedad privada, regulación de la actividad económica, mecanismos de *welfare*, y los correspondientes derechos y responsabilidades de los trabajadores y sus familias.
- En la esfera cultural, Cooper considera el conjunto de instituciones propias de una sociedad pluralista y tolerante, como las distintas iglesias e instituciones religiosas, prensa libre, sistema educativo no orientado ideológicamente, asociaciones de voluntariado y entidades que incorporan el variado abanico de intereses presentes en la sociedad, junto a los correspondientes derechos y responsabilidades ciudadanos.

En cualquier caso, el propio Maritain planteó en algunas ocasiones la necesidad de renovar el término *capitalismo*. En la obra *Reflections on America*, el autor narra que en 1950 el editor de una revista escribió un artículo titulado *Wanted: a new name for capitalism* en el que invitaba a los lectores a enviar sugerencias para renovar el término. Se recibieron más de 15.000 respuestas, como *industrial democracy*, *economic democracy*, *new capitalism*, *democratic capitalism*, *distributivism*, *mutualism*, *productivism*... También Maritain hace en dicha obra su sugerencia: *humanismo económico*. Cooper entiende así esta expresión:

He advocated an economy in which every agent in the productive process, acting with intelligent self-interest, would receive his due proportion of the material reward. Further, there would be freedom to initiate a business for its possible rewards; there would be equality of opportunity in a relatively classless system, with a high degree of upward (and downward) social mobility, and there would be a bond of civic friendship that generated obligations to honesty and fairness in business dealings (Cooper, 1988, pág. 153).

Sin embargo, creemos que esta comprensión de Cooper resulta pobre y limitada. El hecho de actuar *with intelligente self-interest* es propio de la conceptualización de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, en la que se fundamenta toda la posterior elaboración clásica. Sin

embargo, la concepción de Maritain de la motivación humana en el ámbito socio-económico va mucho más allá. Este aspecto será analizado en el epígrafe 5 de esta tesis.

Progresivamente, la idea de *fe democrática secular* va cobrando creciente importancia en la obra de Maritain, especialmente a consecuencia de su paso por EE.UU. En este sentido afirma Paul Valadier que, después de 1940, al tiempo que el pensamiento de Maritain sobre la *nueva cristiandad* se desarrolla y evoluciona, deja de utilizar el término para reemplazarlo por el de *nueva democracia*. Más allá de plantear una estéril polémica sobre si ambos términos son equivalentes, Valadier afirma que la idea de democracia deviene para el filósofo francés una auténtica *fe cívica* compartida por toda la sociedad a través de la carta democrática y que supone un relanzamiento del vínculo entre política y moral como exigencia de una democracia viva y no puramente procedimental (Valadier, 2007, pág. 99). Valadier llega a sostener que, a partir del paso de Maritain por EE.UU., la democracia toma en el sistema de Maritain el lugar de la cristiandad, ya que la considera el régimen normal de responsabilidad política y de compromiso de los cristianos, y la forma política en la que debe concretarse el compromiso evangélico (Valadier, 2007, pp. 59-60).

En la misma línea, Papini afirma que, a consecuencia de la estancia de Maritain en EE.UU., Maritain *profundiza su pensamiento político con categorías más laicas, más cercanas a la filosofía política y a la ciencia política contemporáneas. También cambia su lenguaje, no habla más de “nueva cristiandad” sino de “nueva democracia”, considerándolos casi sinónimos*. Prosigue Papinini planteando que, a partir de entonces, *ya no habla más sólo de pluralismo, sino que progresivamente va afirmando la idea de democracia personalista —no sólo política sino también económica y social— que se opone a la democracia liberal y capitalista* (Papini, 2011, pág. 232).

Zanotti ha visto en el concepto mariteniano de *fe democrática secular* lo que Rawls denominaría posteriormente *razón pública*, donde no se presupone ninguna razón metafísica particular en el debate público. El propio Zanotti reconoce que la visión de ambos autores es distinta, ya que Maritain sí parte de la metafísica tomista para fundamentar los derechos humanos, aunque sabe que no todos la van a compartir. Por eso —prosigue Zanotti— Maritain llama a compartir una *fe común* en los valores democráticos, *fundados más en su praxis cotidiana que en su fundamentación teórica* (Zanotti, 2012, pág. 125). Esta búsqueda de *consensos*

prácticos, como ya hemos repetido, fue la clave de la participación del filósofo parisino en la Declaración de Derechos de la ONU de 1948.

4.3.4.7. Igualdad y justicia

Otra de las reflexiones importantes contenidas en la obra de Maritain e íntimamente relacionada con su concepción teórica de la justicia es la relativa la igualdad. La reflexión maritainiana sobre la igualdad está contenida principalmente en el capítulo tercero de *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944), donde el autor comienza planteando que la expresión más adecuada para referirse a la igualdad es la de *unidad de naturaleza*. Tres son las posiciones respecto a la igualdad que recoge en su obra:

- La primera de ellas es el *nominalismo*, según la cual la identidad común de los hombres es una palabra vacía y prescindible. El error de esta postura es el de elevar a categorías las diferencias entre los miembros de la sociedad, negando la común dignidad y naturaleza de todos los hombres. De este modo se elaboran jerarquías desde una pretendida diferencia de naturaleza, endureciéndose y estabilizándose las desigualdades existentes y creándose otras nuevas. Así, a los integrantes de los grupos considerados superiores se les dificulta cada vez más la movilidad, y los integrantes de los considerados superiores concentran los privilegios y la dignidad. La respuesta de Maritain a esta postura es que las diferencias propias del devenir humano son *de hecho* y no *de Derecho*, y que no rompen la unidad de la familia humana.

- La segunda postura es la del *igualitarismo*, que deifica la igualdad y rechaza todo lo que la contradiga ya que supone para ellos un ataque a la dignidad humana. El igualitarismo plantea una igualdad pura y simple, sin dinamismo ni grados, una igualdad aritmética que configura una masa humana tan indiferenciada como sea posible. Maritain critica esta postura al afirmar que las desigualdades también son necesarias en el devenir humano, ya que *el todo necesita de la diversidad de sus partes* (Maritain, 1944, pág. 256). Desde el igualitarismo no hay lugar para el talento excepcional.

- La tercera postura es la *realista*. Para Maritain, se trata de la igualdad auténtica, ya que no suprime las desigualdades sino que las modula en función de la justicia y el bien común. Se articula sobre el respeto a la igualdad de naturaleza de todos los hombres y a su vocación a la comunión de la familia humana. La expresión de esta comunión es *tratar al hombre como hombre* (Maritain, 1944, pág. 262) a fin de que se revele el instinto primario y natural del ser humano de experimentar amor por sus semejantes.

Así pues, desde esta concepción *realista*, Maritain plantea una idea de igualdad que acepta las desigualdades consustanciales al movimiento de la vida entendidas como expresión de la diferente participación de cada persona en las virtualidades genéricas de la condición humana. Ahora bien, el autor las acepta siempre que no sirvan de excusa para propiciar la ruptura de la igualdad esencial.

Desde esta perspectiva, no se trata de buscar una igualdad aritmética y superficial que evite toda diferencia, sino de buscar una igualdad profunda en la que cada ser humano pueda desarrollar sus cualidades más fecundas:

...Que se développent les inégalités fécondes par où la multitude des individus participe au commun trésor de l'humanité. L'idéalisme égalitaire déchiffre le mot égalité en surface, le réalisme chrétien le déchiffre en profondeur (Maritain, 1944, pág. 266).

El autor matiza este planteamiento al distinguir entre igualdad primaria y secundaria. La igualdad primaria es irrenunciable en la vida social, y tiene que ver con la común naturaleza humana de la que deriva también una común dignidad y los mismos derechos fundamentales. En cambio, Maritain plantea que en la vida social no sólo son aceptables sino también necesarias desigualdades secundarias que, sin cuestionar la primaria, sean expresión de la particularidad personal de cada ser humano. A esto se refiere el autor con la expresión *igualdad de proporción*, según la cual el movimiento de la historia no tiende a borrar las diferencias sociales, sino a situarlas en proporciones aceptables mediante diferencias secundarias.

Desde la igualdad de proporción, Maritain considera que quien sirve más a la comunidad debe recibir más, y que cada persona debe recibir en función de las necesidades de

desarrollo de sus dones naturales. La perversión sucede cuando se intenta establecer un estado de servilismo social de los grupos considerados inferiores.

A este respecto, Chamming's se refiere a las *élites de servicio*. Según su planteamiento, el igualitarismo absoluto es una *utopie qui finisse par déboucher sur ses contraintes*, ya que ninguna sociedad puede subsistir sin élites responsables del bien común. De hecho, la democracia se caracteriza precisamente por el desarrollo de sistemas institucionalizados de selección, delegación y representación para la gestión de los asuntos comunes, lo cual produce auténticas élites al servicio del bien común, que reciben compensaciones económicas u honoríficas legítimas. La corrupción democrática, en cambio, sucede cuando, en lugar de élites de servicio, surgen *élites de privilegios* que utilizan su posición de primacía (cultural, económica, de poder, de clase social...) para situar su interés personal por encima de los intereses que son propios al bien común. Estas compensaciones no estarían en proporción con el servicio prestado al bien común. Por tanto, lo que se precisa para dar la primacía al bien común no es una igualdad aritmética indiferencia, sino una igualdad de proporción capaz de concebir y compensar proporcionalmente el trabajo de estas *élites de servicio* (Chamming's, 2007, pág. 75).

Volviendo a la igualdad del género, derivada según Maritain de la ley natural, el filósofo francés plantea que no es una condición de existencia dada por la naturaleza, sino una tarea que la sociedad debe realizar efectivamente. La sociedad, por tanto, debe reconocer y sancionar la igualdad en los derechos fundamentales.

La construcción del bien común también exige que las diferencias naturales sean compensadas mediante un proceso de redistribución que ofrezca oportunidades de participar en los bienes sociales a los más débiles y peor dotados. Con otras palabras, los hombres necesitan del Estado para mantener la justicia y suplir las deficiencias de una sociedad que no alcanza el nivel necesario de justicia. Esta justicia distributiva es inseparable de la igualdad de proporción.

Pero, dando un paso más, Maritain insiste en que la implementación de la igualdad de proporción requiere no sólo la aplicación de criterios técnico-políticos y sistemas de *welfare*, sino sobre todo la puesta en práctica de un profundo sentido de amistad cívica que permita

avanzar en el terreno de la igualdad de oportunidades. Así entendido, las leyes redistributivas son sólo un complemento de la virtud individual, ya que el bien común pide la amistad además de la justicia en la estructura de la ciudad:

Les exigences de l'usage commun vont beaucoup plus loin et demandent l'amitié en plus de la justice dans la structure de la cité (Maritain, 1933, pág. 503).

La clave de comprensión de la igualdad de proporción descansa, por tanto, en el doble principio de justicia y amistad fraterna; juntas, pueden transformar las desigualdades en cooperación, no en dominación.

Estos conceptos de justicia, amistad e igualdad de proporción están también en la base de la propuesta de Paul Ricoeur, quien *presenta la justicia como una lógica de la equivalencia; es decir, se trataría de una distribución social de bienes realizada en términos de una proporcionalidad más allá de lo que en un primer momento plantea la simple lógica matemática* (Fernández, 2011, pág. 44).

Pero Ricoeur -como Maritain- va más allá, invocando el amor y la disponibilidad como vía para concretar esta igualdad de proporción. Tras la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls en 1971, Ricoeur matiza su planteamiento mediante la invocación de dos conceptos: *ética de la justicia* y *ontología de la disponibilidad*. Así, si la ética de la justicia se orienta desde la lógica de la equivalencia, la ontología de la disponibilidad se rige por la lógica de la sobreabundancia (Fernández, 2011, pág. 44).

4.3.4.8. Conclusiones: justicia y amistad fraterna

El punto de llegada de la reflexión sobre la justicia en Maritain es la unión de justicia y amistad fraterna, que constituye un auténtico *leit-motiv* en la reflexión económica del filósofo francés. La primera condición de una buena política es que sea justa; la justicia supone la medida de progreso del bien común y de los valores de la civilización. Pero si las democracias actuales pretenden construir una ciudad justa prescindiendo del amor fraternal, los derechos humanos quedan desvirtuados al perder todo sentido de finalidad.

Ampliando la reflexión sobre el amor fraternal, dice que el gran peligro en la búsqueda del bien común es tanto buscar la virtud *sin el desierto* (sin abordar un auténtico proceso de renovación interior) como buscarla *sólo en el desierto* (mediante un cambio estrictamente personal o espiritual que olvide todo sentido de relación con los otros). En la misma línea, según Lacroix,

Il grande pericolo dell'ora, soprattutto per i cristiani, è quello di una specie di soprannaturalismo disincarnato che è pronto a sacrificare la forza, che misconoce il ruolo del diritto e immagina di risolvere tutti i problemi attraverso testimonianze di amore (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág. 131).

En el planteamiento de Maritain, muy al contrario, están presentes ambas dimensiones: la renovación interior y la apertura a la relación. Para él, no se trata de propiciar cambios meramente técnicos o desarrollar nuevas estructuras, sino que se precisa *la gratuidad y el don de sí* (relación) *que nace de lo profundo del corazón* (renovación). El don de sí, concluye Maritain, conduce a la amistad cívica y a la fraternidad; se podría decir que el autor entiende el don como una pedagogía de la fraternidad hacia el que tiende la verdadera emancipación política.

De ahí que la comprensión política de Maritain sea a la vez comunitaria y personalista: el hombre sólo se encuentra a sí mismo sirviendo al grupo, y el grupo no tiende a su fin más que sirviendo al hombre. Así, los sacrificios y limitaciones impuestos por la vida social, si son aceptados por la justicia y la amistad, elevan el nivel espiritual de la persona.

Esta apertura a la fraternidad es el punto de destino en la reflexión sobre justicia de Maritain. Se trata así de descubrir en lo temporal un sentido más profundo de la dignidad humana. De este modo se puede sustituir una civilización mercantil basada en la fecundidad del dinero por una civilización personalista basada en los derechos del hombre como persona, ciudadano y trabajador.

La experiencia de la amistad cívica no puede ser entendida sin proximidad e igualdad. Maritain la entiende como el empeño de cada uno en entregarse al otro; de ahí su valor político. Este ideal responde a las aspiraciones más profundas de la naturaleza humana, y su

realización depende de la toma de conciencia de la dignidad humana y de su vocación trascendente.

4.4. Dos conceptos clave

4.4.1. El concepto de analogía

Antes de abordar la síntesis de todo lo expuesto, vemos necesario introducir el análisis de un término de gran importancia en la obra de Maritain, de nuevo de clara influencia tomista. Se trata del concepto de *analogía*.

Según el diccionario filosófico Ferrater Mora (1964, pp. 86 y ss.),

La analogía consiste en la atribución de los mismos predicados a diversos objetos, pero esta atribución no debe ser entendida como una determinación unívoca de estos objetos, sino como la expresión de una correspondencia, semejanza o correlación establecida entre ellos.

Según la etimología griega del término, *analogía* (*αναλογία*) quiere decir *según proporción* o *correspondencia*. Fue utilizado inicialmente por los matemáticos griegos, que entendieron la analogía justamente como una razón de proporcionalidad matemática, referida a cantidades y magnitudes. Platón se basó en esta idea para aplicarla a objetos distintos y establecer así semejanzas especulativas entre ellos. Así, tanto en la *República* como en el *Timeo* presenta la idea de *analogía* al comparar el *bien* con el *sol*, indicando que el primero desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que el segundo desempeña en el mundo sensible. La relación entre el *bien* y el *sol* es comparada por Platón con la que existe entre un padre y su hijo; del mismo modo, el *bien* ha engendrado al *sol* a semejanza suya. Es bien conocido el aprecio de Platón por las ideas matemáticas, a las que considera mediación entre la realidad sensible y el mundo ideal. Por este motivo, considera que la proporción es *el más hermoso de los vínculos*:

El vínculo más bello es aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta (Platón, Timeo, pág. 11).

También Aristóteles aplicará la doctrina de la *igualdad de razón* a los problemas ontológicos por medio de la *analogía entis*. Así, para Aristóteles, el ente *se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa* (Aristóteles, *Metafísica*, pág. 41). Esta *cosa* primera es para Aristóteles la substancia.

La escolástica retoma y elabora el concepto de analogía. San Buenaventura, por ejemplo, distingue entre *analogía* y *univocidad*. La *analogía* permite establecer relaciones entre seres substancialmente distintos si entre ellos existe cierta comunidad. La *univocidad*, en cambio, se funda en la posesión indivisa por varios seres de un elemento común.

Uno de los analistas de San Buenaventura es Étienne Gilson, quien ejerció -como sabemos- una fuerte influencia en Maritain. Según Gilson, la analogía es un modo de concebir la proporción; San Buenaventura toma el concepto de *proportio* de Boecio, quien admite también una *semejanza de univocidad*. De este modo, la semejanza es un género del cual la univocidad y la analogía son especies (Gilson, 1953, pág. 168).

La escolástica aceptó y utilizó con profusión estos conceptos, y distinguió modos de razonar *unívocos*, *equivocos* y *análogos*. Así, un nombre común aplicado a varios seres es *unívoco* cuando se aplica a todos ellos en sentido idéntico, y es *equivoco* cuando se les aplica en sentido distinto. En cambio, es *análogo* cuando se aplica *en sentido no entera y perfectamente idéntico, pero semejante desde un punto de vista determinado o desde una determinada y cierta proporción* (Ferrater Mora, ⁵1964, pág. 100).

Algo más compleja resulta la clasificación de los términos análogos. La clasificación más usual distingue entre analogía *de atribución* y *de proporcionalidad*. En la analogía *de atribución*, el término se atribuye a varios entes por su relación con el *primer analogado*. En cambio, en la analogía *de proporcionalidad* el término se atribuye a varios entes en una relación semejante (sea propia o metafórica).

En conclusión, el término *análogo* alude a una forma o propiedad que se halla en el analogado principal de forma intrínseca y en los analogados secundarios por cierta relación o participación con el principal.

De entre los distintos tipos de analogía -que propiciaron un intenso debate en la escolástica-, el sistema tomista *se inclina fuertemente por la analogía de proporcionalidad* (Ferrater Mora, ⁵1964, pág. 101), que remite a la existencia de una relación entre los análogos de semejanza no absoluta, sino proporcional. Así, Tomás utiliza la *analogía categorial* de Aristóteles como *unidad de orden en relación a un primero en el ámbito de la ousía y de las otras categorías, y la aplicó a la relación Dios-mundo, concebida según el esquema de la participación* (Splett y Puntel, 1972, pág. 146).

Tomás sostiene, por tanto, una *analogía de atribución* entre el Creador y los seres creados, pues el ser de los últimos depende del Ser del primero. Así se plantea en el sistema tomista la solución del problema de la relación entre Dios y las criaturas, donde el Creador contiene actualmente en grado sumo todas las potencialidades de la criatura.

Con la modernidad, especialmente a partir de la formulación kantiana de la filosofía trascendental, se abandona generalmente la idea de *analogía* (aunque, en este sentido, habría que mencionar aportaciones de suma importancia al concepto, como las de Hegel, Heidegger y la filosofía analítica del lenguaje).

Maritain retoma el concepto de analogía por vía de reformulación tomista. Resulta claro, dada su filiación, que la idea de *proporcionalidad* es definitoria de lo que debemos entender por analogía en Jacques Maritain. Continúa el diccionario Ferrater Mora:

Analogía es, en términos generales, la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. La analogía equivale entonces a la proporción (Ferrater Mora, ⁵1964, pág. 86).

Maritain explica el sentido del término en *El hombre y el Estado* (1952). Para ello recurre a la dialéctica *tesis - hipótesis* usada frecuentemente por los teólogos. La *tesis* indica cómo deben aplicarse los principios generales; la *hipótesis* se refiere a las posibilidades e impedimentos prácticos que ofrecen las circunstancias.

Según Maritain, la *tesis* no puede aplicarse en sentido unívoco. Su concepción como ideal absoluto es contradictoria, ya que toda realización ocurre en el tiempo y está sujeta a condiciones históricas. Además, la concepción unívoca contiene un importante riesgo de error: el de idealizar formas contingentes provenientes del pasado, que son elevadas a la categoría de *tesis*. Otro riesgo es considerar que, en situaciones de profundos cambios en las condiciones históricas, es imposible la aplicación práctica de la *tesis* (es decir, que no existe *hipótesis*), con lo que se abandonan los principios generales.

Frente a esto, y siguiendo a Santo Tomás, Maritain reivindica la analogía. De este modo, y aunque los principios generales son inmutables, su aplicación es analógica y adecuada a los distintos y cambiantes climas históricos:

Lo que digo es que la aplicación de los principios es analógica (Maritain, 1952, pág. 179).

La importancia de este término en el sistema de Maritain y su relevancia también para los propósitos de nuestro trabajo estriba en que el concepto de *analogía* permite concebir ideales históricos relativos y realizables de la *ciudad*, adecuados para los tiempos actuales, sin perder por ello su carácter de aplicación de los principios generales que, en Maritain, son los valores evangélicos:

Hemos de concebir los ideales históricos concretos o imágenes del futuro, de lo que puede esperarse para nuestra época: ideales que no son absolutos y no están ligados a un pasado irrealizable, sino que son relativos a un tiempo dado y que, además, se pueden proclamar como realizables (Maritain, 1952, pág. 179).

La analogía es, en palabras de Zanotti, *el elemento clave que permite a Maritain salir de la aporía “cristiandad medieval versus Revolución Francesa anticristiana”*:

La realidad, para Santo Tomás, no es totalmente única ni totalmente diversa sino análoga: en parte igual, en parte diferente, estando las partes diferentes relacionadas armónicamente con un principio de unidad. Maritain tiene la rara perspicacia de aplicar ello a la realidad social, histórica y política. Es verdad, dice como respondiendo a la Acción Francesa, que debe haber principios permanentes en la vida política de los pueblos y que son ámbito de las

advertencias pontificias. Ellos son, según Maritain, la primacía del bien común y el carácter peregrinatorio de la vida temporal (Zanotti, 2012, pág. 118).

Santo Tomás entiende la analogía como una relación causal que puede concretarse de dos modos: causalidad *ejemplar* -más frecuente en el joven Tomás- y causalidad *eficiente* -habitual en el Tomás más maduro, particularmente desde la *Summa contra gentiles*- (Splett y Puntel, 1972, pág. 146). La concepción analógica de la *ciudad* en Maritain parece estar más cercana a la causalidad *ejemplar*. Es decir, la *ciudad* entendida como *Jerusalén terrestre* o como concreción temporal de los valores evangélicos no mantiene con su análogo principal una relación ontológica o eficiente, sino inspiradora o ejemplar. Para Maritain, por tanto, la *ciudad* debe construirse atendiendo al *ejemplo* o la inspiración de los valores evangélicos, sin suponer relación ontológica alguna entre el análogo principal y los analogados secundarios.

Desde estas apreciaciones es posible entender más claramente la formulación maritainiana del concepto de analogía expresada en *Humanismo integral* (Maritain, 1936, pp. 178 y ss.). En esta obra, el autor plantea que la concepción abstracta de la ciudad temporal tiene carácter analógico. Es decir, existen distintas formas de concretar la ciudad terrenal en cada época histórica (así, la cristiandad medieval la concretaba de modo netamente distinto al de la nueva cristiandad). La ciudad temporal se concreta de forma analógica, ya que las ideas más altas pueden concretarse de modos distintos. Según Santo Tomás, la diversidad de ciudades procede de distintos fines o de distintos modos de tender al mismo fin.

De esta manera -y aquí está lo más sobresaliente del concepto de analogía- se puede navegar entre dos errores contrapuestos: la *univocidad* (que sería la imposición de un único modo de concretar los principios supremos) y la *equivocidad* (que sería basar cada concreción histórica en principios supremos distintos). La solución propuesta para evitar ambos errores es el concepto de *analogía*. En la *analogía* no cambian los principios supremos, sino sólo sus concreciones. De este modo pueden ser asumidas las distintas fases históricas.

En palabras de Splett y Puntel, *nuestros conceptos universales unívocos son siempre abstractos [...] pero prescinden de otras determinaciones por las que se distinguen los individuos. [...] La unidad afirmada siempre en el conocimiento no puede ya ser unívoca, sino que debe estructurarse de forma que abarque tanto lo común como lo diferente de las cosas por él alcanzadas*. Por este motivo, y dada la pluralidad de

entes frente a todo concepto universal, *el conocimiento análogo es condición de posibilidad de todo conocimiento unívoco* (Splett y Puntel, 1972, pág. 152).

En conclusión, el ideal histórico concreto planteado por Maritain a la altura de su tiempo, y el que nosotros podemos concebir a la altura del nuestro, son entendidos por el filósofo francés como aplicación analógica, dinámica, historizada y contingente de los valores evangélicos.

4.4.2. Ideal histórico concreto de la nueva cristiandad

Una vez introducido el concepto de analogía, en este epígrafe analizamos el concepto de *ideal histórico concreto* en Maritain, y planteamos cuál es el contenido de dicho concepto según se desprende de las obras analizadas.

Para estudiar este concepto nos serviremos en primer lugar de la explicación que el autor introduce en *Humanismo integral* (Maritain, 1936). Según plantea en esta obra, un ideal histórico concreto es el tipo específico de civilización al que tiende una edad histórica, y se distingue claramente de una utopía. Así, mientras la utopía es un ente de razón aislado de toda contextualización histórica que constituye un modelo ficticio⁵⁵ y un *máximo* absoluto, el ideal histórico concreto es una esencia realizable que pertenece a un clima histórico concreto, que es capaz de existir y que constituye un *máximo* relativo.

Según Chamming's, el concepto mariteniano de *ideal histórico concreto* sirve para evitar la trampa virtualmente totalitaria de las *utopías*; para él, una utopía designa un plan completo y una razón de ser que no puede ser implementado sobre la realidad sin violencia. Un *ideal histórico concreto*, al contrario, es una *imagen prospectiva* que se contenta con orientar la acción concreta aprovechando la realidad efectiva pero sin violentarla (Chamming's, 2007 ,pp. 66-67).

⁵⁵ No debemos olvidar la etimología de la palabra "utopía": *u-topos*, lo que no tiene lugar.

Maritain ilustra la distinción entre estos conceptos recurriendo a uno de los errores que atribuye a Marx, y que justamente tiene que ver con que éste no distingue entre utopía e ideal histórico. Marx descubre el sentido del movimiento histórico (utopía) y pide del hombre que ponga su libertad y su acción al servicio de ese sentido histórico prefijado. Pero, según Maritain, existe un sentido determinado de la Historia como horizonte fundamental del impulso histórico (utopía), y un sentido indeterminado que es consecuencia de las distintas orientaciones específicas que pueden servir para concretar el sentido de la historia (ideal histórico concreto), las cuales ponen en juego la libertad humana. Marx no reconoce esa diferencia; para él, la Historia modela al hombre. En conclusión, Marx no entiende que el hombre, si no renuncia a su libertad, puede abrir nuevos caminos en la Historia.

De hecho, para Maritain, la tarea histórica del hombre es escapar del *fatum* o destino prefijado de antemano. Esto sólo es posible si crece la vida humana de la razón y la libertad. El error de Marx es creer que para escapar del destino hay que escapar también de Dios. Para él, es necesario que la voluntad humana salga de la alienación para que ella (y no Dios) gobierne la Historia.

En este punto, Maritain vuelve a mostrar una contradicción en Marx: éste plantea una filosofía de la acción. Pero ¿cómo actuar si no existe posibilidad de elección ni libertad creadora que apunte a un ideal histórico concreto libremente elegido, y no mero fruto de la evolución histórica? Para Maritain, el ideal histórico concreto toma de la realidad temas inteligibles que dirigen su acción.

Abundando en esa distinción entre utopía e ideal histórico concreto, Maritain hace el siguiente paralelismo: aunque existe sólo un cristianismo, un Evangelio y una Iglesia, existen muy distintas concreciones posibles en el orden temporal. Estas concreciones serían ideales históricos concretos. Cuando Maritain se refiere a la “nueva cristiandad”, está aludiendo a un régimen temporal de inspiración cristiana que responda al clima histórico actual:

Hablando de una nueva cristiandad hablamos, pues, de un régimen temporal o de una edad de civilización cuya forma animadora fuera cristiana y respondiese al clima histórico de los tiempos en que entramos (Maritain, 1936, pág. 173).

Partiendo de la explicación de este concepto, abordamos ahora la caracterización que hace Maritain de su ideal histórico concreto de la nueva cristiandad, y que es expresión analógica (adaptada a las condiciones de su tiempo) de los principios evangélicos. Para caracterizarlo, el autor plantea el contraste entre las condiciones de épocas anteriores y las presentes.

En esta línea, en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933) considera que una sociedad comunitaria y personalista moderna debe retomar analógicamente ciertos caracteres de la civilización medieval:

- a) Debe ser corporativa. Maritain reclama una sociedad que surgiría después de la liquidación del capitalismo, en la que el principio de subsidiariedad sería clave, y en la que el Estado tenga tan poco peso como sea posible.
- b) Debe ser autoritaria. Defiende una cierta aristocracia en sentido etimológico y una sociedad sin clases. Plantea la conveniencia de las monarquías parlamentarias, ya que posibilitan un equilibrio entre democracia y estabilidad. La eficiencia se salvaría mediante la distinción de las personas en función del trabajo y las capacidades de cada cual, de modo que surgiría así una aristocracia popular, contraria al planteamiento de comunismos y fascismos. El fin supremo no es el trabajo, sino la perfección espiritual, la libertad de exultación y la libertad de autonomía, muy vinculada a la contemplación.
- c) Debe ser pluralista. Será regida desde una cierta heterogeneidad orgánica. Maritain distingue los ámbitos de la industria y la agricultura. En la industria, debe existir más presencia de la producción colectiva, la concepción del dinero como siervo y no como señor de los valores humanos y el principio de la participación de todos en la gestión. En agricultura destaca su carácter de economía familiar. Así mismo, también debe reconocerse el pluralismo jurídico e institucional y el reconocimiento de la diversidad religiosa. Es necesario que se dé una clara tolerancia civil y un absoluto respeto a las conciencias de cada

cual. La civilización cristiana o humanista integral que imagina Maritain estaría exenta tanto de liberalismo como de clericalismo.

Es decir, sería una civilización que conjugaría una inspiración cristiana con la no imposición de ninguna confesionalidad. Por eso declara Maritain que es preciso *aceptar modos de adoración que se apartan del verdadero* (Maritain, 1933, pág. 280)⁵⁶. Plantea, en esta línea, la conveniencia de llevar a cabo adaptaciones jurídicas en función de las peculiaridades de cada grupo religioso, siempre que estas adaptaciones no se aparten de la ley moral.

En cualquier caso, no deja de ser complejo imaginar una sociedad plural y cristiana al mismo tiempo ¿Cómo es posible imaginar una civilización cristiana desde el pluralismo?

Maritain declara que es posible que la sociedad sea plural y que, al mismo tiempo, mantenga una unidad de orientación o de aspiración hacia la libertad de autonomía (lo cual encaja con una forma católica de civilización). Lo explica de este modo:

Mais il appartient alors à cette sagesse d'informer la civilisation non pas en imposant d'en haut ses solutions parce qu'elles sont catholiques, mais en montrant comme d'en bas qu'elles sont conformés à la saine raison et au bien commun : démonstration que les préjugés adverses et l'aveuglement de beaucoup rendent difficile, non impossible cependant (Maritain, 1933, pág. 385).

Es decir, esa sabiduría cristiana no debe ser impuesta, sino ofrecerse como inspiración que parte no sólo de la fe, sino también de la sana razón y del bien común.⁵⁷ De aquí deriva Maritain la idea de que es más importante la libertad que la unidad, lo cual es propio de la democracia.

⁵⁶ Aparece aquí cierta rigidez e intolerancia en Maritain. Años después, en *Pour la justice*, dirá que era fruto de su condición de neo-converso.

⁵⁷ Recuerda a lo que planteará Maritain más adelante a propósito de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, en la que los estados estaban de acuerdo en las concreciones prácticas aunque no lo estuvieran en su última justificación dialéctica. De igual modo, en una sociedad puede existir un amplio consenso en los principios inspiradores, aunque la justificación última para cada grupo religioso sea distinta. Se concreta aquí una aplicación del principio de analogía.

¿Qué forma tendría hoy la cristiandad? Según el autor, no sería ni unívoca ni equívoca, sino análoga:

La notion d'ordre est une notion essentiellement analogique. Les principes ne varient pas, ni les suprêmes règles pratiques : mais ils s'appliquent selon des manières essentiellement diverses (Maritain, 1933, pp. 412-413).

Según el autor, el contexto de la época en la que escribe es netamente distinto al de la Edad Media. Maritain considera que existe en la actualidad una profunda búsqueda de la libertad y una amplia diversidad religiosa. El concepto de estado laico significa que la Iglesia y el Estado son distintos, pero no implica que el Estado deba ser ni neutro ni antirreligioso. La nueva cristiandad debe comportar dos aspectos: elementos político-económicos temporales y formas temporales al servicio de lo espiritual. Su bien común no es la suma del bien particular de cada individuo, ya que su principio esencial es la caridad. De forma sintética, podemos decir que Maritain entiende la nueva cristiandad como un nuevo orden que sea reflejo pasajero de las verdades inmutables.

El autor considera que la nueva cristiandad constituye un ideal histórico concreto difícil pero posible, ya que ofrece un fin apto y digno del ser humano. Este ideal requiere la colaboración entre el filósofo y el hombre de acción, el cual debe descender hasta lo prácticamente práctico.

Maritain entiende que no corresponde al filósofo llevar a cabo todo lo expuesto, y plantea que es difícil llevarlo a término, sobre todo porque esta transformación está llamada a ser mundial y espiritual, siendo muy difícil llegar a un acuerdo en la base espiritual de una transformación mundial. Otras dificultades estriban en el actual radicalismo materialista y en el individualismo filosófico.

A pesar de todo ello, Maritain es optimista. Para él no se trata de transformar lo temporal, sino de arraigarse en Dios y desde esa raíz ser eficaces, aunque con una eficacia oculta, ya que el Reino llega de un modo invisible a la carne. El cristiano siempre puede y debe adaptarse a las nuevas circunstancias, ya que él está en el mundo sin ser del mundo. En lo relativo a la base espiritual de una transformación mundial, plantea que es común a todos

los hombres su vinculación con lo sobrenatural. La dureza de la situación actual no es un obstáculo, ya que ve en ella una “noche oscura” que puede conducir a formas de vida más altas.

El autor continúa perfilando su caracterización del ideal histórico concreto de la nueva cristiandad en *Pour le bien commun* (Maritain, 1934), donde afirma que el cristiano está en el mundo sin ser del mundo. Esto quiere decir que, sin abandonar su vocación espiritual, no huye ni deja de implicarse en la realidad terrestre. Este texto atiende al bien común de la ciudad terrestre, es decir, al régimen socio-político al que aspiramos como ideal histórico. El planteamiento inicial abunda en la idea de la primacía de los medios espirituales también en asuntos temporales (lo que él llama “medios encarnados”), ya que es preciso romper la escisión entre lo político y lo espiritual.

En *Lettre sur l'indépendance* (Maritain, 1935B) afirma que los cristianos deben dispersarse por el mundo para ser testigos de Dios en todo lugar, defendiendo lo que queda de los valores cristianos en un mundo secularizado. Con otras palabras, se trata de alumbrar el surgimiento de una nueva cristiandad, tarea a la que están llamados no sólo los cristianos, sino todos los hombres de buena voluntad.⁵⁸

Para acometer esta obra es preciso atraer de nuevo a la fe a las clases obreras, que fueron alejadas por una cristiandad infiel a su vocación de estar al lado de los más necesitados, ofendiéndoles en su dignidad humillada. Se trata de un problema de enorme gravedad tanto en lo espiritual como en lo temporal. En la sociedad liberal-burguesa, cristianos excelentes en su ámbito privado, ignoraron las necesidades del prójimo en su ámbito socio-político, desoyendo la llamada de Dios. Esta burguesía bienpensante identificaba la izquierda con el ateísmo y el comunismo.

El cristiano debe recuperar al colectivo obrero para evitar que progrese en él la ideología atea comunista. Para que este regreso de las clases obreras pueda producirse, es preciso

⁵⁸ Maritain opina que todos los hombres de buena voluntad, incluso sin saberlo, pertenecen a la Iglesia. Se manifiesta de nuevo la ya repetida rigidez a la que ya hemos aludido, y que años después el propio autor considerará fruto de su carácter de neoconverso.

liberar a las masas de los errores anticristianos. El dilema de la clase obrera es el de vincularse a la lucha atea comunista o al cristianismo humanista teocéntrico.

Este humanismo teocéntrico implica reconciliación, desarrollo en lo temporal y en lo espiritual, respeto a la dignidad humana y desaparición de la división de clases sociales. Sólo el cristianismo ofrece una doctrina suficientemente fuerte como para contrarrestar el humanismo ateo con el humanismo integral. Maritain no se está refiriendo aquí a una tarea de apostolado, sino a una auténtica revolución de las estructuras temporales:

Je pense à une philosophie chrétienne qui dans l'ordre temporel et sans arrière-pensée d'apostolat religieux, mais pour trouver dans cet ordre la vérité pratique et pour servir la vie temporelle des hommes, travaillerait à renouveler les structures de la société (Maritain, 1935B, pág. 264).

Pero hay que dirigirse a ellos para derribar sus prejuicios seculares. Se precisa para ello la dialéctica del dolor; sólo así el cristiano se hará entender. El cristiano debe cumplir en cristiano su tarea en el mundo temporal, haciéndolo avanzar según los designios de Dios. Para ello debe mantener su independencia en el ámbito de la fe y en el de su actividad temporal (*estar en el mundo sin ser del mundo*).

Esta fuerza política orientada según los principios del humanismo integral sería una fraternidad que agrupase a los católicos que compartiesen el mismo ideal histórico y los mismos medios, y abierto también a los no católicos.⁵⁹

La principal arma de este partido sería el heroísmo cristiano, aunque podría usar toda táctica justa y oportuna. Pero, hasta que exista ese partido, el cristiano debe seguir siendo testigo de amistad, bondad, fraternidad, fidelidad y dulzura, preservando celosamente en su interior la semilla de tal política (aunque constituya sólo una minoría). De este modo, seguirá viva la aspiración a la dignidad y la justicia.

⁵⁹ Como ya explicó en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933).

Quienes son conscientes de la tarea temporal del cristianismo (“hombres preclaros”), deben tener en cuenta ciertas claves:

La primera es la distinción entre acción política con objetivo próximo y alejado. Toda política de objetivo próximo está llamada a elegir entre tres medicinas:

- De mantenimiento: paliativos para mantener la paz civil.
- Draconiana comunista.
- Draconiana totalitarista.

Los políticos *preclaros* no aceptarían ninguna de las tres. La primera, porque implica la aceptación de la situación actual. La segunda, porque conlleva el ateísmo. La tercera, porque impediría el regreso de la clase obrera a la cristiandad.

Estas *mentes preclaras* deberían trabajar por la defensa temporal de los intereses y libertades religiosas. No obstante, siendo esto necesario, no es suficiente. El cristiano no puede replegarse; se le necesita en todo dominio de la actuación humana, y debe trabajar en el doble frente de lo espiritual y lo temporal.

El ideal histórico al que se refiere Maritain nunca estará completo, siempre será una obra en progreso. Pero no es un proyecto utópico, sino que se trata de un ideal histórico concreto. La utopía (*u-topos*, “sin lugar”) es lo irrealizable; el ideal histórico es la imagen dinámica a realizar o la acción política a desarrollar a largo plazo. Por eso, el hombre preclaro está llamado a una actuación a largo plazo. Su medicina sería la “heroica”. Su reto es el de conducir la ciudad a un nuevo régimen de civilización que refleje en el orden temporal las exigencias del Evangelio. Se trata de un proceso de maduración a largo plazo que propicie una renovación humanista integral del orden temporal.

Pero el hecho de que se trate de objetivos a largo plazo no exime al político “preclaro” de ocuparse de las necesidades actuales y acuciantes. ¿Cómo compaginar necesidades inmediatas y objetivos a largo plazo? Con medidas que, sirviendo al bien común, preparen cambios profundos. Se trataría de paliativos que son algo más que eso, ya que preparan un nuevo régimen de civilización.

Es preciso poner en juego todos los medios convenientes: doctrinales, espirituales, sociales, culturales, políticos... El cristiano no puede aceptar formas rápidas de solucionar los problemas presentes mediante el comunismo o el totalitarismo, ya que significaría sacrificar el futuro al presente. Más bien se trata de alumbrar una nueva cristiandad que debe ser largamente preparada.

Nada hay más revolucionario que esto, pero exige permanecer fieles a la verdad, la justicia y la fraternidad. Termina Maritain invitando a los cristianos a comunicar su ideal, a comprometerse en él, porque son testigos de una verdad encarnada que debe romper con las viejas servidumbres del mundo.

La obra de Maritain que más incide en la reflexión sobre el ideal histórico concreto de la nueva cristiandad es, sin ninguna duda, *Humanismo integral* (Maritain, 1936). Si en todo momento está haciendo alusión al contenido analógico de este ideal concreto, en esta obra plantea qué principios generales deben estar necesariamente presentes en cualquier ideal analógico cristiano, haciendo abstracción de condiciones históricas concretas. Desde esa perspectiva, toda sociedad que se proponga como ideal histórico concreto de inspiración cristiana debe cumplir tres caracteres:

- a) Debe ser comunitaria; esta noción de comunidad es distinta a la suma de bienes individuales,⁶⁰ y debe ser entendida como vida recta de la comunidad humana tanto en lo material como en lo moral.
- b) Debe ser personalista; es decir, orientada a servir los fines supratemporales del ser humano.
- c) Debe ser peregrina, entendiendo que la ciudad terrestre no es un fin último, sino que ésta se halla en permanente camino hacia la culminación supratemporal de la historia.

⁶⁰ Se aprecia aquí una crítica al utilitarismo.

De todo ello se deduce que el bien común temporal no es sino un fin intermedio o infravalente, que debe estar subordinado a los intereses eternos. Para Maritain es fundamental que se reconozca esa subordinación.⁶¹

Pero esa subordinación no debe implicar que se confunda el rol de la ciudad temporal. El fin de la sociedad política no es llevar a la persona a la santidad, sino posibilitar las condiciones de vida para que la persona pueda afrontar ese camino.

El autor desgrana a continuación, basándose en dos textos de Santo Tomás, lo que nosotros entendemos como el meollo de su propuesta. En el primer texto, Maritain encuentra una llamada contra el individualismo. En el segundo, contra el totalitarismo:

a) Cada persona es parte del todo y, por ello, está subordinada al todo. Así, la persona necesita de la sociedad para ser conducida a la vida de persona. Con otras palabras, en el orden temporal, la persona está subordinada a la colectividad.

b) Pero, al mismo tiempo, cada persona tiene en sí vida y bienes que escapan de toda subordinación a la colectividad. Por tanto, en lo supratemporal, la colectividad debe servir a cada persona para alcanzar sus fines últimos.

En resumen, existe una obra común a la que cada persona está subordinada, pero también existe una vocación eterna personal que domina esa obra común.

Decíamos también que Maritain entiende la ciudad temporal como una ciudad peregrina, en camino. Es decir, no tiende ni a una bienaventuranza terrenal ni a una felicidad de reposo. Esto no significa que la civilización temporal no sea un fin en sí misma; lo es, aunque de orden infravalente a todo bien de orden intemporal. Es necesario que la civilización temporal se enfrente a la injusticia y a la miseria, y reconozca el derecho a existir, a trabajar y a desarrollar la propia vida. Pero la concepción de la ciudad en Maritain va más allá de la del socialismo, ya que no sólo ve necesario velar por estos derechos en el orden temporal, sino también por el destino espiritual de la persona.

