

REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA

Segunda Parte

Fernando Moreno Valencia
Profesor
Universidad Gabriela Mistral

Por otro lado, es fundamental para la vida política la relación entre la amistad cívica y la justicia -que ya Aristóteles establecía-, la cual debe situarse más allá de los *slogans* ideológicos y revolucionarios¹; o de los *desiderata* políticos². En este punto, la proyección histórica de la doctrina tomista sobre la justicia se encuentra aún, o mejor dicho, no se encuentra *casi* sino³, en una etapa de *desafío* primario. Este -nos parece- se resume hoy en la *dificultad* de asumir (intelectual y prácticamente) las *exigencias* universales y permanentes de lo que se sitúa *más allá* del "tiempo y el espacio", y, en particular, la de asumir la convergencia práctica entre justicia y libertad a partir de la "energía" de la amistad y de la *norma* de la verdad⁴.

¹ De los de la Revolución Francesa, o de los que invocan la "hermandad de los pueblos".

² Enunciados frecuentemente a nombre de la *solidaridad* y de la *reconciliación*, por "autoridades civiles y religiosas", (para parafrasear parcialmente a Hobbes). Invocación demasiado a menudo, incoherente con su propia "praxis", así como con las exigencias propias de la moral cristiana, expresadas eminentemente en el Magisterio universal de la Iglesia. Véase, muy especialmente, la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia* (1984); también, su encíclica, *Sollicitudo rei socialis* (1987/88).

³ Puesto que en relación a los grandes valores de la vida humana, personal y social, no se podrá nunca -en el tiempo histórico- alcanzar el acabamiento o la plenitud. Estaremos siempre, en mayor o menor grado, en la vía del *desafío*, por consiguiente.

⁴ Es una tal dificultad, lo que enfrenta (y en parte ciertamente motiva) la magistral y fundamental encíclica, *Veritatis Splendor* (1993), de Juan Pablo II. Es notable la complementaria y profunda insistencia del Cardenal Joseph Ratzinger, a

Ahora bien, el enunciado propio de un tal desafío, y la posibilidad misma de que sea *políticamente* asumido (lo que de alguna manera sintetiza todo lo concerniente a la buena política y a la buena sociedad) lleva necesariamente a considerar la relación entre amor y ley, y, por consiguiente, las nociones respectivas.

Como en San Pablo, y sin desmentir al filósofo (Aristóteles), el Aquinate no concibe la práctica social del amor humano independientemente de la ley, y menos todavía como anulándola, o cuando menos como suspendiendo su operatividad normativa, y eventualmente coactiva⁵. Filosófica y teológicamente, plantear una tal posibilidad, si se refiere a la ley natural, es simplemente una insensatez (un sin-sentido), puesto que equivaldría a privarse del sujeto, agente y fin del amor, es decir del hombre mismo, el cual es *constituido* por esa "impronta en el hombre de la ley de Dios", que es como Santo Tomás designa la ley de naturaleza⁶.

Pero, *por allí mismo*, se puede apreciar la impropiedad (y la *stultitia*...) de pretender afirmar la autonomía del sujeto humano en contra de la ley positiva, o, al menos, sin obligada referencia a ella. Es precisamente porque, como tan profundamente lo concibe el Aquinate, la ley positiva o ley humana, *proviene* de la ley natural como *exigencia suya*⁷, por lo que la *vida* humana personal y social no puede independizarse de su regulación normativa, necesariamente coactiva, aun si no principal ni menos puramente coactiva⁸. En Santo Tomás de Aquino, si la función de la ley es

este propósito. El cuerpo "Artes y Letras", del diario *El Mercurio*, ha comunicado en Chile parte importante de su enseñanza.

⁵ Pero, "el hombre, durante su vida, está sometido a la ley". *Romanos* VII, 1 y 2. "El amor es la plenitud de la ley". *Romanos*, XIII, 10. Ver, además, Jacques Maritain, *La pensée de Saint Paul*. New York, Editions de la Maison Française, 1941, pp. 89 - 128 y 144 - 162.

⁶ *Suma de Teología*, I-II, q.91, a.2.