⁶¹ Este aspecto es, según entendemos, crucial en todo el sistema de Maritain.

Para Maritain, es preciso proponer una concreción civilizatoria cristiana distinta a la medieval, coherente con la irreversibilidad del movimiento histórico de la humanidad⁶². Para ello es necesario aprovechar los avances propuestos por la modernidad, particularmente su movimiento hacia la rehabilitación de la criatura.

Para ofrecer su idea de la nueva cristiandad, Maritain formula primero su caracterización de la cristiandad medieval. Antes de entrar en ello, expone dos observaciones preliminares:

- a) El autor se va a referir a un porvenir humano no inmediato, sino aún especulativo. Pretenderá salvar la riqueza de la modernidad (particularmente su rehabilitación de la criatura), pero dar tiempo al hombre para que construya nuevas direcciones históricas.
- b) Toma en consideración la materia social temporal bajo un ángulo distinto al de Marx, no fundamentalmente económico, sino desde un enfoque basado en aspectos culturales y espirituales más humanos.

En resumen, mientras que Marx se basa en lo económico y en el porvenir próximo, Maritain se basa en lo cultural y espiritual y en el porvenir no inmediato.

¿Cuál es el análisis de la cristiandad medieval del que parte Maritain? El autor considera que el ideal histórico de la Edad Media se basaba en el uso de la fuerza al servicio de Dios y en una concepción del orden temporal como función de lo sagrado. Estas dos notas se encuentran claramente encarnadas en el ideal del sacro imperio, que sólo fue capaz de realizaciones precarias. Según Maritain, aún perviven ciertas reminiscencias ideales del sacro imperio, lo cual ha permitido que el racismo alemán haya penetrado en capas cristianas. Este ideal del sacro imperio supone un intento de sacralizar el orden temporal; el autor lo describe a través de cinco notas:

- a) Se basa en una unidad primordial de la ciudad. Este impulso a la unidad se desequilibrará con el paso del tiempo, dando lugar a un estado absolutista donde lo político primará sobre

⁶² Sobre esto, Maritain dice que no aceptar la evolución histórica sería ir contra Dios, ya que Él gobierna la Historia.

lo espiritual. También supuso un movimiento de unificación de la cristiandad, que fracasó por causa de la avidez de los príncipes. Sin embargo, Maritain expresa que -por muy precaria que fuera- al menos existía una Europa cristiana cuya unidad radicaba en el orden espiritual, al cual se subordinaba lo temporal, y en un cierto fondo común de doctrina y pensamiento cuyo centro intelectual era la Universidad de París y cuyo centro político era el emperador romano-germánico.

b) La mencionada unidad era de orden sagrado, derivaba de la primacía de lo espiritual. En la civilización medieval, las “cosas del César” tenían función ministerial respecto a las “cosas de Dios”. Es decir, el orden temporal era causa instrumental de lo sagrado y simple medio respecto a la vida eterna.

c) En la cristiandad medieval era habitual el empleo de medios de orden temporal para servir al bien espiritual. Así, se consideraba al hereje como un agresor de la sociedad. Con el fin de la Edad Media, los Estados absolutistas se atribuirán el derecho de actuar en su propio nombre sobre lo espiritual; esta misma herencia ha sido recibida en el siglo XX por los totalitarismos.

d) En la cristiandad medieval se producía una clara jerarquía de funciones y de relaciones de autoridad semejantes a las que se atribuían al *pater familias* en Roma. De este modo, el rey era considerado como un padre de su pueblo, gobernando en nombre de Dios; es decir, el monarca no era sólo vicario del pueblo, sino también de Dios. Con el absolutismo, quedará relegada esa primera vicaría, y el monarca será considerado meramente como vicario de Dios. Del mismo modo, en el orden del trabajo, las corporaciones aparecen como una familia de segundo grado. En la parte positiva, Maritain considera que existían ricos y pobres, pero no instrumentalización ni proletariado.⁶³

e) La ciudad medieval trabajaba por una obra común: el Reino de Dios.

El autor plantea a continuación que esa construcción se fue gastando poco a poco. A través de paulatinos cambios en el pensamiento, las formas de vida socio-económicas y las

⁶³ Como imagen de la idea de autoridad medieval, Maritain plantea la regla de la orden benedictina.

aspiraciones de los Estados, la Edad Media se disuelve en el humanismo antropocéntrico propio de la modernidad.

Con el Renacimiento y la reforma protestante se produce una reacción absolutista que pretende salvar la unidad espiritual, intelectual y política, aunque ya más reducida al interior de cada Estado y menos a una idea común de la Europa cristiana.

Con el Barroco se produce una cierta primacía formal de lo espiritual, pero en realidad la primacía material pertenece a la política. Así surge el maquiavelismo, según el cual todo lo que da éxito al príncipe o al Estado es bueno. Maritain considera al maquiavelismo como la herejía más generalizada y más aceptada en los tiempos modernos.

Desde esta primacía de lo político, el absolutismo usa principalmente medios políticos para salvar la unidad espiritual y política.⁶⁴ Así, los medios humanos pasan a primer plano, y los Estados se vuelven más duros en su impulso por defender humanamente lo divino. En esta época, el rey se atribuye un poder absoluto por derecho divino, sometiendo así al pueblo. En lo económico, las corporaciones se vuelven despóticas y agresivas. En lo positivo, dice que aún pervive cierta unidad de espíritu, cierta grandeza que justifica el esfuerzo absolutista y que proviene del fondo espiritual del Renacimiento.

El final de esa era está marcado por el triunfo del racionalismo y el liberalismo, que pone término a la unidad espiritual. El régimen industrial y capitalista continuó con una transformación sustancial de la vida social; así, la miseria física y moral, y el elevado grado de sufrimiento del pauperismo dieron lugar a los movimientos revolucionarios. Mediante las revoluciones, los Estados impondrán una pseudo-unidad intelectual y espiritual propia del maquiavelismo. En esta época y este contexto surge un liberalismo anticristiano y un absolutismo materialista. En el período democrático-liberal, el Estado acrecienta sus pretensiones.

⁶⁴ Sobre esto, Maritain afirma que la imagen de esta época es la Compañía de Jesús, *la formación típica de la milicia espiritual en aquella época. [...] El comienzo y el ocaso de la Edad Moderna se corresponden, como dos figuras gigantestas, de tensión psíquica comparable, San Ignacio y Lenin. Por diferentes que sean los fines perseguidos y, por consecuencia, los métodos, hay en ambos casos una exaltación bien significativa de la voluntad heroica* (Maritain, 1936, pp. 197 y 198).

Tras esta evolución histórica, se hace evidente en el tiempo en que escribe Maritain la necesidad de una fe superior a la razón para lograr una unidad fundada no en la coacción, sino en el asentimiento interior y en la alegría de vivir. El cristianismo aparece como el único capaz de defender la libertad espiritual, social y política. Por eso, para Jacques Maritain, es preciso imaginar un tipo de cristiandad inspirado en nuestro actual ideal histórico, y no ya en fórmulas medievales propias del sacro imperio. Es decir, es preciso concebir un nuevo ideal histórico concreto que encarne los principios evangélicos en el orden temporal y que el autor denomina *nueva cristiandad*. Entramos de este modo en la caracterización maritainiana de este ideal histórico concreto.

En primer lugar, la nueva cristiandad es entendida por el filósofo francés como un nuevo humanismo, un humanismo integral o teocéntrico donde lo temporal es profano y no sacro, donde lo sobrenatural es la estrella que la guía y donde la criatura, desde su libertad, refracta lo sobrenatural en el orden temporal.

En oposición a las cinco características con las que Maritain se refiere al ideal histórico concreto de la cristiandad medieval, el autor plantea otras cinco características que describen la nueva cristiandad:

a) Frente a la idea de unidad en la cristiandad medieval, Maritain propone el pluralismo. No se refiere sólo a evitar el centralismo administrativo, ni sólo al respeto a las minorías. Se trata más bien de un pluralismo orgánico como base de la estructura social, opuesto al concepto totalitarista. Esta idea encuentra su referente en el principio de subsidiariedad de Pío XI, según el cual las distintas agrupaciones sociales deben gozar de tanta autonomía como sea posible. En lo económico, Maritain defiende cierta colectivización de la propiedad en la economía industrial en beneficio de la persona humana. En el ámbito agrario, defiende la propiedad familiar. En lo jurídico, entiende que en la nueva cristiandad deben participar tanto cristianos como fieles de otras religiones o ateos, ya que todos ellos participan del mismo bien común temporal. Así, el legislador debe reconocer la libertad de

culto y el ideal moral de cada familia espiritual, con la salvedad de que esa legislación debe orientarse siempre a la perfección del Derecho Natural y del derecho cristiano.⁶⁵

Pero, más allá de ese pluralismo, debe existir una unidad de orientación en armonía con los intereses supratemporales de la persona. A la cabeza deben estar líderes experimentados en política que actúen bajo la gracia y la caridad que proviene de Cristo, lo cual sucede incluso en el caso de los no cristianos.⁶⁶

Según Maritain, el pluralismo político se basa en la idea de fraternidad. Así, deben existir distintas formaciones políticas surgidas de la libertad. Entiende los partidos políticos como “fraternidades cívicas” independientes del Estado y sometidas sólo a las disposiciones sobre el derecho a la libre asociación.

Así como la cristiandad medieval poseía una idea de unidad máxima, la nueva cristiandad se orientaría desde una idea de unidad mínima, ya que se sitúa en lo temporal, sin requerir una unidad de fe y religión. La tolerancia tanto dogmática (libertad para errar) como civil (respeto a las conciencias) son consideradas por Maritain como un gran progreso de la cristiandad, la cual supone el desenmascaramiento del formalismo cristiano liberal. De este modo, la nueva cristiandad se aleja tanto del liberalismo del s. XIX, ya que reconoce la necesidad de una especificación ética y religiosa, como la de la cristiandad medieval, ya que admite el pluralismo.⁶⁷

Para que esta nueva cristiandad triunfe es preciso que surjan líderes capaces de mostrar en la praxis que esa concepción es conforme con el bien común y la razón. Esto suscitará confianza y autoridad. Todo ello debe estar integrado en una estructura política cuya única preocupación sea el bien común. Este propósito no es sencillo, ya que chocará con numerosas dificultades: divisiones, prejuicios, fuerzas erigidas contra el cristianismo, etc.

⁶⁵ De nuevo encontramos aquí la rigidez propia del Maritain neoconverso. Afirma que este reconocimiento del estatus jurídico de los fieles de otras religiones responde a una aplicación del principio del mal menor. También considera que la nueva cristiandad debe *tolerar* otros modos de comportamiento y adoración aunque se aparten de *la verdadera*. Por último, concluye airmando que esta ciudad estaría bajo el régimen de Cristo, porque sin él *nada excelente se puede edificar* (Maritain, 1936, pág. 212).

⁶⁶ Es válido aquí el mismo comentario que en la nota al pie anterior.

⁶⁷ No obstante, la idea de pluralismo en el Maritain de esta época es más que cuestionable, porque nunca dudará de la necesidad de una unidad de orientación desde lo cristiano.

b) Frente a la concepción medieval en la que lo temporal era instrumento de lo espiritual, la nueva cristiandad debe constituirse como estado laico donde lo temporal sea autónomo y fin intermedio (de acuerdo con León XIII). No obstante, también en la nueva cristiandad, lo temporal debe seguir subordinado a lo espiritual como fin infravalente. Es decir, lo temporal es un fin en sí, pero no un fin último. La concepción del estado sería, por tanto, laica.

c) La cristiandad medieval partía de la idea de constituirse en fuerza al servicio de Dios. En la nueva cristiandad, el ideal es la conquista de la libertad. Para el cristiano, la libertad a conquistar no es sólo la libertad de elección, sino la de autonomía (horizonte último de la perfección espiritual en Santo Tomás). Se trata, por tanto, de una dignidad y libertad de orden espiritual.

En lo que respecta a las relaciones entre Iglesia y Estado, la primera ejercería su influencia moral sobre el segundo. El Estado, por su parte, debe ayudar a que la Iglesia pueda evangelizar integrando las actividades cristianas en la obra temporal (por ejemplo, la enseñanza cristiana en las escuelas).⁶⁸ Así mismo, debe estar garantizado el respeto a la libertad del hereje⁶⁹ y un estatus jurídico adecuado para él. Esto alimenta la distinción entre lo temporal y lo espiritual, y protege el carácter superior de ésta. Del mismo modo, el derecho a la libertad de prensa debe estar garantizado mediante una regulación pluralista.⁷⁰

La ciudad debe quedar bajo el imperio de la ley, que adquiere un carácter de pedagoga de la libertad. Esta ley no se orienta por valores sagrados, pero debe preservar la vocación del hombre a su realización espiritual. Aquí Maritain se guía por los conceptos tomistas de “analogía” y “ley”. De este modo, la ley sería la ordenación al bien común para regular las características peculiares por las que la ciudad se realiza analógicamente.

En lo relativo a la propiedad de los bienes, Maritain (como Santo Tomás) defiende la propiedad privada como vía de garantizar la eficacia y la creatividad individual, pero

⁶⁸ Esto resulta inadmisibile hoy en día.

⁶⁹ De nuevo la terminología suena extraña al lenguaje actual.

⁷⁰ Describe aquí su idea de la deontología profesional en los publicistas, que resulta sorprendentemente semejante a la que aplica en España la agrupación de publicistas “Autocontrol”.

también considera el destino universal de los bienes, de modo que puedan aportar las condiciones necesarias para que la persona pueda dirigirse hacia su fin último. Con otras palabras, los bienes deben estar al servicio del bien común. No se trata de abolir la propiedad, sino de purificarla en el sentido de la comunión y la fraternidad.

Este uso común fue olvidado por el individualismo, el cual ha propiciado el surgimiento del socialismo. Para Maritain, la apropiación individual es necesaria, y los abusos no deben conducir a prohibirla, sino a generalizarla. Es decir, el mal no es que exista propiedad, sino que los bienes pertenezcan sólo a algunos privilegiados. En esta línea, plantea que el humanismo de Marx es débil porque no contempla a la persona individual. No obstante, Maritain defiende la implementación de formas colectivas de propiedad industrial. Así, aboga por la copropiedad de los bienes de producción que garantice la propiedad del trabajador de su puesto de trabajo (“título de trabajo”). Esto supondría una auténtica valorización de las capacidades del obrero e implicaría un mayor cuidado por un trabajo bien hecho, digno, libre, con mayor seguridad económica y mayor participación en la gestión. Significa la copropiedad de la empresa y la existencia de prestaciones sociales importantes para el trabajador y su familia. Se trata de un modelo de gestión “de abajo arriba” que implica cierta capacidad regulatoria autónoma.⁷¹ El modelo aquí planteado es radicalmente distinto del de las corporaciones comunistas, ya que no elimina la autonomía individual ni suprime las libertades sindicales, sino que supone la liquidación de una concepción capitalista basada en la ganancia de dinero. La propuesta económica de Maritain está pensada como posible tras la liquidación del capitalismo, con los consiguientes cambios en los principios espirituales de la economía. Los principales cambios espirituales consistirían en que, a diferencia de la concepción capitalista, en la que todo está referido a medidas exteriores del hombre (técnica, producción, dinero), en el nuevo humanismo todo estará referido al hombre. Otro cambio es que la grandeza del hombre requiere tanto de la abundancia como de la pobreza.

Esta concepción económica es completamente distinta a la individualista burguesa. Así, debería avanzarse a una situación en la que cada persona reciba gratuitamente lo relativo a sus necesidades básicas. Esta distribución sería realizada por las distintas comunidades

⁷¹ Como en los actuales convenios colectivos.

orgánicas que integran el cuerpo político. Además, los derechos hereditarios deberán estar regulados de modo que no existan clases privilegiadas, y así cada hombre sería heredero de las generaciones precedentes. En la nueva cristiandad, corporaciones profesionales y sindicatos no serían rivales, sino que ambas estarían igualmente comprometidas en la lucha por el bienestar humano.

El ordenamiento jurídico deberá garantizar la personalidad jurídica tanto del sindicato como de la corporación, y defender al individuo de la colectividad (de este modo se asegurarían los bienes necesarios también a quienes no pertenecen a ningún colectivo, y se velaría por la protección de los derechos también en el seno de los colectivos).

El comunismo ha subordinado al hombre a la industria y la técnica, dando lugar a reglas inhumanas. Esto no significa que haya que repudiar la técnica, sino considerarla como un instrumento al servicio del hombre. Se trata de una ética del amor y la libertad.

Este esquema económico supone una obra de sabiduría política y económica ordenada hacia los fines propios de la naturaleza humana. Y es que toda estructura económica toma su forma de la ética en la que se basa; para la nueva cristiandad, Maritain propone la ética cristiana.

d) En cuarto lugar, Maritain plantea la necesaria paridad en la condición humana de dirigente y dirigido (“unidad de raza social”). Pone como ejemplo la regla dominicana, en la cual todos los dominicos son iguales, pero eligen a un jefe entre ellos. Para el cristiano, Dios es la fuente del poder temporal, sin que éste se revista por ello de sacralidad. El gobernante pasa a ser un vicario del pueblo, un compañero que tiene derecho a mandar.

Aunque la cristiandad medieval no era democrática, dejaba a salvo la dignidad y el respeto a la persona como criatura de Dios (al menos como pretensión). Esta dignidad sólo es reconocida simbólicamente por las democracias modernas.⁷² Sólo la nueva cristiandad puede salvar el valor ético de la democracia.

⁷² Desarrollará esta cuestión en *El hombre y el Estado* (Maritain, 1953).

También plantea que la posición en la jerarquía laboral no debe transmitirse de generación en generación.

e) La obra común de la nueva cristiandad es la realización de la comunidad fraterna, la cual sólo es posible por la penetración del amor en los medios y el trabajo humanos. La difícil tarea a realizar es la de crear una ciudad temporal desde el amor, la dignidad humana y la vocación espiritual. No obstante, Maritain reconoce que la amistad fraterna no sería la única base social, sino también la pertenencia a una comunidad de intereses; es decir, cierta “animalidad social” en el hombre.

Es ingenuo pensar que la ciudad haga buenos y fraternos a todos los hombres, pero al menos debe organizarse según leyes y estructuras inspiradas en esa amistad fraterna como idea heroica a realizar. La amistad fraterna es el principio dinámico esencial en la nueva cristiandad, la cual se ofrece como obra profano-cristiana orientada a realizar en el orden temporal las verdades evangélicas.

Desde esta idea se puede entender la solución a la antinomia entre subordinación de la persona a la comunidad y de la comunidad a la persona. Sobre esto, Maritain cree que cada persona tiende al bien común para luchar por la realización personal de los demás, lo cual requiere reconocer el valor de la amistad fraterna, ya que nada hay más antipolítico que desconfiar de la fraternidad.

Así caracterizada la nueva cristiandad, Maritain ofrece a continuación una reflexión sobre cuál sería la suerte en ella de los no cristianos. A este respecto, el autor plantea que también ellos están llamados a realizar una obra práctica común. Es cierto que esta obra implica toda la dogmática cristiana, pero la nueva cristiandad es plural y no exige la profesión de la fe cristiana. Ella llama a todo obrero de buena voluntad que desee entregarse a la obra común.

En conclusión, Maritain propone un cambio de paradigma: de la cantidad a la calidad, del dinero al trabajo, de lo técnico a lo humano, de la ciencia a la sabiduría, de la codicia al servicio común.

La inspiración de esta renovación es tomista y se concreta en virtud del principio de analogía. La nueva cristiandad debe ser fiel a los principios inmutables de todo orden temporal, más allá de toda especificación concreta -lo cual es exigido por el principio de analogía-. Pero, en virtud del mismo principio de analogía, otras concreciones distintas a las propuestas por él podrán surgir bajo otros horizontes históricos.

Si esta es la caracterización que hace Maritain del ideal histórico concreto de la nueva cristiandad, y puesto que lo opone a la idea de utopía como proyecto irrealizable, debemos preguntarnos ahora qué probabilidades históricas cree el autor que es posible atribuir a la nueva cristiandad. El filósofo parisino considera que se trata de un ideal posible, aunque requiere de ciertas condiciones para su viabilidad. En cualquier caso, y aunque sólo puede realizarse en un futuro más o menos lejano, considera que es preciso orientar la acción desde ya en esa dirección.

¿Cuáles son esas condiciones de posibilidad de la nueva cristiandad?

a) Es preciso que la nueva cristiandad refracte en lo temporal las verdades del Evangelio. Esto exige cambios más profundos de lo que ordinariamente sugiere la palabra “revolución”, ya que los cambios que se requieren para la nueva cristiandad tienen que producirse tanto en el nivel de lo visible como en el de lo espiritual.

b) También es preciso superar la lógica economicista del *homo oeconomicus*. Del mismo modo, habría que superar la idea de que las grandes revoluciones son, principalmente, transformaciones económicas.

c) Así mismo es necesario superar el politicismo; es decir, la idea de que la revolución equivale a la conquista del poder por un grupo, partido o clase. También se requiere superar la concepción de la política como una técnica separada de toda implicación moral, al servicio de fines de poderío o prosperidad material (con otras palabras, superar el maquiavelismo).

d) Es necesario identificar el bien político como digno de servir de fin a la acción humana. Para Maritain, como para Aristóteles, el saber político es una rama de la moral; por ello

debe orientarse al bien común y atender siempre a los fines últimos del hombre. En tanto que actividad moral, la política debe repudiar toda iniquidad, aunque sea útil al Estado (de nuevo, superar el maquiavelismo). Con otras palabras, para ser buen político es preciso tanto conocer la técnica del arte que trabaja por el bien común como los valores morales implícitos en ella. No basta, pues, con ser justo, pero la justicia es condición necesaria para ser buen político.

Jacques Maritain continúa su reflexión en *Humanismo integral* (1936) ocupándose del ideal histórico concreto de la nueva cristiandad tal y como él lo concibe. Su reflexión comienza formulando una idea general y abstracta de la ciudad temporal, idea que debe permanecer inalterable con independencia de la concreción operada en cualquier tiempo histórico.

Para el autor, la nueva cristiandad depende de cierta vocación profana cristiana en muchos corazones y de un renacimiento cristiano en el pueblo. En el s. XIX la clase obrera se apartó del cristianismo, y es preciso reintegrarla para que la nueva cristiandad pueda surgir. Para Maritain existe una confusión de papeles en la filosofía de la historia cristiana: por flaqueza humana, a veces se han ocultado iniquidades bajo máscaras de justicia.

La inmensa queja secular de los pobres ha activado el socialismo, que ha deformado ciertas adquisiciones históricas en sí mismas buenas y normales. No hay que olvidar que todo este proceso se produce dentro de una trayectoria de rehabilitación de la criatura. El proletariado ha logrado ese progreso como reacción a la inexistencia social en que se le ha tenido durante mucho tiempo; es decir, se ha producido un descubrimiento de la dignidad humillada y una misión histórica: su progreso espiritual. Esta es, justamente, su fuerza y su parte auténtica. El problema está en que el marxismo logra ese descubrimiento (*conciencia de clase*), pero lo deforma mediante dos errores:

- a) Error de origen liberal burgués: considera la liberación de la clase obrera como el último episodio de la lucha por la libertad, librada también contra el cristianismo y la Iglesia como poder esclavizador.
- b) Error de origen revolucionario - escatológico, derivado de la concepción marxista de la lucha de clases y del otorgamiento al proletariado del papel de mesías.

Maritain vuelve a afirmar algunos logros de Marx, como la ascensión a la libertad de una comunidad de personas, justamente las más próximas a la base material de la vida y las más sacrificadas, lo cual permite descubrir la dignidad humana del trabajador. La tragedia es que ese progreso espiritual quede vinculado a un sistema ateo. Para Marx, el proletariado debe salvarse a sí mismo; sin embargo, el marxismo terminará por convertir al proletariado en instrumento pasivo del partido. En conclusión, el marxismo encierra verdades morales de liberación, aunque falseadas por una filosofía errónea.

El cristiano reprocha al marxismo una falsa concepción del trabajo, en la que sólo se tiene en cuenta su capacidad productiva, y en la que se sitúa la más alta dignidad y esencia del hombre. También le reprocha que resuelva el conflicto con una guerra de clases en la que una clase aplastará a la otra.

Para el cristiano, en cambio, se trataría de una guerra espiritual de todos los hombres unidos por un mismo ideal humano de pensamiento, amor y voluntad, que en sí misma implica ya la superación del conflicto. No obstante, reconoce que es lógico que la base de la transformación capitalista esté en el proletariado.

Algunos socialistas independientes -como el grupo de Sorel- ofrecen reflexiones interesantes. Aun persistiendo en los errores expuestos, Sorel profundiza en los mencionados elementos de verdad, entendiendo el socialismo como una metafísica de la libertad humana. Esta escuela reconoce honestamente su decepción del comunismo, basada en una proletarización de las clases medias, un descenso de la eficiencia, crisis interna, plutocracia... Esto causa cierta desesperanza en Sorel.

Para Maritain, esta tragedia debe despertar en el pensamiento de los cristianos el impulso por la libertad, la dignidad humana, la liberación de los pobres... Es decir, mensajes que, por otra parte, son originariamente cristianos. Para Maritain, desde su condición de filósofo cristiano, la salvación no depende sólo del esfuerzo del hombre. De hecho, considera que el ateísmo agrava su servidumbre, ya que la libertad sólo se conquista abriéndose a la fuente del ser.

En esta situación, caben dos salidas:

- a) Que las masas se aferren a sus errores metafísicos y persistan en su engaño.
- b) Que las masas tomen los principios del humanismo cristiano para renovar el mundo por vía de la reconciliación entre los hombres, la libertad y la dignidad de la obra común.

Esta segunda opción implicaría una tremenda evolución histórica. Requiere la existencia de núcleos populares de renovación espiritual, que los cristianos se desprendan de muchos prejuicios y que acojan la verdad que pervive en la lucha emancipatoria. De este modo se podría solventar la oposición entre un cristianismo alejado de sus fuentes y una lucha social atea. Entonces se entenderá la peripecia histórica que ha llevado al surgimiento de la nueva cristiandad.

Concluye Maritain esta exposición asegurando que, según una filosofía cristiana de la historia, iluminada por la fe y la teología, la nueva cristiandad sólo será posible del modo descrito en estas páginas. Así se podría alumbrar una nueva edad histórica, la del humanismo integral, humanismo de la encarnación o teocracia del amor divino. No obstante, confiesa que aún falta mucho para eso (estamos aún en *edad prehistórica*). ¿Qué probabilidades históricas existen para la nueva cristiandad?

Maritain considera que, antes de la liquidación de la presente edad histórica, deberán acometerse realizaciones parciales dentro de formas civilizatorias aún no cristianas. Ante todo, es necesario que los cristianos rompan con el humanismo burgués y el *éthos* del dinero sin caer en totalitarismos o comunismos. Esta realización parece muy lejana porque la ceguera y los prejuicios ahogan la acción del espíritu. Es necesario, por tanto, que un número suficiente de cristianos entiendan la nueva cristiandad.

Decíamos, pues, que en un primer momento, aún en el seno de una civilización no cristiana, habría que acometer realizaciones parciales, aunque de gran valor. Así se iría preparando el advenimiento de la nueva cristiandad como vía para hacer del mundo un lugar más justo y humano. En un segundo período se trataría de alumbrar la nueva cristiandad, aunque sin catástrofes. Se trataría de una realización completa, pero aún no

perfecta. Este proyecto debe concretarse a lo largo de la historia, y debe orientar la acción desde ya.

Las personas llamadas a hacer realidad ese proyecto están diseminadas por el mundo, y usan principalmente de medios pobres. Puede incluso que durante la primera etapa sean perseguidos, y que su tarea sea hacer menos malos los sistemas inhumanos actuales. Como fruto de su tarea se producirá un florecimiento temporal cristiano, porque la victoria pertenece siempre al más paciente.

Así pues, ¿qué se debe hacer desde ya? Para aclararlo es preciso distinguir acción política de objetivo cercano y de objetivo lejano.

a) Acción política de objetivo cercano: Esta acción puede optar entre una medicación de conservación de la paz civil o la medicina draconiana de la revolución proletaria o del totalitarismo. Ninguna de ellas es convincente; la primera, porque implica la aceptación de la situación actual. La segunda, porque conlleva el ateísmo. La tercera, porque supondría un agravamiento de la situación y el alejamiento aún mayor de las masas obreras. La tentación del cristiano es la de limitarse a luchar por la libertad religiosa, sin preocuparse de nada más. Pero esta acción no es suficiente, ya que el cristiano no puede ausentarse de lo temporal.

b) Acción política de largo alcance: La nueva cristiandad es un ideal histórico nunca realizado plenamente. Es una imagen dinámica que debe inspirar desde ya una acción proporcionada al fin futuro y al contexto actual. El objetivo es llevar a las ciudades ya existentes a un nuevo régimen de civilización que sea reflejo terrestre del Evangelio. Esto implica necesariamente una política de largo alcance. Para llevarla a cabo es preciso que surjan distintos partidos políticos de inspiración cristiana con concepciones también distintas del bien común. Ellos estarían llamados a propiciar una renovación de lo temporal desde el humanismo integral. Para ello es preciso atender a las necesidades actuales sin sacrificarlo todo a ellas, sino también actuar en el largo plazo para propiciar así una transformación profunda.

Maritain no se está refiriendo a actividad política ejercida por cristianos, sino a actividad política de inspiración cristiana (ya que lo primero -desgraciadamente para el filósofo- no implica siempre ni necesariamente lo segundo). Además, los cristianos pueden militar en opciones políticas muy diversas, algunas de ellas muy alejadas del ideal cristiano.

Pueden existir muchos tipos de acción política de inspiración cristiana; Maritain propone la que le parece más justa: el humanismo integral, que es válida tanto para los cristianos como para los no cristianos que estén de acuerdo con sus postulados. En cualquier caso, deben preservar el germen cristiano, la independencia, la libertad y la certeza de que su política es de largo alcance.

Maritain concluye esta obra afirmando que toda revolución supone una ruptura con las especificaciones del presente, y que es necesario preparar la transformación por todos los medios adecuados. La nueva cristiandad requiere una larga preparación y la determinación de no sacrificar el porvenir al presente. Nada hay más revolucionario que una política cristiana, la cual implica fidelidad a la verdad, justicia y amor. Es preciso alimentar en el alma ese ideal de la nueva cristiandad.

El autor insiste sobre esta cuestión brevemente en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942). En esta obra afirma que el mundo, desde la 2ª guerra mundial, ya no es neutral, y debe elegir entre totalitarismos (personales o colectivos) y espíritu cristiano. Maritain previene aquí sobre formas de Estado sólo cristianas en apariencia (como la sociedad liberal burguesa). Frente a ellas, el filósofo plantea la necesidad de construir una sociedad vitalmente cristiana, animada por el Evangelio, lo cual no implica un credo común de todos los miembros, ni relegaría a los no cristianos. Se trata de una sociedad en la que todos cooperarían por el bien común desde que reconocen los valores del Evangelio, presididos por el amor fraternal propio de la ley natural. Esto se lograría no por presiones o concesión de privilegios, sino por convicción interna y don de sí de cada hombre.

Así, la sociedad sería consciente de su doctrina y su fe, de la que haría expresión pública, del mismo modo que las otras confesiones también harían expresión pública de su fe para defender sus derechos y cooperar en la obra común.

También *Christianisme et démocratie* (Maritain, 1943) contiene una breve reflexión a este respecto. En esta obra, el filósofo parisino plantea que la segunda guerra mundial está suponiendo la liquidación del mundo surgido de la modernidad. Sin embargo, como hace repetidamente a lo largo de su obra, considera que el sufrimiento de la guerra puede convertirse en una oportunidad, la de alumbrar un nuevo mundo. Esta transformación sólo será posible si se produce una reforma moral e intelectual que alumbre una forma de vida común más humana. Para Maritain, valor, esperanza, confianza y fe son necesarias para esa transformación, para esa liquidación del mundo moderno que alumbraron los Maquiavelo, Lutero, Descartes, Hegel... La verdad y las energías históricas acumuladas durante siglos están despertando y puede que alumbren una nueva época de conquista de la libertad. Las clases dirigentes, particularmente en Francia, han fracasado. Es preciso apelar a las reservas morales y espirituales del pueblo para la victoria y la reconstrucción. Hacen falta para ello hombres conscientes de su dignidad y su responsabilidad: las nuevas élites. A este respecto, Maritain manifiesta que su confianza reside en el hombre de a pie, en la multitud vinculada a estructuras morales y sociales. El juicio y los instintos de estos hombres no son menos sanos y rectos que los de las clases bien-pensantes que se creen superiores (lo cual considera síntoma de imbecilidad política, bajeza de alma y corrupción).

Tan sólo hace falta que los hombres de a pie se organicen para explicarse y actuar. Así, las nuevas élites deben surgir de los obreros y campesinos, junto con las personas de las anteriores clases dirigentes que estén dispuestas a trabajar con el pueblo. De ahí surgirán los líderes de la IV República francesa. La reconstrucción, por tanto, debe hacerse desde una mirada simple. Todo depende de estas nuevas élites de las que el mundo tiene una necesidad desesperada.

Las nuevas élites deberán encarnar este heroísmo y entregarse por la justicia y la fraternidad. A la multitud se le pide otro heroísmo, el valor cotidiano para hacer más digna y generosa la vida. Así podrá surgir una nueva edad, la de la comunidad humana, de la dignidad y de la fraternidad. En este trabajo será fundamental la cooperación entre Europa y EE.UU. El objetivo es un mundo de hombres libres inspirados por el Evangelio.

Una de las obras que contienen una reflexión más amplia sobre el ideal histórico concreto propuesto por el autor es *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944), especialmente en el capítulo cuarto, donde especula sobre *quién es mi prójimo*.

A este respecto, se pregunta si la diversidad religiosa es un obstáculo para la cooperación, o si puede establecerse en cambio un diálogo fraternal, desde un espíritu de unión y compañerismo, entre fieles de distintas confesiones, ateos y agnósticos.

Según Maritain, las oposiciones religiosas han sido tradicionalmente fuente de conflictos; sin embargo, la ciudad debe reunir a todos al servicio de un mismo bien común, basándose en un buen entendimiento, mutua comprensión y compañerismo.⁷³ Esta solidaridad cordial es central para la nueva edad de civilización que ha de surgir tras la segunda guerra mundial.

Maritain considera que esa aproximación entre fieles de distintas familias es relativamente nueva.⁷⁴ Quizás se esté produciendo, dice Maritain, a consecuencia de los peligros y males espirituales de la actualidad (ateísmos o pseudo-ateísmos estatistas).

Parece que ha hecho falta un colapso de degradación humana como el de la segunda guerra mundial para que el hombre descienda a ese lugar misterioso donde se descubre la imagen de Dios en nosotros.

Pero Maritain es muy claro en la expresión de cómo entiende ese encuentro, el cual no puede ser realizado a costa de relajar la fidelidad a las verdades de cada familia religiosa, ni de llegar a un mínimo común sincrético, sino desde la máxima fidelidad a la luz que ha sido mostrada a cada uno, y sin ningún interés utilitarista detrás.⁷⁵

La paradoja de ese compañerismo es que se produce entre personas con universos conceptuales y de pensamiento muy distintos. Si fuéramos sistemas de ideas, nuestra ley sería devorar a los otros para digerir la parte de verdad que contienen. Pero somos seres

⁷³ Con el término “compañerismo”, parece atisbarse un cambio en Maritain respecto a *Humanismo integral*. Aquí dice que prefiere el término “compañerismo” al de “tolerancia”, ya que “compañerismo” evoca una idea positiva de las relaciones.

⁷⁴ Tal vez se esté refiriendo al primer Parlamento de las Religiones del Mundo de Chicago (1893).

⁷⁵ Se percibe aquí mayor apertura a otras confesiones y tradiciones que en obras anteriores.

humanos, y en nosotros existe un abismo de Presencia sagrada que desciende a cada uno para habitar allí como en un templo. Para Maritain, la paradoja se resuelve desde una filosofía que tiene en cuenta a la teología.

A continuación, el autor hará una reflexión relativa a la doctrina católica sobre la relación entre Dios y los no católicos. A este respecto, plantea que la autoridad es muy importante en el entorno católico, pero también la libertad y la diversidad de opiniones sobre lo temporal. Los fieles sólo están vinculados como tales a la Palabra de Dios, pero pueden y deben discrepar en lo temporal. Desde el punto de vista católico, el amor se enraíza en la fe explícita en Cristo, la cual permite el más alto grado de conformidad y unidad con Dios, y permite a los pueblos acceder al más alto grado de civilización. Pero la teología católica también entiende que todo creyente de buena fe que acepte la gracia de Dios posee una fe implícita en Cristo, lo que le vincula a toda la verdad revelada.

La frase “fuera de la Iglesia no hay salvación” quiere decir que fuera de la Verdad no existe salvación, y la verdad se ofrece gratuitamente a todos según la naturaleza del hombre y su dignidad esencial. Para Maritain, lo importante es que fuera de Cristo no hay salvación, pero Cristo murió por todos, y todos podemos creer en Él implícita o explícitamente:

Nous croyons qu'il n'est pas de salut hors du Christ, mais nous croyons aussi que le Christ est mort pour tous les hommes, et qu'à tous est offerte la possibilité de croire en lui, explicitement ou implicitement (Maritain, 1944, pág. 286).

Para Maritain, no hay salvación fuera del cuerpo místico de Cristo, pero a Él no sólo pertenecen los cristianos, sino todo el que de buena fe no peca contra la luz. Esa persona pertenece también al alma de la Iglesia.

Frecuentemente se reprocha el estilo dominador o paternalista de los católicos. A esta crítica, Maritain responde argumentando que su situación no es fácil, porque están sometidos a dos “heridas”:

- a) Su razón les hace ver que existe verdad en otras religiones.
- b) Existen hombres en otras tradiciones que viven más en la luz que muchos católicos.

Y, sin embargo, la Iglesia debe anunciar su verdad, sin tomar un aire paternalista o superior.

El fundamento del buen compañerismo es la amistad cívica (en el ámbito de la ciudad temporal) y el amor de caridad (en el ámbito espiritual). El amor de caridad consiste en una amistad natural, en una común dilección en Dios. Se trata del amor a la presencia divina en el otro. No es un compañerismo de creencias, sino de creyentes.

Para experimentarlo se precisa cierta actitud de perdón mutuo hacia el que camina con nosotros; ese camino, además, debe producirse sin juzgar a las personas, ya que sólo Dios puede hacerlo. Se trata de un amor al otro basado en la confianza en Dios.

El amor entre creyentes de distintas confesiones y también entre no creyentes consiste en una amistad que no renuncia ni cuestiona los dogmas propios. Al contrario, es un amor primero a Dios, y luego a las personas amadas por Dios. En esta amistad de caridad sucede el reconocimiento del otro. También el reconocimiento de lo verdadero que existe en otras creencias, y que es algo que debemos buscar sin cesar.

No es una amistad supra-dogmática (que nos haga salir de nuestra fe), sino supra-subjetiva (que nos hace salir de nosotros, de nuestro egoísmo y subjetividad para acceder a una aproximación ecuménica):

Elle n'est pas supra-dogmatique, mais elle est supra-subjective; elle ne nous fait pas sortir de notre foi, elle nous fait sortir de nous-mêmes (Maritain, 1944, pág. 290).

Maritain desconfía de una tal amistad si no existe “cierto dolor de alma”. También desconfía de toda pretensión religiosa universalista, ya que se requiere permanecer fieles a la luz recibida. El filósofo también desconfía de una amistad reservada exclusivamente a los correligionarios, que sólo reserva al resto el proselitismo (es decir, una amistad “de buenos contra malos”).

Así como en lo espiritual Maritain plantea la amistad dentro de las distintas identidades sin renunciar a ellas, en lo temporal pide una gran aproximación y actividades comunes de

lucha por el bien común de la ciudad y la civilización; es decir, la amistad no sólo como creyentes, sino como miembros de una comunidad temporal. En esa obra común, los creyentes aportan valores éticos y espirituales de amistad y acogida mutua. La importancia del espíritu de amistad es vital en la ciudad.

Para Maritain, históricamente se ha dado una cruel anomalía: la religión parece haber contribuido a crear conflictos y divisiones antes que unión y amistad. En realidad no ha sido la religión, sino la miseria humana y la división del corazón, ya que sin religión seríamos peores. La llave para superar esa contradicción es la caridad. La religión, la vida religiosa más pura y profunda, la caridad, puede neutralizar el fanatismo más tenebroso: el ateísmo y el pseudo-ateísmo.

En esta línea argumental, el autor comienza a atisbar el paulatino proceso de globalización; a este respecto, afirma que se abre una nueva época de civilización caracterizada por un mayor grado de unidad e integración, pero donde lo técnico avanza más rápido que el alma. En ese proceso, es necesario revitalizar lo espiritual para que la técnica sirva al verdadero desarrollo humano; esto es, según el autor, misión de los creyentes. Una misión donde no se trata de dominar, sino de servir, de mantener la esperanza en la justicia en la verdad, de encarnarla en la vida, en la existencia social y temporal.

Es cierto que el hombre necesita pan, pero también necesita de lo espiritual y de la contemplación. Por eso debemos testimoniar en el trabajo diario el amor de Dios y el respeto a su imagen encarnada en cada hombre.

A este respecto, Maritain profundiza hasta ofrecernos la idea que consideramos clave para comprender su ideal histórico concreto: el compañerismo no consiste en buscar un mínimo común religioso como identidad común de todos. Sin embargo, en lo temporal, sí debe conducir a una acción común en aras del bien común de la ciudad. ¿Esto es posible sin cierta comunión doctrinal básica? Existe en nosotros una unidad de naturaleza humana racional atraída por los mismos objetos primordiales. No es una identidad de doctrina, sino sólo cierta comunidad de principios y similitudes (o de proporción, o de analogía). Sobre ella se asientan las distintas concepciones doctrinales de cada persona. Se trata de una

comunidad de analogía que permite cooperar por los bienes de la existencia y los valores morales de la ciudad.

El amor es el hilo conductor necesario que manifiesta la comunidad analógica de pensamiento práctico. El valor ético primordial de la ley del amor fraterno es la principal similitud entre todas las tradiciones, aunque tenga connotaciones doctrinales y teológicas muy distintas en cada una. Como ejemplo menciona a Gandhi, para quien las naciones sólo pueden ser civilizadas en la medida en que obedezcan la ley del amor.⁷⁶

¿Cómo conceptúa Maritain la amistad fraterna? Los ejes de esta amistad, según el autor, son los siguientes:

- a) La ordenación de nuestra existencia a Dios.
- b) El valor absoluto de la ley del amor que unifica a los hombres por encima de sus diferencias. En el ateísmo y el pseudo-ateísmo, el amor es rechazado como debilidad.
- c) La verdad y la buena voluntad.
- d) La dignidad de la persona (y los derechos que se derivan de ella).

Depende de nosotros ser prójimo de cada hombre por el amor que nos hace miembros de la familia de Dios. Después de toda esta reflexión, el autor puede responder a la pregunta con la que encabezaba este epígrafe: ¿quién es mi prójimo?

⁷⁶ Sobre esto, la Exhortación Apostólica a la Iglesia en Medio Oriente (Benedicto XVI, 2012, n° 27) plantea que *la tolerancia religiosa existe en muchos países, pero no compromete mucho porque permanece limitada en su campo de acción. Es necesario pasar de la tolerancia a la libertad religiosa. Esto no es una puerta abierta al relativismo, como afirman algunos. No se trata de abrir una grieta en la fe, sino una reconsideración del vínculo antropológico con la religión y con Dios. No se trata de una afirmación hecha a las verdades fundadoras de la fe, sino, a pesar de las divergencias humanas y religiosas, un rayo de verdad que ilumina a todos los hombres. Sabemos bien que la verdad fuera de Dios no existe como un ser en sí. Sería entonces una ídola. La verdad no puede desarrollarse sino en la alteridad que abre a Dios, el cual quiere hacer conocer su propia alteridad a través de sus hermanos humanos. Así, no conviene afirmar de manera excluyente: «yo poseo la verdad». La verdad no es poseída por nadie, sino que es siempre un don que nos llama a un camino de asimilación siempre más profunda a la verdad. La verdad no puede ser conocida y vivida que en la libertad, y es por eso que, no podemos imponer la verdad al otro; la verdad se revela sólo en el encuentro del amor.*

Celui à qui je fais miséricorde, celui à l'égard duquel passe par moi l'universel don et amour de Dieu (Maritain, 1944, pág. 302).

Todo esto no es entendido de modo idéntico en toda religión. Maritain no cree que el budismo sea ateo, sino que se basa en una teología apofática. Los ateos pueden optar por Dios en su vida práctica si se orientan desde el amor (aunque sea de un modo no consciente ni formulado conceptualmente).

En resumen, no existe univocidad ni un mínimo común de identidad doctrinal. En un sentido, ninguna noción aparece como unívocamente común. En otro sentido, existe mucho más que un mínimo común, ya que todos dejan pasar por ellos el espíritu del amor, que marca su razón práctica y su acción. Es decir, existe una comunidad de similitud y analogía derivada de nuestra común naturaleza racional.

Esta común naturaleza racional se encarna en los principios de la acción práctica. La acción práctica, por tanto, se deriva de una comunidad de analogía entre principios basada en la ley del amor que es captada por las inclinaciones de nuestra naturaleza común.⁷⁷

La causa de la persona y la de la religión están unidas, a diferencia de lo que plantea el racionalismo, que pretende defender a la persona y su autonomía de la religión. La religión también defiende a la persona del materialismo ateo y de la pseudo-religión del Estado totalitario.

El día en que podamos vivir con fieles de otras creencias guardando nuestra fe y las virtudes de justicia, amor e inteligencia, desaparecerá la división religiosa.

La última reflexión amplia de Maritain sobre el ideal histórico concreto planteado por él está contenida en *El hombre y el Estado* (1952). En esta obra, Maritain analiza cuál es el clima histórico de la civilización moderna y cómo debe diseñarse un ideal histórico concreto de inspiración evangélica adaptada a las circunstancias de su tiempo. Para ello insiste sobre

⁷⁷ Para Maritain, el primer análogo puro es, evidentemente, Cristo.

planteamientos ya mencionados anteriormente, y hace un breve recorrido por los últimos siglos de la sociedad europea:

La sociedad medieval se organizaba desde la unidad en la fe, previa a la unidad política. En el ideal de la república cristiana, el cuerpo social era de naturaleza político-religiosa, y el poder social de la Iglesia era superior al del príncipe (así, lo espiritual estaba unido a lo temporal y el cristiano se identificaba con el ciudadano).

Con el barroco se produce la desintegración de la civilización sacra y el surgimiento de la noción de Estado. La edad moderna completa el proceso normal de distinguir las cosas de Dios de las del César, aunque este proceso concluyera exacerbadamente con un rechazo de todo atisbo de presencia de Dios y del Evangelio en lo político y lo social.

La nueva cristiandad no sería un retorno a la Edad Media, sino el intento de que el fermento evangélico penetre lo temporal para santificar la vida secular. Para concebir esa nueva cristiandad es imperativo considerar las características de nuestra civilización actual, que es fundamentalmente laica.

En nuestra edad histórica, la condición de miembro del cuerpo político es distinta a la condición de miembro de la Iglesia, y tampoco existe unidad religiosa. El hombre es ciudadano, sea o no cristiano. La separación entre el poder político -que es autónomo- y el espiritual es clara y tajante. De ahí la igualdad de todos y la no imposición de la fe (libertad de conciencia).

En la nueva cristiandad, el papel de la Iglesia no se expresaría en términos de poder social, sino de inspiración vivificante, influencia y autoridad moral.

Los principios generales son inmutables, pero los medios de aplicarlos son analógicos: cambian con los distintos climas históricos. Esto es coherente con la condenación del liberalismo teológico por la Iglesia.

El modo de aplicarlos pasa necesariamente por la libertad de fe, ya que sería inconcebible volver al régimen sacro en el que el poder civil actúe como brazo secular del religioso. No

obstante, es preciso reconocer la supremacía de lo espiritual y articular la necesaria cooperación entre ambos.

En la Edad Media se intentó basar la vida terrenal sobre la unidad en la fe. Este intento fracasó con la Reforma y el Renacimiento, y es inconcebible regresar a ello (“al César lo que es del César...”).

La sociedad civil tiene carácter terrenal, y participan en ella distintos linajes espirituales. Con la modernidad se pasa a un intento de basar la comunidad terrenal sobre la razón separada de la religión, pero esto fracasó rápidamente por su incapacidad de lograr la unidad espiritual de la humanidad.

Las catástrofes del siglo XX han desmentido el racionalismo burgués, y se ha constatado también que la religión es esencial para el hombre. En esta situación es necesario proponer una democracia pluralista que no ignore la religión, y la creación de un cuerpo político cristianamente inspirado: una sociedad plural donde hombres de distintas creencias puedan trabajar por el bien común. Para ello es preciso que compartan ciertos dogmas comunes que Maritain analiza a continuación.

El credo humano común es, fundamentalmente, el de la libertad. El error del liberalismo burgués fue admitir toda concepción con indiferencia; fue neutral incluso respecto a la libertad. La inexistencia de una fe común le impidió resistirse a la desintegración fascista, racista o comunista.

Este credo humano al que se refiere Maritain no pertenece al orden espiritual, sino al orden cívico y secular. Actualmente los Estados totalitarios imponen una falsa fe en su dios, al que exigen amor y obediencia mediante la propaganda y la mentira.

Desde concepciones teóricas muy distintas, todos podemos coincidir por analogía práctica y compartir una misma fe secular práctica. Pero esto exige respetar la verdad, la inteligencia, la dignidad, la libertad, el amor y el bien moral:

Así, esos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de ninguna identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal de que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral (Maritain, 1952, pág. 132).

El cuerpo político debe educar en ese credo humano temporal práctico, pero no tiene derecho a imponer una norma de fe, ni credo religioso o filosófico. Sólo es precisa la adhesión racional al sentimiento democrático; las justificaciones de ello pertenecen a la libertad.

El Estado democrático nace de esos axiomas prácticos, pero no los juzga. Se necesita una carta moral que recoja los derechos, deberes y libertades que encarnan esos axiomas prácticos. Dicha carta recibiría el apoyo de todos los pueblos civilizados. Cuanto más imbuido esté el cuerpo político en la fe cristiana, más se adherirá a esta carta democrática, y más claro tendrá que la filosofía cristiana es la más auténtica justificación de esta carta democrática. Pero no se ejercería ninguna presión religiosa por parte de la mayoría.

Como decíamos anteriormente, el convenio común es de orden práctico, por lo que cualquier interferencia del Estado sobre la libre expresión debe ser práctica y no ideológica. Aunque la corrupción intelectual arruina las verdades elementales, el Estado no está preparado para actuar en ese ámbito.

Maritain se refiere a continuación a los *profetas del pueblo*, personas que son necesarias en una democracia, que no pertenecen a ninguna institución, pero que son fermento y estímulo de la actividad política (especialmente en tiempos de crisis). Son como profetas de la emancipación. Para Maritain, es preferible que estos profetas no pertenezcan a grandes partidos dependientes del éxito electoral. También existen falsos profetas, que suponen un gran peligro.

Maritain pone el ejemplo profético de Gandhi, cuya tarea es la de despertar al pueblo para que descubra un sentido superior al de sus tareas cotidianas. También existen minorías

proféticas que pretenden despertar al pueblo de sus afanes ordinarios pese a su deseo de seguir dormido.

El riesgo es que esas minorías dicen hablar por el pueblo, lo cual abre la posibilidad de que manipulen al pueblo para que se identifique con sus consignas. Se requiere de esas minorías, por tanto, una actitud honesta: creer en el pueblo, respetarlo y estar al servicio de su dignidad.

Los falsos profetas traicionaron y derrocaron la democracia utilizando violencia total para lograr el poder, terror para eliminar la oposición y quebrantamiento de la ley en la idea de revolución, lo cual condujo al totalitarismo. Por eso es preciso redefinir el papel de estas minorías de choque; Maritain hace su redefinición en tres notas:

- a) La actividad ilegal debe ser utilizada de forma excepcional, y sólo si existe tiranía.
- b) El uso de la fuerza debe ser excepcional, y jamás recurrir al terror.
- c) El pueblo debe decidir si esa minoría estaba en lo cierto mediante libre aprobación popular en cuanto sea posible. La minoría debe estar dispuesta a perder la partida y retirarse si el pueblo lo exige.

Maritain también hace referencia a las armas para defenderse de los falsos profetas: la fuerza del *éthos* común, la fe en la democracia, la moral civil y la participación en política. Y, sobre todo, la libertad de expresión y la crítica; así, un pueblo libre necesita de una prensa libre del dominio del Estado y del poder del dinero.

Pero es preciso que surjan esos profetas de las unidades más básicas del cuerpo político y que esto sirva para preparar la elección como gobernantes de los más capaces y destacados.

En cuanto a la guía de la Iglesia, debe ser entendida como de influencia moral, y nunca impuesta por coerción, sino derivada de su luz espiritual. La acción de la Iglesia debe producirse desde la libertad y la pureza espiritual, y como energía penetrante, como fermento que penetra y santifica lo temporal, porque es de orden superior a lo temporal. Esto ha sido negado por los Estados totalitarios, que prohíben toda influencia religiosa en lo temporal. En cambio, en la nueva cristiandad, sería un aspecto definitorio.

En cada situación histórica, el problema de la relación Iglesia - Estado es distinto. En la actualidad, todo depende de lo que el pueblo crea en conciencia y de la libertad de la Iglesia para predicar la verdad cristiana o, al menos, su filosofía social y política entendida como justicia, amistad cívica y bien común.

Maritain plantea que es necesaria la cooperación entre Iglesia y Estado, la cual describe desde tres ideas:

- a) Asistencia mutua. Se trata de una cooperación indirecta y general. El Estado debe cumplir sus deberes en el orden temporal según el Derecho Natural; entre ellos, crear condiciones sociales, políticas, económicas y culturales para favorecer los fines últimos de la persona. Se trata de una tarea material y moral de justicia.
- b) Reconocimiento público de Dios. Una sociedad vitalmente cristiana tendría conciencia de la fe que la inspira, lo cual expresaría públicamente. Las otras confesiones reconocidas institucionalmente también expresarían su fe públicamente.
- c) Formas específicas de la asistencia mutua. Aquí Maritain se refiere a ayudar la misión espiritual de la Iglesia, no a la concesión de privilegios jurídicos. Estos privilegios serían perjudiciales para la Iglesia.

El Estado no puede prohibir o imponer ninguna fe, pero puede estimular la moralidad y proveer al pueblo de condiciones favorables para la buena existencia humana. En lo religioso, debe buscar la paz y el bienestar desde su ámbito (que es el temporal). También debe reconocer institucionalmente a las distintas comunidades religiosas, lo cual es primordial para el bien común. Otras tareas del Estado serían disolver las sectas destructivas y posibilitar la igualdad de derechos para los ciudadanos que pertenecen a distintos credos. El Estado también debe distinguir las confesiones mayoritarias y reconocer su autoridad e importancia. Pero los fieles de esas confesiones no poseen ningún privilegio legal, ya que sólo existe un único bien común temporal: el del cuerpo político. Ninguna fe puede reivindicar un bien común parcial privilegiado, ya que esto implicaría una división contraria al bien común.

¿Qué formas específicas de ayuda mutua propone Maritain? Considera que el orden espiritual y el temporal deben estar en contacto. Así, el orden temporal debe ayudar a la felicidad y la realización supratemporal. También cree que es preciso advertir que la inspiración evangélica es el alma de la democracia, y que es preciso mantener vivo el espíritu evangélico de dignidad, igualdad, justicia y libertad. Lo contrario sería como el suicidio de la democracia.

Las formas concretas de ayuda mutua que plantea son:

- a) El reconocimiento y la garantía de la libertad de la Iglesia. Esto es un derecho básico de la persona, y es necesario para el bien común del cuerpo político. Insiste en que este reconocimiento no implica la atribución de privilegios jurídicos.
- b) Ayuda de la Iglesia al cuerpo político para lograr el bien común temporal. Consiste en facilitar la tarea religiosa, social y educativa para el bien común, de gran importancia para desarrollar el sentimiento de dignidad y fraternidad.

La separación Iglesia - Estado no puede ser entendida como aislamiento absoluto, sino como la idea de que ninguna confesión prima sobre el resto. Así, no existe religión de Estado, sino buenas relaciones y mutua cooperación (como sucede en EE.UU., a diferencia de Europa).

La constitución de EE.UU. es, para Maritain, un documento cristiano laico. La presencia de lo cristiano en el ámbito público de EE.UU. es clara: día de acción de gracias, oración pública, invocación de Dios en la vida oficial...

La autoridad en la Iglesia se plasma “de arriba abajo”: Cristo, Papa, pueblo cristiano. En cambio, en la sociedad política, es de abajo arriba: desde el pueblo a sus gobernantes (vicarios). Maritain plantea también la existencia de cierto principio de subsidiariedad en la Iglesia: autonomía genuina de los distintos grupos, aunque subordinada a la Iglesia. La Iglesia es un objeto de fe teológica; el creyente la mira en términos de fe, y sabe que es sin

pecado, aunque está compuesta por pecadores. El no creyente la mira en términos humanos y le atribuye todas las faltas de sus miembros.

Concluimos este epígrafe con la reflexión contenida en *Pour la justice* (Maritain, 1945), donde el autor matiza su concepción de la nueva cristiandad, necesariamente distinta a la medieval. En la Edad Media, lo temporal estaba identificado con lo espiritual, constituyendo una civilización cristiana sacra. Tras la Edad Media, la filosofía, la ciencia, el Estado y el orden temporal ganan su autonomía a través de un proceso natural. Pero este proceso natural desemboca en una triste consecuencia: la separación de la civilización terrestre de la inspiración evangélica.

La nueva cristiandad supondría la reconciliación de ambos; lo temporal mantendrá su autonomía, pero se dejaría inspirar y vivificar por lo espiritual, constituyendo una civilización cristiana profana. Así, la ciudad será vitalmente cristiana, y no sólo decorativamente cristiana (como en la sociedad liberal - burguesa). Será una ciudad de derechos humanos, dignidad y comunión de toda raza y religión en un mismo bien común temporal verdaderamente humano.

La esperanza es uno de nuestros deberes históricos; desde esa esperanza, Maritain cree que la Historia humana retomarará su curso de desarrollo, y que cristianismo y democracia serán reconciliados. La presente crisis puede ser una vía de renovación del mundo.

Pero, al mismo tiempo, el Estado debe tener claro su carácter secular. La sociedad política debe ser, según Maritain, vitalmente cristiana. Es decir, debe ser de inspiración evangélica, lo cual no requiere que todos compartan el mismo credo. No obstante, sí es preciso que todos reconozcan los valores de la dignidad humana, la obligación moral de la autoridad, el Derecho Natural y el amor fraterno que hemos recibido por inspiración evangélica.⁷⁸ De este modo, todos deberían cooperar en el bien común mediante el don de sí. Sería una sociedad cristiana no en su apariencia, pero sí en su substancia.⁷⁹

⁷⁸ Sociedad cristiana analógica.

⁷⁹ Este planteamiento reflejaría una situación diametralmente opuesta a la que se producía en la sociedad liberal burguesa.

Este ideal histórico debe estar construido desde el respeto a todas las religiones, y sin conceder privilegios a los fieles de ninguna. Se trata de una concepción pluralista que sustituye tanto a la teocrática medieval como a las formalmente clericales o a las anti-religiosas de la época burguesa.

La religión⁸⁰ recibiría asistencia apropiada a su obra. La Iglesia y el Estado deben mantener un espíritu de mutua independencia pero de cooperación, sin que la Iglesia reciba ningún trato de favor en el orden temporal.

Así, el Estado pediría a la Iglesia ayuda para transmitir el fermento evangélico, la asistencia social y la educación en libertad y fraternidad.

Hace falta la unidad de todos los que creen que la base de la igualdad y la dignidad humana es que el hombre es imagen de Dios. Es preciso que ellos hagan contrapeso para liberar al hombre del materialismo.

4.5. Síntesis orgánica de la antropología social de Jacques Maritain

Ofrecemos a continuación una decantación esquemática de lo visto hasta ahora en la obra de Jacques Maritain. De este modo, pretendemos ofrecer de forma clara y sintética el planteamiento antropológico social del autor:

1.- *Primacía de la persona*. El concepto nuclear en la antropología de Maritain es la *primacía de la persona*⁸¹ entendida como *subsistencia del espíritu*, y a la cual diferencia del concepto de *individualidad*, que remite a la dimensión material humana y que es positiva sólo en orden a la personalidad. Así, mientras que la individualidad nos remite al egoísmo (utilidad personal, tomar para sí), la personalidad nos remite a la fraternidad (bien común, donación). La *personalidad* contiene para Maritain lo esencial de lo que significa *ser humano*, y se articula sobre la centralidad del amor que conduce al hombre al don de sí y a la fraternidad. Por tanto, el despliegue de la personalidad entendida como capacidad de amor

⁸⁰ Y aquí Maritain dice “religión” y no “Iglesia”, explicitando así su mayor apertura en la concepción de la sociedad analógica que él defiende.

⁸¹ Se trata de una *centralidad estructural*, como explicamos en el epígrafe 4.1.6.1 de esta tesis.

constituye el horizonte de finalidad propio de la persona y marca sus posibilidades de plena realización. Con las limitaciones especulativas señaladas en el epígrafe 4.1.6, la virtualidad de este planteamiento antropológico es doble: en sentido negativo, erige la dignidad de la persona y el respeto a sus fines como límite infranqueable para cualquier construcción teórica, social, política o económica. En sentido positivo, identifica los fines de la persona como el bien común a realizar por la sociedad. En conclusión, una visión del hombre centrada meramente en su individualidad deja de percibir una parte esencial de lo que significa *ser humano*. Por tanto, el interés individual de cada uno debe estar sometido al bien común de todos (lo cual es olvidado por el liberalismo individualista), y a su vez, el bien común de todos debe orientarse al servicio de la persona (lo cual es olvidado por los totalitarismos).

2.- *Sociabilidad*. El contenido de la personalidad apunta a la sociabilidad como apertura al otro, lo cual constituye una necesidad natural del ser humano, tanto desde la perspectiva de la individualidad como desde la personalidad. De este modo, la relación interpersonal queda situada como fundamento del diálogo y de la vida política; en última instancia, conduce al don y a la fraternidad como vía de desarrollo del hombre y marco de sus posibilidades de felicidad, ya que los fines que son propios al ser humano sólo pueden ser alcanzados en relación.

3.- *Fraternidad y don de sí*. El amor es el centro mismo de la personalidad humana y habilita al hombre para entregarse. La fraternidad es el modo por excelencia en el que se concreta en la sociedad el camino de desarrollo humano como expresión del amor, que parte del reconocimiento del otro y de su dignidad, y conduce a la experiencia del vínculo fraterno, consecuencia de la común participación de todos en una misma naturaleza humana. La existencia y el desarrollo de la personalidad está en íntima relación con la capacidad de entrega, de modo que el *cogito mariteniano* bien podría ser *dono me ipsum, ergo sum; me doy, luego existo*. Este nexo entre don y existencia sitúa el amor como vocación constitutiva del ser humano, la cual marca su sentido último y su horizonte de desarrollo. Por este motivo, existir como persona -y no meramente como individuo- está indisolublemente unido a vivir la experiencia del amor y del don de sí.

4.- *Libertad como presupuesto y finalidad de la personalidad.* El sentido de la libertad en el sistema de Maritain es doble; en primer lugar, está en la base de nuestra posibilidad de optar por un desarrollo según el aspecto individual (utilidad personal) o según el aspecto personal (fraternidad, don de sí). Por tanto, el avance hacia el pleno desarrollo de la personalidad puede realizarse como un ejercicio de libre opción. En segundo lugar, el progresivo desarrollo de la personalidad conduce a la conquista de ámbitos cada vez mayores de libertad entendidos como capacidad de optar por modos de realización personal acordes con nuestra naturaleza humana. Por tanto, en el sistema de Maritain, la libertad es a un tiempo punto de partida y horizonte final en el proceso de desarrollo de la personalidad.

5.- *Bien común como bien de todos.* El bien común de las personas es el fin último de la sociedad, y excede de la suma del bien particular de los individuos que la componen. De este modo, el bien común se distingue del bien total (suma de utilidades de cada individuo propia del individualismo liberal) y del bien colectivo (propio de sociedades colectivistas). El bien común es el fundamento de la autoridad política que se ejerce sobre hombres libres, e implica redistribución como ayuda al desarrollo de cada persona, pero no se trata sólo de un conjunto de ventajas y utilidades, sino que su contenido es amplio y diverso: se trata de una obra de civilización historizada que provee de las condiciones que el ser humano precisa para elegir libremente el modo de realizar los fines últimos de su personalidad. Consecuentemente, el bien común no está sólo ligado a la mejora de las condiciones materiales -bienes y servicios- (lo cual tendría que ver sólo con la individualidad), sino que incluye aspectos inmateriales como integración social, conciencia cívica, virtudes políticas, libertad, justicia, amistad y felicidad. En todo ello está contenida la vida buena de la multitud. Maritain entiende que cada persona tiende al bien común para luchar por la realización personal de los demás, lo cual requiere reconocer el valor de la amistad fraterna, ya que nada hay más antipolítico que desconfiar de la fraternidad. El bien al que debe tender la sociedad política es común porque es universal, y por lo tanto incluye a todos. No se trata del bien de algunos, ni del bien de la mayoría, sino de un bien del que todos participan precisamente por ser miembros de la misma sociedad.

6.- *Responsabilidad por la suerte del otro.* En el ámbito material, la actividad ciudadana debe orientarse también hacia el bien común. El disfrute común debe estar presente en todo momento, y no sólo mediante la donación de lo que nos resulta superfluo. De este modo

va configurándose en la orientación axiológica de la sociedad un horizonte de apertura a la suerte del otro, propiciando que el ámbito de lo económico sirva de camino y vía de experimentación del vínculo de la fraternidad. Por tanto, la idea de *bien común* está indisolublemente ligada a la idea de *comunidad humana*.

7.- *Acuerdo práctico sobre el contenido del bien común.* El acuerdo sobre el contenido del bien común y la orientación de la obra política surgen de una amistad cívica que no es *supradogmática*, sino *suprasubjetiva*. Es decir, no nos hace salir de nuestras creencias, sino de nosotros mismos, y apuntar a la posibilidad de acuerdos prácticos más allá de las discrepancias teóricas. Este acuerdo práctico debe formularse sobre la idea de persona y permite decantar un *credo democrático compartido* como consenso desde el que articular la búsqueda del bien común. De este modo es posible instaurar una *democracia de la persona o ciudad del hombre* en la que se posibilite la participación de todos en el bien común y donde la fraternidad quede incorporada a la vida política. La unidad social debe ser la persona, no el individuo. Así entiende el autor el proceso de *civilización*, el cual exige una profunda renovación personal. Por tanto, se trata de una sociedad comunitaria, capaz de definir su idea de bien común mediante acuerdos prácticos en función de lo que resulta naturalmente humano, que es conocido por inclinación. No es una identidad de doctrina, sino sólo cierta comunidad de principios y similitudes (o de proporción, o de analogía). Sobre ella se asientan las distintas concepciones doctrinales de cada persona. Desde concepciones teóricas muy distintas, todos podemos coincidir por analogía práctica y compartir una misma fe secular práctica. Pero esto exige respetar la verdad, la inteligencia, la dignidad, la libertad, el amor y el bien moral.

8.- *Los fundamentos de la ciudad del hombre: la justicia y la amistad fraterna.* Éste es el punto de llegada de la propuesta social de Maritain. La primera condición de una buena política es que sea justa; la justicia supone la medida de progreso del bien común y de los valores de la civilización. Pero si las democracias actuales pretenden construir una ciudad justa prescindiendo del amor fraternal, los derechos humanos quedan desvirtuados al perder todo sentido de finalidad. No se trata de propiciar una justicia meramente técnica o desarrollar nuevas estructuras, sino que se precisa *la gratuidad y el don de sí* (relación) *que nace de lo profundo del corazón* (renovación). El don de sí, concluye Maritain, conduce a la amistad cívica y a la fraternidad; se podría decir que el autor entiende el don como una pedagogía

de la fraternidad hacia el que tiende la verdadera emancipación política. De ahí que la comprensión política de Maritain sea a la vez comunitaria y personalista: la persona sólo se encuentra a sí misma sirviendo al grupo, y el grupo no tiende a su fin más que sirviendo a la persona. La experiencia de la amistad cívica no puede ser entendida sin proximidad e igualdad. Maritain la entiende como el empeño de cada uno en entregarse al otro; de ahí su valor político. Este ideal responde a las aspiraciones más profundas de la naturaleza humana, y su realización depende de la toma de conciencia de la dignidad humana y de su vocación trascendente.

9.- *Felicidad como eudemonía.* Entender al hombre desde el lado de la individualidad significa atender a sus necesidades y deseos materiales, y traslada a una comprensión *hedonista* de la felicidad. En cambio, la antropología de Maritain propugna la comprensión del hombre desde su cualidad personal, lo cual comporta una visión *eudemonística* de la felicidad: la *vida buena*, que también incluye la mejora de las condiciones materiales de vida, pero que sólo es posible desde la práctica de las virtudes sociales, encarnadas por antonomasia en la idea de fraternidad.

10.- *Igualdad de proporción.* El concepto de justicia en Maritain parte de la idea de igualdad *realista*, la cual no suprime las desigualdades sino que las modula en función de la justicia y el bien común. Se articula sobre el respeto a la igualdad de naturaleza de todos los hombres y a su vocación a la comunión de la familia humana. Desde este planteamiento, Maritain propone el concepto de *igualdad de proporción*: partiendo de una irrenunciable igualdad básica, admite la existencia de desigualdades superficiales en función del distinto modo de participación de cada persona en la vida pública. Desde la igualdad de proporción, Maritain considera que quien sirve más a la comunidad debe recibir más, y que cada persona debe recibir en función de las necesidades de desarrollo de sus dones naturales. La perversión sucede cuando se intenta establecer un estado de servilismo social de los grupos considerados inferiores. Por tanto, lo que se precisa para dar la primacía al bien común no es una igualdad aritmética indiferencia, sino una igualdad de proporción capaz de concebir y compensar proporcionalmente el trabajo de estas *élites de servicio*. En cualquier caso, la igualdad de proporción no es algo dado por naturaleza, sino que debe ser construida por la sociedad, arbitrando procesos de redistribución que ofrezcan oportunidades de participar en los bienes sociales a los más débiles y peor dotados. Con otras palabras, los hombres

necesitan del Estado para mantener la justicia y suplir las deficiencias de una sociedad que no alcanza el nivel necesario de justicia. Esta justicia distributiva es inseparable de la igualdad de proporción. Pero, dando un paso más, Maritain insiste en que la implementación de la igualdad de proporción requiere no sólo la aplicación de criterios técnico-políticos y sistemas de bienestar y seguridad social, sino sobre todo la puesta en práctica de un profundo sentido de amistad cívica que permita avanzar en el terreno de la igualdad de oportunidades. Así entendido, las leyes redistributivas son sólo un complemento de la virtud individual, ya que el bien común pide la amistad además de la justicia en la estructura de la ciudad. La clave de comprensión de la igualdad de proporción descansa, por tanto, en el doble principio de justicia y amistad fraterna; juntas, pueden transformar las desigualdades en cooperación, no en dominación.

11.- *Rechazo de la separación entre técnica y ética.* La antropología de Maritain acoge algunos aspectos de la modernidad, como la *rehabilitación de la criatura*, pero rechaza otros, como la ausencia de remisión a toda idea de trascendencia (lo que propicia la renuncia a todo sentido de fin último de la vida humana y a la consecuente vocación de hacer don de sí mismo). Maritain también critica la separación típicamente moderna entre realidad empírica y ética. Para el autor, es necesario eliminar la fractura de raíz maquiavélica entre ética y técnica político-económica. De este modo se podrá avanzar hacia una idea de democracia referida no sólo al dominio político, sino también a lo económico y lo social como vocación humana a realizar el amor fraterno en el orden temporal. Esa es, para Maritain, el alma de la democracia.

12.- *Reivindicación de los fines naturales del ser humano.* Con la antropología nacida de la modernidad, el ser humano es considerado autosuficiente y capaz de elegir los fines que le son propios. De este modo, la sociedad es entendida como un *proyecto racional* articulado sobre la base de un contrato social entre individuos con distintas concepciones del bien al que debe apuntar la sociedad política. Así, progresivamente, empieza a abandonarse la idea de búsqueda de un mismo *bien* compartido por todos y a sustituirla por la remisión a la idea de *derecho*. Al contrario, el autor reivindica una idea real de ley natural que responda a los requerimientos de la naturaleza humana, a los cuales todo hombre se siente inclinado. Por último, considera que la modernidad ha erigido la utilidad en regla suprema, abriendo un

camino en el que progresivamente se va dejando de lado toda referencia a los fines del ser humano.

13.- *Diseño institucional a la medida de la persona.* El diseño de las instituciones sociales, políticas y económicas debe basarse en una completa comprensión de la persona, porque el desconocimiento de lo humano conduce a la crisis. Todo sistema económico basado en una concepción materialista del mundo remite necesariamente a la individualidad y deja al margen la personalidad, por lo que sólo pueden conocer la sombra de la personalidad: su individualidad material. Por tanto, las instituciones no pueden estar basadas en el afán de lucro y la primacía del dinero, sino en el propósito de posibilitar que el ser humano alcance sus fines últimos. Sin remisión a la idea de finalidad humana se producen grandes conquistas materiales, pero al precio de que el hombre pierda tanto su sentido de ser como su orientación al amor mutuo y se vea sometido *a los trabajos forzados del enriquecimiento por el enriquecimiento* (Maritain, 1945, pág. 660).

14.- *Propiedad privada y eficiencia moduladas por la ética.* Maritain no recusa el capitalismo ni la propiedad privada, ya que considera que ésta es un derecho natural que promueve la eficiencia y la creatividad personal. La parte enferma del capitalismo no es la propiedad privada, sino los valores éticos y espirituales desde los que se orienta, que olvidan la primacía de la persona y su ordenación a la libertad de autonomía, construyéndose desde la idea de primacía del dinero, la instrumentalización del hombre como productor y consumidor y el rendimiento económico como forma de civilización. De este modo, el que nada tiene queda relegado a la vergüenza, y resulta cosificado y despersonalizado. Pero también el rico ha quedado deshumanizado en su codicia, convertido en mero consumidor. Para Maritain, la raíz última de estas perversiones se sitúa en la falta de amor. Se trata así de descubrir en lo temporal un sentido más profundo de la dignidad humana. De este modo se puede sustituir una civilización mercantil basada en la fecundidad del dinero por una civilización personalista basada en los derechos del hombre como persona, ciudadano y trabajador. En lo relativo a la propiedad de los bienes, por tanto, Maritain defiende la propiedad privada como vía de garantizar la eficacia y la creatividad individual, pero también considera el destino universal de los bienes, del que deriva la necesidad de que todos reciban las condiciones necesarias que les permitan dirigirse hacia su fin último. Con otras palabras, los bienes deben estar al servicio del bien común. No se trata de abolir la

propiedad, sino de purificarla en el sentido de la comunión y la fraternidad. Los principales cambios espirituales consistirían en que, a diferencia de la concepción capitalista, en la que todo está referido a medidas exteriores del hombre (técnica, producción, dinero), en el nuevo humanismo todo estará referido al hombre.

15.- *Transformación ética “por contagio”*. La esperanza del autor reside en que, si muchas personas están dispuestas a vivir de ese modo, el orden social y político necesariamente cambiará. Es, por tanto, necesario que haya ciudadanos dispuestos a traducir esa renovación personal en actos concretos de la vida pública; se trata de *minorías de choque* que actuarían como *levadura en medio de la masa*. Para ello plantea la conveniencia de introducir modelos asociativos de organización económica, como las cooperativas, que se orienten como movimientos de base y desde el principio de subsidiariedad. Así mismo plantea como un imperativo de justicia social que el trabajo esté cada vez más enfocado al desarrollo humano.

16.- *Subsidiariedad, pluralismo y participación de todos*. Partiendo de una antropología basada en la centralidad de la persona, Maritain plantea la conveniencia de realizar un ideal histórico concreto basado en la subsidiariedad y el pluralismo político y religioso, con mayor presencia de la producción colectiva, una concepción del dinero como siervo y no como señor de los valores humanos y el principio de la participación de todos en la gestión.

17.- *Superación de la lógica del homo oeconomicus*. Para abordar este ideal histórico es preciso superar la lógica economicista del *homo oeconomicus* basada en la búsqueda de la utilidad particular. El bien común de este ideal histórico no es la suma del bien particular de cada individuo, ya que su principio esencial es la fraternidad, donde no resulta indiferente que haya individuos reducidos a la irrelevancia económica. Se trata de una comunidad de analogía que, en virtud de la fraternidad, permite cooperar por los bienes de la existencia y los valores morales de la ciudad. La fraternidad, por tanto, unifica a los hombres más allá de sus diferencias. La fraternidad comienza con el reconocimiento del otro en su dignidad, *celui à l'égard duquel passe par moi l'universel don et amour de Dieu* (Maritain, 1944, pág. 302).

El cuadro número uno recoge los títulos de la esquematización expuesta.

Cuadro número 1

ESQUEMATIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE JACQUES MARITAIN	
1	Primacía de la persona y su dignidad
2	Sociabilidad como dimensión natural del ser humano
3	Fraternidad y don de sí como vía de evolución personal y social
4	Libertad de florecimiento como horizonte vital
5	Bien común como conjunto de precondiciones necesarias para el florecimiento de todos
6	Responsabilidad por la suerte del otro como concreción de la fraternidad
7	Acuerdo práctico del contenido del bien común
8	Justicia y amistad como fundamentos de la ciudad
9	Felicidad eudemonística basada en la fraternidad
10	Igualdad de proporción y necesidad de redistribución
11	Rechazo de la separación entre técnica y ética
12	Atención a los fines naturales del ser humano: apertura a la trascendencia
13	Diseño institucional al servicio de la persona y sus fines últimos
14	Balance entre eficiencia y ética
15	Transformación social <i>por contagio</i>
16	Principio de subsidiariedad
17	Superación de la lógica del <i>homo oeconomicus</i>

Elaboración propia

5. CONFRONTACIÓN ANTROPOLÓGICA: EL *HOMO INTEGRALIS* FRENTE AL *HOMO OECONOMICUS*

Siguiendo con el plan de investigación descrito en el epígrafe 2, exponemos en este capítulo un paradigma antropológico completamente distinto al de Maritain, y que a efectos de esta tesis consideramos antagónico al del filósofo francés. Nos estamos refiriendo al paradigma antropológico del *homo oeconomicus*, surgido en la modernidad por vía de una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith. En el epígrafe 5.1 expondremos sucintamente cómo se produce dicha interpretación sesgada.

A continuación, ya en el epígrafe 5.2, procederemos a contraponer ambas concepciones antropológicas: el *homo oeconomicus* frente al *homo integralis* que se deriva de la reflexión maritainiana. Elaboraremos dicha comparación no sólo ciñéndonos al ámbito puramente antropológico, sino también por comparación de los modelos socioeconómicos a los que cada una de ellas da lugar. La conclusión de esta reflexión comparativa apunta hacia la necesidad de una lógica antropológica y socioeconómica superadora del estrecho enfoque del *homo oeconomicus*, cuya comprensión del ser humano resulta reductora hasta la humillación.

5.1. La antropología de la economía clásica

5.1.1. Las *tres almas* de Adam Smith

La moderna ciencia económica tiene su origen en una gran revolución teórica que se produjo entre 1750 y 1780 y que supuso una gran ruptura con la tradición precedente. Esta revolución se concretó en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, brillante síntesis de

múltiples influencias, que reflejaba la primera situación real en la que el orden capitalista se encontraba en condiciones de equilibrio, un equilibrio basado en la pequeña fábrica no mecanizada y sobre una economía de intercambio desarrollada completamente en el mercado nacional, en el que la *mano invisible* podía aún integrar la producción agrícola y la industrial. Esta obra marcó el punto de arranque de la tradición económica clásica.

La existencia de *tradiciones* en la ciencia económica manifiesta cierta identificación cultural que liga entre sí a los economistas de distintas generaciones que pertenecen a cada una de ellas. Estas tradiciones pueden fundamentarse en acervos culturales particulares de una nación, o bien en la formación de escuelas de pensamiento académico, político, etc. De este modo, se puede hablar de una tradición británica especialmente brillante en el ámbito de la construcción de grandes teorías omnicomprensivas, y que vincula -más allá de diferencias teóricas sustanciales- a autores como Smith, Stuart Mill o Marshall (Screpanti y Zamagni, 2004, pp. 32-33).

Cuando Smith comienza a desarrollar su construcción teórica, el *mercantilismo* dominaba el ámbito económico europeo; este dominio se extendió durante los siglos XVI, XVII y buena parte del XVIII. El mercantilismo ofrecía un núcleo teórico común a las distintas políticas económicas nacionales, pero es difícil identificar un *sistema* de dichas ideas. El núcleo común del mercantilismo era que el Estado debía fomentar las exportaciones y dificultar las importaciones, de modo que las reservas nacionales de oro crecieran progresivamente. La primera consecuencia de las políticas mercantilistas fue erigir sistemas de protección en frontera, como tasas y aranceles a la importación.

Otra de las grandes influencias en la teorización económica de la época -y, en general, del pensamiento ilustrado- fue la teoría de la gravitación universal de Newton, que propició una idea de universo ordenado según principios racionales matemáticos -en línea con Descartes- cognoscibles por la inteligencia humana. Esta conceptualización entró rápidamente en contacto con la reflexión iusnaturalista y el esfuerzo por hallar leyes de orden natural también en el ámbito económico. Estas ideas, ampliamente difundidas en Gran Bretaña (y particularmente en las universidades escocesas), ejercieron un papel fundamental en el nacimiento de la economía política clásica.

Los autores moralistas ingleses y escoceses (Hume, Smith, Stuart-Mill), partían de la existencia de una benevolencia o sentido de humanidad (o *sympathy*) en la disposición del hombre hacia sus semejantes. En dicha *simpatía* natural humana se arraiga la vida social; de este modo se excluye de la antropología social tanto el recurso a argumentos metafísicos como a la necesidad del Estado. El problema especulativo que genera este planteamiento es que no sólo resulta negado por el sentido común, sino que no es menos arbitrario e indemostrable que cualquier asunción metafísica (Screpanti y Zamagni, 2004, pág. 97).

En cualquier caso, este es el planteamiento antropológico desde el que parte Adam Smith. Según la interpretación liberal ortodoxa de la obra de Smith -vigente durante al menos doscientos años desde la publicación de *La riqueza de las naciones*-, su gran contribución tiene lugar cuando se libra de esta matriz filosófica y de la arbitraria propuesta de la *benevolencia* para llevar al extremo las conclusiones lógico-empíricas. En el capítulo segundo del primer libro de *La riqueza de las naciones*, Smith parece recorrer ese camino:

But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. [...] Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of (Smith, 2007, pág. 9).

De este modo, e igual que en la fábula de las abejas de Mandeville, el mercado transformaría los *vicios* privados (el interés propio) en *virtud* pública. Así, con la propuesta de la *mano invisible*, Smith plantea que los individuos sirven al interés colectivo simplemente guiándose por el interés personal, *led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention* (Smith, 2007, pág. 293).

Sobre esta interpretación de la obra de Smith se ha fundamentado una gran parte de la elaboración clásica; pero, sin embargo, no es la única plausible. De forma irónica, Screpanti y Zamagni (2004, pág. 104) afirman que, si se quieren conocer tres opiniones distintas sobre un determinado problema, basta con interrogar a tres economistas elegidos al azar, o

bien interrogar a uno solo: Adam Smith. Este comentario irónico puede resultar iluminador para adentrarse en el pensamiento del economista escocés. Estas tres *almas* de Smith son, según ellos, la *macroeconómica*, la *microeconómica* y la *institucionalista*.

A los efectos de esta tesis, nos interesa detenernos solamente en la tercera de ellas, el *alma institucionalista*: para Smith, la armonía social deriva no sólo de la búsqueda del interés propio de los agentes económicos, sino que también se precisa de un lazo moral e institucional que vincule a los miembros de una sociedad y les invite a cooperar. Es decir, Smith no es un mero teórico del *homo oeconomicus* que entienda a los agentes sociales como individuos exclusivamente autointeresados, racionales y autónomos. Muy al contrario, entiende al hombre como un ser complejo, dotado de sentimientos diversos -y en ocasiones opuestos-, y en el que también están presentes sentimientos orientados hacia el bien de los otros, como la benevolencia (desear el bien para el otro, lo cual genera comportamientos cooperativos) o la simpatía (que es la predisposición a *meterse en la piel* del otro para valorar las consecuencias que tendrían en él las decisiones propias). También está presente en Smith el deseo de aprobación social, que comporta tanto elementos egoístas como altruistas. Desde este conjunto de sentimientos, se van decantando las normas morales y los comportamientos que contribuyen a la cohesión social, los cuales van informando el comportamiento de los individuos y configurando lo que Smith llama el *espectador imparcial*: la voz de la moral social vigente que progresivamente va adaptando a ella el comportamiento individual. Según la componente institucional del pensamiento de Adam Smith, son justamente esos sentimientos morales los fundamentos del orden social y económico. Podríamos concluir afirmando, en contra de la interpretación *canónica* liberal de la obra de Smith, que la *mano invisible* que vertebraba la sociedad y regula la actividad económica no es tanto la de la voracidad autointeresada como la del *espectador imparcial*.

El *alma institucionalista* de Adam Smith ha pasado desapercibida por más de doscientos años, y sólo en época reciente está siendo redescubierta y valorada. El contenido de esta componente de su pensamiento se encuentra en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) y en las lecciones de jurisprudencia que el autor dictó en la Universidad de Glasgow en los cursos 1762/63 y 1763/64. Siendo estas obras anteriores a *La riqueza de las naciones*, podría pensarse que Smith modificó su planteamiento previo con la propuesta de la *mano invisible*. Sin embargo, el autor escocés no abandonó nunca sus convicciones de juventud, como

demuestra el hecho de que continuara publicando ediciones revisadas de la *Teoría de los sentimientos morales* hasta el mismo año de su muerte (1790).

Lo importante a los efectos que nos ocupan es que, a la luz del redescubrimiento de esta obra, se está llevando a cabo una relectura de *La riqueza de las naciones* acorde con el *alma institucionalista* del autor. Según esta relectura, dicha obra sería una investigación sobre las condiciones institucionales que hacen posible el crecimiento del bien público a través de la búsqueda del bien privado, pero sin que el autor perdiera de vista en ningún momento que dichos comportamientos autointeresados no agotan la compleja realidad humana ni constituyen en sí mismos el fundamento del orden social. Si aceptamos este punto de partida, nuestra comprensión de la obra de Smith no sólo se hace más rica, sino que nos obliga a revisar las teorías liberales neoclásicas supuestamente basadas en la obra del economista escocés. Por ejemplo, es preciso cuestionar la tesis neoliberal de que los mecanismos automáticos del mercado son suficientes para lograr la cohesión social, ya que planteamientos de este tipo no captan la riqueza del pensamiento de Smith.