⁷ "Hay que decir, con San Agustín, que 'no parece que sea una ley, la ley que no sea justa'. Así, es en cuanto es justa que ella tiene fuerza de ley. Ahora bien, en las cosas humanas, algo se dice justo por el hecho de ser conforme a la norma de la recta razón. Pero, la norma primera de la razón es la ley natural. De ahí que toda ley positiva humana no será una ley sino en la medida en que derive de la ley natural. Si en algo no se ajusta a esta última, ya no es ley, sino corrupción de ley". *Suma de Teología*, I-II, 95, a.2.

⁸ De aquí el absurdo de la posición positivista kelseniana (dependiente de Kant, y aun de Hobbes). En Kelsen, "lo esencial del derecho es la coactividad". Carlos J. Errázuriz, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen*. Pamplona, EUNSA,

también negativa (prohíbe y coacciona), es porque ella es primero⁹ y más fundamentalmente "positiva": "La función de la ley es hacer a los hombres buenos... la primera condición para que el alma sea buena es que la voluntad lo sea, ya que es ella la facultad por la cual el hombre usa todos los otros bienes". Por ello, "la ley apunta a que los hombres practiquen todas las virtudes, pero ordenadamente, es decir, dando primero prescripciones en relación a los asuntos en los que el deber es más evidente"¹⁰. La importancia de todo esto para apreciar la gravedad de las leyes y políticas anti-natalistas, abortistas, eutanásicas y divorcistas, que caracterizan a las modernas democracias, es manifiesta.

Ahora bien, con toda la Revelación¹¹, en particular con San Pablo¹², y en comunión en cierta forma anticipada¹³, con San Juan de la Cruz, el Aquinate sabe que el amor (y sobrenaturalmente ese amor que tiene en Dios su fuente, porque es Dios mismo; es decir la *caridad*) es la *plenitud* de la buena vida humana, y es por lo mismo el cumplimiento de la ley, y la *causa* más profunda (en todo orden y en cualquier ámbito) de nuestra libertad. En el orden social, más particularmente, el amor dinamiza la comprensión y la aplicación de la justicia¹⁴ y del ejercicio de las libertades; y es, por

1986, p. 104. "La teoría pura del derecho, considera al elemento coercitivo, como una característica esencial del derecho". Hans Kelsen, *The pure theory of law and analytical jurisprudence*. En, "Harvard Law Review", Vol. LV, N° 1, noviembre 1941, cap. 4.

⁹ Lógicamente, la negación depende de la afirmación, y viene después de ella. Santo Tomás recuerda la aplicación de esta norma al orden moral, en la II-II, q.122, a.2, de la *Suma de Teología*: "La afirmación es, por su naturaleza, anterior a la negación".

¹⁰ *Ibid.* II-II, q.122 a.2 y 1, respectivamente.

¹¹ Es Jesús mismo quien encierra y sintetiza "toda la ley y los Profetas", en la doble "ley" de amor a Dios y a los hombres ("prójimo").

¹² Iª *Corintios*, XIII, 1-13.

¹³ Teológicamente, y aun dogmáticamente, sabemos que esa *communio* es *actual* desde la vida terrenal de San Juan de la Cruz. Es "comunión de los Santos", como nos lo dice el *Credo*, o, "comunicación de bienes espirituales". *Lumen Gentium*, 49 En cualquier caso, "el fin de todo es el amor.". *Cántico Espiritual*, XXXVIII, 3.

¹⁴ "La auténtica misericordia es, por decirlo así, la fuente más profunda de la justicia. Si esta última es de por sí apta para servir de 'árbitro' entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el

allí, y en toda la amplitud (sin límites, a decir verdad) de su operatividad¹⁵, la causa propia de la paz; de la paz "del corazón" y de la paz social que le sigue. Y esto, en la medida misma en que es el amor el que, a partir de su fuente trascendente (diversamente) lleva a la justicia y a las libertades hacia la *unidad* del sujeto (humano), y hacia la unificación entre Dios y los hombres y entre éstos entre sí. Es por lo cual, y en perfecta armonía con el Aquinate, Juan Pablo II afirma, en *Reconciliatio et Paenitentia*, que "la Iglesia promueve una reconciliación *en la verdad*, sabiendo bien que no son posibles ni la reconciliación ni la unidad, contra o fuera de la verdad"¹⁶.