Quienes defienden que el éxito del mercado depende en exclusividad de los intereses egoístas de los actores, suelen invocar el célebre pasaje de *La riqueza de las naciones* en el que Smith afirma: *it is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest* (Smith, 2007, pp. 9-10). Sin embargo, la doctrina liberal ortodoxa olvida otra cita, quizás menos conocida, con la que Smith abre su *Teoría de los sentimientos morales*:

Por más egoístas que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros, de tal modo que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla (Smith, 1941, pág. 1).

Es especialmente significativo que Smith considere *necesaria* la felicidad del otro para construir la propia; de este modo, la atención al otro es entendida como una componente esencial de la naturaleza humana. Esta idea está en la base de su planteamiento antropológico, y determina para él el modo en que los individuos toman sus decisiones, también en el ámbito económico.

No pretendemos con esto simplificar en exceso el problema de la comprensión de la obra de Adam Smith. Es evidente que existen algunas contradicciones en su obra, o al menos pasajes difícilmente armonizables. Para Screpanti y Zamagni (2004, pág. 115), la clave de comprensión de este problema reside en que *La riqueza de las naciones* presupone las tesis de la *Teoría de los sentimientos morales*, particularmente la que reclama la existencia de un sistema de normas morales civiles y económicas basado en la *sympathy* y que posibilita que el mercado funcione sin un permanente recurso a la violencia o a la coerción. Sólo en el seno de una estructura de tipo relacional alimentada por los sentimientos morales es posible que la búsqueda del interés particular produzca resultados positivos.

La interpretación sesgada se ha producido cuando la cultura utilitarista ha transformado el *caso particular* de la economía de sujetos egocentrados en un caso *altamente representativo*, diseñando la teoría económica a la medida de la antropología *hiper-minimalista* del *homo oeconomicus*. Sin embargo, actualmente, a la luz del redescubrimiento del *alma institucionalista* de Smith, podemos decir que el autor escocés construyó un sistema teórico mucho más rico y complejo del que la interpretación ortodoxa ha considerado tradicionalmente.

5.1.2. Las consecuencias de la interpretación sesgada de la obra de Adam Smith

Esta interpretación distorsionada de la obra de Smith propició que sus herederos construyeran la *political economy* como el reino de los intereses particulares de los individuos, de modo que la relación entre ellos pasó a ser exclusivamente instrumental. De esta interpretación deriva la construcción utilitarista que culmina con Jeremy Bentham, quien considera al individuo no como parte de un todo interdependiente, sino como un átomo que desenvuelve su acción sometido a fuerzas impersonales e inmutables del mercado. El átomo utilitarista de Bentham obedece al único principio de maximizar su función de utilidad particular, entendiendo *utilidad* como ventaja, beneficio, placer, bien o felicidad. De este modo, el utilitarismo pretende estudiar de forma matemática esta función de interés particular, que resulta medida en función de siete componentes: *intensidad, duración, certeza, proximidad, fecundidad, pureza y extensión* (Bentham, 1969, pág. 97). La separación entre técnica

y ética que nace con Maquiavelo y que culmina en la modernidad con Descartes y Kant se hace aquí radical.

Las premisas antropológicas del utilitarismo descansan sobre una concepción del ser humano como hedonista y egoísta. En cuanto a los aspectos morales, el utilitarismo se basa en el criterio *consecuencialista*, de modo que el juicio moral que merece una acción está determinado por el carácter plausible o reprobable de sus consecuencias medidas en términos de utilidad, quedando al margen toda remisión a la intención del actor. Es decir, con el utilitarismo la acción humana no se valora ya en términos éticos, sino en términos de utilidad.

La comprensión antropológica del utilitarismo convierte a la persona en mera buscadora de felicidad hedonista entendida como ventaja, beneficio, utilidad o placer particular. En consecuencia, la comprensión de la felicidad pública en el utilitarismo queda reducida a la suma de las utilidades (placeres) particulares, perdiendo de vista la virtud civil y la paradoja de la felicidad eudemonística. Las bases antropológicas de la economía liberal quedan así firmemente establecidas. Es evidente que el error de Bentham consiste en identificar felicidad con utilidad: la felicidad, a diferencia de la utilidad, sucede en la relación; por eso es posible maximizar de forma individual el interés particular, pero no la felicidad particular. Por esta vía, y de modo progresivo, la ciencia económica se fue separando de la búsqueda de la felicidad para centrarse en la de la utilidad (particular, normalmente, o agregada cuando está referida a la sociedad):

Mientras la utilidad es la propiedad de la relación entre hombre y cosa [...], la felicidad es la propiedad de la relación entre persona y persona. [...] La felicidad debe compartirse si se aspira a ella, exactamente lo contrario de lo que sucede con la utilidad. [...] La reducción de la categoría de la felicidad a la de utilidad es el origen de gran parte de la insuficiencia explicativa de la “vieja” ciencia económica (Zamagni, 2008, pág. 179).

En ese proceso de separación de ética y economía es muy significativa la aportación de Wicksteed, para quien la economía como ciencia no tiene nada que ver con los motivos que determinan dicha actividad. Su planteamiento más conocido es el denominado *no-tuismo*, mediante el cual reivindica una relación económica anónima e instrumental que haga más

eficiente el intercambio, y donde no queda espacio para la reciprocidad. El *no-tuismo* está presente en muchas construcciones teóricas en economía; de hecho, aún es frecuente encontrar en los libros de texto que los mercados son más eficientes en la medida en que son menores los vínculos relacionales de las partes. Esto conduce a la idea de que eficiencia y equidad son dos objetivos no solo distintos, sino también en muchas ocasiones antagónicos. Desde esta perspectiva, el *no-tuismo* asegura la eficiencia (aumenta el tamaño del *pastel*); será la autoridad pública quien, a posteriori, proceda a redistribuirlo con criterios de cierta equidad. Las relaciones, por tanto, son *externalidades* que deben ser objeto de estudio de otras disciplinas (sociología, filosofía, psicología...), pero no de la economía. Así, la reciprocidad queda definitivamente expulsada del pensamiento económico.

En la misma línea, el planteamiento de Pareto reduce al individuo -en palabras de Edgeworth- *a una mónada sin puertas ni ventanas*, interesado meramente en sus propias cuentas, sin cooperar ni comunicarse con ninguno. Esta concepción contrasta con la idea personalista de Stefanini, para quien *la mónada espiritual es toda puertas y ventanas* (Stefanini, 1951, en Rigobello, 1978, pág. 246).

Aunque éste ha sido el planteamiento hegemónico en los últimos siglos de teorización económica, no se impuso sin oposición. Por ejemplo, el economista británico Francis Edgeworth (1845-1926) planteó la importancia de la dimensión personal en el encuentro en el mercado, ya que influye en el proceso de contratación. En Edgeworth, el intercambio en el mercado es lo contrario a la guerra, ya que es el reino de la interacción pacífica y voluntaria. De este modo, Edgeworth parece reintroducir la *sympathy* de Smith y con ella el *tuismo*.

En la escuela de Cambridge, también Alfred Marshall (1842-1924) incorporó la relación y los fines de la persona en la teorización económica. Su discípulo Alfred Pigou (1877-1959), por su parte, es considerado el pionero de la *economía del bienestar*. En su concepto de *welfare* contempla no sólo los aspectos monetarios, sino también las distintas componentes que determinan el estado subjetivo de bienestar.

Podríamos decir que los economistas británicos clásicos continúan muchos de los planteamientos institucionalistas de Smith; no obstante, y aunque distinguen la felicidad del

bienestar material, se centran casi exclusivamente en este último. A pesar de estas excepciones, con el avance de la revolución industrial y la difusión del utilitarismo, la visión institucionalista del mercado empieza a desaparecer del *mainstream* económico hacia mitad del s. XIX.

A consecuencia de todo lo dicho, parece claro que el principal efecto de la interpretación sesgada de la obra de Smith es el desarrollo del utilitarismo, propuesto originalmente durante los siglos XVIII y XIX en Inglaterra por Jeremy Bentham y continuado por John Stuart Mill. La culminación de este proceso supone el triunfo del neopositivismo imperante desde la revolución industrial, en el que la economía es entendida como una ciencia que obedece a reglas fijas semejantes a las naturales, y por tanto debe negar toda remisión a valores o ideas metafísicas. De este modo, nociones como las de virtud cívica, reciprocidad y bien común no sólo son expulsadas del debate, sino que además empiezan a ser consideradas como sospechosas y *a-científicas*. De ahí el rechazo a sistemas filosóficos de corte humanista que remiten a la idea de valor y la entronización de criterios como el de Pareto, que se ofrecen como vía de valoración de la bondad-utilidad sin remisión axiológica alguna.

Atendiendo a este desarrollo desde otra perspectiva, podemos decir que la concepción antropológica del liberalismo capitalista de la revolución industrial no es compatible con la persona, a la que ni siquiera contempla. En el modelo socioeconómico que surge de ella quedan separados producción y consumo -y, por tanto, hombre-productor de hombre-consumidor-. En ambos casos se produce una instrumentalización de la persona humana: el criterio soberano es la *téchné*, la eficiencia y lo económico como centro. El objetivo es maximizar y optimizar el rendimiento en un modo de vida despersonalizado por el *taylorismo*. La reacción comunista, aunque prohíba la propiedad privada de los medios de producción, elimine la burguesía y posibilite el igualitarismo, tampoco salva al hombre de la subordinación a las reglas férreas de la producción mecanizada (de hecho, Lenin consideraba necesario introducir en la URSS el *taylorismo*) (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 123).

En suma, los modelos sociales surgidos de esas premisas están compuestos por individuos que buscan su beneficio personal en el mercado, incluyendo comportamientos oportunistas

en los que cada uno intenta lograr beneficios a costa del otro. Las relaciones que se producen en un mercado así concebido son de competencia, impersonales (*no-tuístas*), anónimas e instrumentales.

Los teóricos de este modelo económico-antropológico entienden también que hay una parte de las relaciones económicas que no puede ser ocupada por el mero intercambio de equivalentes: es el espacio de la cultura, de las reglas y convenciones sociales. Este es el lugar que ocupan la familia, la sociedad civil y las organizaciones sin ánimo de lucro. Pero se trata siempre de una *esfera de relaciones residuales, de escasa importancia cuantitativa y siempre a condición de no obstaculizar la fuerza de la competición ni -sobre todo- su lógica* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 125).

Esta concepción económica tiende a separar el ámbito de estudio de la economía -que atiende al *homo oeconomicus*- del de la sociología, que atiende a la esfera social. Así, para Pareto, la economía se basa en el estudio de las acciones lógicas, mientras que a la sociología competen las no lógicas:

El cuerpo concreto comprende el cuerpo químico, el cuerpo mecánico, el cuerpo geométrico, etc. El hombre real comprende el homo oeconomicus, el homo ethicus, el homo religiosus, etc. En suma, considerar estos diferentes cuerpos, estos diferentes hombres, equivale a considerar las diferentes propiedades del cuerpo real, de este hombre real, y no apunta a otra cosa que a cortar en porciones la materia por estudiar (Pareto, 1966, pág. 18).

Cuando Pareto *corta en porciones* la materia a estudiar (es decir, el hombre), separa definitivamente la dimensión económica de la relacional, de modo que la economía pierde todo vínculo con la idea de persona y con sus posibilidades de desarrollo integral y de felicidad. Dicho de otro modo, con Pareto la economía se vuelve incapaz de comprender a la persona, quedando limitada al estrecho marco de la individualidad material bajo la forma del *homo oeconomicus*. En consecuencia, el mercado pasa a ser entendido como lugar de relaciones orientadas de forma *no-tuística* por el interés propio, y que no precisa más justificación o referente ético que la optimización de la eficiencia y el respeto a la legalidad

vigente. Valores como la honestidad y la confianza son entendidos como meros presupuestos instrumentales para que el mercado pueda funcionar.

En consecuencia, parece evidente que los teóricos del liberalismo *canónico* se basaron en una interpretación sesgada de la obra de Adam Smith. A resultas de esa interpretación, el *homo oeconomicus* pasó a ser la concepción antropológica dominante sobre la que se construyó la posterior elaboración económica, y que el utilitarismo entronizó durante siglos, como mínimo hasta la reflexión rawlsiana, ya mediado el siglo XX. El empobrecimiento de la reflexión económica y sus nefastas consecuencias en términos de justicia son el resultado de esa interpretación viciada de la obra de Smith. Por todo ello, la posibilidad de una nueva lógica socioeconómica debe caminar en paralelo a la asunción por parte de la ciencia económica de una antropología más amplia que la que se ha hecho derivar de la obra de Adam Smith. Para ello sería muy conveniente reinterpretar la obra de Smith, y evitar de este modo construcciones antropológicas tan limitadas como la del *homo oeconomicus*.

5.2. Confrontación de dos estirpes antropológicas

En las páginas precedentes han quedado expuestas dos grandes líneas antropológicas:

- El *homo oeconomicus* surgido del Adam Smith de *La riqueza de las naciones* (o tal vez, de forma más apropiada, de la interpretación liberal canónica de la obra de Smith); sobre esa misma concepción antropológica se construyen el utilitarismo de Bentham y -con matices y evoluciones- el neocontractualismo de Rawls.

- El *homo integralis*⁸² que cabe desgranar de la obra de Jacques Maritain. Esta posición antropológica pretende escapar de una visión del ser humano limitada al aprovechamiento material egoísta; sus planteamientos están en línea con los de la tradición civil italiana y

⁸² Di Tommaso no se refiere al *homo integralis*, sino al *homo civicus*. Sin embargo, ambas concepciones pueden ser entendidas como semejantes, toda vez que este *homo civicus* resulta caracterizado como la persona cuyo fin es realizarse en tanto que sujeto co-involucrado en el vínculo social: *L'homo civicus, pertanto, rappresenta il punto di unione tra libertà e responsabilità ed è quello più congruente con la "società dei cittadini"* (Di Tommaso, 2012, pág. 181). En la misma línea, Cesareo y Vaccarini describen el *homo civicus* como aquella persona que es *consapevole che non c'è vera libertà senza solidarietà, autonomia senza impegno, senso del sé senza senso dell'altro (e viceversa)* (Cesareo y Vaccarini, 2006, pág. 307).

encuentran elementos de semejanza en el Adam Smith de la *Teoría de los sentimientos morales* (o, más correctamente, en una interpretación amplia y armónica de Smith).

Nuestra intención en este epígrafe es confrontar ambas concepciones antropológicas para mostrar la mayor completud y virtualidad de la segunda.

5.2.1. Dos modelos socioeconómicos

Siguiendo la conceptualización planteada por Bruni y Zamagni (2004), los distintos modelos socioeconómicos y su idea de justicia se definen en función de la asunción o no de tres principios: el de *intercambio de equivalentes*, el de *redistribución de la riqueza* y el del *don como reciprocidad*. El cuadro número dos ofrece una esquematización del modo en que actúa cada uno de dichos principios:

Cuadro número 2: Principios y modelos socioeconómicos

	PRINCIPIO		
	Intercambio de equivalentes	Redistribución de la riqueza	Don como reciprocidad
Medio	Contrato	Política (<i>welfare</i>)	Fraternidad
Virtud	Eficiencia	Equidad	Felicidad pública
Actor	Empresa - Mercado	Estado	Sociedad civil
Bien	Total (suma bien privado)	Público	Común
Motivación de la entrega	Dar para tener	Dar por obligación	Dar gratuitamente
Estado social	Sí	Sí	No
Capitalismo filantrópico	Sí	No	No
Colectivismo	No	Sí	No
Economía civil	Sí	Sí	Sí

Elaboración propia a partir de Bruni y Zamagni, 2004, pp. 21-22.

1.- El principio de *intercambio de equivalentes* es el modo habitual de funcionamiento de la empresa. Su medio de expresión más claro es el contrato, a través del cual se pactan las condiciones por las que una parte otorga a la otra un bien o servicio a cambio de una contrapartida equivalente (es decir, *se da para tener*). La gran virtud del principio de

intercambio de equivalentes es su contribución a la *eficiencia* económica, y su ámbito normal de aplicación es el mercado. Mediante este principio se persigue el bien privado de las partes que intervienen en la relación contractual. A nivel colectivo, se persigue el *bien total* como agregado de los bienes particulares de los individuos, en línea con el utilitarismo de Bentham. Este principio está presente en casi todos los modelos socioeconómicos, con la excepción del colectivismo, que limita el libre intercambio entre las partes y prescribe la colectivización de los medios de producción, con la consiguiente pérdida de eficacia. En el capitalismo filantrópico, los desequilibrios y desajustes producidos por el libre juego de los mercados son tolerados como mal necesario, o a lo sumo son corregidos mediante prácticas filantrópicas por parte de las empresas. En dichas prácticas filantrópicas no se establece una relación entre donante y donatario; a quien recibe la ayuda se le considera como alguien *que no tiene nada que ofrecer*, por lo que queda confinado a la irrelevancia económica y resulta ofendido en su dignidad.

2.- El principio de *redistribución de la riqueza* es el aplicado por los Estados sociales surgidos a lo largo del siglo XX para paliar los graves desequilibrios a los que condujo el capitalismo salvaje. A través de medios políticos, se establecieron sistemas de protección social y bienestar mediante los que se pretendía compensar a quienes resultaban más desfavorecidos en el juego económico. De este modo, los Estados comenzaron a buscar el bien público como expresión de equidad a través de la recaudación de impuestos, lo que posibilita cierta redistribución de la riqueza. Los contribuyentes, por tanto, dan *por obligación*, ya que la legislación fiscal se lo impone. Estas prácticas existen tanto en el Estado social como en las distintas formas de colectivismo, así como en el proyecto de la economía civil. Donde no se hallan estas formas de redistribución es en el capitalismo filantrópico, inspirado por principios estrictamente liberales.

3.- El principio del *don como reciprocidad* apunta a un modelo social radicalmente distinto, aunque inclusivo de los dos principios anteriormente descritos: contemplando la conveniencia de la eficiencia y el valor de las distintas formas de *welfare*, su objetivo es posibilitar la felicidad pública entendida como el conjunto de condiciones que la población necesita para llevar adelante su proyecto de vida. Esta felicidad pública sólo es entendida desde la relacionalidad, en la que cada persona se siente implicada en la suerte de los demás. A través de comportamientos relacionales y crecientes parcelas de don y gratuidad, se

establece en la sociedad el vínculo de la fraternidad, desde el que se articula la búsqueda del bien común. En este modelo social, la libertad es entendida como *libertad positiva*, y remite a la posibilidad de realizar el propio plan de vida y por tanto la posibilidad de ser feliz en el sentido de la *eudemonía* aristotélica (mientras que la libertad en sentido negativo remite a la ausencia de constricciones o limitaciones).

Si ponemos en conexión esta conceptualización con los dos modelos antropológicos que estamos confrontando, podríamos decir que el *éthos* del *homo oeconomicus* tan sólo concibe el principio de intercambio de equivalentes y, a lo sumo, en estadios más avanzados, el principio de redistribución de la riqueza como vía para corregir algunos de los desequilibrios provocados por el libre juego económico. En cambio, el principio del don como reciprocidad es sólo reconocible por la visión más amplia del *homo integralis*, ya que sólo éste se construye sobre el carácter relacional humano y sobre el vínculo fraterno, de tal modo que la suerte del otro no le resulta indiferente.

Consideramos que este planteamiento está claramente en línea con los postulados de Maritain. En *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Maritain, 1942), el autor afirma que la obra política por excelencia es la *vida buena de la multitud*, la mejora de las condiciones de vida, el progreso material y el espiritual. El objeto que une a la comunidad política es la búsqueda del bien común de toda la población, lo cual comporta derechos políticos, económicos, civiles y cultura espiritual, ya que la obra política es una obra de civilización y cultura encaminada en última instancia a posibilitar la libertad de florecimiento de cada persona. En consecuencia, la sociedad política debe procurar las condiciones económicas, sociales y políticas adecuadas para ese florecimiento. En última instancia, se trata para Maritain de la instauración de una sociedad fraterna como ideal al que debemos tender para aproximarnos tanto como nos sea posible. Este planteamiento resulta completado con la reflexión introducida por Maritain en *Principes d'une politique humaniste* (1944), donde el autor escribe que no basta con crear nuevas estructuras, sino que es precisa la gratuidad y el don de sí que nace de lo profundo del corazón. Un don de sí que conduce al desarrollo de la amistad cívica y de la fraternidad; es justamente hacia este ideal fraterno hacia donde debe tender - según el autor- la verdadera emancipación política.

El choque con el *éthos* del *homo oeconomicus* se hace aquí evidente; desde una visión antropológica que no toma en consideración los aspectos relacionales del ser humano, es inconcebible la preocupación por la suerte del otro, y por lo tanto resulta impensable la construcción de una sociedad fraterna donde el vínculo cordial y el don de sí sean fuente de felicidad y humanización.

Que el mercado sea fuente de humanización o no depende de lo que los hombres decidan poner en juego en su seno. Tanto el *homo oeconomicus* como el *homo integralis* desarrollan su actividad en la economía de mercado, pero podemos entender que dicha economía de mercado es el *género*, el cual aparece en distintas *especies*; a efectos de nuestra confrontación, la *especie capitalismo*, orientada desde la lógica del beneficio propio y la importancia de la dimensión adquisitiva, sería el reino del *homo oeconomicus*. En cambio, la *especie civil*, cuyo *éthos* apunta a la inclusión de todos y a la reciprocidad, constituiría el ámbito de actividad natural del *homo integralis*.

La mayor dificultad que debe afrontar el *homo integralis* es que ha sido expulsado de la reflexión económica, de modo que el *mainstream* o pensamiento único económico nos ha hecho creer durante siglos que el objetivo de la competencia tiene que ser necesariamente la maximización del beneficio o la utilidad, sin que esto apenas haya sido cuestionado:

El reduccionismo que parece sufrir la ciencia económica representa tanto el principal obstáculo para el ingreso de nuevas ideas en la disciplina como una peligrosa forma de proteccionismo en relación no sólo a la crítica que surge de los hechos, sino también a toda innovación proveniente de las otras ciencias sociales (Zamagni, 2008, pág. 169).

Dicho de otro modo, para que la ciencia económica pueda tomar en consideración al *homo integralis* es preciso aclarar que la búsqueda del beneficio no es uno de los fundamentos de la economía, sino una posible concepción de ésta. Como afirma Zamagni (2012B, pág. 11), salir de *esta economía* no significa salir *de la economía*; creer lo contrario sería un grave error de ingenuidad epistemológica.

Podemos trasladar esta reflexión a la cuestión del *bien* perseguido por cada sistema socioeconómico. Desde la antropología individualista del *homo oeconomicus*, se alumbran

sistemas que tienden a la maximización del interés particular; el bien de la sociedad, por tanto, no sería otra cosa que el agregado de bienes particulares.

Desde la posición antagónica propia de la concepción maritainiana, el mercado debe estar orientado al bien común. Para el filósofo parisino, según escribe en *Principes d'une politique humaniste* (1944), la ciudad se basa en la idea de *bien común* como respeto a los derechos de las personas y como búsqueda del máximo desarrollo y libertad compatibles con las condiciones históricas. Sin embargo, la filosofía política reciente apenas se ha ocupado del concepto de *bien común*; por ejemplo, Habermas, Hayek y Rawls no lo tratan, sino que lo sustituyen funcionalmente por el concepto de *derechos humanos*. Habermas se refiere a *legitimación a través de los derechos humanos*, buscando de este modo el nexo entre democracia y Derecho. Sin embargo, como afirma Possenti, parece dudoso que el concepto de *derechos humanos* pueda sustituir completamente al de *bien común*. Para él, aunque existe acuerdo en que el bien común (cualquiera que sea el nombre que se le dé) es el objetivo político, no existe tal acuerdo para aceptar que dicho objetivo se identifique con los derechos individuales (y aún menos con las obligaciones). Además, el bien común no es un concepto exclusivamente occidental, como sí ocurre a veces con la noción de derechos humanos, ya que es una idea presente en toda experiencia política. Sin embargo, la filosofía moral contemporánea, plenamente alineada en un planteamiento postmetafísico, no consigue hallar una vía apta (más allá de aproximaciones escépticas, procedimentales y similares) para retomar la cuestión del bien común y unirla a la idea de persona. La dificultad para abordar el bien común es consecuencia -según Possenti- de la misma crisis que afecta al concepto de *naturaleza humana* (y, por consiguiente, de *perfección humana*), atolladero del cual el pensamiento político intenta escapar reenviando la idea de bien al ámbito privado y manteniendo en el ámbito público sólo lo relativo a la equidad y los procedimientos imparciales (Possenti, 2007, pág. 36 y ss.).

Nel clima morale delle società postmoderne esistono notevoli probabilità che la nozione di bene comune venga declinata in una prospettiva utilitaristica; e che l'idea di vita buona sia rimpiazzata da quella di benessere. Ciò fa il paio con l'assunto che la dimensione fondamentale del bene comune non sia quella morale, ma materiale-corporea (Possenti, 2007, pág. 39).

Otro autor que critica el olvido de la noción de *bien común* es Fernández Aguayo, quien sostiene que el término *bien común* ha desaparecido de nuestro lenguaje, que se adapta cada día más a la corporativización de la sociedad, a su espíritu utilitarista y a la consiguiente primacía del contrato con respecto a otras formas de relaciones jurídicas y sociales. Según el autor, actualmente se habla más de *bienestar general* entendido como la suma de los bienes individuales. Esta concepción dista enormemente de la de Santo Tomás y Maritain, para quienes el bien común se refiere no al individuo considerado de forma aislada, sino en relación (Fernández Aguayo, 2011, pág. 42).

Es de destacar que tanto Possenti como Fernández Aguayo asocian el olvido de la noción de *bien común* con una tendencia social crecientemente utilitarista, en la que importa más la utilidad agregada de los individuos que la construcción de una sociedad cohesionada, fraterna y corresponsable. Esta es también la visión de Zamagni (2010, pp. 72-73), que diferencia *bien común* y *bien total* con el siguiente símil: es posible entender el bien total como una suma; así, si algunos de los sumandos equivalen a cero, el resultado del agregado puede seguir siendo positivo. En cambio, el bien común es semejante a una multiplicación, en la que, si alguno de los factores es cero, el resultado final será también cero. Es decir, el *bien total* (el principio de intercambio de equivalentes) admite que haya individuos que sumen cero; en cambio, el *bien común* (el principio de reciprocidad) no consiente que haya sujetos reducidos a la irrelevancia económica: *no se puede sacrificar el bien de alguien para mejorar el bienestar de los otros, por la razón fundamental de que ese alguien es siempre una persona humana* (Zamagni, 2012A, pág. 236). También uno de los autores clásicos de la tradición civil italiana se expresa en la misma línea. Así, para Filangeri, el bien común implica que la sociedad atienda a la suerte de cada uno de sus miembros:

Le ricchezze esorbitanti di alcuni cittadini, e l'ozio di alcuni altri suppongono l'infelicità e la miseria della maggior parte. Questa parzialità civile è contraria al bene pubblico. Uno stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorchè ogni cittadino con un lavoro discreto di alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia (Filangeri, 2003, pág. 12).

Lo definitorio del bien común es que, en él, *la ventaja que cada uno obtiene por el hecho de formar parte de una comunidad no puede separarse de la ventaja que también otros obtienen. El interés de cada*

uno se realiza junto al de los demás y no en contra (como sucede con el bien privado) ni prescindiendo del interés ajeno (como ocurre con el bien público). En este sentido, común es lo contrario de propio, como público es lo contrario de privado (Zamagni, 2012A). En cambio, para el bien total, no existe persona sino individuo, función de utilidad sin rostro ni identidad.

La importancia que Maritain concede a la idea de bien común es decisiva; para él no existe amistad cívica sin proximidad e igualdad. Según expresa en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), la llamada a la igualdad constituye una auténtica vocación a la participación de todos en los bienes. Esta conduce, para el filósofo francés, a la experiencia de la proximidad del otro, auténtica raíz de la amistad social. De la justicia y la amistad nace la igualdad entendida no sólo como participación de una misma naturaleza humana, sino como fruto de justicia y de bien común.

Al contrario que en el planteamiento de Maritain, el *éthos* del *homo oeconomicus* se mantiene en todo momento dentro de la dialéctica eficiencia-equidad, según planteaba Arthur Okun en su famoso *bid trade-off*: cuál debe primar y a cuánta de una es posible renunciar en aras de la otra. Es preciso reconocer que los avances sociales han producido extraordinarios frutos en materia de equidad; sin embargo, estos frutos siguen siendo insuficientes en tanto que han olvidado la finalidad última de la actividad económica como proveedora de felicidad. Para el *homo oeconomicus* es inabordable la construcción de una ciencia económica *felicitante*, porque no toma en consideración el principio de reciprocidad que permite *traducir en práctica la cultura de la fraternidad* (Zamagni, 2012A, pág. 16). El objetivo del *homo oeconomicus*, en línea con el consecuencialismo utilitarista, es lograr una eficiencia cada vez mayor; y éste es precisamente su error, el de creer que la eficiencia sea un criterio objetivo. Muy al contrario, la eficiencia es un instrumento para lograr un fin, y no un fin en sí mismo.

Lo que hace insostenible el planteamiento eficientista del *homo oeconomicus* es que no es posible construir una sociedad auténticamente humana y proveedora de felicidad si sólo si tienen en cuenta los principios de eficiencia (mercado, dar para tener, liberalismo individual) y redistribución (Estado, dar por deber, visión estadocéntrica) si se olvida la fraternidad (dar desde la gratuidad, visión de la persona). Por este motivo, las principales escuelas de filosofía política (la liberal-individualista de Nozick y Hayek, la comunitarista de Etzioni, Sandel y Walzer, y la neo-contractualista de Rawls, Gauthier y Buchanan)

demuestran no estar a la altura de los retos actuales, no porque estén equivocadas, sino porque son reduccionistas: ninguna logra satisfacer los tres principios, sino que se limitan a mantener los dos primeros.

En nuestra opinión, los dos primeros principios son positivos pero insuficientes, por lo que es preciso avanzar en la vigencia del tercer principio: el don como reciprocidad. Ya en 1942, el planteamiento de un personalista de la talla de Jean Lacroix (cofundador de la revista *Esprit*) expresaba la misma idea. Para este autor, si el derecho se limita a crear ciertas condiciones de equilibrio en las que realizar los intercambios de servicios, estaría fundando una sociedad puramente utilitarista en la que los individuos actúan *sin alcanzar el ser, permaneciendo como extraños los unos para los otros*:

Una società umana ridotta a scambi di servizi è, ad un tempo, incomprensibile e impossibile; gli antichi stessi vedevano nell'amicizia il fondamento della Città (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág.129) .

En la misma línea, para Scheler, *al vertice delle forme di socialità c'è l'amore indirizzato verso la persona amata o verso Dio* (Gattamorta, 2012, pág. 90). Y también para Muñoz Alonso, quien plantea que la expresión *sociedad humana* es equivalente a la expresión *sociedad fraterna* (Muñoz Alonso, 1955, en Rigobello, 1978, pág. 271).

También Maritain (1947) plantea que el bien común no está integrado sólo por los bienes y servicios públicos o de interés social. Además de esto, comprende aspectos intangibles y eminentemente relacionales, como la integración social, la consciencia cívica, las virtudes políticas, la libertad, la justicia, la riqueza espiritual, la amistad y la felicidad. Todo esto constituye, para el filósofo parisino, la *vida buena de la multitud*.

Consideramos que la economía civil ofrece la concreción práctica en economía de la antropología maritainiana del *homo integralis*, como tendremos ocasión de desarrollar en el capítulo 6. Su objetivo es el de hacer coexistir en el mismo sistema social los tres principios, de modo que eficiencia, equidad y fraternidad no se mantengan en esferas separadas, sino que convivan unidos, también en el ámbito del mercado. La convergencia de planteamientos con la obra de Maritain resulta evidente; por ejemplo, en *Confesión de fe*:

Esta democracia personalista afirma que todos estamos llamados, en virtud de la común dignidad de la naturaleza humana, a participar activamente en la vida política [...]. La Libertad debe ser conquistada con la progresiva eliminación de las distintas formas de esclavitud. No basta con proclamar la igualdad de los derechos fundamentales de la persona humana. Esta igualdad debe pasar realmente a las costumbres y a las estructuras sociales. Por último, la fraternidad en la sociedad exige que la más noble y generosa de las virtudes tenga cabida en el orden mismo de la vida política (Maritain, 1939).

Siguiendo el planteamiento mariteniano, podemos concluir que toda sociedad que olvide que lo esencial a la vida humana tiene que ver con la amistad fraterna, queda incapacitada para ofrecer al hombre las condiciones de su felicidad y su desarrollo integral. En lo relativo a la economía, si esta rama del saber olvida la componente relacional, se inhabilita como ciencia felicitante. Para evitar esto se hace necesario reelaborar las bases antropológicas desde las que parte la investigación económica, de modo que quede superada la visión estrecha y limitadora del *homo oeconomicus*. Nuestro planteamiento es que la propuesta antropológica de Maritain ofrece bases filosóficas de gran interés para reelaborar la ciencia económica desde una nueva lógica consecuente con la riqueza y la amplitud de la condición humana y que atienda a su dimensión relacional y a sus fines últimos en términos de felicidad eudemonística. La pregunta que se desprende es obligada, e invita a reflexionar sobre si es posible diseñar un mercado que dé cabida a todos y que tenga en cuenta todas las dimensiones del hombre, no solo la adquisitiva; que dé cabida, en suma, a *todo el hombre* y a *todos los hombres*.

5.2.2. La quiebra de la antropología clásica

Como indicábamos en el epígrafe anterior, los modelos socioeconómicos vigentes en las democracias desarrolladas (sean éstos capitalismo filantrópico o Estado social) se orientan exclusivamente desde los principios de intercambio de equivalentes y redistribución de la riqueza, haciendo primar lo técnico desligado de lo ético (5.2.2.1) y dejando en penumbra el principio relacional del don como reciprocidad. Nuestro planteamiento, como ya ha quedado indicado, es que es preciso incorporar también el tercer principio, ya que su

ausencia es el motivo de quiebra de los modelos vigentes por lo que supone de olvido de lo constitutivamente humano: la inclinación natural a los bienes relacionales (5.2.2.2) y a la reciprocidad (5.2.2.3). Sin ello no es posible abordar un proyecto social *felicitante*.

5.2.2.1. La ruptura entre técnica y ética

El problema de la separación entre técnica y ética fue ampliamente tratado por Maritain, como hemos tenido ocasión de comprobar en epígrafes precedentes. En *Principes d'une politique humaniste* (Maritain, 1944), el autor destaca la enorme influencia de *El príncipe* de Maquiavelo para que esta ruptura -que hasta entonces sólo se había producido de hecho y había sido entendida como desviación- comenzase a ser formalmente aceptada como criterio de solidez y estabilidad política. Según Maritain, a partir de Maquiavelo, usar la injusticia para mantener el orden no crea mala conciencia en el gobernante, que se cree obligado a dejar de lado sus convicciones en aras del bien político. Es decir, se trata de una situación de indiferencia ante el bien y el mal como regla de acción política. Con otras palabras, lo que antes de Maquiavelo era “hecho”, tras él se convierte en “derecho”. Él acepta la inmoralidad política, y expulsa la ética, la metafísica y la teología de la política desde una posición de pesimismo radical sobre la naturaleza humana. A Maquiavelo le importa lo que se hace, no lo que se debe hacer, ya que sólo está interesado en el éxito presente. Por eso dice al príncipe que debe aprender “a no ser bueno”.

Es suma, con Maquiavelo se produce una separación radical entre política y moral, ya que no concibe el carácter realista y práctico de la moral. Para él, la moral es inasequible para el hombre real, que vive y trabaja en la realidad. El hombre de moral, para él, es un ser débil. Con Maquiavelo, por tanto, se abandona la idea de *bien común*.

En *De la justice politique* (Maritain, 1940), el filósofo afirma que se sabe que Maquiavelo influyó enormemente sobre Hitler, quien declaró haber leído *El príncipe* varias veces. Tras leer a Maquiavelo, Hitler dijo entender qué es la política:

Je fais une politique de force, ce qui veut dire que je me sers de tous les moyens utiles, sans me soucier ni des usages ni d'un prétendu code de l'honneur [...] de doctrine ou de sentiment.

Nous, monsieur, nous aspirons au pouvoir de toutes nos forces et de toutes nos fibres. Nous seuls sommes des fanatiques de la domination. Si l'on n'a point la volonté d'être cruel, on n'arrive à rien (Maritain, 1940, pág. 330).

Las enseñanzas de Maquiavelo han degenerado hasta un uso común actual donde al mal se le llama bien y viceversa; es lo que Maritain (1943) llama *maquiavelismo común*. Frente a la posición de Maquiavelo según la cual la política es el arte de conquistar y conservar el poder, Maritain se afirma en la convicción de que la política es una actividad ética que persigue el bien común de un pueblo unido. El bien común tiene que ver con la vida buena según las exigencias naturales del ser humano, y debe incluir tanto lo material como lo intelectual y lo moral. Es decir, el bien común no es sólo algo útil, sino también algo bueno en sí. Se basa en la justicia y en la amistad cívica, por lo que rechaza los actos políticos que vayan en contra de la justicia o la amistad, aunque sean útiles.

Cuando Maritain traslada esta reflexión al ámbito socioeconómico, afirma que esta separación entre el orden de los principios y el orden práctico fue la que guió la actuación de la sociedad liberal-burguesa, donde la nobleza y la burguesía, que profesaban una ferviente fe en el ámbito de los principios, dieron lugar al pauperismo propio de la revolución industrial en el ámbito práctico (Maritain, 1922, pág. 66).

Estos planteamientos derivados de la antropología social maritainiana son convergentes con los de numerosos autores actuales que también denuncian las graves consecuencias de la separación entre técnica y ética. Y ello a pesar de que, como es bien sabido, la economía nace como ciencia social y rama de la ética:

L'economia nasce ab origine, nel pensiero di Aristotele, come scienza sociale e branca dell'etica; nell'ambito della filosofia teoretica medievale, l'etica, l'economia e la politica rappresentano saperi inscindibili che orientano l'agire individuale, nella casa e nella comunità (Fiore y Vecchi, 2007, pág. 7).

Sin embargo, como afirma Adela Cortina, *suele darse por sentado que la economía pertenece a ese mundo sin principios éticos, a ese "ateísmo del mundo ético" del que hablaba Hegel en el que rige la racionalidad estratégica (éthos de la eficiencia) pero está de más la razón moral* (Cortina, 2007).

Fiore y Vecchi (2007, pp. 7-8) relacionan así los motivos de esa progresiva separación entre economía y ética:

1.- En primer lugar, los autores consideran que uno de los principales motivos consiste en una errónea interpretación de la obra de Adam Smith que propició una gran elaboración teórica sobre el comportamiento auto-interesado como vía para maximizar la eficiencia del mercado (tal y como quedó desarrollado en el epígrafe 5.1 de esta tesis). Esta interpretación del pensamiento de Smith abrió el camino a una modelización del comportamiento económico simplificada en exceso y centrada exclusivamente en la búsqueda del interés particular. De fondo, se instala en la construcción teórica económica una antropología pobre y limitada:

I concetti dominanti nella teoria economica di homo faber sui (artefice del suo destino) nel Rinascimento, e poi, di homo oeconomicus e di human resource hanno omologato gli esseri umani a macchine con stessi desideri e bisogni, non esseri capaci di agire moralmente e nella loro specifica dignità; il tutto in un sistema ingegneristico che cerca di raccordare forzosamente interesse privato e collettivo (Fiore y Vecchi, 2007, pág. 7).

2.- En segundo lugar, sobre dicha interpretación limitada de la obra de Smith, el utilitarismo instaló el consecuencialismo en la actividad económica, de forma que una acción es éticamente plausible si sirve para mejorar la utilidad particular. De este modo, la utilidad es asumida como criterio de acción y como principio orientador de los valores morales; la base antropológica subyacente a este planteamiento concibe a los seres humanos como meros *recipientes pasivos de utilidad, como seres que, simplemente, experimentan placer y dolor* (Fiore y Vecchi, 2007, pág. 7).

3.- Con el neopositivismo del siglo XX, la economía pasa a ser considerada un área de conocimiento científico y riguroso, cuyos postulados pueden y deben ser validados a través de modelos matemáticos, sin remisión alguna a valores prescriptivos y sin ningún vínculo de naturaleza ética. Esta propuesta es rechazada por el personalismo desde sus orígenes, ya que toda manifestación del *fenómeno personal* es entendida no como dato a considerar en su

objetividad, sino como una *experiencia* en la que el observador está involucrado existencialmente (Rigobello, 1978, pág. 17).

Este proceso ha culminado en un nihilismo metafísico y en la supremacía de la técnica sobre toda dimensión humana; en ese marco, toda interferencia ética es considerada como intrusión. La consecuencia de ello es que la sociedad moderna se orienta desde un carácter netamente funcional, donde los intereses individuales ostentan la primacía frente a la dimensión social y comunitaria (Fiore y Vecchi, 2007, pág. 8).

Según Martigniani, la herencia moderna representada sobre todo por el racionalismo (seguida por la ilustración), ha propiciado desde el inicio una representación reduccionista de la persona basada en una concepción dualista de la realidad (*res cogitans* frente a *res extensa*). Progresivamente, el positivismo ha ido expulsando la subjetividad individual de su área de interés e influencia, *subordinando le logiche dell'intenzionalità e dell'interpetazione alla ricerca di leggi generali capaci di spiegare i fatti sociali* (Martigniani, 2012, pág. 102). Como no podía ser menos, este proceso de separación entre hechos e intenciones (entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre técnica y ética) ha dejado sentir sus efectos también en economía.

En palabras de Zamagni, la economía *indaga en los principios que explican la interacción de unos sujetos que viven en sociedad en cuanto a la producción, el intercambio y el consumo de bienes y servicios. La ética se ocupa de los principios que justifican por qué algunas interacciones son justas, beneficiosas y deseables y otras no* (Zamagni, 2012A). Es decir, existe una profunda conexión entre ambas; una se ocupa de la viabilidad y otra de la justificación ética del comportamiento económico, y las dos apelan a la racionalidad. Pero, mientras que la racionalidad económica está bien definida e inequívocamente orientada hacia la maximización de una función objetivo, no sucede la misma univocidad en la orientación ética: existe la racionalidad práctica de Kant, la utilitarista de Bentham, la comunicativa de Habermas...

Dicho de otro modo, la economía pone en manos de la técnica la determinación de los condicionantes técnico-naturales, mientras que a la ética le corresponde definir los condicionantes morales (justicia, bien común o felicidad). Pero los economistas pueden elegir entre distintas especificaciones éticas y acogerse a la que más le convenga (deontologismo, utilitarismo, contractualismo, convencionalismo, ética de las virtudes...).

Esta pluralidad de orientaciones éticas ha reportado importantes ventajas a la dimensión económica entendida como maximización del beneficio, que ha terminado por sacar la ética (y por tanto los valores) de su actividad investigadora. La ética ha quedado así confinada al estrecho marco de la elección de las cuestiones que se deben investigar y de la orientación de la aplicación de los resultados. Es decir, puede plantear preguntas pero no puede contribuir a la respuesta, las cuales se buscan en la aplicación a ultranza del método científico, incluyendo la neutralidad axiológica. De este modo, la cultura moderna ha construido una separación tajante entre juicios de valor y cognitivos, entre ser y deber ser, entre verdad objetiva y valores subjetivos.

Todo esto ha conducido a que los economistas consideren como subjetivo el fin que persiguen los agentes y como objetivo el sistema de condicionantes. Gracias a esa distinción, se puede explicar el comportamiento humano mediante el modelo de la elección racional, que postula que el comportamiento tiende a un fin, no a un valor. En consecuencia, la teoría de la elección racional sólo tiene que ocuparse de los fines a los que tiende el sujeto, sin tener en cuenta motivaciones ni valores.

Esto lleva a concebir al mercado como zona éticamente neutral, equilibrada gracias a la acción automática de la *mano invisible* de Adam Smith: cada individuo se esfuerza por obtener su propio beneficio, mientras que una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos; de este modo, al perseguir su propio interés fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Es decir, se entiende que el mercado es un lugar en el que todos ganan, siempre que las transacciones sean libres e informadas. De este modo, el mercado queda legitimado *a priori*, sin que se requiera ninguna otra legitimación ética. Pero los economistas no han sido los únicos artífices de esta separación; los expertos en ética, por su parte, no han sentido la necesidad de *manchase las manos con las cuestiones que llenan la agenda de los economistas* (Zamagni, 2012A).

Es preciso rechazar la idea de que el mercado esté auto-legitimado *ex-ante* merced a la libertad de elección de los sujetos. Muy al contrario, es indispensable recurrir a la ética para abordar una legitimación que no viene dada de antemano. Si esto es claro respecto a la

actuación de los agentes en el mercado, también se cumple para la gestación de teorías económicas, las cuales no son sólo instrumentos neutrales de conocimiento, sino que también inducen cambios en el comportamiento y en el acervo de creencias compartidas. También en el ámbito de la reflexión económica, por tanto, es imprescindible recurrir a la ética. La investigación económica ha pretendido colonizar desde la lógica de la utilidad ámbitos que no son en absoluto medibles desde esa perspectiva. Así, por ejemplo, se ha estudiado la conveniencia de ser ético o de expresar determinadas convicciones religiosas en términos de utilidad económica. Estas aplicaciones de la lógica del *homo oeconomicus* al comportamiento humano conducen a grandes incongruencias, e incurren en la perversión de convertir al otro en instrumento de nuestra utilidad. Y, sin embargo, la felicidad postula la existencia del otro como fin en sí mismo. Estando solo, se puede maximizar la utilidad, pero para ser feliz hacen falta al menos dos. Como escribe Scheler (1996, pág. 475), *los "yo" no interactúan ni pasean juntos*.

¿Es posible, por tanto, recuperar el diálogo entre técnica y ética en el ámbito económico? Consideramos que no sólo es posible, sino también necesario. Pero para que este diálogo pueda producirse es necesario un cambio de orientación axiológica, un cuestionamiento profundo y radical del *mainstream* o *pensamiento único* vigente en la práctica económica que sólo toma en consideración la utilidad particular y la maximización del beneficio. Dicho de otro modo, es preciso cuestionar que el objeto de la economía sea propiciar el bienestar material propio del *homo oeconomicus* (o del *individuo* mariteniano) en lugar de la felicidad relacional propia del *homo integralis* (o de la *persona* mariteniana). Es decir, comprender que el aumento del *bienestar* (*welfare*) no implica necesariamente el aumento del *estar bien* (*well-being*). Muy al contrario, para la tradición personalista, *la única técnica aceptable es la de la generosidad* (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág. 131).

Sólo cuestionando este *mainstream* será posible diseñar una arquitectura teórica capaz de plantear los temas de interés de modo abordable para ambas disciplinas; no basta yuxtaponer categorías y lenguajes, ni subordinar una disciplina a la otra. Pero aún no se sabe cómo afrontar ese camino. En cambios de época como el actual (de la modernidad a la pos-modernidad), las ciencias físico-matemáticas *no tienen mucho que ofrecer. Son capaces de dar respuestas, pero no de hacerse las preguntas adecuadas, y hoy la economía necesita mucho estas últimas, empezando por la pregunta sobre el hombre* (Zamagni, 2012A, pág. 142).

Consideramos absolutamente acertado este planteamiento de Zamagni. Para cuestionar las bases del pensamiento único imperante en economía tendente a la maximización de la utilidad particular, es preciso volver una y otra vez a la pregunta por el hombre. Una comprensión de la riqueza y la profundidad de lo que significa *ser humano* puede y deber conducirnos a una reformulación de nuestro modo de hacer economía.

En palabras de Muñoz Alonso, cualquier solución que se proponga a los problemas sociales y que no atienda al *significado humano* de dichos problemas, se mantiene en el ámbito de lo puramente técnico; y, sin embargo, la solución a los problemas sociales no se encuentra en una administración técnica de la justicia, sino en el reconocimiento de aquello que nos constituye como hombres (Muñoz Alonso, 1955, en Rigobello, 1978, pág. 274). Aquí es donde el sistema antropológico de Maritain puede ser de una ayuda inestimable.

5.2.2.2. La ausencia de bienes relacionales

Maritain (1942) insiste en que la persona es *un todo abierto* que tiende a la vida social y la comunidad como un designio inscrito en lo más profundo de su ser. El amor, propio del espíritu, lleva a la persona a comunicarse con las demás, por lo que no se puede ser hombre sin vivir entre los hombres. Por este motivo, el hombre es un ser político, y la sociedad (tanto familiar como civil) es comprendida por Maritain como exigencia de la naturaleza humana.

En cambio, según Martigniani (2012, pág. 102), el racionalismo representa al individuo como un sujeto aislado, cuya característica esencial es la de afirmar la razón más allá de todo vínculo que la tradición pretenda imponer al libre pensamiento; de ahí se deriva *la svalutazione della sfera valoriale e delle istituzioni su di essa basate (come la famiglia e la religione, per esempio)*. Como consecuencia, la actividad económica se ha basado en el *éthos* del *homo oeconomicus* para *institucionalizar el individualismo* (Donati, 1991) y ofrecer así un *paradigma impersonal del individuo* (Martigniani, 2012, pág. 110).

Una de las más claras evidencias del carácter individualista del pensamiento económico imperante tiene que ver con la ausencia de *bienes relacionales*. Según Tabarro (2010, pág. 62), la categoría de *bienes relacionales* fue introducida en el debate científico en la segunda mitad de los ochenta, de la mano de autores como Martha Nussbaum (1986) o Benedetto Gui (1989). Zamagni añade a la nómina el nombre de Carole Uhlander (Zamagni, 2008, pág. 180). Según esta última, son los bienes *che possono essere posseduti solo attraverso intese reciproche che vengono in essere dopo appropriate azioni congiunte intraprese da una persona e da altre non arbitrarie* (Uhlander en Bruni y Zamagni, 2004, pág. 271). Es decir, los *bienes relacionales* no pueden ser ni producidos ni consumidos por un individuo en solitario. Remiten necesariamente a la reciprocidad, por lo que no pueden ser considerados sin atención a la situación subjetiva y preferencias de las personas involucradas (es decir, son bienes *tuísticos*). Es la relación en sí la que tiene valor económico.

Los bienes relacionales están ligados al ejercicio de la reciprocidad, y de ahí su fragilidad (ya que no pueden ser dominados individualmente, como sí sucede en el intercambio de equivalentes, donde, una vez logrado el acuerdo, cada parte puede exigir de la otra el cumplimiento de dicho acuerdo). La motivación es también esencial en los bienes relacionales; es decir, el bien relacional es válido en sí mismo, y no como instrumento para lograr ulteriores fines (de ahí que no puedan ser entendidos como mera externalidad).

Los sistemas sociales y productivos de las modernas economías están desplazando los bienes relacionales:

Se però il mercato, l'attività economica, dà spazio al suo interno ad altre dimensioni, più qualitative e intrinseche come la gratuità e la reciprocità, possiamo non avere paura del mercato e dei suoi spiazzamenti; anzi esso stesso può diventare un luogo di felicità. Infatti, uno dei significati più alti delle esperienze di economia civile è dirci che il mercato può diventare un luogo di incontri civili ecivilizzanti, e quindi luogo di felicità (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 276).

Lo específico de los bienes relacionales es que, en ellos, la identidad de quienes están implicados en su producción y consumo es absolutamente esencial, por lo que presuponen y se basan necesariamente en la dimensión relacional humana. Estos bienes, por tanto, se

sitúan en las antípodas del ya mencionado *no-tuismo* de Wicksteed, según quedó explicado en el epígrafe 5.1.2 de esta tesis. En los bienes relacionales, en cambio, es la relación en sí misma la que constituye el bien económico, según palabras de Nussbaum (1986).

Luigino Bruni (2006) caracteriza los bienes relacionales según seis factores:

1. La identidad de las personas implicadas en ellos es fundamental. De este modo, los bienes que se producen o disfrutan de modo anónimo no pueden ser considerados relacionales.

2. Los bienes relacionales sólo pueden ser disfrutados desde la reciprocidad. En consecuencia, su lógica escapa de la del principio de equivalencia de las prestaciones, ya que contemplan ciertas asimetrías propias de la componente recíproca.

3. A diferencia de lo que sucede con las mercaderías, en las que el momento del consumo suele ser posterior al de la producción, los bienes relacionales se producen y consumen simultáneamente; o, aún mejor, se co-producen y co-consumen al mismo tiempo por los sujetos implicados en ellos.

4. En los bienes relacionales, las motivaciones que orientan el comportamiento son esenciales al propio bien. *Como recordaba Aristóteles, la amistad que contribuye a la eudemonia jamás podrá ser instrumental* (Zamagni, 2008, pág. 181).

5. El bien relacional presupone y *emerge* en el contexto de una relación.

6. El bien relacional es necesariamente un *bien*. Más allá de la aparente redundancia, Bruni apunta aquí a que el bien relacional es algo más que una mercadería; es un bien en sentido axiológico, que tiene un valor en tanto que satisface una necesidad, pero no un precio de mercado (lo cual lo habilita para ser intercambiado desde la perspectiva de la gratuidad).

A esta caracterización, Zamagni añade otro elemento: *su valor aumenta con el uso. Su "utilidad marginal" es creciente* (a diferencia de los bienes materiales, cuya utilidad marginal es decreciente) (Zamagni, 2008, pág. 182).

Esta conceptualización de los bienes relacionales escapa de los parámetros de la economía clásica, que ha entendido tradicionalmente los bienes económicos como *mercaderías*, las cuales reportan utilidad e incrementan el bienestar. De este modo, el consumo ha quedado limitado para la ciencia económica como un acto vinculado a una mercadería, dejando fuera de su consideración los bienes relacionales.

Sin embargo, esto no siempre fue así. Desde la antigüedad griega, la economía estuvo vinculada a la idea de *bien*. Sólo con el surgimiento de la economía clásica, particularmente a partir de David Ricardo, la economía empieza a centrarse con exclusividad en las *mercaderías*. Así, con Bentham, el objetivo de la economía pasó a ser la utilidad, y con Pareto, la bondad se identifica con las preferencias particulares de cara a la satisfacción de las necesidades y deseos, eliminando todo matiz ético en la utilidad de los bienes (*ophelimity*): se considera *bien* sólo aquello por lo que se puede pagar. Del mismo modo, Menger distingue entre *bienes internos* (no económicos) y *externos* (económicos), y Marshall sólo considera económicos los bienes valorables en términos matemáticos.

Esta evolución de los *bienes* tomados en consideración por la ciencia económica tiene mucho que ver con la idea de *hombre* sobre la que se basa y con su comprensión de la felicidad humana, ya que no es posible hablar de felicidad sin hacer referencia a nuestra idea de bien. Por tanto, los bienes que la ciencia económica toma en consideración están en íntima conexión con su comprensión antropológica vigente. Si dicha comprensión es materialista, la idea de bien ligada a ella estará basada en el acopio de bienes materiales. Excluir los bienes relacionales de la reflexión económica supone ignorar el carácter intrínsecamente relacional del ser humano, y en consecuencia, renunciar a la posibilidad de que la economía sea una ciencia *felicitante*. Para decirlo claramente, el *homo integralis* es capaz de reconocer y valorar los bienes relacionales desde la experiencia de que sólo desde ellos es posible la felicidad humana, mientras que el *homo oeconomicus* es incapaz de reconocer la virtualidad de los bienes relacionales, quedando encerrado en la búsqueda material de la riqueza económica en términos de mercaderías.

Aunque Maritain no hizo referencia a ningún concepto semejante al de *bienes relacionales*, podemos intuir en esta expresión cierta convergencia de planteamientos con los del

filósofo parisino. Así, en *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), el autor afirma que la historia avanza según las fuerzas creativas de la libertad, y que el avance de la especie humana sucede mediante el establecimiento de relaciones de justicia y amistad. Es decir, para Maritain, el hombre no sólo es naturalmente sociable, sino que el único camino posible de auténtico desarrollo humano nace de las relaciones humanas entabladas en términos de justicia y amistad.

Sin embargo, la evolución de la ciencia económica ha olvidado el fundamento relacional de la felicidad humana. Al perder la remisión a los bienes relacionales, la economía deja de ser un área de conocimiento vinculada con la felicidad humana. Por ese motivo, la economía se ha convertido en una *ciencia triste* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 152). En cambio, los académicos que pugnan por un resurgimiento de la economía civil reivindican una idea de economía como ciencia al servicio de los fines humanos, y por tanto de la felicidad. No se trata de que la ciencia económica indique al ser humano el modo de ser feliz, pero sí de que le dote de las precondiciones que requiere para llevar adelante un proyecto de vida que alumbre una felicidad en sentido eudemonístico marcada por el carácter relacional del ser humano.

Como consecuencia de la marginación de los bienes relacionales operada en la ciencia económica, también se ha ido erosionando el fundamento relacional de los valores, que ha quedado cada vez más confinado a la esfera privada y facultativa. De este modo, se ha reducido la carga social de los valores, y la libertad ha pasado a ser entendida como libertad del individuo aislado, negándole todo valor público. A medida que los bienes relacionales han ido quedando apartados de la reflexión económica, los bienes *posicionales* han copado toda la atención de esta ciencia.⁸³ La diferencia de estos dos tipos de bienes es que, mientras que en los bienes relacionales (por ejemplo, una relación de amistad) todos salen beneficiados, la característica esencial de los bienes posicionales es la competencia.⁸⁴

Desde la lógica de la competencia posicional, se valora que un bien sea *exclusivo*; esta lógica de la *exclusividad* es a menudo utilizada por las campañas publicitarias como un aspecto

⁸³ Bienes posicionales son los que proporcionan utilidad por el estatus que crean en la escala social.

⁸⁴ Es de notar lo alejado que está el significado de esta expresión con su etimología, dado que la palabra *cum-petere* significa “buscar juntos”.

positivo de un producto o servicio. Pero conviene atender a la etimología del término para comprobar que dicho aspecto positivo se basa en que en el disfrute de dicho bien o servicio quedan *excluidos* quienes no pueden permitírselo, lo cual aporta a quien sí puede hacerlo una percepción de *status* superior al del resto. Esta es la lógica de la competencia posicional, en las antípodas de la lógica relacional, que es por definición *inclusiva*:

In questo tipo di relazione l'individuo non esperisce solo se stesso e l'altro, ma la relazione stessa nella sua specificità, così che il mondo esperito non è né il mondo privato dell'io né il mondo privato dell'altro, ma il mondo del noi (Gattomorta, 2012, pág. 92).

La competencia posicional conduce al consumismo, a una carrera por consumir más que el otro, y a una soledad cada vez mayor al quedar marginados los bienes relacionales. Desde esta perspectiva, es lógico pensar que, *a partir de cierto nivel de consumo, el aumento del gasto en bienes materiales no aumenta la felicidad [...] sino que incluso puede conducir a su disminución* (Zamagni, 2012A, pp. 56-57). Desde el *mainstream* económico y desde la antropología del *homo oeconomicus*, la tendencia marcada es la de sacrificar cada vez más bienes relacionales para alcanzar y consumir cada vez más bienes posicionales, con lo que se nos promete una felicidad que nunca llega.

Y es que la utilidad y la felicidad no se implican mutuamente: la propiedad tiene que ver con la relación del ser humano con las cosas. La felicidad tiene que ver con la relación entre personas. La traición del individualismo es *hacernos creer que para ser felices es suficiente con aumentar la utilidad y con ella el consumo de bienes. Sin embargo, mientras que es posible maximizar la utilidad en solitario, para ser felices hace falta ser por lo menos dos* (Zamagni, 2012A, pág. 57).

Por tanto, si la felicidad humana se construye desde la relación, ¿por qué debemos admitir que nuestros motivos son de un único tipo determinado (autointeresados), empobreciendo así nuestra imagen del hombre? ¿Por qué debemos aceptar la identificación entre felicidad y utilidad? Consideramos que es preciso reivindicar que el pensamiento económico no debe ocuparse de la relación entre variables, sino entre personas. En la misma línea, Adela Cortina plantea en el prólogo de *Por una economía del bien común* (Cortina en Zamagni, 2012A) que, dado el carácter relacional del ser humano, es la economía la que tiene que adaptarse y hacerse relacional, en lugar de que sean las personas quienes tengan que adaptarse a una

economía deshumanizada. Por ese motivo, la filósofa expresa su satisfacción por el hecho de que la propuesta de Zamagni de una economía más humana se base en la importancia de lo relacional, del reconocimiento del otro. En este punto, la prologuista cita a Amartya Sen, para quien no se entiende el obrar humano en general y el económico en particular sólo desde el egoísmo, sino que es preciso contemplarlo desde otras lógicas, como la de la responsabilidad propia de nuestra naturaleza relacional. Para ello es preciso acometer *la nada fácil tarea de convencer a los economistas de que la lógica de los agentes económicos no reproduce la imagen del homo oeconomicus, sino que se corresponde más bien con la del homo reciprocans* (Cortina en Zamagni, 2012A), lo que requiere la complementariedad de los bienes *de justicia* y *de gratuidad* (Cortina, 2011): Los bienes *de justicia* son los que derivan de un deber concreto; los de gratuidad, nacen cuando experimentamos el vínculo que nos une con el otro: la *ob-ligatio* (Cortina, 2007), que exige un previo reconocimiento recíproco, lo cual no puede ser impuesto por ninguna ley. En palabras de Adela Cortina,

[...] “Obligación” es prácticamente un sinónimo de “deber” en todas las lenguas. Pero, si se piensa un poco, tiene una importante peculiaridad, y es que lo debido descansa en el reconocimiento de un vínculo, de una “ligatio”, de la que se sigue una “ob-ligatio”, y entonces la obligación puede ser o bien un deber, es decir, la respuesta a una existencia, o bien el regalo que hace quien se sabe y siente ligado a otro. Sin ese reconocimiento del vínculo, el deber o el regalo carecen de sentido (Cortina, 2007).

La lógica de los bienes relacionales, según veíamos al comienzo de este epígrafe en la caracterización de Luigino Bruni (2006), es la propia de la reciprocidad. Desarrollaremos este aspecto en el apartado siguiente (5.2.2.3), pero anticipamos ya que sólo desde la lógica de la reciprocidad es posible alumbrar algo tan sorprendente para el *homo oeconomicus* como la *gratuidad*. Sin bienes de gratuidad no hay felicidad ni esperanza para el ser humano. La identificación de felicidad y utilidad disminuye la capacidad explicativa de la teoría económica porque gran parte de nuestras interacciones y decisiones cobran sentido sólo en ausencia de instrumentalidad y en presencia de gratuidad. Existen algunos ejemplos particularmente clarificadores de esta idea. Por su capacidad ilustrativa, citamos un trabajo de Richard Titmuss (1970) en el que advirtió que la promesa de pago por la donación de sangre en el Reino Unido disminuía el número de las donaciones y reducía la calidad de la

sangre donada. Desde entonces, muchas otras evidencias empíricas apuntan en la misma dirección.

Cada vez es mayor la conciencia social de que nuestro bienestar exige no sólo de bienes materiales, sino también relacionales. Para ello es preciso consolidar *dentro* del mercado *uno spazio economico formato da soggetti il cui agire economico trae ragione dal riferimento ad un preciso insieme di valori* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 165). Bruni y Zamagni se remiten a la reciprocidad, que genera transferencias inseparables de la relación humana, a diferencia de lo que sucede bajo el principio de intercambio de equivalentes, que se caracteriza por el carácter anónimo e impersonal de las transferencias. Entramos, por tanto, a desarrollar en qué consiste el principio de reciprocidad y cuáles son las consecuencias de su ausencia.

5.2.2.3. La ausencia del principio de reciprocidad

Como quedó expuesto en el epígrafe 5.2.1, el principio más habitual de articulación de las relaciones económicas es de *intercambio de equivalentes*. Según este principio, un agente entrega a otro un bien o servicio a cambio de una prestación equivalente, normalmente su precio de mercado. Sin embargo, frente a este principio, planteábamos la lógica del *principio de reciprocidad* como un modo distinto de interacción e intercambio económico.

La reciprocidad se articula sobre un entramado de transferencias bi-direccionales, independientes entre sí pero interconectadas. Las transferencias son libres y voluntarias; es decir, ninguna norma, acuerdo o transferencia previa es pre-requisito para la puesta en acto del otro. Aunque se trata de una lógica no condicional (a diferencia del contrato), tampoco es puramente incondicional (como la filantropía), porque, aunque la prestación del otro no es precondition para la mía, sin su respuesta no alcanzo mi objetivo. Por eso Caillé llama a esta lógica *incondicionalidad condicionada* (Caillé en Bruni y Zamagni, 2004, pp. 166-167).

Por tanto, *condicionalidad incondicionada*, *bidireccionalidad* y, una tercera característica: *transitividad*. Es decir, la bidireccionalidad puede operarse hacia mí o hacia un tercero; esto aleja su lógica del egoísmo y le confiere apertura.

La lógica de la reciprocidad es la dinámica por antonomasia de la economía civil. La respuesta a nuestra actuación no necesita ser cuantitativamente idéntica (como en el intercambio de equivalentes), sino meramente proporcional. Pero es cierto que se requiere de alguna respuesta:

Se chi riceve il mio trasferimento o il mio aiuto non mi dà un qualche segno di reciprocazione, probabilmente troncherà, dopo un certo numero di volte, la relazione con lui (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 168).

Esta idea también viene expuesta por Genovesi cuando describe su concepción de la reciprocidad, en la que plantea que *è una carità mal intesa, e una beneficenza male allogata, il pascere colle proprie fatiche coloro, cui né la condizione della nascita, né la forza del corpo, né lo stato della mente vieta di travagliare. La legge del reciproco soccorso, legge primitiva nella natura umana, suppone l'altrui bisogno: ma non è bisogno quel, ch'è volontario* (Genovesi, 2013, pág. 136).

Y también en el movimiento personalista francés surgido en torno a la revista *Esprit* del que Maritain formó parte durante algún tiempo. Dentro de este movimiento, uno de los autores que más ha hecho mención a la *reciprocidad* es Nédoncelle, quien afirma que *la relación entre el yo y el tú es en realidad siempre bilateral o recíproca [...]. La esencia de toda relación entre el yo y el tú es el amor* (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 164). Para este autor, la reciprocidad está presente en toda forma de amor y representa *el primer momento de todo conocimiento intersubjetivo* (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 166).

Por último, Bellini ofrece una interesante caracterización de la reciprocidad:

Perché l'uomo è, unico tra i viventi, capace e bisognoso di gratuità, di un gesto non garantito da un ritorno immediato, di una trascendenza che è l'unica dimensione adeguata alla sua esistenza, senza voler limitare il senso di questo termine all'esperienza religiosa: cooperare è un'azione collettiva che richiede una chiarezza iniziale di obiettivi e si deve decidere quali sono quelli ultimi, in base ai quali ordinare strumentalmente gli altri. Si può trascendere la relazione per ottenere scopi immediati: oppure si può decidere per il contrario. Chiaramente, gli obiettivi non sono alternativi, anzi, si facilitano reciprocamente: ma decidere la priorità è decisivo. Affermiamo che "insieme si impara meglio" nella misura in cui la cooperazione

viene proposta e impostata sulla priorità della dimensione relazionale, una decisione per nulla immediata o "naturale": essa, anzi, risulta impossibile quando non sorretta da un orizzonte ideale costantemente e reciprocamente perseguito (Bellini, 2012, pág. 8).

En el intercambio de equivalentes se produce primero un acuerdo y luego una transferencia. En la relación de reciprocidad, existen transferencias antes de llegar a acuerdos, ya que la propia relación puede llevar a modificaciones en los acuerdos, dado que la reciprocidad tiende a estabilizar los comportamientos prosociales, modificando la estructura de preferencias de los actores, que dejan de ser exógenas para pasar a ser endógenas del juego económico.

La reciprocidad está presente en muchos actores, como empresas civiles y cooperativas. Las evidencias empíricas apuntan a un mejor desenvolvimiento de las entidades que operan desde criterios de reciprocidad. Pero no basta con rechazar el principio de intercambio de equivalentes, ya que una economía humanizante necesita también de este principio, aunque modulado y *contagiado* del principio de reciprocidad.

Resulta evidente que sería inútil una teoría de la empresa social que permaneciese dentro del horizonte individual y de las relaciones eficientes, instrumentales y anónimas. Nada más lejos del principio de reciprocidad, cuyo fundamento es la autorrealización mediante la relación con el otro, que es reconocido también como digno de autorrealización; es la experiencia compartida del valor propio y del otro.

De nuevo aquí encontramos una clara convergencia con los planteamientos de Maritain. Así, en la construcción maritainiana del bien común, el principio esencial es la fraternidad, que unifica a los hombres más allá de sus diferencias. La fraternidad comienza con el reconocimiento del otro en su dignidad, *celui à l'égard duquel passe par moi l'universel don et amour de Dieu* (Maritain, 1944, pág. 302). El reconocimiento es el aspecto central de la reciprocidad. Así, mientras el contrato plasma el encuentro de intereses, a lo sumo de individuos (en sentido maritainiano), en la reciprocidad se produce un encuentro de personas. Pero, al mismo tiempo, la reciprocidad es la base del intercambio de equivalentes y del altruismo:

Ora capiamo perché è l'individualismo, cioè l'affermazione che il soggetto è individuo e non persona, dove l'individuo è sé in se stesso mentre la persona è sé in quanto in rapporto con l'altro, che è negazione della natura relazionale della persona, e costituisce il limite grave delle teorie standard del terzo settore (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 174).

Esta afirmación, proveniente de dos de los máximos exponentes de la economía civil como son Bruni y Zamagni, enlaza perfectamente con la distinción maritainiana entre persona e individuo. Sólo la persona -y no el individuo- es capaz de actuar desde la lógica relacional; y, por tanto, sólo desde la lógica personal del *homo integralis* -y no desde el *éthos* del *homo oeconomicus*- es posible orientar el comportamiento según el principio de reciprocidad. Así, mientras que el individuo es individuo en sí mismo, y puede orientarse en función de la utilidad particular, la persona es tal en tanto que entra en relación con otros. Sólo desde esa perspectiva es comprensible la felicidad para el *homo integralis*. Según Maritain, no se puede descifrar el contenido de la personalidad sin señalar su relación con el amor. El amor no está referido a las cualidades de la persona amada, sino a un centro metafísico más profundo, un centro capaz de dar y de darse. El amor no tiene por objeto cualidades o esencias, sino personas. De forma clara, Maritain establece un nexo entre donación y existencia, reformulando así el *cogito* cartesiano:

Pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister (Maritain, 1947, pág. 191).

Así, el *cogito* maritainiano podría ser: *me doy, luego existo*.

A la luz de todo lo anterior, creemos necesario reformular las bases antropológicas de la reflexión económica para que vuelva a constituirse en un saber *felicitante*. Para ello es necesario aclarar con precisión los conceptos de *sociabilidad* y *relacionalidad*. Es evidente que el ser humano es un animal social por naturaleza; la sociabilidad serviría para explicar las relaciones instrumentales propias del *self-interest* de agentes que concretan una cierta cooperación. El principio de *sociabilidad* está también presente en los animales, y apunta a la satisfacción social de la necesidad propia (en términos maritainianos, la sociabilidad así entendida es exigencia de nuestra dimensión individual). Sin embargo, el principio *relacional* es mucho más amplio; tiene que ver con la persona, con el reconocimiento del otro que convierte una relación en humana:

Como enseña Aristóteles, la afirmación “el hombre nace para vivir con los otros” se basa en dos elementos, ambos esenciales: la propensión a la “compañía” de sus semejantes -el fellow-feeling en el sentido de Adam Smith- y la utilidad que el hombre obtiene de la convivencia. [...] Pues bien, la ciencia económica moderna ha optado por aislar o, mejor, tener separado el segundo del primer elemento (Zamagni, 2006, pág. 37).

Las doctrinas individualistas reducen al hombre a su dimensión económica, contemplando sólo el aspecto material-instrumental de la relación y dejando en penumbra el aspecto expresivo, entendido como la necesidad y el deseo de reciprocidad. Como expresaba Jean Lacroix,

Il linguaggio, in tutte le sue forme, non è che l'espressione piú comune di questo carattere essenziale della nostra natura: l'uomo è amico per l'uomo. Il problema della comunità è per prima cosa un problema di amicizia e di amore (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág. 129).

Si se dejan al margen los aspectos expresivos-relacionales, no se podrá nunca entender ni el surgimiento ni la sostenibilidad de entidades como las empresas sociales y civiles, y mucho menos se podría alumbrar un diseño socioeconómico orientado a posibilitar las condiciones de felicidad de los ciudadanos.

El primer movimiento de la acción recíproca es la gratuidad, pero la literatura económica la expulsa de su discurso al concebirla como altruismo o forma de emoción moral. Es decir, no entiende la lógica de sobreabundancia de la gratuidad, opuesta a la lógica del contrato:

A la economía de hoy le falta “la relación de reciprocidad agradecida”, ya que necesita pensar en “un sujeto autónomo y relacional al mismo tiempo, fiel a sus preferencias y expuesto al otro como parte constitutiva del Yo”, en lugar de considerar al otro como mero instrumento de la autoafirmación del yo (Zamagni, 2012A, pág. 68).

También en Maritain está presente la lógica de la gratuidad cuando, en *Principes d'une politique humaniste* (1944), plantea que no basta con crear nuevas estructuras, sino que es

precisa la gratuidad y el don de sí que nace de lo profundo del corazón. Un don de sí que conduce al desarrollo de la amistad cívica y de la fraternidad, y que el autor entiende como una pedagogía de la fraternidad hacia la que tiende la verdadera emancipación política.

La reciprocidad no instrumental supera la lógica individualista del contrato. Si en el contrato se da para tener, en el don se da como expresión de salida del *yo* hacia un *tú*. No se da para recibir, sino para que el otro también pueda dar, aunque sea a un tercero. Aunque en algunas culturas el don implica un interés soterrado, el don propio de la reciprocidad implica interés por el otro, no un interés en el otro (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 177).

El don, a diferencia del acto filantrópico, no es un acto que termina en sí mismo, sino que representa el inicio de una relación, de una cadena de actos recíprocos. El don, por tanto, genera reciprocidad. Desde la reciprocidad, el don no es indigno ni humillante, no reduce al donatario a la irrelevancia. En el altruismo, lo importante es el *quantum* donado; en el don, lo importante es la cualidad humana que nace por el hecho de estar en relación. Es decir, el don como reciprocidad implica el mutuo interés en dar vida a la relación entre donante y donatario y conduce necesariamente a la experiencia del vínculo fraterno:

Hay un interés superior en el fondo de la acción gratuita: construir la fraternidad. En nuestras sociedades, el don es, en primer lugar, don a la fraternidad (Zamagni, 2006, pág. 47).

La relación social surgida de la fraternidad no es comprensible como la suma del *yo* y del *tú*, sino, en cierto sentido, como el alumbramiento de un nuevo sujeto (Gattamorta, 2012, pág. 94). La lógica de la gratuidad no es comprensible para el *homo oeconomicus* puesto que implica *darse a sí mismo a los otros, cualquiera que sea el objeto que se da* (Vigna, 2012). En la lógica de Maritain, es lo que nos habilita para ser personas, de modo que don y existencia de la persona son categorías que se implican mutuamente.

En palabras de Adela Cortina (2007), el don pretende responder desde la gratuidad a necesidades que nunca pueden reclamarse como derechos ni tampoco satisfacerse porque constituyan un deber. Son las necesidades que sólo satisface quien se sabe y siente *ob-ligado*

a la gratuidad, sin la mediación de deberes y derechos, sino porque se sabe y se siente con otros desde la abundancia del corazón. Hay, pues, bienes de justicia, que pueden y deben exigirse como derechos, y bienes de gratuidad, que no pueden exigirse como derechos porque no se pueden satisfacer por deber. El reconocimiento cordial, por tanto, es la fuente de exigencias de justicia y obligaciones de gratuidad sin las que una vida no es digna de ser vivida. También Antonio Genovesi parece estar describiendo los bienes relacionales cuando describe la inclinación a la mutua ayuda y la reciprocidad como un impulso *che non si possa forzar altri a prestarcelo* (Genovesi, 2013, pág. 21).

La realización y desarrollo del propio potencial sólo acontece desde el reconocimiento del valor de la existencia del otro. Reconocer al otro no sólo implica reconocerle el derecho a existir, sino la necesidad de que exista para que yo pueda existir en relación con él. De este modo, *reconocer al otro como fin en sí mismo y reconocerlo como medio respecto al fin de mi propia realización vuelven a unificarse* (Zamagni, 2012A, pág. 155). Así se concilian la moral kantiana (que exige tratar al otro como fin en sí mismo) y la racionalidad instrumental (que considera al otro como un medio para mis propios fines).

Consideramos que la lógica de la reciprocidad encaja a la perfección con la lucha por el bien común, ya que éste constituye el ámbito propio de las relaciones interpersonales. Ni el puro altruista ni el oportunista trabajan por el bien común. Como afirma Nédoncelle, la reciprocidad concreta nuestra esencial aspiración de ser únicos *los unos mediante los otros*. La función de esta pulsión no es liberarse del encuentro recíproco, sino precisamente gracias a éste:

L'uno dei sognetti è l'altro, nel grado in cui fa essere l'altro. Il tu non è un non io, perché compie la volontà dell'io essendo per se stesso (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 166).

En consecuencia, no hay felicidad si todos esperan sólo dar o si todos pretenden recibir, ni tampoco si se sigue el esquema de intercambio de equivalentes. Ninguno de ellos hace sostenible un orden social formado por personas. El comportamiento amigo del bien común es el inspirado en el principio de reciprocidad. La reciprocidad implica proporcionalidad; el intercambio postula la equivalencia. En palabras de Nédoncelle, *accedere*

alla libertà in virtù d'un influsso non significa fatalmente conoscere il suo debito esatto verso altri; quasi sempre la progenie è ingrata e la riconoscenza è una conquista (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 166).

5.2.3. Necesidad de una nueva lógica socioeconómica

A la luz de todo lo anterior, planteamos en este epígrafe la necesidad de recuperar paradigmas antropológicos que nos permitan alumbrar un nuevo modo de entender la economía, y así superar *el carácter reduccionista de gran parte de la teoría económica contemporánea* (Zamagni, 2008, pág. 169). Como vimos en el epígrafe 5.2.2.1, con la modernidad se produce una clara división entre técnica y ética. Nuestro planteamiento es que es preciso volver a conectar la técnica económica con la reflexión ética, para lo cual es imprescindible abordar los fundamentos antropológicos del discurso económico.

Cada vez más, los economistas sienten que es preciso reorientar la economía y salir de la neutralidad axiológica. De hecho, las teorías económicas no son neutrales desde el punto de vista de los valores, ya que parten de un lenguaje orientado éticamente y además inducen cambios en el comportamiento de las personas. Dado que el único modelo vigente es el de mercado, la pregunta podría formularse así: ¿es posible humanizar el mercado, entendiendo esta *humanización* como la posibilidad de incluir a todos los hombres y atribuir valor a todo el hombre, en línea con la *integralidad* antropológica defendida por Maritain?

La investigación en la ciencia económica está orientada desde un modelo de pensamiento único que entiende el mercado y la economía como algo que necesariamente es de un determinado modo; las entidades que han decidido situarse en una lógica distinta a la de este *mainstream* han quedado relegadas a la categoría residual de *tercer sector*. De este modo vuelve a concretarse la ya citada separación entre la economía como ciencia que se ocupa del *homo oeconomicus* (tal y como describe S. Mill) y la sociología. Así, en palabras de Tabarro, la ideología del *homo oeconomicus* pone en el centro de su reflexión el egoísmo individual, afirmando científicamente que sólo es posible lograr el crecimiento económico si los agentes son movidos por la codicia (Tabarro, 2010, pág. 14). Desde esa caracterización del

mercado, no es posible concebir otros fines (como los de justicia económica o redistribución).

Es cierto que este pensamiento único plantea la necesidad de determinados valores, como libertad, honestidad y confianza, pero son más bien valores instrumentales orientados al correcto funcionamiento del mercado y entendidos como aspectos previos a éste, pero cuya garantía no es responsabilidad suya. Esta confianza equivaldría en el pensamiento de Genovesi a la *confianza privada*, descrita por este autor por oposición a una *confianza pública* que, lejos de ser el agregado de las “reputaciones” privadas, es entendida como el *capital social* de un Estado, concretado en un genuino amor por el bien común (Genovesi, 2013, pág. XII) del que el *mainstream* que aquí describimos nada conoce. Para Genovesi, en cambio, esta confianza pública sustancial, no instrumental, es parte fundamental en la riqueza de una nación y el motivo que explica la presencia o ausencia de su desarrollo económico y civil:

Niente è più necessario ad una grande e pronta circolazione, quanto la fede pubblica. [...] Questa parola fides significa corda che lega e unisce. La fede pubblica è dunque il vincolo delle famiglie unite in vita compagnevole (Genovesi, 2013, pág. 341).

En cambio, la reflexión económica predominante no experimenta la necesidad de reflexionar sobre la justicia distributiva, como tampoco -a *fortiori*- sobre la concordia o la fraternidad entre los ciudadanos. ¿Qué sucede entonces con los excluidos, con quienes no tienen nada que ofrecer? La única respuesta que ofrece el mercado es que es el Estado quien debe cuidar de ellos a través de políticas sociales. Esto refuerza la idea de mercado como institución éticamente neutral. Si sus resultados no son justos, entonces pueden y deben ser corregidos por el Estado. De este modo, el mercado se ocupa de los intereses individuales (eficiencia, a lo sumo limosna) y el Estado de los colectivos (solidaridad).

Los resultados de esta lógica son claramente visibles: la riqueza mundial ha aumentado de forma nunca vista, pero también lo han hecho las desigualdades. Esta es la gran aporía de nuestro actual modelo de desarrollo: crecimiento económico y progreso civil no han ido de la mano. Por eso el aumento del bienestar no ha aumentado la felicidad pública. La globalización aumenta la riqueza conjunta, pero produce vencedores y vencidos (es decir,

reduce la pobreza absoluta y aumenta la relativa). Hoy hay 1200 millones de personas por debajo de la renta de un dólar por día⁸⁵. Se estima que, sin la globalización, serían 1800 millones. Por eso, quienes luchan contra la pobreza, no se declaran contrarios a la globalización, sino que protestan porque ciertos países o ciertos colectivos no pueden acceder a los beneficios que se derivan de ella. En estas circunstancias, como escribe Joan Robinson, *la mano invisible podría funcionar por estrangulamiento* (Robinson, 1946, pág. 99).

Sin embargo, es preciso rechazar una idea única de mercado caracterizado por el aprovechamiento autocentrado, ya que ésta no es la única motivación posible de los agentes económicos. Por tanto, no existe una única idea de mercado, sino una pluralidad de modelos posibles, determinados según los valores culturales que se pongan como base:

Si se pone como base el *éthos* de la apropiación infinita, desde la convicción de que no se debe nada a nadie, sólo es posible la cooperación que proporciona ventajas a quienes cooperan (como los lobos de Hobbes o los demonios de Kant); se trataría de una cooperación interesada que no equivale al reconocimiento de la igual dignidad de todos. Para Cortina, esta lógica del individualismo posesivo es la que funciona con mayor vigor en la vida cotidiana. El que no tiene nada que ofrecer es automáticamente excluido, invisibilizado, quizás pase a ser objeto de limosna, pero no es reconocido en su dignidad. Se trata de una cosificación de la persona, que vale en función de lo que puede aportar, pero no por sí misma (Cortina, 2007). En cambio, desde un paradigma antropológico integral, el mercado puede ser medio de fortalecimiento del vínculo social y una vía muy eficaz de redistribución de la riqueza, lo cual no puede ni debe ser dejada exclusivamente en manos de la política.

En estas condiciones, ¿es posible hacer realidad un modelo alternativo de mercado que permita la autorrealización de la persona? Es decir, ¿es posible un modelo de mercado que no conduzca a nadie a la humillante irrelevancia económica que impide la autorrealización?

Nuestra tesis es que es posible si dentro de la actividad económica ordinaria opera una masa crítica de agentes movidos por el principio de reciprocidad. Como afirma Maritain en

⁸⁵ Umbral de pobreza absoluta según la ONU.

Confesión de fe (1939), la incorporación a la actividad cotidiana del fermento del amor y la fraternidad permitiría superar los antagonismos de clase y los totalitarismos, y avanzar más allá de capitalismo y socialismo, ya que ambos parten de una concepción materialista de la vida. Reiteradamente, Maritain alude a la necesidad de que surjan minorías proféticas o *de choque* que, como *levadura en medio de la masa*, despierten a los ciudadanos de sus afanes ordinarios para hacerlos conscientes de la importancia de su responsabilidad, de modo que puedan construir una sociedad orientada desde la fraternidad. Precisamos, por tanto, alumbrar un mercado que sepa estimular los comportamientos prosociales en vez de castigarlos, porque así será no sólo más eficiente sino, sobre todo, más felicitante. En la misma línea, Genovesi plantea que la fe pública es un entramado de reciprocidad genuina, y no solo de contratos (Genovesi, 2013, cap. X, libro II).

Recapitulando todo lo dicho, nuestro planteamiento es que es preciso rediseñar un nuevo orden socioeconómico que rompa con la postura liberal ortodoxa, según la cual las empresas deben limitarse a crear riqueza y que, a lo sumo, serán los Estados los que acometan un proceso de cierta redistribución. La socialidad de la empresa debe tener lugar en la actuación cotidiana de la empresa, también en la fase productiva.⁸⁶ En palabras de Adela Cortina,

Olvidar a Adam Smith, el “Kant” de la economía, ha sido una mala opción. La economía tiene que ser ética en la producción, en el intercambio, en la distribución y en el consumo. No hay ciudadanía política sin ciudadanía económica (Cortina, 2007).

Dicho con otras palabras, la economía capitalista de mercado no está funcionando, y tampoco la economía social de mercado -a pesar de sus innegables conquistas- puede ofrecernos todas las soluciones. Las desigualdades siguen incrementándose, y los actuales sistemas socioeconómicos conducen a situaciones sociales de injusticia y exclusión. Y en último lugar, y quizás sea éste el motivo más importante, es preciso afrontar un cambio de paradigma antropológico que nos permita un diseño de la sociedad, la economía y los mercados como posibilitadores de felicidad. En palabras de Genovesi, la amistad cívica no

⁸⁶ En la misma línea se posicionan Adela Cortina y la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (López-Casquete y Margenat Peralta, 2013).

es un capital que se construye fuera del mercado y que luego el mercado utiliza, ya que el mercado es concebido como parte de la sociedad civil (Genovesi, 2013, pág. 341).

Para hacer posible que el mercado sea entendido como lugar *felicitante* y de expresión relacional, es indispensable recuperar un modelo antropológico que nos devuelva el horizonte de fraternidad humana, en línea con la propuesta de las tradiciones personalista y civil. Así, en Lacroix:

L'amicizia è la scoperta di sé stessi e dell'altro in un aldilà che fonde nello stesso tempo la distinzione e l'unione. Non c'è società vitale se i rapporti di diritto non possono aprirsi in rapporti di amicizia (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág. 130).