La ley, de por sí, muestra la meta y la vía, pero no realiza propiamente la unidad; tampoco la realiza la sola justicia, la cual sin embargo "despeja" la vía. Ambas son, por ello, su *conditio sine qua non*. La libertad, que no se realiza sino en la *unidad* -que es aquí identificación con el Bien- tiene su "motor", su causa eficiente, en el amor. Por eso el hombre en definitiva es libre en cuanto ama; porque es el amor el que lleva al "crecimiento espiritual", y a la misma libertad que ese crecimiento supone; "todo es aquí obra del amor"¹⁷.

Pero, no se ama propiamente el mal, se ama el bien; no se ama el error, ni menos la mentira, se ama la *verdad* (que hace libres) (*San Juan*, VIII, 32). Así, si el amor es "el nexo más unitivo", como Santo Tomás recuerda con Dionisio¹⁸, es porque es amor del bien; y de la verdad, que es el bien del "animal racional" que el hombre es, el bien de la *persona humana*.

amor en cambio, y solamente el amor... es capaz de restituir al hombre a sí mismo". *Dives in Misericordia*, 14.

¹⁵ "La justicia produce la paz indirectamente, apartando lo que vendría a ser causa de desunión; la caridad la produce directamente, por lo que ella misma es, es decir, en cuanto es un principio de unión, porque la paz es precisamente la unión realizada en las potencias apetitivas o del deseo". Santo Tomás, *Suma de Teología*, II-II, q.29, a.3.

¹⁶ N° 9. "Sólo la conversión ante el pecado es capaz de obrar una reconciliación profunda y duradera, donde quiera que haya penetrado la división". *Ibid.* N° 23.

¹⁷ Jacques Maritain, *Principes d'une politique Humaniste*, pp. 35 y 33, respectivamente.

¹⁸ *Suma de Teología*, II-II, q.25, a.4.

La cuestión de la verdad no es solamente para el Aquinate un tema específico¹⁹; es *la* cuestión fundamental en todo orden de cosas, y, muy particularmente, en relación a la determinación de la justa acción política, del buen gobierno y la buena sociedad. Y es que la verdad es simplemente "la rectitud de la razón"²⁰, la cual, cuando "penetra en la voluntad" lleva a que "la justicia se llame, a veces, verdad"²¹; ella es, entonces, la "verdad de la sociedad"²².

Más propiamente, sin embargo, la verdad en el orden cultural, social y político, se expresa subjetivamente, es decir, en el sujeto (gobernante y gobernado) y a partir de él, como una virtud especial: la virtud de veracidad. Esta implica "una cierta honestidad natural por la que el hombre debe a sus semejantes la verdad, sin la cual la sociedad sería imposible"²³. Por ello, "la verdad es *parte ...* de la justicia a título de virtud *aneja*"²⁴. "Los hombres, hechos para vivir en sociedad -nos dice Santo Tomás- se deben recíprocamente, dada su misma naturaleza, *aquello sin lo cual* la sociedad humana llegaría a ser imposible. Ellos no podrían convivir si no pudieran dar mutuamente fe de sus palabras, es decir, si no dijeren la verdad"²⁵. De ahí la función particular -purificadora y cuestionadora- de lo que en términos de Hannah Arendt, pero en el espíritu del Aquinate, se puede designar como "el decidor de verdad", especialmente en tiempos en los que la *crisis* de la verdad (o, el relativismo, si se quiere), lleva a que no se

¹⁹ Ver, en especial, *De Veritate*.

²⁰ Más precisamente, *adequatio rei et intellectus*. *De Veritate*, q.I, a.1, y, *Suma de Teología*, II-II, q.58, a.4.

²¹ *Suma de Teología*, II-II, q.58, a.4.

²² J. Maritain, *Le philosophe dans la Cité*. París, Alsatia, 1960, p. 193. La justicia es, al decir de Santa Catalina de Siena, "la fuerza de conservación de las sociedades". Ref. en, J. Maritain, *De la justice politique*, p. 91.

²³ *Suma de Teología*, II-II, q.114, a.2.

²⁴ *Ibíd.* II-II, q.109, a.3. Subrayado nuestro.