Y en Zamagni:

Si el mercado y la actividad económica dan lugar en su interior a otras dimensiones más cualitativas e intrínsecas como la gratuidad y la reciprocidad, no podemos temer al mercado. [...] Al contrario, puede transformarse en lugar de felicidad (Zamagni, 2008, pág. 183).

En caso contrario, si permanecemos en la perspectiva limitadora del *homo oeconomicus*, deberemos admitir que la actuación normal de la empresa debe basarse en el principio del intercambio de equivalentes: los bienes y servicios se entregan a cambio de su precio de mercado. Pero este principio, llevado al extremo, produce consecuencias altamente deshumanizadoras en el mercado. El argumento liberal-individualista es que el mercado puede agregar las preferencias individuales sin referencia alguna a la noción de bien común. Este argumento es débil, ya que excluye a los que no pueden contratar o a los que tienen menos capacidad. Como afirma Grant, *¿quiere esto decir que lo que convierte a un individuo en persona es su capacidad de cálculo y de consentimiento contractual?* (Grant en Bruni y Zamagni, 2004, pág. 20).

Desde la antropología mariteniana, la sociedad sólo puede desarrollarse si incorpora crecientes parcelas de don y reciprocidad. Es decir, para el establecimiento de una sociedad justa no basta con un mercado eficiente y un Estado que afronte cierta redistribución; más

allá de las conquistas del Estado social, todo el cuerpo político está llamado a informar el entramado de relaciones sociales desde el principio del don y la reciprocidad, articulando una auténtica red de fraternidad en el que queden sostenidos también los más desfavorecidos. Es decir, se trata de posibilitar la experiencia de la sociabilidad humana y de la fraternidad dentro de la vida socioeconómica normal, no al lado, ni antes, ni después (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 18).

La palabra *fraternidad* cayó en desuso a consecuencia de la revolución francesa, que hizo de ella una bandera. Sin embargo, para Maritain, la palabra *fraternidad* está en el meollo de las posibilidades de construcción de una sociedad a la medida de la persona. Una *fraternidad* a menudo conceptualizada como *amistad fraterna* a la que el filósofo parisino recurre una y otra vez como principio inspirador de la acción política (como veíamos en el epígrafe 4.3.4.4). Según el filósofo francés, es posible configurar un nuevo orden socioeconómico que nada tiene que ver con la abolición del capitalismo. Es decir, para el autor, lo perverso no es el capitalismo en sí, sino el modo en que se ha implementado⁸⁷ en tanto que sistema basado en *el culto al enriquecimiento terrenal convertido en forma de civilización* (Maritain, 1936, pág. 152).⁸⁸

Para Maritain, el capitalismo promueve la eficiencia y la creatividad personal, pero adolece de la perversión de instrumentalizar doblemente al ser humano: reducido a su condición material de individuo, es considerado por el capitalismo meramente como elemento productivo y como consumidor. Para posibilitar una construcción social a la medida de la persona, Maritain apuesta por los medios que nacen de la fuerza del amor, a los que considera más adecuados a la dignidad de la persona humana:

L'instauration d'un régime digne de la personne humaine et ordonné à sa liberté d'autonomie exige des moyens dignes de la personne humaine et qui conviennent à sa liberté d'autonomie (Maritain, 1933, pág. 461).

⁸⁷ Zamagni matizaría esta expresión; la perversión no se encuentra en el *genus* (la economía de mercado) sino en la *specie* (el capitalismo).

⁸⁸ Esto es lo que actualmente llamamos la *civilización del homo oeconomicus*.

Si el planteamiento de Maritain es cierto, la presencia de agentes económicos orientados desde los presupuestos de la amistad fraterna puede ir influenciando la lógica de las entidades *for profit*. Lo que resulta evidente es que, en palabras de Tabarro (2010), es preciso refundar no sólo económica y financieramente el sistema, sino también política y culturalmente, a la luz de una idea de desarrollo integral inspirado en un nuevo humanismo de la economía, del mercado y del trabajo. Nuestra tesis es que la antropología de Maritain ofrece una base sólida y suficientemente rica como para iluminar una reformulación de la ciencia económica que la convierta en desarrolladora de todo lo que significa ser humano; y, por tanto, que la convierta en *felicitante*.

6. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE UN NUEVO HUMANISMO INTEGRAL

Como conclusión de todo lo visto hasta ahora, y según nuestra tesis, resulta muy necesaria para nuestras sociedades desarrolladas una reformulación antropológica al modo planteado por el personalismo maritainiano. Pero, siendo esto necesario, cabe preguntarse si es posible. Es decir, si tendrían cabida en nuestras sociedades planteamientos del género de los expuestos. Con otras palabras, ¿es posible generar un *ideal histórico concreto* análogo al planteado por Maritain, adaptado a las condiciones actuales?

Nuestra respuesta es afirmativa; no sólo es necesario, sino además posible. Y ello por tres motivos; de una parte, porque la base teórico-antropológica de Maritain es de la suficiente solidez y flexibilidad como para posibilitar desarrollos posteriores adaptados a las nuevas circunstancias (detallaremos esta idea en el epígrafe 6.1). En segundo lugar, porque estos planteamientos responden esencialmente a una exigencia de la propia naturaleza humana, que siempre reclamará de nosotros la búsqueda de cauces de desarrollo (6.2). En tercer lugar, porque la propuesta personalista está encontrando modos concretos de implementación en la realidad socioeconómica a través de los planteamientos de la tradición civil italiana, que empieza a extenderse a otros países, aunque con matices propios en cada caso (6.3).

6.1. Solidez, flexibilidad y vigencia de la propuesta socio-antropológica de Maritain

Son muchos los esfuerzos doctrinales encaminados a mostrar la vigencia de la obra de Jacques Maritain. Por ejemplo, en la obra colectiva *La persona humana y el bien común* (Gentile, 2012), se plantea la vigencia de Maritain en campos tan diversos y actuales como bioética (Federico Robledo) o la regulación jurídica de internet (Rosa Ávila Paz de Robledo).

También en lo relativo a bioética, Raúl Mesa García basa su planteamiento en la clásica distinción maritainiana entre persona e individuo (Mesa, 2010). En la misma publicación especializada en bioética, Jiménez Garrote también basa su argumentación en algunos planteamientos del filósofo parisino (Jiménez, 2006).

Otra aportación doctrinal en este sentido proviene del libro de Emanuele *Il terzo pilastro. Il non profit motore del nuovo welfare*, que se basa en la idea maritainiana del primado de la persona respecto al Estado para hipotetizar un nuevo modelo de *welfare community* cuyo presupuesto fundamental sería el protagonismo del tercer sector, y por tanto de la sociedad civil, como vía para redimensionar el reparto de las funciones públicas (Emanuele, 2010, pág. 13).

También en línea de considerar la vigencia del sistema de Maritain, Chamming's plantea tres retos acuciantes de las sociedades actuales que Maritain no pudo conocer ni tratar en sus obras -él se refiere concretamente a *Humanismo integral* (1936)-: a) posibilidades abiertas por las técnicas biomédicas; b) reivindicación feminista radicalmente antipatriarcal, correlativa a una grave crisis de identidad sexual y a un cuestionamiento *a priori* de toda antropología tradicional; c) tras la amenaza de un cataclismo nuclear que dominó la guerra fría, la amenaza actual de un apocalipsis ecológico, el cual focaliza la atención sobre el medio ambiente (Chamming's, 2007, pág. 66).

Prosigue Chamming's planteando cuál podría ser hoy un ideal histórico concreto fiel a la inspiración de Maritain pero actualizado a la encrucijada histórica actual. Desde su concepto de *nueva cristiandad*, Maritain plantea que es preciso pasar analógicamente de una concepción *sacra* cristiana de lo temporal de tipo medieval a una concepción *profana* de lo temporal. Como primera nota característica de este nuevo tipo de sociedad, Maritain sitúa su carácter pluralista (Chamming's, 2007, pág. 69).

Sin embargo, a pesar de esta pretensión pluralista, Maritain no concibe un pluralismo religioso pleno, ya que afirma que esa sociedad debe ser vitalmente cristiana. A la altura de nuestro tiempo, resulta difícil compaginar la idea de pluralismo con esta pretensión de construir una sociedad vitalmente cristiana. ¿Qué virtualidad tiene, por consiguiente, el planteamiento de Maritain? ¿Cuáles son sus posibilidades de vigencia? Porque, de aceptar

este planteamiento, no estaríamos consintiendo en un mero acuerdo práctico al modo en que Maritain lo concebía en su colaboración con la Declaración de los Derechos Universales de la ONU de 1948. En este caso se trata de ir más lejos y determinar las bases -aunque sean implícitas- de una antropología filosófica común que cimente intelectualmente el edificio de la nueva civilización.

La cuestión, por tanto, se revela como enormemente problemática. Chamming's se pregunta cómo podríamos imaginar a musulmanes, budistas y ateos convencidos y coherentes consigo mismos cooperando sin reticencia en la elaboración de una sociedad vitalmente cristiana (Chamming's, 2007, pág. 70).

La solución que aporta el propio Chamming's es la de abandonar simplemente la referencia a una noción cristiana como proyecto social a construir, en el que los cristianos demandarían de los no cristianos su colaboración en el proyecto. Refuerza esta idea en la reflexión del propio Maritain tras su estancia en EE.UU., según la cual el ideal democrático es *el nombre profano del ideal cristiano* (Maritain, 1943, pág. 740). A este respecto, el filósofo introduce la célebre distinción entre *actuar como cristiano* y *actuar en cristiano*. Si la tarea de evangelización propia de la Iglesia es la de *actuar como cristiano*, la construcción social desde la propuesta de Maritain tiene que ver con *actuar en cristiano*, lo cual implica cooperar con los ciudadanos de toda creencia para construir una sociedad más justa, más fraternal y más respetuosa de la persona y de sus fines espirituales. Desde esta perspectiva no se reivindica en modo alguno la etiqueta de *cristiano*, sino más bien la de *ciudadano responsable* (Chamming's, 2007, pág. 71).

Siguiendo, por tanto, a Chamming's, debemos centrarnos en el ideal histórico democrático, sin referencia explícita a la fe cristiana. ¿Podría este ideal democrático proponerse como modelo sociopolítico para el presente y el futuro?

Nuestra opinión es que es posible y necesario. Como hemos visto, Maritain criticó con fuerza y constancia la injusticia estructural del capitalismo y su visión limitada del hombre en tanto que sistema basado en la fecundidad del dinero. Frente a esto, el ideal del bien común, repetidamente reivindicado por Maritain como bandera y objetivo del cuerpo político, adquiere una extraordinaria vigencia. Construir un proyecto cuyo objetivo sea el

bien común, como afirma Possenti, significa que todos cooperamos por objetivos comunes, que de tal cooperación nace un resultado que afecta a todos, y que debe distribuirse entre todos. La idea de bien común universal implica que no sólo existe un deber de cualquier individuo hacia cualquier otro, sino hacia todo el género humano; es decir, *un dovere del genero umano verso se stesso* (Possenti, 2007, pág. 39).

También a la altura de nuestro tiempo vemos que esta lógica capitalista del individualismo posesivo tan criticada por Maritain, lejos de perder vigencia, sigue gozando de un enorme vigor en nuestras sociedades, convertidas ante todo en mercados. Este planteamiento concuerda con una conocida afirmación de Margaret Thatcher, quien a mediados de los 80 solía repetir: *there is no such a thing as a society, there is only a market*. Esta lógica que identifica el valor del ser humano según su capacidad económica mina de raíz la idea maritainiana de igualdad entendida como *unidad de naturaleza*, y termina por reducir dolorosamente el valor del ser humano a su relevancia económica.

Para que la democracia pueda arraigar en una visión no limitadora del ser humano entendido meramente como *homo oeconomicus*, es preciso plantear una justa concepción del hombre, entendido no sólo como individuo sino también como persona. De forma consecuente, la democracia puede articularse como sistema al servicio de los fines últimos de la persona. De este modo podemos entender el humanismo integral de Maritain como propuesta contraria al materialismo político que reduce su comprensión del ser humano a su condición material. Así, es posible fundar filosóficamente una antropología de la persona que responda a los retos actuales sin hacer referencia explícita al cristianismo y permaneciendo exclusivamente dentro de los límites de la razón natural.

Maritain se refiere a esa base filosófica como *fe democrática secular*, a la cual nos referíamos ampliamente en el epígrafe 4.3.4. Esta fe democrática secular permite que hombres pertenecientes a tradiciones filosóficas y religiosas muy diversas trabajen juntos por el bien común, inspirando la praxis social desde una idea compartida de lo que constituye la base de la vida común, un *credo humano común* que la democracia debe ser capaz de promover y defender y que no es de contenido puramente procedimental sino también material: el respeto a los derechos humanos, la concepción no autoritaria del Estado, la igualdad, la tolerancia, la tradición y la amistad civil. Dicho con otras palabras, ese *credo* remite

necesariamente a la idea de persona en toda su amplitud, y no a la consideración material del individuo, ya que las aspiraciones particulares de éste son incompatibles con las necesidades que son propias al bien común. Justamente en esa obra de concepción de un credo humano común, puede ser de enorme utilidad y absoluta vigencia la ayuda de Maritain. En palabras de Chamming's,

Puisqu'il faut réconcilier la science avec la sagesse, c'est justement un Aristote dûment renouvelé (il faut poursuivre l'effort des Thomas d'Aquin, des Jacques Maritain...) qui nous y aidera (Chamming's, 2007, pág. 75).

Nunca en la historia tantos países han vivido bajo regímenes democráticos; y, sin embargo, aún hoy la democracia sigue -en palabras de Jan de Volder- amenazada tanto desde el interior como desde el exterior: la democracia no se impone por las armas, como se ve en Irak; ni está implícita en la apertura del mercado libre, como se ve en China; ni se establece en sociedades con tendencias autoritarias fuertemente enraizadas, como se ve en Rusia; ni protege contra planteamientos religiosos integristas, como se ve en ciertos países musulmanes democráticos... Desde el interior, según de Volder, también en Europa y América se aprecia su crisis a consecuencia de fenómenos sociales *dont l'individualisation n'est sans doute pas la moindre* (De Volder, 2012, pág. 28). En este contexto de crisis, la idea democrática propuesta por Maritain aún está lejos de hacerse realidad.

La propuesta sociopolítica de Maritain, por tanto, no se reduce simplemente a la adopción de la democracia como estructura formal de gobierno mediante instituciones políticas elegidas por sufragio universal. Para él la democracia es el terreno sobre el que personas de distintas creencias pueden encontrarse y construir relaciones interpersonales y sociales; como afirma de Volder, el núcleo esencial de la idea de democracia en Maritain tiene un carácter *plus personnaliste qu'institutionnelle* (De Volder, 2012, pág. 28). No es posible construir una democracia sin encuentro y relación, ya que la unidad básica de la democracia es la persona.

Como afirmaba Andrea Riccardi, *renunciar a pensar en un destino común de la humanidad, a un bien común que es ante todo la paz, se nutre de la ilusión de que mi propia paz existe con independencia de la paz de los demás* (Riccardi en De Volder, 2012, pág. 28).

El mismo planteamiento que acabamos de expresar en el ámbito político es aplicable al económico. Así, en el contexto de las teorías sobre RSC, algunos autores han denunciado que las mayores debilidades de ésta proceden de su base teórica; las teorías éticas utilizadas para justificar la RSC son de base kantiana o neocontractualista, y ambas adolecen de un problema que las hace incapaces de evitar el problema de instrumentalización de la RSC: su orientación individualista. Frente a ello, el personalismo puede ayudarnos a ir más allá de las debilidades del individualismo sin perder sus ventajas, ya que reconoce la importancia del individuo sin ser individualista al considerar que la relación no es sólo esencial en el ser humano, sino que además ofrece al hombre la posibilidad de desarrollarse como persona. Desde esta perspectiva se considera al otro no sólo como contraparte de un contrato o acuerdo diseñado para mutuo beneficio, sino como parte de nosotros mismos. Partiendo de la distinción maritainiana entre individuo y persona, Alford plantea una nueva comprensión de la RSC basada en nuestra *ontological relationality* (Alford, 2007, pág. 11).

La reducción del ser humano a su visión económica (su tratamiento como *homo oeconomicus*) está directamente relacionado con la instrumentalización de la persona y con su consideración como parte de un engranaje productivo, y no como un todo en sí mismo. Del mismo modo, llevando la antropología personalista al plano económico, Helen Alford se refiere a la necesidad de una práctica negocial entendida como comunitaria:

When relationships are part of who we are and we form relationships in the business through which we develop, then we develop together -we are creating a common good together. This arises because we have shared goals that we try to achieve together. Since we are developing together through our activity, we are not only producing external or extrinsic goods like products, production systems and profits, we are also producing ourselves -we are developing our potential, producing goods that are intrinsic to our being. Furthermore, we are producing goods that are both proper to each one of us and goods that can only exist between us, in our relationships -common goods. The business itself can usefully be seen as a community of relationships through which we develop a common good (Alford, 2007, pág. 15).

También Dembinsky hace referencia a la misma idea de relacionalidad y búsqueda del bien común en su reflexión relativa a RSE al distinguir empresas gestionadas como inversión productiva de aquellas que se gestionan desde la idea de *compañerismo*; cuando alguna de las partes implicadas en la gestión de la empresa deserta de la lógica de la reciprocidad, la lógica del compañerismo y la confianza se quiebran para dar paso a relaciones articuladas meramente sobre las nociones de ley y contrato, y la responsabilidad es sustituida por la lucha de todos contra todos por la supervivencia (Dembinsky, 2007, pág. 19).

Según Stefano Zamagni, existen dos tipos de crisis sistémicas: *dialécticas* y *entrópicas*. Las *dialécticas* son fruto de conflictos de intereses, como sucedió en la revolución francesa de 1789 o la rusa de 1917. Las *entrópicas*, en cambio, surgen de un conflicto de valores, que es tanto como decir de un conflicto de identidad, y tienden a hacer colapsar el sistema *por implosión*. Se trata de crisis en las que una sociedad pierde el sentido y la dirección de su proyecto de civilización. La distinción entre ambas es de gran importancia, ya que las estrategias de salida son netamente distintas. Para salir de una crisis entrópica se requiere algo más que meros ajustes técnicos; es preciso afrontar la cuestión del sentido, para lo cual es de crucial importancia la gestación de nuevas *minorías proféticas*.

Se precisan minorías proféticas que sepan señalar a la sociedad la nueva dirección hacia donde moverse, con un pensamiento extra y sobre todo con el testimonio de los hechos (Zamagni, 2012A).

El autor no tiene dudas en calificar la crisis actual como *entrópica*, y en situar como uno de sus principales motivos la difusión de la *pseudocultura dell'avidità* (Zamagni, 2013, pág. 58).

La speciale commissione Levin-Coburn, istituita dal Senato americano per indagare sull'anatomia del collasso finanziario, nel suo rapporto finale di 5.650 pagine dell'aprile 2011 non ha evidenziato alcun reato né ha avviato alcun procedimento giudiziario nei confronti di eventuali colpevoli della crisi. È questa la più persuasiva conferma della tesi che quella attuale è una crisi entrópica, cioè crisi di senso (Zamagni, 2013, pág. 83).

Sin embargo, dando aún un paso más atrás, la actual crisis entrópica remite a nuestra concepción de la persona humana. Como afirma Gattamorta, la teoría social moderna está

dominada por dos modelos contrapuestos de ser humano, uno *hiposocializado* (es decir, autosuficiente respecto a la sociedad) y otro *hipersocializado* (totalmente dependiente del modelo social en el que habita), y ninguno es satisfactorio:

Entrambi questi modelli appaiono oggi non più soddisfacenti e uno dei compiti più rilevanti per la teoria sociale contemporanea è cercare un modello di essere umano più idoneo a rendere ragione del modo in cui effettivamente la persona agisce nel contesto sociale (Gattamorta, 2012, pág. 85).

Las ciencias sociales, por tanto, necesitan de un modelo antropológico capaz de situar lo humano en el lugar que le corresponde, escapando de visiones extremas de *hiper-* o *hiposocialización*. Los ejemplos más claros de cada una de ellas serían, respectivamente, las diversas fórmulas neoestatalistas y el paradigma del *homo oeconomicus*; pero una y otra incurren en el agravio de instrumentalizar a la persona.

L'attore iper-socializzato dell'olismo di matrice positivista e l'individuo iposocializzato della tradizione che segue lo sviluppo umanesimo-razionalismo-illuminismo non sono rappresentazioni capaci di fornire postulati alternativi: da un lato l'homo oeconomicus (a-sociale e individualistico), dall'altro l'homo socius (o sociologicus, più o meno naturalmente integrato nella struttura normativa della società). Sono piuttosto le due rappresentazioni complementari della personalità modale dell'attore al processo di paradossale disumanizzazione sociale ispirata dal mito del progresso e rafforzata dall'antropologia negativa di matrice hobbesiana (Martigniani, 2012, pág. 104).

En consecuencia, para Gattamorta, se precisa de un modelo socio-antropológico que evite el peligro de que, a pesar de estar referido a lo humano, pierda de vista a la persona (Gattamorta, 2012, pág. 85). En la misma línea, Martigniani plantea la necesidad de *ripensare la dimensione umana come radice dell'ontologia sociale in base al recupero del concetto di persona* (Martigniani, 2012, pág. 101).

Es justamente en este aspecto donde la propuesta de Maritain puede sernos de mayor utilidad, ya que proporciona una base filosófica sólida desde la que repensar nuestras categorías sociales. Sin negar las dificultades especulativas de la distinción mariteniana

individuo-persona (según quedó expuesta en el epígrafe 4.1.2), el filósofo francés propone una conceptualización socio-antropológica en la que lo individual y lo colectivo encuentran una ubicación satisfactoria al servicio de la persona. La construcción de Maritain a este respecto establece una clara línea jerárquica: como individuo (y, por tanto, en el orden práctico-temporal o *cosas del César*), el ser humano queda subordinado al conjunto; pero el conjunto, a su vez, queda subordinado a la persona y debe orientarse al servicio de los fines últimos de ésta (que son de orden supratemporal o *cosas de Dios*). Esto no debe llevarnos a entender que Maritain desprecie el bien temporal de la persona, sino que lo subordina en importancia a los fines últimos de la persona. En este sentido afirma en *Du régime temporel et de la liberté* (Maritain, 1933) que, aunque los avances técnicos son positivos, estos deben subordinarse a la persona y a sus auténticos fines. En caso contrario, conducen a la infelicidad desesperanzada.

Consideramos que esta conceptualización maritainiana puede ser de gran ayuda para reformular nuestras categorías socio-antropológicas, abundando en el propósito de algunas de las líneas de investigación más actuales en sociología, que pretenden propiciar la recuperación del concepto de *persona* (como Gruppo Spe (2007), Allodi y Gattamorta (2008), Cahill (1997), Archer (2000), Hirschhorn (2007), etc).

Estos trabajos convergen en la idea de que la persona no es un ente aislado que se desarrolla en su pura singularidad, sino que expresa su relevancia en la dignidad de sus fines, que no deben ser instrumentalizados, *quando è in relazione con altri esseri umani e dunque vive in un più ampio contesto socio-culturale in cui le persone si incontrano e si riconoscono l'una con l'altra* (Gattamorta, 2012, pág. 85).

Esta recuperación del concepto de *persona* convierte la antropología de Jacques Maritain en absolutamente vigente. No sólo porque reivindica la centralidad de la persona y proclama su dignidad a ultranza, sino también porque ofrece un extraordinario equilibrio entre persona y sociedad, y por ende, entre los fines de la persona y los fines de la sociedad, y puede servir para recuperar una reflexión profunda sobre la persona y los fines que le son intrínsecamente propios. Y no sólo a nivel teórico abstracto; una de las virtudes del sistema de Maritain es su capacidad para inspirar la actuación concreta de los agentes sociales. En palabras de Papini,

Aunque Maritain vivió en el siglo XX, el de las grandes «narraciones» ideológicas que van del idealismo al marxismo, es un filósofo que pertenece plenamente también al siglo XXI, porque retomando y desarrollando la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, se confronta con las ideologías modernas e indica caminos que busquen resolver los problemas de nuestro mundo en el respeto a las diferentes culturas y civilizaciones (Papini, 2011, pág. 223).

Respondiendo a la demanda expresada por Gattamorta y por Martigniani que acabamos de citar, consideramos que el filósofo francés no incurre en ningún extremismo en su concepción de la *persona-en-sociedad*, sino que sitúa los dos ámbitos en proporciones que salvan los fines de la una y de la otra.

Esta propuesta de Maritain se encuentra en el código genético del personalismo; otro de sus representantes destacados, Jean Lacroix, describe este equilibrio entre la persona individual y la colectividad de este modo:

Per amore e carità intendiamo qui la più profonda comunione umana, la persona stessa nel suo centro misterioso che fonde, ad un tempo, l'individualità e la comunità (Lacroix, 1942, en Rigobello, 1978, pág. 130).

Este planteamiento filosófico conlleva, evidentemente, una determinada orientación axiológica y un sistema de coordenadas desde las que dirigir la actividad intelectual, la reflexión, la investigación y la acción política y social. Si los convulsos tiempos en que Maritain elaboró su obra estaban marcados por el ataque a la persona que suponían tanto el marxismo como los totalitarismos, en nuestros tiempos dicho ataque proviene de una doble instrumentalización: la operada por el positivismo a ultranza surgido de la modernidad y la alumbrada por la economía clásica, que ha propiciado la generalización del *éthos* del *homo oeconomicus*. En definitiva, otro contexto distinto al de Maritain, otras condiciones histórico-culturales, y, sin embargo, el mismo ataque a la persona en tanto que fin en sí misma, la misma tendencia a la instrumentalización que exige una respuesta análoga a la del filósofo francés. En palabras de Maritain,

La fecundidad de la analogía en este terreno no se agota, evidentemente, en el ideal histórico cuyas características hemos tratado de esbozar a grandes rasgos. Otros podrían surgir aún, bajo climas históricos de los que no tenemos ni idea (Maritain, 1936, pág. 257).

6.2. La antropología social de Maritain y las exigencias de la naturaleza humana

A lo largo de las páginas de esta tesis hemos hecho abundantes referencias a la natural sociabilidad humana que, con distintos matices y cuestionamientos, es aceptada hoy casi unánimemente por la sociología y la filosofía. Desde este planteamiento, podríamos convenir con Scheler que *el Yo no es solo un miembro del Nosotros, sino que también el Nosotros es un miembro necesario del Yo* (Scheler, 1980, pág. 327); o con Martigniani, para quien *lo humano* es aquello que concreta la relacionalidad constitutiva y ontológica (y por tanto necesaria) en el origen de la sociedad (Martigniani, 2012, pág. 113).

Toda persona vive y se desarrolla en un contexto social, articulado sobre una espesa trama de relaciones y valores, conformando, en palabras de Scheler, una unidad ontológica relacional (Scheler, 1996, pág. 473). O, con palabras de Maritain (1942), un todo, un microcosmos que contiene en sí todo el universo por su sabiduría y su capacidad de entregarse a los otros por amor.

Desde este punto de partida, consideramos que cualquier construcción teórica, sea en el ámbito de la sociología, de la filosofía, de la antropología, o de cualquier rama del saber relativa al hombre, debe atender a la dignidad y los fines son propios de la persona si quiere ofrecerse como propuesta humanizadora. De lo contrario, estaremos construyendo ámbitos de conocimiento y formas sociales no a la medida de la persona, sino -y esto es lo dramático- formas dadas de antemano a las que la persona debe amoldarse al precio de perder su dignidad y sus fines. Al precio, en otras palabras, de quedar destruida en su identidad genuina, al modo de lo descrito en el mito de Procusto. En palabras de Adolfo Muñoz-Alonso,

La società oggi, piú che una istituzione connaturale alla persona, è una struttura storica, positiva, al di là della persona stessa. Questa concezione della società offende il senso della

persona e la possibilità di una promozione progrediente della stessa società. In tal modo quest'ultima si presenta come un'isola, una terra ferma nei confronti della persona (Muñoz Alonso, 1955, en Rigobello, 1978, pág. 270).

Esta necesidad humana sigue aflorando cada vez con más fuerza mientras más vulnerada resulta, y pugna por concretarse en nuestros sistemas socio-económicos a través de nuevas estructuras más justas y acordes con la dignidad humana. De hecho, la componente relacional es tan determinante de la naturaleza humana, que necesaria y continuamente reivindicará su lugar en la construcción de nuestras estructuras socioeconómicas. Se trata de la experiencia del *nosotros* que, en última instancia, apunta a la fraternidad entre los hombres y que, para Schütz, es el fundamento de toda comunicación humana:

Questa condivisione dell'altrui flusso di esperienza nel tempo interno, questo vivere in comune nel presente vivido, costituisce ciò che abbiamo chiamato relazione di mutua sintonia, l'esperienza del "noi", che sta a fondamento di ogni possibile comunicazione (Schütz, 1996, pág. 108).

De nuestro paradigma antropológico depende nuestro modelo de sociedad. En esta cuestión, no son las ciencias físico-matemáticas las que pueden alumbrar el camino, sino las humanidades:

Las ciencias físico-matemáticas son capaces de dar respuestas, pero no de plantear las preguntas justas -y es justamente de éstas de las que tiene necesidad hoy la economía; y, antes que ninguna, de la pregunta por el hombre (Zamagni, 2006, pág. 57).

Una renovación en nuestro paradigma antropológico ha de conllevar necesariamente un cambio en las distintas ramas del saber, como acabamos de decir. Y, por supuesto, también apuntaría a un replanteamiento no sólo de la economía como ciencia, sino del mismo hecho económico, de la *economicidad*. En este sentido, Margenat destaca la importancia de la gratuidad en la obra de Maritain, la cual *funda la comunidad y unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines*. La experiencia del don conduce a la fraternidad, auténtico *espacio de una amistad cívica y teologal que solemos denominar comunión*. Y continúa Margenat afirmando que

la realización socio-temporal de la verdad evangélica en el amor es uno de los rasgos de la estructura secular de la ciudad, a la que Maritain se refería como “nueva cristiandad” (Margenat, 2009, pág. 728).

La recuperación de la relacionalidad en la economía puede volver a convertir esta ciencia en un saber *felicitante* por el simple hecho de que estaría recuperando en su reflexión los fines que son propios al ser humano. Es fundamental para ello que la economía retome una orientación axiológica concreta, la que es propia del ser humano, y que apunta a la dignidad y la relacionalidad para ofrecer a cada persona las precondiciones de una vida feliz:

No instrumentalizar a las personas y sí empoderarlas es la clave moral del Reino de los Fines. Tomar conciencia de la posibilidad de ser un miembro de tal reino es tomar conciencia de la propia dignidad (Cortina, 2007).

En conclusión, no es sólo que el sistema socio-antropológico propuesto por Maritain sea lo suficientemente flexible como para adaptarse a las actuales condiciones de vida, sino que además está vigente en la más actual reflexión en los ámbitos de la sociología y la antropología. Pero, además, la propia necesidad humana apunta a condiciones de vida más humanas, más acordes con los designios de desarrollo personal a través de la dignidad, el empoderamiento, la justicia y la amistad cívica. Si todo esto es cierto, ¿cómo es posible implementar el programa personalista de Maritain y sus compañeros en nuestros actuales sistemas sociales? Intentaremos responder a esta pregunta en el epígrafe 6.3.

6.3. Posibilidades concretas de implementación

6.3.1. De la ética pensada a la ética vivida: *degustar los valores*

La pregunta con la que cerrábamos el epígrafe anterior puede ser reformulada en estos términos: ¿es posible elaborar un nuevo ideal histórico concreto que deje a salvo a la persona y la rescate de la instrumentalización a la que la somete el *éthos* del *homo oeconomicus*? Así lo creemos. De hecho, convenimos con Schütz que el sentido del mundo compartido en el seno de una sociedad surge de un acuerdo intersubjetivo no explícito basado en parte en la tradición y en parte en la confirmación de la creencia de cada uno a través de los

actos. De este modo, una misma concepción del mundo es el requisito para la comunicación y el lenguaje, ya que permite alumbrar comunes *objetos del pensamiento*. Así, si se va generando una común inclinación a proteger y primar los fines intrínsecos a la persona y se va concretando de forma progresivamente estable en la acción práctica, es posible alumbrar una renovada idea del mundo, de la vida, de la persona humana y de las ramas del saber que se refieren a ella (evidentemente, también de la economía) (Schütz, 1989, pág. 60).

El propio Antonio Genovesi expresa esa convicción en las posibilidades de renovación personal y social con una expresión que ya se ha hecho célebre en los círculos de la economía civil: el *sipuotismo* frente al *nonsipuotismo*.⁸⁹

La massima mia è: ogni uomo, ogni famiglia, ogni Stato, dove s'ingegni di esserlo, può ben essere, a proporzione de'dati, quel ch'è stato un altro uomo, un'altra famiglia, un altro Stato. È micidiale sentimento, quel non si può (Genovesi, 2013, pág. 49).

Sin embargo, en este punto vuelve a aparecer uno de los problemas que ya hemos mencionado con anterioridad: en teoría, podemos generar un consenso bastante amplio sobre los valores que deben orientar nuestra conducta. Muy posiblemente, nadie negaría estar en contra de valores como la solidaridad, la generosidad, la confianza social o la amistad; sin embargo, en la práctica, como plantea Adela Cortina (2007), solemos decantarnos por otras prioridades.

La pregunta es clave, y podría ser formulada en estos términos: ¿cómo podemos pasar de la ética *pensada* a la ética *vivida*? Se trata de una cuestión absolutamente central, ya que es justo ahí donde nos jugamos todas nuestras posibilidades de fundar una sociedad más justa, humana y *felicitante*.

Adela Cortina elabora una profunda reflexión a este respecto en su obra *Ética de la razón cordial* (2007). Consciente de la importancia de esta pregunta, Cortina ofrece una respuesta clara, en línea con la natural relacionalidad humana de la que venimos hablado. Para ella,

⁸⁹ Antecedente del célebre *yes we can*.

los valores no se conocen como los objetos, sino que *se degustan* por quienes tienen la capacidad de estimar (que son todos los seres humanos). Valorar es *preferir* o *relegar*, lo cual es función de la estima. La estima nos permite apreciar la dignidad de las personas.

¿Podríamos decir entonces que la compasión lleva a aproximarse a quienes sufren y a tratar de eliminar las causas de su sufrimiento, sintiendo a la vez el respeto por su innegable dignidad? ¿Podríamos decir entonces que el vínculo que nos une es el del reconocimiento de nuestra dignidad y, a la vez, de nuestra situación siempre vulnerable? (Cortina, 2007).

La autora es consciente de que nuestra sociedad ha abierto un enorme abismo entre los valores que dice apreciar y los que vive, entre nuestra *ética pensada* y nuestra *ética vivida*. Para salvar esta brecha, según Cortina, no hay otro modo de reeducarnos como sociedad afrontando *un largo proceso de degustación*.

Degustar los valores es hacer la experiencia del vínculo cordial, de la responsabilidad por la suerte del otro. El ser humano posee, por naturaleza, una dignidad incuestionable (esencial u *ontológica*). Pero, para captar la dignidad del otro –y aún la propia–, es preciso ejercer nuestra capacidad de estimar, de amar. Se trata de la dignidad *operativa*, aquella que permite al ser humano obrar conforme a su dignidad esencial (a *sensu contrario*, hay veces en que los seres humanos actuamos de forma *indigna*, cuando vivimos en contra de nuestra capacidad más genuina: la capacidad de amar).

Degustar los valores es ejercitar nuestra capacidad de amar, vivir la experiencia concreta y práctica del vínculo cordial, que nos habilita para generar progresivamente el lazo de la corresponsabilidad, de la *ob-ligatio* que une entre sí a los seres humanos cuando nos instalamos en la lógica recíproca. Cortina basa su libro en esta idea de intersubjetividad, de reconocimiento del otro, de encuentro no sólo desde el punto de vista lógico (*razones de la razón*) sino también estimativo (*razones del corazón*).

En la misma lógica, también Ricoeur destaca la importancia no sólo de conocer (lo cual formaría parte de las *razones de la razón*), sino también de reconocer al otro y su dignidad desde la *lógica del corazón*.

En las páginas precedentes hemos repetido frecuentemente que la intersubjetividad nos constituye como seres humanos; a nivel social, también necesitamos instituciones que nos reconozcan; de ahí surge una interpretación del Estado distinta a la de Hobbes; así, para Hegel, el Estado nace de una necesidad ética: la de ser reconocido.

Continuando con el planteamiento de Cortina, la *historia del reconocimiento* se articula en tres niveles o registros: el amor que se experimenta en el seno de las relaciones familiares o de amistad, donde las personas se sienten necesitadas, el reconocimiento jurídico y la estima social. Para Cortina, no es posible ser libre en solitario, sino que es necesario serlo con los otros, diseñando instituciones que cuiden el amor, defiendan el derecho y fomenten la mutua estima. En suma, para la filósofa valenciana, la historia humana puede leerse como la *paulatina ampliación de un nosotros*. A este respecto, ella propone sustituir la prudencia, virtud central del *éthos* griego, por la cordura, que es un *injerto de la prudencia en el corazón de la justicia*:

La prudencia puede tener corazón o no tenerlo; la cordura es la virtud del corazón y por eso quiere la justicia (Cortina, 2007).

Cortina se refiere al *reconocimiento cordial* o *reconocimiento compasivo* como la capacidad que nos abre a preocuparnos por la justicia. La autora no entiende aquí la compasión como una suerte de condescendencia del fuerte sobre el débil, sino como la *capacidad de empatizar con el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne*. Descubrir ese vínculo lleva a la *ob-ligación*, a la mutua responsabilidad por la suerte de los demás. En conclusión, Cortina propone vivir la experiencia del *reconocimiento cordial*, o *degustar los valores* como vía para orientar el intercambio en la vida social. Este es el sentido de la *reciprocidad* según viene expresada en la tradición civil italiana.

Nuestra tesis es que la tradición civil italiana ofrece un cauce privilegiado para este proceso de *degustación de los valores*, ya que da un paso adelante desde la lógica de lo racional (o *razones de la razón*) para adentrarse en una nueva lógica práctica relacionada con el amor: el *éthos* del don y la gratuidad. Si a esto sumamos las concreciones prácticas que ya está llevando a cabo y una extraordinaria claridad conceptual consecuencia de siglos de elaboración doctrinal, no podemos dejar de considerar a esta tradición como un cauce concreto de inmenso valor

para construir un nuevo modelo social orientado hacia la fraternidad y, por tanto, a los fines esencialmente humanos.

6.3.2. Una propuesta concreta de implementación: la tradición civil italiana

Una de las propuestas centrales de esta tesis radica en la idea de que la tradición económica que mejor se identifica con el pensamiento de Jacques Maritain es la correspondiente a la *economía civil*. No en vano, uno de los mayores impulsores de la recuperación de la economía civil, Stefano Zamagni, plantea a menudo en sus intervenciones públicas que el fundamento filosófico de este movimiento es el personalismo francés del siglo XX, principalmente la obra filosófica de Maritain, Mounier y Ricoeur, cuyo común denominador es la reivindicación de la primacía de la persona frente a los ataques del materialismo marxista y del individualismo liberal:

La economía civil hace de la persona su centro, en la línea de Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, y se propone buscar el bien de todas las personas sin exclusión. En eso justamente consiste el bien común (Cortina en Zamagni, 2012).

Este hecho no sólo revela una convergencia de planteamientos entre la obra de Maritain y la tradición civil italiana, sino que también revela que la obra del filósofo parisino está encontrando en la economía civil un ámbito de concreción práctica. De hecho, la recuperación de la tradición civil se hace notar de forma cada vez más clara en la realidad social, política y económica de Italia, donde multitud de entidades se insertan en distintos movimientos de economía civil, y donde el tejido social es cada vez más consciente del liderazgo que la sociedad civil está llamada a ejercer en el diseño de las instituciones públicas. Es de destacar, como ejemplo, el Polígono Industrial Lionello Bonfanti, cercano a Florencia, donde se asientan 26 empresas orientadas desde los principios civiles de la Economía de Comunión, movimiento al cual están asociadas 230 empresas en Italia y 860 en todo el mundo. En la misma línea, una de las mejores muestras de vitalidad de esta tradición es la creación en septiembre de 2013 de la primera Scuola di Economia Civile (SEC), con sede en Loppiano.

A este respecto, consideramos totalmente acertada la observación de Juan Manuel Burgos, quien también percibe una clara raigambre personalista en este movimiento:

Estimamos que en Italia el personalismo se ha convertido en una auténtica koiné cultural en la que se mueve un gran número de intelectuales de muy diversos ámbitos (Burgos, 1997, pág. 145).

Según Zamagni, la economía civil es más un programa de investigación (en el sentido propuesto por Lakatos, 1974) que una escuela de pensamiento. Pero encontramos en ella también un cierto carácter profético que atiende a la economía cotidiana desde la perspectiva prescriptiva, desde el deber-ser, *e che ci ricorda gli obiettivi più alti ai quali la convivenza civile, economica inclusa, può giungere* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 279). Dicho de otro modo, el proyecto de la economía civil trata de volver a unir técnica y ética, de modo que las humanidades ofrezcan a las ciencias positivas la orientación axiológica desde la que trabajar. En cierto sentido, el objetivo es negar el *non overlapping magisteria* y devolver a la economía a unas coordenadas de trabajo que vuelvan a convertirla en ciencia *felicitante*.

Estudiaremos con más detalle la convergencia de planteamientos entre la obra de Maritain y la tradición civil italiana en el epígrafe 6.3.5. No obstante, en aras de lograr una mayor claridad expositiva, debemos ofrecer primero una sucinta visión de la evolución histórica de la tradición civil italiana (6.3.3) y de los aspectos principales de su propuesta (6.3.4).

6.3.3. Evolución histórica de la tradición civil italiana

A pesar de la convergencia de planteamientos entre la obra de Maritain y la tradición civil italiana, es preciso aclarar que esta última es muy anterior al siglo XX. Sus raíces más remotas se sitúan en el desarrollo medieval del monacato (particularmente en la regla de San Benito: *ora et labora*). El monacato medieval supuso una fuerte incardinación entre economía y *caritas*; en él no se condenaba la posesión de los bienes, sino su mal uso y su acaparamiento codicioso, ya que todo se ordenaba a la salvación del alma. Esto propició que la lógica del contrato y la del don permanecieran muy próximas, alumbrándose una

idea de economía de mercado como desarrollo de la cultura de la reciprocidad, con la cual se mantiene en estrecha relación hasta finales del siglo X.

El movimiento franciscano, paradójicamente, proclama la pobreza y el alejamiento de los bienes al mismo tiempo que da inicio a la reflexión económica. La distancia absoluta de los bienes creó las condiciones culturales y espirituales para una reflexión económica desde la reciprocidad y la gratuidad. En palabras de Tabarro, los franciscanos dieron vida a ejemplos concretos de economía civil de mercado, en la cual el hombre es puesto en el centro, y la economía recibe el objetivo de contribuir al bien común material, social, cultural y espiritual (Tabarro, 2010, pág. 11).

De la práctica pastoral franciscana de los *hermanos menores observantes* surge la institución de los *montes de piedad*, basada en la amistad social, en la reciprocidad y en la ayuda mutua entre los ciudadanos:

Il principio di reciprocità era considerato dal medioevo premoderno come il principio fondativo sia del dono sia del contratto: possiamo scambiare, nei mercati, perché prima siamo parte di una stessa comunità, che in certi casi (con i poveri) richiede il dono (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 44).

En las empresas privadas del medioevo italiano era frecuente la existencia de donaciones que formaban parte de las partidas ordinarias de los libros contables; así, la marginalidad a la que eran arrastrados quienes, debido a la pobreza, salían de la comunidad y de la lógica recíproca, podían y debían ser reintegrados a través de donaciones económicas.

En el contexto de la reciprocidad, dar y recibir requieren cierta equivalencia, aunque no aritmética sino proporcional. Un ejemplo de esta proporcionalidad en el medioevo era el intercambio de limosna por oración, en el que no se trataba de *comprar* oraciones, sino que consistía principalmente en el surgimiento de cierta amistad entre donante y donatario en la que cada uno daba al otro en la medida de sus posibilidades. Este es el sentido de la reciprocidad: parte necesariamente de la relación, y requiere de una respuesta por el donante no de la misma cantidad, pero sí de la misma cualidad. En cambio, la filantropía o el altruismo no implican ni esta relación ni esta reciprocidad, de modo que el donatario

(que no tiene nada que ofrecer) queda ofendido en su dignidad y relegado a la irrelevancia no sólo económica sino también relacional.

En este caldo de cultivo nacen grandes innovaciones empresariales: la *commenda* veneciana del siglo XIII (antesala de la sociedad por acciones), la contabilidad por partida doble, las letras de cambio, seguros, banca, bolsa... Con otras palabras, se estaba alumbrando el surgimiento de la economía de mercado. De forma paralela se va decantando también una idea de felicidad de raíz aristotélica como virtud cívica, de modo que la felicidad se convierte en un concepto inseparable de la relacionalidad humana (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 54).

Si estas innovaciones e instrumentos económicos se asientan y desarrollan en los siglos sucesivos, no sucede lo mismo con el aspecto relacional. Con la modernidad entra en crisis la idea de la sociabilidad natural humana, que deja de ser considerada como intrínseca y necesaria para pasar a ser considerada como algo extrínseco, transitorio y accidental:

Per la modernità l'uomo vive di fatto in società, perché vi è spinto dalla necessità e dalla paura, ma non perché ciò derivi dalla sua natura socievole, una socievolezza che in questo periodo inizia ad essere attaccata da più fronti (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 51).

Esto, *a fortiori*, excluye la reciprocidad como dimensión esencial humana. En cambio, se perfila una idea de hombre como orientado a la consecución de sus propios fines individuales. Es decir, se bascula desde una felicidad dentro de la *polis* (aristotélica) a una felicidad que deriva de la contemplación autónoma del bien (platónica). La modernidad renuncia a la reciprocidad porque rechaza la fragilidad que ésta implica. Esto, en economía, se traduce en una idea de mercado que se articula sólo sobre el contrato, la eficiencia y la racionalidad técnica, y va dejando al margen aspectos éticos y relacionales, como el don. Algunos autores de la economía civil llaman a esto la *notte del civile*, de la cual afirman que no hemos salido por completo.

Si Maritain considera a Maquiavelo como uno de los artífices de la modernidad al separar ética y política, para Bruni y Zamagni también es Maquiavelo uno de los responsables de dicha entrada en la *notte del civile*. El contraste de Maquiavelo con la tradición civil es más

que evidente; si la lógica que orienta su principal obra (*El Príncipe*) es la de ayudar a permanecer en el poder a un gobernante separado del pueblo, en Genovesi leemos lo contrario:

Quell'opprimere lo spirito de'contadini, de'pastori, degli artisti, perchè non abbiano mai il piacere di riconoscersi uomini, perchè muoiano senza aver mai saputo di esser concittadini co'grandi... (Genovesi, 2013, pág. 45).

Como también plantea Maritain, la revolución maquiavélica es fundamentalmente antropológica. Maquiavelo encarna una nueva antropología pesimista en la que prima su idea de virtud política que, en este caso, es opuesta a la virtud civil.⁹⁰ Para Maquiavelo, la base de la convivencia social no es el *amor mutuo*, sino el *temor mutuo*, que hace necesario el concurso del Príncipe para liberar a los súbditos (ya no ciudadanos) de los conflictos destructivos que desencadena el *animal incivil*.

El proceso de mitificación del Estado iniciado por Maquiavelo irá abriendo camino al *Leviatán* de Hobbes, cuya antropología es también pesimista, y que basa su idea de Estado en el individualismo, la codicia y la violencia humana que debe ser ordenada por una entidad superior a los individuos. Es por tanto el miedo y no la sociabilidad el que obliga a acordar la creación del Estado. El alejamiento progresivo de la sociedad civil del siglo XIV italiano resulta ya evidente.

En Hobbes desaparecen las relaciones interpersonales, ya que siempre es el Estado quien media entre los individuos. Así, continuando con el camino abierto por Maquiavelo, *se renuncia a lo civil para salvar lo político* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 63). Desde esta visión, en lugar de *comunidad* hay *intereses comunes*. Además se establece una férrea distinción entre lo público y lo privado; de este modo, el Estado -y ya no la sociedad civil- pasa a ser el único responsable de lo común. Tras Maquiavelo, Hobbes y Mandeville, desaparece el rol civilizante de la economía, que había sido crucial para el humanismo civil desde sus antecedentes remotos.

⁹⁰ El profesor Zamagni, en sus frecuentes alocuciones públicas, suele remitirse a la distinción entre lo *civil* (que proviene de Roma y es por definición inclusivo) y lo *político* (término que procede de Grecia y que alude a una sociedad en la que sólo una minoría tenía acceso a las instituciones públicas).

A pesar de que la evolución de la tradición civil arranca en la Alta Edad Media, el término *economía civil* no comienza a utilizarse hasta mitad del siglo XVIII, a partir de la creación de la primera cátedra de economía de la historia en Nápoles en 1754: la *cattedra di commercio e meccanica*. El primero en ocupar esta cátedra fue Antonio Genovesi (1713-1769), cuya obra más importante, escrita entre 1765 y 1769, lleva el título de *Lezioni di economia civile* (Genovesi, 2013). Pocos años después, en 1772, se crea en Módena una nueva cátedra que ostenta el título de *cattedra di economia civile*, y que sería ocupada en primer lugar por Agostino Paradisi (Bruni y Zamagni en Genovesi, 2013, pág. IX).

El siglo XVIII italiano pretende contra-argumentar a esa *notte del civile* e incluso a los economistas escoceses con la idea de *felicidad pública*: el interés privado no conduce necesariamente a la felicidad pública, sino que ésta es fruto de las virtudes civiles. Así, Muratori:

In noi il desiderio maestro, e padre di tanti altri, è quello del nostro privato bene, della nostra particolare felicità. Di sfera più sublime, e di origine più nobile vi è un altro Desiderio, cioè quello del Bene della Società, del Ben Pubblico, o sia della Pubblica Felicità. Nasce il primo dalla natura, quest'altro ha per madre la virtù (Muratori en Bruni y Zamagni, 2004, pág. 68).

También en Genovesi, para quien la tarea del gobernante es la de *vegliare alla pubblica felicità* (Genovesi, 2013, pág. 45).

Es posible afirmar que la idea de *felicidad pública* se convierte a partir del siglo XVIII en el lema de la escuela italiana ilustrada de economía civil. Esta idea remite a la concepción de la felicidad como un bien surgido necesariamente de la relación y el encuentro con los otros. Se trata de una *felicidad* que es *pública* porque atiende no tanto a la felicidad del individuo, sino a la *precondición social* de ésta. Así, el economista civil no desea enseñar -y menos aún imponer- a la persona el arte de ser feliz, sino indicar al gobernante cómo debe proveer a los ciudadanos de las precondiciones básicas que estos necesitan para florecer.

La evolución de la tradición civil italiana en el siglo XVIII está marcada por el ya mencionado Antonio Genovesi (1713-1769), cabeza de la tradición napolitana de la *economia civile* y primer catedrático de economía en Europa al ocupar en 1754 la *cattedra di commercio e meccanica*. Genovesi había sido alumno de Vico, y sus obras le acarrearón numerosas dificultades con las autoridades eclesiásticas (incluso sus *Lezioni di economia civile* entraron a formar parte del índice de obras prohibidas en 1817).

Genovesi y sus compañeros consideran la economía como ciencia del *buen vivir social*. El término *economía civil* que estos economistas utilizaron no tuvo eco en otros lugares, donde se prefirieron expresiones como *economía social*, *economía política* o *economía pública*. En línea con la tradición civil italiana en la que se incardina, en la obra de Genovesi y sus compañeros late la idea de economía como lugar de civilización para mejorar el *buen vivir* del pueblo. Para ellos, la vida en sociedad es necesaria para que el ser humano pueda ser plenamente feliz mediante el ejercicio de su sociabilidad a través de leyes justas, del comercio y del cuerpo civil.

Según la elaboración ilustrada de la economía civil propuesta por Genovesi y sus compañeros, el comercio es entendido como fuente de bienestar social y factor civilizatorio. En él, la virtud puede florecer como felicidad pública. Para Genovesi, el comercio sirve para articular el cuerpo civil y generar vínculos que posibiliten la paz. También para Filangieri:

Oggi le nazioni più ricche sono quelle dove i cittadini sono più laboriosi e più liberi. Non sono più dunque oggi da temersi le ricchezze, sono anzi da desiderarsi [...]. Queste sono il solo sostegno della felicità dei popoli, della libertà politica al di fuori, e della libertà civile all'interno degli Stati (Filangieri en Bruni y Zamagni, 2004, pág. 74).

La idea de felicidad, no obstante, está claramente separada de la posesión de bienes, ya que se puede poseer muchos bienes sin ser civil (ni, por tanto, feliz). La idea de felicidad pública incluye, por tanto, una justa redistribución de la riqueza.⁹¹

⁹¹ La cuestión importante resulta definir cómo debe operarse esa redistribución.

Para la tradición civil italiana, la *confianza* es el *alma del comercio* y una de las más importantes pre-condiciones del desarrollo económico. Genovesi distingue entre confianza privada (honor o reputación personal) y confianza pública, que no es la suma de la confianza privada de cada uno, sino que requiere un patrimonio compartido de amor e inclinación por el bien común. Esta confianza es parte de la riqueza de una nación; sin ella, el mercado no se desarrolla y la economía permanece cerrada:

La fede pubblica è dunque il vincolo delle famiglie unite in vita compagnevole (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 79).

Pero si hemos de buscar un rasgo clave en el sistema propuesto por la tradición civil, éste es el concepto de *reciprocidad*, que deriva de una idea de sociedad consecuente con la naturaleza civil del hombre. La relación no es entendida como un medio para conseguir ventajas; incluso el mercado es entendido por Genovesi como un lugar en el que prestarse mutua ayuda. No basta, por tanto, la *sociabilidad*, sino que también es precisa la *reciprocidad*, incluso en el mercado. Por esto, para Genovesi, es preciso reformular la antropología de la relacionalidad humana mediante la concepción del hombre como ser marcado constitutivamente por la necesidad de relación.

De este modo, no se trata sólo de salvar al sujeto, sino también la relación en sí.⁹² Con otras palabras, para Genovesi concurren dos fuerzas en el ser humano: una que lo repliega en sí y le lleva a atender sus necesidades, y otra que lo remite a la relación para atender las necesidades de los demás. Pero el autor critica el individualismo exacerbado para esbozar una antropología que no sólo considera la sociabilidad, sino que se construye desde el carácter intrínsecamente relacional del ser humano:

También los animales son sociables; lo humano comienza con la reciprocidad (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 82).

Desde esta perspectiva, la felicidad es entendida en la tradición civil italiana como fruto de la naturaleza relacional humana. En el núcleo antropológico de la propuesta se encuentra el

⁹² Es decir, considerarla como valiosa en sí, sin posibilidad de instrumentalización.

carácter paradójico de la felicidad, la cual se considera imposible si se olvida la de los demás. En palabras de Genovesi,

È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri
(Genovesi en Bruni y Zamagni, 2004, pág. 82).

Esta *paradoja de la felicidad* de Genovesi está presente en muchos autores de la ilustración italiana y de la incipiente teoría económica escocesa. Para Bruni y Zamagni (2004, pág. 85), se trata de un intento de *injetar la nueva sensibilidad ilustrada en el árbol secular de la tradición greco-judeo-cristiana*. La felicidad tiene naturaleza paradójica porque es constitutivamente relacional:

L'essere umano per realizzarsi ha bisogno di reciprocità, e tuttavia per conseguirla deve fare il salto della gratuità, senza la quale la reciprocità genuina non si sviluppa, e la vita in comune non fiorisce (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 85).

Otra aportación significativa de la escuela napolitana es la de Romagnosi, quien plantea que es mejor crecer económicamente menos, pero crecer todos juntos, de modo que las buenas leyes, la virtud civil y la confianza pública puedan regir el juego de los intereses económicos.

El término *economía civil* cayó en desuso a finales del siglo XVIII, denostado por ser *poco científico*. En este proceso de desprestigio se considera de gran influencia el juicio negativo expresado por Francesco Ferrara, el economista italiano más influyente del siglo XIX:

I meriti della fondazione dell'economia appartengono a Smith inglese, od a Turgot francese, non a Genovesi, a Verri, a Beccaria (Ferrara, 1852, tomo II, pág. XXXVI).

Los economistas italianos posteriores a Ferrara (como Pantaleoni o Pareto) también ignoraron o denostaron la tradición civil. A consecuencia de ello, esta tradición comienza a declinar en el siglo XIX, en un clima influenciado por el positivismo en el que los autores italianos comienzan a considerarla poco científica:

Le pagine e le idee più belle e innovative di Genovesi vanno rintracciate in ambiti che per gli economisti del suo tempo, e per quelli a lui successivi, sarebbero stati considerati pre- o para-economici, come la fiducia, la reciprocità, la felicità pubblica, che Francesco Ferrara giudicherà solo etica applicata, non scienza economica (Bruni y Zamagni en Genovesi, 2013, pág. XI).

De este modo, los intelectuales italianos comienzan a volverse más al pensamiento desarrollado en Francia e Inglaterra, y a considerar como poco importante su propia tradición, que fue cayendo en el olvido.

A pesar de la marginación a que se vio sometida esta tradición en la que se ha denominado *notte del civile*, empieza a atibarse en épocas recientes una *primavera del civile* (Tabarro, 2010, pág. 47) gracias al impulso de un grupo de académicos italianos liderados por Stefano Zamagni, Luigino Bruni y Leonardo Becchetti. Como muestras de este proceso de recuperación de la tradición civil es preciso mencionar que en 2013 se ha publicado una reedición de las *Lezioni di economia civile* de Antonio Genovesi, a cargo de Francesca Dal Degan, cuya anterior edición databa de los años 1768-1770.⁹³ Así mismo, en septiembre de 2013 ha visto la luz la Scuola di Economia Civile (SEC), situada en la localidad de Loppiano, cerca de Florencia.

A la luz de las consideraciones expresadas sobre la tradición civil italiana, es preciso concluir que la reflexión económica no nace en la segunda mitad del siglo XVIII en Escocia con Smith o en Francia con los fisiócratas, que sin embargo son las que se han difundido más. De hecho, y como ya hemos indicado, la primera cátedra de Economía instituida en Europa fue ocupada por el propio Genovesi en 1754. En esta línea, para Astigarraga,

Aunque el estudio de la circulación de las ideas económicas se haya erigido en las últimas décadas en un objeto central de las investigaciones en Historia del pensamiento económico, el enfoque excesivamente anglo-centrista con el que se analiza normalmente la naturaleza de

⁹³ Se trataba de una tirada de 825 ejemplares en dos tomos que constituía la segunda edición de las *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, publicada por los hermanos Paolo y Nicola De Simone en Nápoles en los años 1768-1770.

esa circulación internacional está dificultando una apreciación más objetiva de su carácter eminentemente plural. [...] Aún hoy no se ha avanzado lo suficiente en el reconocimiento de otros diferentes "diálogos sobre Economía Política" que se produjeron, ya en ese mismo siglo, entre espacios localizados en una supuesta periferia de Europa. [...] Por nuestra parte, tomando como punto de partida diferentes estudios de F. Venturi, venimos insistiendo en algunos trabajos previos en la relevancia del proceso de migración de ideas económicas desde Nápoles a España en las décadas finales del siglo XVIII y primeras del XIX (Astigarraga, 2007).

Aunque la ciencia económica clásica se fue elaborando en las islas británicas sobre la base de la búsqueda del interés privado y la mutua desconfianza, también algunos autores del Reino Unido retomaron a principios del siglo XX la tradición de la economía civil italiana. De hecho, también Smith hereda una visión humanista que provoca en él una reivindicación de la dimensión interpersonal, contraponiendo al individualismo y al egoísmo una concepción antropológica basada en la *sympathy*, como tuvimos ocasión de analizar en el epígrafe 5.1.

6.3.4. El núcleo práctico de la tradición civil italiana

La *economía civil* ofrece una alternativa al neoliberalismo y al neoestatalismo; pero su principal virtualidad es que aporta una *perspectiva cultural* para reinterpretar toda la economía y gestar así una nueva teoría económica (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 15). En su raíz se encuentra el rechazo a la idea de que en la racionalidad económica deba estar ausente toda remisión a valores y orientaciones éticas para centrarse sólo -como las ciencias naturales- en el estudio científico de los hechos. Los autores que se inscriben en esta tradición, en cambio, consideran que la orientación axiológica debe estar presente en la razón económica, y que ambas no se excluyen.

La tradición civil italiana considera los comportamientos orientados desde la gratuidad auténticas pedagogías de fraternidad. A través de la gratuidad concretamos el vínculo cordial con el otro, la *ob-ligación* que nos une a él y que nos hace sentirnos corresponsables

de su propio destino. Sólo desde esta clave es posible entender la experiencia del don, la cual resulta incomprensible y sorprendente para el *homo oeconomicus*.

Según Zamagni, la lógica de la justicia aristotélica es la equivalencia; en cambio, la lógica de la gratuidad no es de naturaleza ética, sino supraética. En una sociedad sólo justa y solidaria, no cabría la esperanza; ésta nace de la fraternidad, el reconocimiento y la gratuidad: *la esperanza se nutre de la sobreabundancia* (Zamagni, 2012A, pág. 14). La convergencia en este punto con los planteamientos de Maritain es innegable; como afirmábamos en el epígrafe 4.3.4.8, la unión de justicia y amistad fraterna es un auténtico *leit-motiv* en la obra del filósofo francés, para quien la primera condición de una buena política es que sea justa: la justicia es la medida de progreso del bien común y de los valores de la civilización. Pero si las democracias actuales pretenden construir una ciudad justa prescindiendo del amor fraternal, los derechos humanos quedan desvirtuados al perder todo sentido de finalidad.

Si la mayor virtualidad de la obra de Maritain es la de trasladar a la reflexión sociopolítica el sentido de los fines últimos del ser humano, ese es también el propósito de la tradición civil. En la actual elaboración de esta tradición, se considera que es preciso repensar los presupuestos de la ciencia económica según los cuales se nos ha hecho creer falsamente que *ser felices* es lo mismo que *tener* felicidad. Pero la realidad es muy diferente, tal y como demuestra la *paradoja de Easterlin*, que revela que, a partir de cierto nivel económico, el aumento de la renta *per capita* hace que disminuya el bienestar subjetivo.

Como sabemos, la idea de felicidad pública estaba en la base del surgimiento de la economía civil. Sin embargo, y como tuvimos ocasión de detallar en el epígrafe 5.2.2.2, la evolución de la ciencia económica que se inicia con Adam Smith y se desarrolla con el utilitarismo termina por apartar la relacionalidad de la reflexión económica, que queda así convertida en una *ciencia triste*. La tradición civil, en cambio, manteniendo viva la matriz de pensamiento que le dio origen, está subrayando con vehemencia el papel de la economía como saber *felicitante*.

La idea de felicidad como objetivo de la economía y el mercado está profundamente marcada en el código genético de la economía civil, y hunde sus raíces en la tradición

aristotélica, según la cual la felicidad es consecuencia de la virtud. Así, para Aristóteles también el mercado, el *agora*, es lugar de ejercicio de la virtud y, por tanto, de la felicidad. En Antonio Genovesi, la felicidad como objetivo de la economía aparece de forma continua y evidente:

Che perciò bisogna essere virtuosi, per esser felici: che siamo di virtù capaci: e che questa virtù non sia una voce vana, e chimerica, ma vera, e reale (Genovesi, 1765, pág. 2).

En este punto, la tradición civil se separa claramente de la etimología griega de la palabra *economía* (*oikonomía*, ley o gestión de la casa) para ocuparse de la dimensión pública de la riqueza y de la felicidad, entendiendo que el desarrollo del mercado y el comercio es esencial para el desarrollo de una nación (Bruni y Zamagni en Genovesi, 2013, pág. XVIII). Esta idea de economía *felicitante* se convirtió en un lema de la tradición civil italiana hasta bien entrado el siglo XIX, y muchos autores de esta tradición incluyen en el título de sus obras la palabra *felicidad* (Palmieri, Muratori, Verri...). En palabras de Loria,

Tutti i nostri economisti si occupano non tanto, come Adamo Smith, della ricchezza delle nazioni, quanto della felicità pubblica (Loria, 1904, pág. 85).

A este respecto, la obra de Genovesi contiene una reflexión esencial para comprender su idea de felicidad, bajo la que late un modelo antropológico semejante al que hemos denominado *homo integralis*:

Fatigate per il vostro interesse; niuno uomo potrebbe operare altrimenti, che per la sua felicità; sarebbe un uomo meno uomo: ma non vogliate fare l'altrui miseria; e se potete, e quanto potete, studiatevi di far gli altre felici. Quanto più si opera per interesse, tanto più, purché non si sia pazzi, si debb'esser virtuosi. È legge dell'universo che non si può far la nostra felicità senza far quella degli altri (Genovesi, 1962, pág. 449).

Genovesi expresa así su idea de felicidad, de naturaleza íntimamente relacional, y que se articula sobre la paradoja de que ésta surge del hecho de hacer felices a los demás. Se trata de una idea de raíz aristotélica y -aún más- tomista, presente también en Maritain. En última instancia, se está apuntando a la gratuidad y al don de sí como vía de felicidad.

Recordemos el vínculo que establecía Maritain entre *ser* como persona y *darse*, y que expresábamos como una reformulación del *cogito* cartesiano: *dono me ipsum, ergo sum; me doo, luego existo*. En la misma línea, para los autores de la tradición civil italiana, *los bienes relacionales son un importante instrumento teórico para explicar las paradojas de la felicidad* (Bartolini en Zamagni, 2008, pág. 182).

También Federico Mayor Zaragoza se refiere al don de sí en el discurso de conmemoración del 35 aniversario del Instituto Jacques Maritain:

Parfois nous pensons que la solidarité, donner une partie c'est déjà beaucoup, parce que ça veut dire partager, je donne une partie de ce que j'ai, je la donne aux autres. Mais pas seulement des biens matériels ; ça veut dire que je me donne aussi. En espagnol il y a un mot très beau : desvivirse, c'est différent de partager, partager avec l'autre, mais je donne une partie de ma vie, de ma connaissance, et c'est précisément ce qu'on dit ici (Mayor, 2010, pág. 18).

La reflexión sobre la felicidad que hacen Genovesi y sus compañeros siempre va acompañada de adjetivos como *civil, política, pública* o *nacional*. De este modo se está enfatizando que toda posibilidad de felicidad está necesariamente vinculada a la comunidad, a lo colectivo, a la expresión de la natural relacionalidad humana. Y, a medida que ese elemento relacional se desarrolla mediante la práctica de la virtud civil, va creciendo hasta convertirse en fraternidad. Y es justo hacia ese ideal, el de la construcción de la *ciudad fraterna*, hacia donde camina toda la propuesta filosófico-política de Maritain.

La economía civil pretende reivindicar una configuración antropológica alternativa a la dominante que permita a la ciencia económica abandonar la denominada *ficción de Walras*, que establece como objetivo del pensamiento económico la relación entre el hombre y la naturaleza. Se precisa, en cambio, devolver a la economía la dimensión relacional sin la cual deja de ser humana y, a consecuencia de ello, capaz de servir al desarrollo humano y a su felicidad, porque *a la luz del concepto de relación se puede repensar al sujeto humano como persona* (Martigniani, 2012, pág. 114). Del mismo modo, para los defensores de la tradición civil, *el elemento que falta en la teoría económica tradicional es la persona en relación* (Zamagni, 2006, pág. 46); por este motivo necesitamos una ciencia económica que entienda que, como afirma

Pareyson, *el hombre es una relación; no es que esté relacionado, no es que tenga una relación, sino que es una relación. Con mayor precisión: es una relación con el ser (ontológico), una relación con el otro* (Pareyson, 1995, pág. 15).

Descendiendo aún más en la aplicabilidad práctica de la economía civil, llegamos a uno de sus planteamientos nucleares: la necesidad de inclusión en el mercado (y no al margen o en contra de éste) de operadores que orienten su actividad desde los postulados de la fraternidad y la reciprocidad. Lo esencial de la reciprocidad es que las transferencias que genera son inseparables de las relaciones humanas. La tesis de Bruni y Zamagni es que, si estas entidades operan en número suficiente en el mercado capitalista, los actores llegarán con el tiempo a adquirir *por contagio* valores provenientes de la economía civil. Este planteamiento recuerda a la llamada mariteniana al surgimiento de *minorías proféticas* que actúen *como fermento en medio de la masa*. Es la ley de Gresham al contrario: *la moneda buena atrae a sí a la mala* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 193). De este modo, el mercado puede volver a ser lugar de encuentro entre personas y de fortalecimiento del vínculo social.

La objeción al planteamiento del *contagio* parece clara: ¿por qué los agentes autointeresados habrían de contagiarse de los agentes civiles virtuosos y no al contrario? O, con otras palabras, ¿por qué habría de producir el encuentro entre ambos una renovación ética positiva?

Para responder a esto, Bruni y Zamagni plantean la diferencia entre el *incentivo* y el *premio*. Así, mientras que un *incentivo* constituye un estímulo heterónomo para inducir a comportamientos prosociales, el *premio* se plantea como un reconocimiento social que va generando comportamientos prosociales autónomos. En consecuencia, la aplicación de incentivos para ser ético a la larga desvirtúa los comportamientos auto-motivados del sujeto (si nos pagan por sonreír, cada vez lo haremos menos de forma gratuita; si el niño recibe una paga por cortar la hierba, no querrá hacerlo gratis, y además extenderá el mismo comportamiento a otras actividades domésticas similares).

En consecuencia, las normas jurídicas que intentan premiar los comportamientos prosociales y castigar los antisociales parten de una pésima antropología y minan la actuación según motivaciones intrínsecas. Una correcta visión de la norma jurídica debe

plantear que el ejercicio de la virtud cívica no sea contrario a los intereses personales sino el modo de alcanzarlos verdaderamente. De este modo, toda norma se basa en una visión ética de los ciudadanos, y los ciudadanos tenderán a comportarse según la visión ética contenida en dicha norma. Si la norma no promueve el desarrollo de la virtud, genera un cinismo creciente y una dificultad cada vez mayor de acometer proyectos de interés común.⁹⁴

En ocasiones, el incentivo económico externo mina el sentimiento de pertenencia a la comunidad porque ataca el principio de reciprocidad, del cual depende la vida civil y una gran parte de nuestras posibilidades de felicidad. Las organizaciones humanas en cambio, para poder funcionar, necesitan motivaciones intrínsecas que puedan a su vez motivar a otros, hacer equipo y crear valores que los incentivos económicos difícilmente pueden propiciar, ya que remiten a la satisfacción del propio interés. Una vez más se plantea aquí la dialéctica utilitarista del provecho particular frente a la generación de vínculos fraternos con la mira puesta en el interés común. Como mencionábamos en el epígrafe 5.2.2.2, existen algunos ejemplos particularmente clarificadores de esta idea, como el trabajo de Richard Titmuss (1970) en el que advirtió que la promesa de un pago por la donación de sangre disminuía el número de las donaciones y reducía la calidad de la sangre donada. Desde entonces, muchas otras evidencias empíricas apuntan en la misma dirección.

Lo importante, en consecuencia, es *premiar* -y no *incentivar*- la virtud, de modo que se refuercen las motivaciones intrínsecas y se hagan contagiosas. Cuando el empleado de una empresa percibe que su trabajo es un intercambio social más que de mercado, percibe la búsqueda de equidad, la cual motiva la ciudadanía de empresa. Si él es tratado justamente, tenderá a la reciprocidad. Quien se habitúa a la reciprocidad, a la larga hará de ella una parte de su propia identidad:

Since virtue is a good action repeated many times and whose value increases with use, as Aristotle taught, virtue depends on a person's acquiring habits. [...] This is because, like muscles, virtues atrophy with lack of use (Zamagni, 2010, pág. 85).

⁹⁴ Este planteamiento es coherente con la visión tomista-maritainiana de la ley como vía para inculcar al ciudadano en planteamientos éticos que, con el tiempo, se convierten en su propio código ético. Igual en Bruni y Zamagni (2004, pág. 270): *così le interiorizzano e nel tempo le accettano per motivazione intrinseca.*

Como en la idea aristotélica de *segunda naturaleza*, el comportamiento repetido posibilita que la persona vaya *forjando un carácter* acorde con la orientación ética de dicho comportamiento. Del mismo modo, a nivel social, puede regenerarse el *éthos* del grupo hasta forjar un nuevo carácter identitario social.

La incorporación a la actividad normal del mercado de entidades orientadas desde la lógica relacional y recíproca posibilita el desarrollo de relaciones fraternas, con las correspondientes consecuencias en términos de felicidad. De este modo, el mercado iría progresivamente dando cabida a orientaciones éticas más acordes con la personalidad, contribuyendo así a alcanzar fines más humanos que los relacionados con la mera utilidad particular.

Otro de los beneficios del desarrollo de la cultura de la fraternidad tiene que ver con la reducción de la incertidumbre; se trata de una cuestión de gran importancia, ya que una elevada incertidumbre conlleva habitualmente una reducción de nuestras posibilidades de creatividad y desarrollo. Tradicionalmente, han sido los sistemas de *welfare* los encargados de proteger a la población de la incertidumbre; sin embargo, actualmente, son incapaces de propiciar esta protección. Las evidencias de esto son claras, especialmente si se considera la intensificación de tres paradojas de crecimiento que se está produciendo en la actualidad: el aumento de la riqueza está conllevando el aumento de las desigualdades; la globalización está conllevando paro o subempleo; el aumento de la renta por cápita no está garantizando una mejor calidad de vida (en suma, el *bienestar* no está conllevando el *estar bien*).

Estas tres paradojas tienen en común que no apuntan a escasez de recursos materiales sino sociales, y que las tres ponen en cuestión la libertad en sentido positivo (como posibilidad de autorrealización). Es decir, al contrario de lo que ha sucedido históricamente, la producción de riqueza no está conllevando una disminución de la incertidumbre, a pesar de los sistemas occidentales de *welfare*.

La economía civil representa, en las condiciones actuales, una propuesta concreta para conjurar los riesgos derivados de la incertidumbre mediante la revalorización de la vida pública a través de la virtud civil, que es la capacidad de discernir el interés público (aspecto

gnoseológico) y de actuar conforme a éste (aspecto práctico). La virtud civil no sólo ofrece un gran valor desde el punto de vista ciudadano, sino también desde el económico.

También en lo relativo a la profundización en el carácter democrático de nuestras sociedades, la economía civil ofrece un planteamiento práctico muy claro. Algunos autores han denunciado la brecha entre democracia y mercado, que hoy se hace más evidente que nunca, dada la mayor conciencia social sobre la importancia de la igualdad como una de las finalidades de la democracia. A ese respecto, Caselli plantea la conveniencia de proyectar una economía de mercado coherente con la promoción de la justicia social en la que los potenciales actores estuvieran dotados de las mismas oportunidades como vía de gestión participativa de la economía que consolide el Estado social a través de la interacción de actores públicos y privados (Caselli, 2007, pág. 26).

Otro matiz que nos parece interesante subrayar es que la economía civil encarna con vigor el principio de subsidiaridad, muy presente en la obra de Maritain, ya que otorga el protagonismo a la sociedad civil. En nuestra opinión, no sería descabellado identificar el *cuerpo político* de Maritain con la *sociedad civil* de la tradición italiana. En la misma línea se manifiesta Fernández Aguayo, que considera que en el centro *de la teoría política maritainiana está el cuerpo político (hoy diríamos “la sociedad civil”) y no el Estado, que tiene carácter instrumental* (Fernández Aguayo, 2011, pág. 42).

La vitabilidad y la pujanza de la tradición civil son muestra de la necesidad humana de reorientarse hacia los fines últimos de su existencia, que son los que la dotan de sentido. Esta sed de sentido es el motor de la reformulación antropológica planteada por Maritain y que la tradición civil italiana encarna con fuerza.

6.3.5. Convergencia entre la obra de Maritain y la tradición civil italiana

La proximidad de los planteamientos descritos con el pensamiento de Maritain resulta innegable, dado que ambos se construyen sobre las raíces comunes del personalismo cristiano. No en vano, según Stefano Zamagni, la base antropológica de la economía civil italiana es coincidente con la de los personalistas franceses, principalmente Mounier y

Maritain. En la misma línea, Adela Cortina, en el prólogo al libro *Por una economía del bien común* (Zamagni, 2012A), agradece que un economista de la talla de Zamagni ofrezca un libro claro desde el punto de vista expositivo y esperanzador en sus contenidos. Una esperanza basada en la tradición del *humanismo cívico* y que este autor aplica al ámbito de la economía para explicar la *economía civil*, orientada hacia la búsqueda del bien común, en línea con el personalismo de Mounier y Maritain.

Para la tradición civil italiana resulta urgente reelaborar una reflexión sobre el papel de la persona humana en el discurso económico, porque el concepto de *individuo* en el que se basa la ciencia económica es mucho más limitado que el de persona, e incapaz de dar respuesta a los retos de la época actual. Así, cuando Zamagni critica la corriente dominante surgida de la economía clásica, afirma:

Las bien conocidas teorías de los contratos, de la empresa, de los precios, etc., no tienen ninguna necesidad de recurrir a la categoría de persona: basta el individuo informado y racional. [...] Si acierto en lo que digo, me parece descubrir en los desarrollos más recientes de la teoría económica un interés genuino con relación al paradigma relacional centrado en la idea de persona (Zamagni, 2006, pp. 37-38).

El encaje con el planteamiento antropológico de Maritain resulta aquí más evidente que en ningún otro lugar, toda vez que la economía civil parece reivindicar la virtualidad especulativa de la clásica distinción tomista-mariteniana entre individuo y persona. De este modo, para la tradición civil italiana, la economía se ha construido a la medida del *individuo*, convirtiéndose en una ciencia que sólo atañe al aspecto material del ser humano y deja en penumbra los fines últimos de la persona, también las posibilidades de felicidad, que es convertida en un asunto privado o puesta en manos de otras disciplinas. El problema no es sólo el consecuente empobrecimiento de la ciencia económica, llamada a cotas más altas, sino que esta visión ha generado un *éthos* en el mercado basado meramente en los aspectos materiales, que tiende a convertirlo en un lugar deshumanizado, incapaz de ayudar a la persona a alcanzar sus fines, y que además nos hace correr el riesgo de que su lógica ética se extienda a otros ámbitos de la actividad social. Frente a este planteamiento, la propuesta de la economía civil plantea recuperar el concepto de *persona*, a cuya medida construir un nuevo diseño socio-económico.

Aún planteamos otro ejemplo del uso de la distinción individuo-persona en la tradición civil italiana. Cuando Bruni y Zamagni describen el principio de subsidiariedad, lo entienden como emanación *di un altro principio, quello personalista, che ci dice che l'essere umano non è solo individuo (realtà distinta e autosufficiente) ma è soprattutto persona, cioè diventa pienamente se stesso nel rapporto di reciprocità con l'altro. Dall'ancoraggio personalista promana il principio di sussidiarietà, in forza del quale, a parità di efficienza ed efficacia, si devono preferire le istituzioni più "dense" di rapporti interpersonali* (Bruni y Zamagni, 2004, pág. 240).

La tradición civil italiana, por tanto, reivindica una ciencia económica decididamente personalista, esto es, a medida de la persona entendida de forma integral, y no sólo de su dimensión material-individual. En el centro de su propuesta se encuentra la convicción de que el mercado puede convertirse en lugar de encuentro y contexto privilegiado para experimentar la natural sociabilidad humana, la *ob-ligatio* que nos une al resto de seres humanos y, en consecuencia, para general una sociedad no sólo más justa y solidaria sino, sobre todo, más fraterna.

A pesar de lo dicho, no debemos caer en el error de considerar que existen vínculos directos entre Maritain y los autores de la tradición civil, ni parece muy previsible que el filósofo francés hubiera leído autores enmarcados en dicha tradición. No olvidemos que ésta permanece *dormida* durante todo el siglo XIX y hasta finales del siglo XX.⁹⁵ Sin embargo, la convergencia de planteamientos entre ambos permite elaborar una comparación muy ceñida entre los aspectos analizados en la obra de Maritain y las propuestas de la tradición civil italiana. En palabras de Rigobello, el personalismo francés de los Mounier y Maritain encontró en Italia una matriz de pensamiento ampliamente coincidente con los postulados personalistas; en este sentido, el autor cita a Toniolo, Sturzo, Stefanini... (Rigobello, 1978, pág. 10).

Possenti, por su parte, cita también a tres autores italianos con conexión con Maritain: coincide con Rigobello en la mención a Sturzo, el cual plantea una reflexión de la

⁹⁵ Nuestra opinión ha sido confirmada por un experto en la obra de Maritain de la talla de Vittorio Possenti, cuya respuesta, enviada por correo electrónico y fechada el 22 de septiembre de 2013, es la siguiente: *a mia conoscenza non direi che Maritain abbia avuto legami culturali con Genovesi, Rosmini, etc. Vi sono certo profonde affinità dovute al comune personalismo.*

democracia de matriz cristiana con muchos elementos coincidentes con la de Maritain; además, añade a otros dos autores, como son Rosmini (de raigambre personalista y con un esfuerzo reflexivo en torno a lo que constituye el bien humano) y a Dossetti (que esperaba una revolución cristiana como consecuencia de las elecciones italianas del 48) (Possenti, 2003, pág. 159 y ss.).

En cualquier caso, tanto Maritain como la tradición civil comparten aspectos esenciales de sus propuestas, como la primacía de la dignidad de la persona, la cual es entendida no sólo como un ser sociable, sino como un ser orientado de forma natural a la fraternidad y al don de sí. Así, para Zamagni,

La novità della economica civile è nell'aver restituito alla fraternità quel ruolo centrale nelle sfere dell'economico e del sociale che la Rivoluzione francese e l'utilitarismo di Bentham avevano completamente cancellato (Zamagni, 2012B, pág. 10).

Pero, aún más, las dos propuestas plantean que la actividad económica debe estar orientada hacia el bien común como bien de todos sin exclusión, y ambas lo entienden como la provisión a la sociedad de las precondiciones que la persona necesita para su florecimiento integral. Dicha orientación al bien común está presente en casi todos los autores clásicos de la tradición civil italiana (Leonardo Bruni, Matteo Palmieri, Antonino de Firenze, Bernardino da Feltre, Antonio Genovesi, Giacinto Dragonetti, Cesare Beccaria, Pietro Verri, Giandomenico Romagnosi...) y también en los actuales (Leonardo Becchetti, Luigino Bruni, Pierluigi Porta, Stefano Zamagni...).

Las citadas precondiciones no sólo apuntan a los aspectos materiales, sino también a la práctica de las virtudes, y fundamentalmente a la experiencia del vínculo fraterno y la amistad cívica como fuente de desarrollo humano integral, y por tanto, de felicidad. De nuevo, en Zamagni,

Tre sono le dimensioni dello sviluppo autenticamente umano[...]: quantitativo materiale [...], socio-relazionale [...], spirituale [...]. Ecco perchè preferisco parlare di sviluppo umano integrale (Zamagni, 2012B, pág. 9).

Este bien común, al ser entendido como bien de todos, presupone el desarrollo de la responsabilidad por la suerte del otro; de este modo, se trata de una obra común inabordable en ausencia de sentido fraterno.

En ambos sistemas se plantea la necesidad de corregir las desviaciones e injusticias que ocasiona inevitablemente la vida social, política y económica; para ello contemplan la práctica cada vez más estable de comportamientos basados en el principio de gratuidad como expresión del vínculo fraterno y con el objetivo de que nadie quede condenado a la irrelevancia económica. Así, en Zamagni,

Una ciencia económica relacional necesita dar lugar al principio de gratuidad (Zamagni, 2006, pág. 46).

La incorporación de todos al intercambio social conduce a la reivindicación de la dignidad de todos, ya que desde la reciprocidad todos tienen algo que ofrecer al conjunto de la sociedad. También la idea de reciprocidad está presente en el movimiento personalista de la revista *Esprit* de la que Maritain formó parte. Así, en Nédoncelle:

La relazione tra l'io e il tu è in realtà sempre bilaterale o reciproca [...]. L'essenza di ogni relazione tra l'io e il tu è l'amore (Nédoncelle, 1959, en Rigobello, 1978, pág. 164).

En ambos sistemas se plantea la necesidad de superar una visión de la economía meramente técnica y orientada por la eficacia para contemplar una actividad esencialmente ética al servicio de los fines últimos del ser humano según un sentido de felicidad eudemonística. Los comportamientos sociales orientados en esta dirección tenderán, según ambos sistemas, a ir empapando la sociedad *por contagio* (como repetidamente plantean Bruni y Zamagni), o como *fermento en medio de la masa* (según la terminología habitual en Maritain).

En suma, podemos decir que Maritain ofrece una concepción antropológica ampliamente coincidente con las propuestas de la tradición civil italiana, y que se basa en una atención a lo humano desde una perspectiva amplia e inclusiva (lo que Maritain entiende como *personalidad*), sin ceñirse exclusivamente a los aspectos materiales de la existencia humana

(individualidad) para iluminar con la mayor claridad posible la anchura y la profundidad de lo que significa ser humano. Con otras palabras, la concepción antropológica de ambas posiciones posibilita la superación de la visión estrecha, limitada y humillante del *homo oeconomicus*.

7. CONCLUSIONS AND FORTHCOMING RESEARCH SUBJECTS

In this final chapter, we are exposing the conclusions of this doctoral research, which have been classified into two different groups. First (7.1), we are exposing the conclusions directly arising from Maritain's thought. Secondly (7.2), we are exposing the conclusions arising from the comparison with the *homo oeconomicus* anthropological view born from the modernity and with the Italian civil tradition (which we consider the thought stream that have best assumed the personalist anthropological ideas). Lastly, we will close this chapter exposing some final ideas (7.3) and a list of forthcoming researches derived from this doctoral work (7.4).

7.1. Conclusions from Maritain's thought

- First conclusion remarks this idea: the whole Maritain's system is built on the base of his anthropological view, and more exactly, on the classical-thomist distinction between *individual* and *person*. Even if this distinction contains some philosophical problems, it's offered as a very interesting approach to understand rightly the balance between the personal objectives of the human being and the goals of the society in which he lives. In this way, Maritain draws a clear hierarchical line: as an individual (that is, in the practical-temporal order or *Caesar's matters*), the human being must be subordinated to the social group; but the social group, at his time, remains subordinated to the person and must collaborate with his final objectives (that is, over-temporal objectives or *God's matters*).

- This double possibility of focusing the human being (as an individual and as a person) lets Maritain expose the dramatic anthropological lacks that affect to certain social and politic models that only consider the material conditions of the population (*individual* conditions) and forget the aspects related to the spirit (*personality*), with devastating consequences in the respect of human dignity and objectives. Against these models, Maritain claims the idea of *common-good* of the human person as the final social objective.