²⁵ *Ibíd.* Subrayado nuestro. Cf. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, N° 46: "En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia, y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos". A mayor abundamiento: "Las palabras verdaderas no sólo se consideran útiles para la ciencia, sino también para vivir bien; se cree en ellas en la medida en que concuerdan con las obras". *Ethicorum*, X, 1.

la busque si no se la ama, como decía Pascal²⁶. El *desafío*, diríamos hoy en el mismo sentido, con Marrou, es el de "subordinar la cultura a la verdad"²⁷.

Esto no es posible si la *virtud* de veracidad no está presente en todos los ámbitos y niveles de la sociedad. Es esta virtud la que "hace que un hombre diga la verdad, y la que hace decir de él que es veraz", a partir de "las palabras, los gestos y otras cosas exteriores". Se excluye así, "la duplicidad o desacuerdo entre el ser y el parecer"; uno "se manifiesta en palabras y en actos tal como es, ni más ni menos, ni de otro modo"²⁸.

Nada más nocivo, por consiguiente, personal y socialmente, que la mentira, la simulación, el engaño, la hipocresía o el fariseísmo, "No debes tener dos discursos -exhortaban los Apóstoles; el engaño es una trampa mortal". Y la "Carta de Bernabé" a los fieles, les pide ser "para sí mismos buenos legisladores y fieles consejeros; y rechazar toda hipocresía"²⁹.

Esta exigencia es mayor en relación a quienes tienen la responsabilidad directa del bien común. "Mentiroso -dice Santo Tomás con San Agustín- es el que dice lo que es falso con la intención de engañar". Y en esto, "las palabras y las locuciones ocupan el primer lugar entre los signos o símbolos"³⁰. "La simulación ... es, propiamente hablando, una mentira en acción"³¹. Como en la mentira, el signo de la simulación es "la exterioridad, las palabras, las obras, y todo lo que cae bajo los sentidos"³². "En la hipocresía, la cosa significada, que no corresponde al signo, es la mala intención"³³. El fariseísmo, es la raíz o la causa antropológica

²⁶ "La verdad se encuentra tan ofuscada en nuestro tiempo, y la mentira tan afinada, que, a menos de amarla, no se podría llegar a conocerla". *Pensées*, 739 (864).

²⁷ Henri-Irenée Marrou, op. cit. p.5.

²⁸ *Suma de Teología*, II-II, q.109, a.1 y 3.

²⁹ En, *Les Peres Apostoliques. Ecrits de la primitive Eglise*. Paris, Seuil, 1980, pp. 94 y 218, respectivamente

³⁰ *Ibid.* II-II, q.110, a.1.

³¹ *Ibid.* II-II, q.111, a.1. "Se disimula cuando uno se muestra como no es". *Ibid.*

³² *Ibid.* II-II, q.111, a.3.

³³ *Ibid.*

y moral de la mentira, de la simulación y de la hipocresía. Y esto, en la medida misma en que el fariseo está convencido de *encarnar* la verdad (no sólo de *estar en* ella; lo cual es normal y deseable), y de estar justificado ya³⁴.

Es a partir de aquí que se debe entender, en un plano más específicamente político, la "praxis" tan frecuente de la demagogia, la cual es como la negación de la buena política y el virus de la buena sociedad. Y esto, porque como ya lo vio Aristóteles, el demagogo es "el adulador del pueblo"³⁵, y para ello engaña, miente y simula; la astucia y la hipocresía le son como connaturales³⁶.

Santo Tomás, sin referir expresamente a la demagogia (política), en el tratado de la prudencia de la *Suma de Teología*, de hecho aporta una importante profundización de aquélla, al hablar de la astucia y del ingenio (II-II, q.55, a.4). Ambos apuntan -por simulación y apariencias- al error, "en vista a alcanzar cualquier objetivo, bueno o malo"³⁷. Es en el espíritu (y la inteligencia) donde se "incuban", aun si existe una cierta división del trabajo entre ambos, en cuanto el "ingenio" realiza lo que la astucia (y en menor medida el mismo "ingenio") concibe y medita.