- Sociability. The human being needs society from both approaches (as an individual and as a person). For this reason, Maritain claims that it's not possible to be a man without living among the men: the man is a political being, and society (either civil or familiar) is a need that comes directly from the human nature. Personality invites to give oneself freely as a generosity expression of our ontological structure. That means that *personality* is a way of unification with other human beings *from within*. So, it's essential to human personality a communication and love connection with other people. That's why, more a person gives himself, stronger is the personality development on him.

- Common good. The person needs society and, at the same time, it's a part of it. Society is a whole thing bigger and best than each of its parts, and its common good goes beyond the sum of the particular good of each of its parts. But, otherwise, the person itself goes beyond any temporal society because of its close relationship with God. That's why society and its common good are indirectly subordinated to the whole person development, also to its over-temporal dimension development. Maritain's idea claims that it's necessary to give mankind more human conditions with the objective of let it approach to his final complete freedom. In this way, it would be possible to build the *city*, on the base of justice and friendship. From that freedom, society will be able to point at the common good conquest.

- Freedom: our personality development depends on the exercise of our freedom; this development helps us to approach our actual life to our maximum potential as human beings. That process is called *aseitas*, which has to do with the man's conquest of his own essential nature or his own perfection. It's an always non-ended process and has to do, over all, with the development of our capability of love, because only love can expand our subjectiveness horizons through the welcoming encounter with others. In this way, relationality as a seeking process of the common good becomes our final goal in life. In this process we can choose between two different ways: either take the path of the personal development, or keep ourselves in the egoist avidity of our own individual-material nature. That's why Maritain argues that education is *the difficult art of making grow personality and decreasing individual*.

- Gift of oneself: Maritain makes a connection between being and gift of oneself, remaking the cartesian *cogito: pour pouvoir se donner, il faut d'abord exister*. So, Maritain's *cogito* could be:

dono me ipsum, ergo sum; I give myself, so I exist. We consider this connection between being and gift of oneself one of the most interesting ideas in Maritain's thought. He understands the call to love and to give oneself as a constitutive part of human life, which gives direction to its final goals and its development horizons. That's why, existing as a person is necessarily attached to live the love and oneself's gift experience. To say it clearly, the call to oneself's gift as a love expression makes us person. Our choice is to accept or not that call.

- Justice and friendship as the base of the *city*: when Maritain explains to civilization horizons of the human being, he uses the term *city*. He considers that the bases of the *city* are justices and fraternal friendship. That means, the *city* is not just built on the perspective of justice, but also from the bound of fraternal friendship. That's why Maritain claims that justice is the conservation strenght of the city, and makes possible the fraternal friendship.

- All the maritainian system has its roots on his anthropological view and its purpose is to reflect on what is human or not in our social and political models. Maritain thinks that economical crisis arise very often from the forgetting of what is human in economy. However, in its positive side, they make possible to know mankind deeply, as a whole, which also means -of course- the metaphysical aspects. Although Maritain's inspiration is clearly Christian, the author doesn't write just for Christians, but for every person that finds reasonable the contents of his *integral humanism*, because he always keeps himself inside the philosophical and temporal reflection. According to Maritain, every social transformation possibility starts with a previous personal and spiritual renewing. That means that justice makes order inside of each of us.

- Overcoming of the materialistic visions arising from modernity: Maritain understood that crisis periods offer the opportunity for a major renovation. So, when he writes about the World War II, he states that it's offered as an opportunity to rebuild Europe leaving behind the old formulas of capitalism and communism, as both are based on a materialist conception of man and the world, and therefore erroneous. This materialistic conception emerges with modernity, which converts the utility in supreme rule, opening a path that is progressively setting aside all reference to the ultimate ends of human being (happiness, love, openness to transcendence). There lies -says Maritain- the radical bankruptcy of the capitalist model, emerged after modernity, and communism as a reaction to the abuses of

it. Without reference to the idea of human purpose, large material gains occur, but at the price of the lack of orientation to the mutual love. The exclusive focus on the utility and the absence of truly human ends provokes that men become slave of a destructive impulse: *enrichment by enrichment*. This is the core of his critical approach to the anthropological vision and the social and political order born from modernity.

- From this need of inner renovation, Maritain believes that it's necessary to eliminate the Machiavellian-rooted fracture between ethics and political-economic fields as well as the one between spiritual and temporal life. In this way, we could move towards an idea of democracy referred not only to the political domain, but also to economic and social fields as an expression of the human call to live brotherhood and love in the temporal order. That is, for Maritain, the soul of democracy. Consequently, the task to be undertaken is not just technical, but mainly human and social: to illuminate the socio-political fields with the light of spiritual life. This awakens in the human being a fraternal communion horizon materialized in a common political work to be done.

- This common work to be done is the central idea on which Maritain bases its entire reflection on justice and economy, named in his system as *common good*. For Maritain, the social unit is the person and the common good is consequently based on the personality. Therefore, the common good is not only linked to the improvement of material conditions (goods and services, which has to do just with individuality), but also includes intangible aspects such as social integration, civic conscience, political virtues, freedom, justice, law, spiritual wealth, inherited wisdom, friendship and happiness. In all this aspects is contained the *good life* of the crowd. It is a work that has to be performed by personal-individual beings, and so it claims both the good of the group and the good of each of its parts. The idea of social and political organization that emerges from the maritainian idea of common good is a project to enable each person to choose the means of personal fulfillment that best lead to their moral freedom. Thus, the common good is the constitutive principle that gives orientation to the socio-political reality.

- Content of the common good: this combination of goods that make up the idea of *common good* must necessarily be interpreted according to a historicized hermeneutic way, attentive to the needs of each historical cultural period. For this reason, the idea of *common*

good in Maritain does not remain exclusively in the field of formal and abstract philosophical speculation, but gradually descends to reach increasingly concrete practical applications. The idea of *equality* contained in the maritainian concept of common good is called by the author as *proportion equality*, not arithmetic equality. His conception of equality rests on the twin principles of justice and fraternal friendship.

- *Secular democratic faith*: one of the objections to which Maritain faces is that his thought, as a system rooted in Christian values, can hardly be proposed as a democratic system. The solution provided by Maritain is invoking a *secular democratic faith* shared by men from very different philosophical and religious traditions that allows all of them to commit to work together for the common good from the perspective of collaboration and friendship. Thus, the common action is rooted in the similarity of their practical principles, and not in an identical theoretical and dogmatic conception. In other words, Maritain do not ask adherence to Christian values because they are Christians, but because they are reasonable. Authentic democracy implies for Maritain consensus on what constitutes the basis of common life, a common human belief that democracy must be able to promote and defend. Maritain understands that *credo* as an ethical rationalization of social life, and its content is based on a practical agreement on principles that are not purely procedural: respect for human rights, non-authoritarian conception of the State, equality, tolerance, tradition, civil friendship and love for the country. This *credo* necessarily refers to the idea of human being as a *person*, not as an individual, since it is impossible to reconcile the democratic aspirations of individuals with the needs of the common good.

- Justice and friendship: the arrival point in Maritain's reflection on justice is the union of justice and fraternal friendship, which is a real *leitmotiv* in the French philosopher's economic thought. The first condition for a *good policy* has to do with justice, which involves the achievement of the common good and the values of civilization. But if modern democracies seek to build a just city regardless of fraternal love, human rights are misleading to lose all sense of purpose. The philosopher understands the gift as a pedagogy of brotherhood that leads to the true political emancipation. This openness to fraternity is the destination point in Maritain's thought about justice. His aim is to discover in the temporal matters a deeper sense of human dignity. In this way is possible to replace a

commercial civilization based on the fecundity of money by a personalist civilization based on the human rights of each one as a person, citizen and worker.

7.2. Conclusions from the confrontation with the *homo oeconomicus* and the civil tradition

- Biased interpretation of Adam Smith: the orthodox liberal doctrine is built on the idea of the *invisible hand* of Adam Smith, expressed in *The Wealth of Nations*. However, for centuries the economical academy has forgotten the approach of Smith content in the *Theory of Moral Sentiments*, where he considers the *happiness of other people* as necessary to build oneself; thus, attention to other became for Smith as an essential component of human nature. This idea is the basis of Smith's anthropological approach and determines how individuals make decisions, including in the economic sphere. Subsequent Smith theorists (particularly utilitarians) are based on a biased reading of *The Wealth of Nations*, as they catch exclusively particular interest as motivation for human action. The anthropological premises of utilitarianism, therefore, rest on a conception of human beings as purely hedonistic and selfish, which places the ultimate goal of man in the ownership of goods and the enjoyment of pleasures. Bentham's mistake consists in identifying happiness with utility; that's a mistake because happiness, unlike utility, happens in the relationship. So, it is possible to maximize individually private interests, but not happiness. In this way, and progressively, economic science was separated from the pursuit of happiness to focus on utility, becoming a *sad science*. The culmination of this process involves the triumph of positivism prevailing since the Industrial Revolution, in which the economy is understood as a science, and therefore must deny any reference to values or metaphysical ideas. Thus, notions such as *common good*, *civic virtue* and *reciprocity* were not only expelled from the field of study of economics, but also began to be regarded as suspicious and a-scientific ideas. As a result of this biased interpretation, the *homo oeconomicus* became the dominant anthropological conception on which the subsequent economic development is based, and that utilitarianism enthroned for centuries, at least until the Rawlsian reflection, at the middle of the twentieth century. The impoverishment of economic thought and its disastrous consequences in terms of justice are the result of a biased interpretation of Smith's work.

- Social models arising from such assumptions are based on individuals that pursue personal profit in the market, including opportunistic behavior in which each one tries to make profits despite of others. The relationships that occur in such a market competition are conceived as impersonal, *non-tuistic*, anonymous and instrumental. With Pareto's model, economy becomes unable to understand the person, being limited to the narrow framework of material individuality in the form of the *homo economicus*. Consequently, the market becomes a place of relationships oriented by self-interest in a *non-tuistic* way, and does not require further justification or ethical regarding apart from the optimization of efficiency and respect for the law. Values such as honesty and trust are understood as mere instrumental needs for the market to go on. Thus, relationships become subject of usefulness, and therefore become instrumentalized.

- The possibility of a new socio-economic logic should walk parallel to the assumption in the economic science of an anthropological system wider than the one derived from the work of Adam Smith. In this purpose it would be highly desirable to move towards a less constrained anthropological conception than that of the *homo economicus*. The maritainian *homo integralis* anthropology can be of inestimable help to expand our understanding of humanity and socioeconomic progress towards models that fit the person. Different socio-economic models and their idea of justice are defined in terms of the assumption or not of three principles: the *exchange of equivalents*, the *redistribution of wealth* and the *gift and reciprocity*. So far, no social model has managed to implement the three principles together. At best, the welfare state has succeeded in implementing the first two, but the principle of gift as reciprocity needs the larger vision of *homo integralis* because it is built only on the human fraternal bond. It is not sustainable a society based on the dichotomy *efficiency* (market give to have, individually liberalism) and *redistribution* (State, giving because of duty, State-centric view) that forgets the fraternity (give free, focus of the person). To get that market become a meeting place for people in which they strength their social bond, we need operators that act *within de market* (and not *outside* or *against it*) inspired by the principle of reciprocity. In short, the thesis we defend is that there is no viable society based just on the first two principles (*equivalent exchange* and *redistribution of wealth*), but must also specify the third principle, expression of organized and engaged civil society that search spaces of action in which the relationship with the other is a central element of the common good.

- The neoclassical tradition has forgotten that the ultimate purpose of economic activity should be to provide happiness. For the *homo economicus* it's impossible to conceive an economical science based on the purpose of happiness, because he does not take into account the principle of sociability. Thus, he's not capable of translating into practice the culture of fraternity. The objective of the *homo economicus*, in line with the utilitarian consequentialism, is to achieve increased efficiency, and this is precisely the mistake of believing that the efficiency is an objective criterion. On the contrary, efficiency is a means to an end, not an end in itself. Economics only could become again a felicitating science if it rebuilds its anthropological bases, in such a way in which it overcomes the limiting vision of *homo economicus*. Our thesis is that Maritain's anthropological proposal provides philosophical basis of great interest to rework economics from a new logic consistent with the wealth and breadth of the human condition and to address their relational dimension and their ultimate goals in terms of *eudemonistic* happiness. Socially, it's reflected in the construction of fraternal city. Any possibility of happiness is necessarily linked to the community, the collective, the expression of natural human sociability. And as relational element is developed through the practice of civil virtue, grows up to become fraternity. It is right to that ideal, the construction of fraternal city, where aims Maritain's political philosophy.

- Italian civil tradition: Maritain offers an anthropological conception in which the Italian civil tradition fits seamlessly. The civil tradition is based on the attention to personality from a broad and inclusive perspective (which Maritain understood as personality), without committing exclusively to the material aspects of human existence (individuality) to light as clearly as possible the breadth and depth of what it means to be human. In other words, the anthropological conception of both positions allows to overcome the narrow, limited and demeaning view of the *homo economicus*. We believe that the civil economy tradition provides the practical realization in economics of the maritainian anthropology of the *homo integralis*. Its goal is to make coexist in the same social system the three principles, so that efficiency, equity and fraternity are not kept in separate spheres, but live together, including the area of the market. For the Italian civil tradition, economy has been built to fit the individual, becoming a science that relates only to the material aspect of man and leaves in the shadows the ultimate ends of the person, also its possibilities of reaching happiness, that either is reduced to the category of private matter or is placed in the hands of other

disciplines. The problem is not only the consequent impoverishment of the economics (which is called to greater heights), but also this view has created an *ethos* in the market based solely on the material aspects, which tends to make it a place dehumanized, unable to help the human beings to achieve their ends, and also makes us to run the risk of the extension of this ethical code to other areas of social activity. The civil economy tradition, against this approach, claims a strongly personalist economics, that is, a economic science in which the person is understood as a whole, not just regarding to its material-individual dimension. In the middle of his proposal lies the idea that the market can become a meeting place and an excellent context to experience the natural human sociability, the tie that binds us to other human beings. That is, to create not just a more just and solidary society but, over all, a more fraternal society.

- The goods that economics are taken into account are closely connected with the current anthropological understanding. If this understanding is materialistic, the idea of goodness attached to it will be based on getting wealth in terms of material goods. The fact of excluding relational goods of economic thought means that we are ignoring the inherently relational nature of human beings, and therefore nullifies the possibility that Economy could become a science related to happiness. To put it plainly, the *homo integralis* is able to recognize and evaluate relational goods because he knows that it's just them who provides happiness to the mankind. While the *homo economicus* is unable to recognize the virtue of relational goods, he remains locked in the material pursuit of economic wealth. Utility and happiness are not mutually implicated: utility has to do with the relationship between human beings and things. Happiness has to do with the relationship between people. The betrayal of individualism is to make us believe that happiness means to increase the utility and the consumption of goods. However, while it is possible to maximize the utility being alone, to be happy we need to be with other people.

- Only the person (*homo integralis*) and not the individual (*homo oeconomicus*) it's possible to act according to the relational logic; therefore, only the *homo integralis*' personal logic it's possible to behave according to the principle of reciprocity. So while the individual is so *in itself*, and may be guided by the particular utility, the person is such as entering into relationship with others. Only from that perspective is understandable happiness for the

homo integralis. That means that we need to reformulate the anthropological basis of economic thinking if we want it to become again a felicitating science.

- It is possible and necessary to generate a concrete historical ideal similar to that proposed by Maritain, adapted to current conditions; first, because Maritain's anthropological thought is strong and flexible enough to allow further developments adapted to new circumstances. Second, because his approach essentially respond to a demand of human nature itself, which always claim from us to find the way of its development. Third, because the personalistic proposal is finding concrete ways of implementing through the ideas of the Italian civil tradition that starts to spread to other countries. It is possible to understand Maritain's integral humanism as a proposal against political materialism that reduces the understanding of man to his material condition. It is possible to use the maritainian anthropological matrix to answer to the current challenges without making explicit reference to Christianity, because it remains exclusively within the limits of natural reason. Maritain refers to this philosophical basis as *secular democratic faith* which allows men from very different philosophical and religious traditions to work together for the common good, inspiring social praxis from a shared understanding of what constitutes the core part of the common life, which democracy should be able to promote and defend. This *secular democratic faith* is hasn't just a purely procedural content but also material: respect for human rights, non-authoritarian conception of the state, equality, tolerance, tradition and civil friendship. In other words, this *credo* necessarily refers to the idea of a person in all its dimensions, not just material-individual ones, because the individual aspirations of the individuals are incompatible with the specific needs of the common good.

- Maritain criticized with strength and constancy the structural injustice of capitalism as a fertility of money-based system and its limited vision of man. Against this, the ideal of the common good, claimed by Maritain as flag and goal of the politic body, acquires an extraordinary effect. To build a project who claims the common good means that all of us cooperate for common goals; the result of such cooperation affects to everyone, and shall be distributed among all the people. The idea of universal common good implies that there is not only a duty from any person to any other, but to all mankind, that is, a duty from mankind to itself.

- Social sciences need an anthropological model capable of putting the human in the place he deserves, escaping from extreme visions of hyper- or hypo-sociality. The clearest examples of each kind are, respectively, the various neo-Stalinist systems and the *homo oeconomicus*' paradigm; but both of them offend or exploit the person. We need a social-anthropological model that avoids the danger of losing sight of the person, even if it is referred to the human being. We are currently witnessing a recovery effort of the concept of person in sociological science. This recovery of the concept of person makes Jacques Maritain's anthropology absolutely actual, not only because it claims the centrality of the person and proclaims its dignity at all costs, but also because it provides an extraordinary balance between individual and society, and therefore between the purposes of the individual and the good of society, and can be used to retrieve a deep reflection on the person and the purposes which are intrinsic to it. And not just at a theoretical abstract level; one of the virtues of Maritain's system is its ability to inspire concrete action of social agents. Obviously, this philosophical approach involves a certain axiological orientation, and a coordinated system from which it is possible to direct the intellectual activity, reflection, research and political and social action. If the turbulent times in which Maritain developed his work were marked by the attack on the person who posed both Marxism and totalitarianism, in our time the attack comes from a double exploitation: the one operated by positivism born of modernity and the one lighted by the neoclassical economics, which has provoked the widespread expansion of the *homo oeconomicus*' ethos. In short, we live in a quite different context comparing with Maritain's one, in other historical and cultural conditions; but, however, we experience the same attack to the person as an end in itself and the same tendency to exploitation that requires a strong answer similar to Maritain's one. Any theoretical construct, whether in the field of sociology, philosophy, anthropology or any other branch of knowledge concerning man, must serve the dignity and specific purposes of the person if it pretends to contain humanizing proposals. Otherwise, we would be building fields of knowledge and social models not tailored to the person, but -and this is dramatic- forms given in advance to which the person must fit, even losing its dignity and purpose. At the price, in other words, of being destroyed in his true identity, as it happens in the Greek myth of Procrustes.

- More these human needs are violated, more strength they have. They strive to be realized in our social - economic systems through new structures more just and consistent with human dignity. In fact, the relational component is so critical in human nature that it

will always claim its place in the economic structures. It is the experience of *us* that ultimately points to the brotherhood of men. Our social model depends on our anthropological paradigm. In this point, physical and mathematical sciences cannot light the way, but humanities. A renovation in our anthropological paradigm must necessarily involve a change in the various branches of knowledge, and of course also point to a rethinking not only of economics as a science, but the same economic fact. Relationality recovery in the economical thinking can make it became a felicitating science, because of the simple fact that it would be recovering those goals who are natural to the human being. It is essential to economy to resume a particular axiological orientation, the one that is proper to man, the one who points to dignity and sociability as the way to offer each person the preconditions of a happy life.

- Our society has opened a huge gap between the values it claims to appreciate and the values it lives; that is, a gap between our ethical thought and our ethical life. To bridge this gap we must re-educate ourselves as a society facing a long process of *tasting*. To taste the values mean to experience the warm bond of responsibility for the fate of the others. Human beings have by nature an unquestionable dignity (*essential* or *ontological*). But to grasp the dignity of others (and even the self dignity) it is necessary to exercise our ability to estimate, to love. It is *operational* dignity, and allows human beings to act according to their essential dignity. The civil economy tradition offers a privileged channel for this tasting process values, as a step forward from the rational logic to enter into a new logical practice related to love: the *ethos* of gift and gratuitousness. If we add to it an extraordinary conceptual clarity as a result of centuries of doctrinal development, we can not fail to consider this tradition as a path of immense value to construct a new social model oriented to fraternity and, therefore, the essentially human goals.

7.3. Closing remarks

We conclude this work with a hopeful thesis inspired by Maritain: our conviction is that it is possible to articulate theoretical propositions and practical applications that take into account the richness and depth of what means to be human.

All materialistic conceptions of humanity have come to instrumentalize the person, who becomes a mere tool at the service of an unquenchable thirst for hoarding wealth. Materialists abuses of capitalism, communism, utilitarianism, far from understanding the depth of the human being, have launched the mankind to an existence not only poor and naked, but also unworthy. Therefore, we agree with Abril Castelló that *en pocas ocasiones de la historia habrán sido tan necesarios humanistas como Maritain: “especialistas” del conjunto, de la síntesis y del equilibrio armónico entre los mil factores y dimensiones que entran en juego en la conducta social y en las realidades que la presiden o informan. Creo, por fin, con Maritain [...] que, en todo caso, lo primero que hay que salvar es al hombre mismo con todo lo suyo [...] de la mano de esa hermandad universal que inspiró a Maritain toda su vida y todas sus obras* (Abril Castelló, 1973, pp. 199-200). We not only agree with Abril Castelló, but we also think that these ideas make Maritain’s thought absolutely actual.

We think that it is an urgent ethical imperative that social sciences must point to answer to current challenges, mainly by questioning any approach that undermines human dignity and understanding of man in all its breadth. We must, therefore, strengthen the connection between ethics and scientific development, as all science must necessarily constitute for the human cause; only in that case they can be offered as knowledge at the service of truth. In the words of Maritain himself,

La inteligencia, y específicamente la filosofía, debe proceder regulándose en su operación sólo por las exigencias del objeto, acallando preocupaciones o afanes que la desnaturalizarían, no por olvido del hombre, sino en su servicio; va en ello su adecuación a la verdad, y, por consiguiente, la salud del hombre todo entero, que sólo por la verdad y en la verdad puede encontrar su bien (Maritain, 1925).

Maritain whole purpose is to light a social, political and economic construction in which remains clearly recognized our sociability and openness to others through relationships of love and brotherhood. As rightly said Mounier,

El primer movimiento que revela un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia los otros [...] las otras personas no le limitan, sino que le permite ser y desarrollarse;

ella no existe sino en cuanto dirigida hacia los otros, no se conoce sino a través de los otros

(Mounier, 1964, pp. 48-49).

This purpose can and should inspire in our societies *un nouveau départ*, as Federico Mayor said in his speech on the 35th anniversary of the Jacques Maritain Institute; a new start from the same starting that Maritain pointed: the person. That would make possible to refocus any policy and economic system on *un ser único capaz de la desmesura de crear* (Mayor, 2010, p. 15). That is how Mayor understand Maritain's contribution to the great challenge of the XXI century, a challenge synthetically exposed like *make this one the century of people, the century of human beings*:

Ce serait le grand rêve du 21ème. siècle, qui pourrait être, pour la première fois dans l'histoire, le siècle de tous les êtres, le siècle des gens, le siècle des êtres humains, de la société civile, et non pas seulement le siècle des pouvoirs, des pouvoirs, des pouvoirs (Mayor, 2010, pág. 16).

This is the core of Maritain's project: the sacred respect for the person, the design of every social and political institution at the service of it, and the building of a fraternal society on the foundations of civic friendship:

Más allá del derecho y el deber se abre el amplio misterio de la obligación, el prodigioso descubrimiento de que estamos ligados unos a otros de forma indisoluble y, por tanto, obligados, aun sin sanciones externas, sino desde lo hondo. Es en lo profundo donde se descubre esa ligadura profunda, el secreto de la felicidad. De ella brota el mundo de las obligaciones que no pueden exigirse, sino compartirse graciosamente, el mundo del don y del regalo, del consuelo en tiempos e tristeza, del apoyo en tiempos de desgracia, de la esperanza cuando el horizonte parece borrarse, del sentido ante la experiencia del absurdo. Esos bienes los comparten quienes los regalan, no por deber, sino por abundancia del corazón. Mas halladle derecho y el deber se abre al amplio misterio de la gratuidad, al prodigioso descubrimiento del vínculo que une a los seres humanos y es, por lo mismo, fuente de obligatio, de obligación sentida y querida, no impuesta (Cortina, 2007).

The person therefore as the main horizon, as North and guide of all human construction, from a deep and comprehensive movement of openness to transcendence, fundamental imperative of Maritain's work,

*seul azur qui ne passe pas, d'où [l'on] voit à l'envers
les nuées changeantes
et les diversités de l'atmosphère des plaines (Maritain, 1935C).*

8. BIBLIOGRAFÍA

8.1. Obras de Jacques y Raïssa Maritain

Maritain, J. (1914), *L'esprit de la philosophie moderne*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1922), *Antimoderne*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1925), *Tbéonas*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1927), *Primauté du spirituel*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1930), *La philosophie bergsonienne*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1932), *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1933), *Du régime temporel et de la liberté*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1934), *Pour le bien commun*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1935A), *Art et scolastique*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1935B), *Lettre sur l'indépendance*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1935C), *Frontières de la poésie et autres essais*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1936), *Humanisme intégral*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1940), *De la justice politique*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1942), *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

Maritain, J. (1943), *Christianisme et démocratie*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

- Maritain, J. (1944), *Principes d'une politique humaniste*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1945), *Pour la justice*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1947), *La personne et le bien commun*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1948), Introducción a UNESCO, *Los derechos del hombre*.
- Maritain, J. (1950), *La loi naturelle ou loi non écrite*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1952), *L'homme et l'État*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1960), *Le philosophe dans la cité*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1983), *El hombre y el Estado*. Madrid, Encuentro.
- Maritain, J. (1965), *Carnet de notes*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.
- Maritain, J. (1978), *Strutture politiche e libertà*. Roma, Morcelliana.
- Maritain, J. (2001A), *Humanismo integral. Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*. Madrid, Palabra.
- Maritain, J. (2001B), *Natural law. Reflections on theory and practice*. South Bend, Indiana, St. Augustine.
- Maritain, R. (1941), *Les grandes amitiés*, en *Oeuvres complètes* (1986), Friburgo (Suiza) - París, Saint Paul.

8.2. Monografías sobre Jacques Maritain y el movimiento personalista

- Abril Castelló, V. (1973), "Jacques Maritain, su legado humanista y político". *Revista de Estudios Políticos* n° 189-190, pp. 191-200.
- Álvarez, J. J. (2007), "Apuntes para una teoría del saber: la prospectiva de Jacques Maritain", *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura* n° 726, pp. 567-579.
- Botturi, F. (1994), "Ragion pratica e politica nel personalismo di Jacques Maritain", *Divus Thomas*, n° 7, pp. 9-38.

Burgos, J. M. (1995), "Cinco claves para comprender a Jacques Maritain", *Acta philosophica*, vol. 4, fasc. 1, pp. 5-25.

Burgos, J. M. (1997), "¿Es posible definir el personalismo?" en VV.AA., *El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona, Eunsa.

Burgos, J. M. (2006), *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier.

Cahill, S. (1997), "Toward a sociology of the person", *Sociological Theory*, XVI, n° 2, pp. 131-148.

Castillo, J. (1987), *El Humanismo Integral de Jacques Maritain*. Santiago de Chile, Seminario del Instituto Chileno de Estudios Humanísticos.

Chamming's L. "Actualité de *Humanisme intégral*: perspectives pour un nouvel âge de civilisation", *Cahiers Maritain* n° 55, pp. 61-76.

Cooper, J. W. (1988), "Natural law and economic humanism" en John F.X. Knasas (coord.), *The man and his metaphysics*. Belaire, Texas, Desktop Publishing Center.

De Volder, J. (2012), "L'émergence de nouvelles formes d'engagement. Quelles communautés de choque prophétique pour aujourd'hui?", *Cahiers Maritain* n° 65, pp. 23-29.

Domenach, J. M. (1971), "Proposte", *Esprit*, n° 10, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova, Roma.

Emanuele, E. F. M. (2010), "L'attualità di un libro", *Notes et documents*, n° 17-18, pp. 12-14.

Illanes Maestre, J. L. (2007), *Características del filosofar. Análisis del testimonio de Jacques Maritain*. Pamplona, Universidad de Navarra.

Lacroix, J. (1942), *Personne et amour*. Lyon, Éditions du Suil, trad. de Marco Ivaldo, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Lacroix, J. (1974), *Il personalismo come anti-ideologia*. Milán, Vita e Pensiero, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città Nuova.

Lorenzini, M. (1992), "Sussistenza e razionalità nell'antropologia di J. Maritain", *Divus Thomas*, 1992-1, pp. 164-186.

Mancini, I. (1993), *Come leggere Maritain*. Brescia, Morcelliana.

Mariás, J. (1968), *El tema del hombre*. Madrid, Espasa-Calpe, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Mayor Zaragoza, F. (2010), "Un nouveau départ", *Notes et documents* n° 17-18, pp. 15-22.

McCauliff, C. M. A. (2009), "Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the Universal Declaration of Human Rights", *Villanova Law Review* n° 54, pp. 435-478.

Molnar, T. (1999), "Jacques Maritain: personalidad proteica del siglo XX", *Verbo*, n° 373-374, pp. 253-263.

Mougel, R. (1998), "Jacques Maritain et la déclaration universelle des droits de 1948", *Cahiers Maritain* n° 37, pp. 13-15.

Mounier, E. (1955), *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Milán, Edizioni di Comunità, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Mounier, E. (1964), *Il personalismo*. Roma, AVE.

Muñoz Alonso, A. (1955), *Persona humana y sociedad*. Madrid, Ed. del Movimiento, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Nédoncelle, M. (1959), *Verso una filosofia dell'amore e della persona*. Roma, Paoline, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Nepi, P. (1983), *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*. Brescia, Morcelliana.

Papini R. (2011), "Jacques Maritain, su pensamiento político y el humanismo cristiano hoy" en VV.AA. *¿Hacia una nueva era?* Bilbao, Deusto Digital.

Pavan, A. (1967), *La formazione del pensiero di J. Maritain*. Padova, Gregoriana.

Peces-Barba, G. (1972), *Persona, sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*. Madrid, Cuadernos para el diálogo.

Possenti, V. (coord.) (1983), *Jacques Maritain oggi*. Milán, Vita e Pensiero.

Possenti, V. (2003), *L'azione umana: morale, politica e Stato in Jacques Maritain*. Roma, Città Nuova.

Renouvier, C. (1903), *Le personalisme*. París, Alcan, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città Nuova.

Seydoux, R. (1984), "Jacques Maritain à Mexico", *Cahiers Maritain* n° 10, pp. 25-28.

Scheler, M. (1944), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valore*. Milán, Bocca, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Stefanini, L. (1951), *Personalismo sociale*. Roma, Studium, en Rigobello, A. (1978), *Il personalismo*. Roma, Città nuova.

Valadier, P. (2007), *Maritain, à contre-temps. Pour une démocratie vivante*. París, Desclée de Brouwer.

Viotto, P. (1985), *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*. Milán, Vita e Pensiero.

Viotto, P. (2004), *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*. Roma, Città Nuova.

Zanotti, G. J. (2012), "Jacques Maritain, su pensamiento político y su relevancia actual", *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados* n° 57, pp. 115-139.

8.3. Otras obras consultadas

Alford, H. (2007), "Does corporate social responsibility need christian social thought?", *Notes et documents*, n° 8, pp. 8-16.

Allodi, L. y Gattamorta, L. (2008), *Persona in sociologia*. Roma, Meltemi.

Aquino, T. (1971), *De regimine principum*. Torino, Marietti.

Aquino, T. (2001), *Summa Theologiae*. Madrid, BAC.

Aquino, T. (2007), *Summa contra gentiles*. Madrid, BAC.

Archer, M. (2000), *Being human. The problem of agency*. Cambridge University Press.

Argandoña, A. (2011), *El bien común*. Barcelona, IESE Business School.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. de García Yebra, edición electrónica consultada en <http://www.mercaba.org/Filosofia/HT/metafisica.PDF> el 22 de diciembre de 2013.

Aristóteles, *Política*, edición electrónica consultada en www.infotematica.com.ar el 21 de diciembre de 2013.

Astigarraga, J. (2007), "La Ilustración napolitana imputada. Críticas y censuras a la *Scienza della legislazione* de G. Filangieri en la España de finales del siglo XVIII", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, edición electrónica consultada en <http://nuevomundo.revues.org/6911> el 21 de junio de 2013.

Bartolini, S. (2004), "Una spiegazione della fretta e della infelicità contemporanee" en Bruni L. y Porta P. L. (coords.), *L'economia e i paradossi della felicità*. Milán, Guerini e Associati.

Bellini, P. (2012), *La relazione come forma di apprendimento*. Soveria (Italia), Rubbettino.

Benedicto XVI (2009), Encíclica *Caritas in veritate*.

Benedicto XVI (2012), *Exhortación Apostólica postsinodal a la Iglesia en Medio Oriente*.

- Bentham, J. (1969), *An introduction to the principles of morals and legislatio*. Nueva York, M. P. Mack.
- Bruni, L. (2006), *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*. Milán, Bruno Mondadori.
- Bruni, L. y Zamagni, S. (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bolonia, Il Mulino.
- Caselli, L. (2007), "Ética e responsabilità sociale delle imprese", *Notes et documents* n° 8, pp. 27-33.
- Cesareo V. y Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*. Milán, Vita e Pensiero.
- Comisión teológica internacional (2009), *A la recherche d'une éthique universelle: nouvelle regard sur la loi naturelle*. Editrice vaticana.
- Contreras Aguirre, S. A. (2009), "Sobre la naturaleza del derecho y el derecho por naturaleza. La política aristotélica ante la justicia natural", *Pléyade*, n° 4, pp. 19-35.
- Cortina, A. (2001), *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid, Trotta.
- Cortina, A. (2007), *Ética de la razón cordial*. Oviedo, Nóbél.
- Curcio, G. G. (2010), "Una metodología pedagógica: attraverso la Caritas in Veritate", *Notes et documents* n° 16, pp. 39-45.
- De Finance, J. (1955), *Existence et liberté*. París-Lyon, Vitte.
- Dembinsky, P. H. (2007), "Bien commun, autonomie et responsabilité de l'entreprise et de la finance", *Notes et documents* n° 8, pp. 17-26.
- Denney, R. L. "The natural law foundation of virtue ethics", edición electrónica consultada en www.ignatiusinsight.com (San Francisco University) el 30 de mayo de 2013.
- Di Tommaso, G. (2012), "Persona e libertà responsabile" en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*, Ed. a cargo de Ferone E. y Germano I. S. Torino, Harmattan Italia.
- Donati, P. (1991), *Teoria relazionale della società*. Milán, Franco Angeli.
- Fernández Aguayo, S. (2011), "Equidad, justicia social y algo más", *Notes et documents* n° 20, pp. 42-48.
- Ferrara, F. (1852), *Biblioteca dell'Economista*, Torino, Fratelli Pomba.
- Ferrater Mora, J. (1964), *Diccionario filosófico*. Buenos Aires, Sudamericana.

- Filangeri, G. (2003), *La scienza della legislazione*. Nápoles, Grimaldi & C.
- Fiore, M. y Vecchi, V. (2007), “Ética ed economía sulla via della ricongiunzione: il ruolo dell'etica d'impresa”, *Quaderno* n° 6, Università degli Studi di Foggia, edición electrónica consultada en www.dseagmeg.unifg.it/pubblicazioni/quaderni.asp el 7 de agosto de 2013.
- Flisfisch, A. y Fontaine, A. (1983), “El espíritu del capitalismo democrático”, *Estudios públicos* n° 11, pp. 1-20.
- Gattamorta, L. (2012), “Persona e sociologia fenomenologica di Max Scheler e Alfred Schütz” en *La persona nella teoria sociologica contemporanea*, Ed. a cargo de Ferone E. y Germano I. S. Torino, Harmattan Italia.
- Genovesi, A. (1765), *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*. Nápoles, Remondini.
- Genovesi, A. (1962), *Autobiografia e lettere*. Milán, Feltrinelli.
- Genovesi, A. (2013), *Lezioni di economia civile* [1769]. Ed. a cargo de Francesca Dal Degan. Milán, Vita e pensiero.
- Gentile, J. H. (coord.) (2012). *La persona humana y el bien común*. Córdoba (Argentina), Alveroni.
- Gilson, E. (1953), *La philosophie de Saint Bonaventure*. París, Vrin.
- González, A.M. (1998), “Derecho natural y derechos humanos: síntesis práctica y complementariedad teórica”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, n° 15, pp. 73-98.
- González, A.M. (coord.) (2008). *Contemporary perspectives on natural law*. Aldershot (Reino Unido), Ashgate.
- Gruppo Spe (2007), *Verso una sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*. Milán, Franco Angeli.
- Gui, B. (2005), *Economics and social interactions*. Cambridge University Press.
- Hervada, J. (1988), *Introducción crítica al Derecho natural*. Pamplona, EUNSA.
- Hirschhorn, M. (2007), *L'individu social. Autres réalités, autre sociologie?* Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Houtart, F. (2011), *El camino a la utopía y el bien común de la humanidad*. La Paz (Bolivia), Ruth.
- Hume, D. (1977), *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Nacional.
- Irrazábal, G. (2011), “Ley natural y diálogo intercultural. Acerca del documento de la Comisión Teológica Internacional”. *Veritas*, n° 24, pp. 9-31.

- Jiménez, J. L. (2006), “Los fundamentos de la dignidad de la persona humana”, *Bioética*, enero-abril, pp. 18-21.
- Kant, I. (1977), *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada.
- Kelsen, H. (1966), *I fondamenti della democrazia*. Bolonia, Il Mulino.
- Lakatos, I. (1974), “Falsification and the methodology of scientific research programmes” en *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press.
- López-Casquete, M. y Margenat J. M. (2013), “El concepto de desarrollo humano integral en la doctrina social de la Iglesia: de Juan XXIII a Benedicto XVI”, *Proyección: teología y mundo actual*, n° 250, pp. 283-304.
- Lorenzini, M. (1994), “Educazione e conquista della libertà”, *Divus Thomas*, 1994-1, pp. 168-196.
- Loria, A. (1904), *Verso la giustizia sociale*. Milán, Società Editrice Libreria.
- Margenat, J. M. (2009), “La fraternidad, camino para la familia humana”, *Revista de fomento social*, n° 256, pp. 725-734.
- Mariás, J. (1987), *Antropología metafísica*. Madrid, Alianza.
- Martigniani, L. (2012), “Persona tra condizione umana e ontologia sociale realista” en Ferone E. y Germano I. (coord.), *La persona nella teoria sociologica contemporanea*. Torino, Harmattan Italia.
- McIntyre, A. (2000), “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity” en McLean, E. *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. ISI Books.
- Mesa, R. (2010), “La bioética frente a la persona y al individuo”, *Bioética*, mayo-agosto, pp. 18-22.
- Moreno, F. (1992), “La economía en la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia”, *Estudios públicos* n° 45, pp. 41-58.
- Morot-Sir, E. (1971), *La pensée française d'aujourd'hui*. París, Presses Universitaires de France.
- Novak, M. (1983), “Democracia y Estado”, *Revista de ciencia política*, Universidad católica de Chile, vol. 5, n° 1, pp. 5-19.
- Nussbaum, M. (1986), *The fragility of goodness: luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.
- Parellada, R. (2010), “Filosofía y derechos humanos”, *Arbor, ciencia, pensamiento y cultura*, n° 745, pp. 799-807.
- Pareto, V. (1966), *Manuel d'économie politique* en *Obras completas*, tomo VII. Ginebra, Droz.

Pareyson, L. (1955), *Ontologia della libertà*. Turín, Sei.

Platón, *Timeo*, edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS (Santiago de Chile), consultada en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Timeo.pdf> el 22 de diciembre de 2013.

Plinio el Viejo (1988), *Historia Natural*, vol. III. Madrid, Gredos.

Possenti, V. (2007), “La nozione di bene comune e l’universalità”, *Notes et documents* n° 9, pp. 36-47.

Ramis Barceló, R. (2001), *De las razones para actuar a la historia del derecho natural. La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra.

Rawls, J. (2004), *Liberalismo político*. Barcelona, Crítica.

Robinson, J. (1946), *The pure theory of international trade*. RES.

Rommen, H. (1950), *Derecho Natural. Historia-Doctrina*. México D.F., Jus.

Rowland, T. (2008), “Natural law: from neo-thomism to nupcial mysticism”, *Communio* n° 35, pp. 374-396.

Scheler, M. (1980), *Essenza e forme della simpatia*. Roma, Città Nuova.

Schütz, A. (1996), “Fare musica insieme: studio sulla relazione sociale”, en *Frammenti di fenomenologia della musica*. Milán, Guerini e Associati.

Schütz, A. y Luckmann, T. (1989), *The structures of the life-world*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.

Screpanti, E. y Zamagni, S. (2004), *Profilo di storia del pensiero economico*. Roma, Carocci.

Simon, R. (1961), *Morale. Filosofia della condotta umana*. Brescia, Paideia.

Smith, A. (1941), *Teoría de los Sentimientos Morales*. México, Fondo de Cultura Económica.

Smith, A. (2007), *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Petersfield (Reino Unido), Harriman House.

Sófocles, *Antígona*. Edición digital consultada en http://www.bibliotecaspublicas.es/donbenito/imagenes/Sofocles_-_Antigona_-_v1.0.pdf el 24 de diciembre de 2013.

Splett J. y Puntel L. B. (1972). “Analogía del ser” en *Sacramentum mundi*, tomo I. Barcelona, Herder.

- Squella, A. (1975), “¿Por qué vuelve a hablarse de Derecho Natural?”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 22, n° 1, pp. 79-89.
- Sweet, W. (1998), “Persons, precepts and natural law”, *Études maritainiennes* n° 14, pp. 141-165.
- Tabarro, C. (2010), *Dalla società del rischio all'economia civile*. Bolonia, Pardes.
- Titmuss, R. (1970), *The gift relationship*. Londres, Allen & Unwin.
- Van Parijs, P. (1993), *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel.
- Vigna, C. (2002), *Etica trascendentale e intersoggettività*. Milán, Vita e Pensiero.
- Viotto, P. (2010), “Dalla cristianità istituzionalizzata alla città dell'uomo”, *Notes et documents* n° 16, pp. 25-38.
- Wechsung, F. G. (2003), “La ley natural. Respuesta de Santo Tomás a una problemática actual”. Congreso Tomista Internacional, Pontificia Accademia di San Tomasso, Roma.
- Zamagni, S. (2006), “La economía como si la persona contara. El papel del principio de comunión en la teoría económica”, *Stromata*, enero-junio 2006, pp. 35-60.
- Zamagni, S. (2008), “La economía civil y los bienes relacionales”, en Viale, R. (coord.), *Las nuevas economías. De la economía evolucionista a la economía cognitiva: más allá de las fallas de la teoría clásica*. México, Flacso.
- Zamagni, S. (2010), “Catholic social thought, civil economy and the spirit of capitalism” en Finn, D. K. (coord.), *The true wealth of nations*. Oxford University Press.
- Zamagni, S. (2012A), “L'economia civile: perché la decrescita non è la soluzione”, *News, periodico di Ateneo*, año XIV, n° 2.
- Zamagni, S. (2012B), *Por una economía del bien común*. Madrid, Ciudad Nueva.
- Zamagni, S. (2013), “Crisi attuale e crisi del novecento”, *Studium*, n° 2013-1, pp. 5-85.