Ahora bien, "la ejecución de la astucia destinada a engañar a los otros", aunque ocurre que también se lleve a cabo "en los actos", "se realiza, ante todo y principalmente, por intermedio de las palabras, que ocupan el primer lugar entre los signos de que los hombres se sirven para comunicarse entre sí, como lo muestra San Agustín en su libro *De la Doctrina Cristiana*. Es por lo cual, al ingenio se lo entiende sobre todo en relación al lenguaje". Es cierto que a veces "es muy peligroso decir lo que se piensa (o aun) muy

34 Y, por ello, se cree "el artífice de su propia salud, y el acreedor de Dios". A. Tricot, "El mundo judío", p. 88. En, A. Robert y A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*. Barcelona, Herder, 1970, Tomo II, pp. 55-117.

35 *La Política*, IV, 4.

36 "Es propio de la astucia adoptar vías no verdaderas, sino, simuladas y aparentes, en vista a lograr algún objetivo, bueno o malo" (*Suma de Teología*, II-II, q.55, a.4). "Todo el mundo llama mentiroso, al que dice algo falso, con ánimo de engañar, dice San Agustín". *Ibid.* II-II, q.110, a.1.

37 Hay aquí una denuncia del "maquiavelismo" -más que una crítica anticipada a Maquiavelo-, en cuanto aquél, como el mal, o como la cizaña en el trigo (*San Mateo*, XIII), es inherente a la *condición* (no a la *naturaleza*) humana, y ha existido, existe y existirá siempre (hasta el final de los tiempos).

penoso no decirlo"; pero, "es en extremo pernicioso decir lo contrario"³⁸.

Podría decirse que San Agustín (en especial en el *De Magistro*), y Santo Tomás (fundamentalmente, en el *De Veritate*), anticipan la crítica y la denuncia de la moderna y contemporánea "hermeneutización de la filosofía", y su *ideologización política*, a la vez inherente y operacional. Una vez más, para apreciar más allá de la superficie lo que está en juego, el alcance de la "operación" hermenéutica, su radical relativismo (gnoseológico y ético), y sus nefastas consecuencias para la buena política y la buena sociedad, se debe considerar, con Aristóteles y con Santo Tomás, que el hombre es *naturalmente* social; que, como ya Aristóteles lo señalaba, la palabra es el "indicador" por excelencia de la racionalidad, es decir, de lo que constituye al hombre en su ser específico, y es, a partir de allí, y como el texto arriba citado lo expresa, el principal instrumento (y signo) de la comunicación entre los hombres³⁹.

Por último, es la verdad y todas las virtudes -princiando por la justicia y la prudencia- las que de suyo concurren a calificar especialmente al buen gobernante como varón bueno (*bonus vir*); el cual es a la vez el agente "especializado" en el bien común, y condición de la buena sociedad⁴⁰. Es aquél el depositario institucional y funcional de la autoridad, es decir de la capacidad moral de mandar y ser obedecido.

³⁸ San Agustín, *Carta 95*, 4.

³⁹ Sobre el problema de la "hermeneutización", ver nuestro artículo: *Hermenéutica, filosofía y política*. En, "Acta Philosophica" (Roma, Pontificio Ateneo della Santa Croce), vol. I, N°1, 1992, pp. 91 - 100. Ver, además, de Stanley Rosen, *Hermeneutics and Politics*. New York, Oxford University Press, 1987, y, F. Moreno *Fundamentos de las Ciencias Sociales*. Santiago, Universidad Gabriela Mistral, 1994, pp.137-199.

⁴⁰ Piénsese, en sentido contrario, en el caso de la Alemania Nazi, de todos los sistemas totalitarios de inspiración marxista, así como de las dos vías hacia el totalitarismo, que fueron el Chile de Allende y la Nicaragua "sandinista", ambas de inspiración marxista. Hemos analizado estos dos últimos casos en tres artículos: "Les limitations à la voie chilienne vers le socialisme". En, *Cultures et Développement* (Université Catholique de Louvain), N° 4, 1972; "Le Chili d'Allende: Mythe et réalité". En, *Panorama démocrate-chrétien*. (Roma), N° 4, 1973, y, en "La Teología de la liberación, Nicaragua y el Cardenal Ratzinger". En, *Tierra Nueva* (Bogotá), N° 52 - 53, enero - abril, 1985, pp- 186 - 192.

En la doctrina tomista, la autoridad no es concebida a la manera del absolutismo moderno⁴¹. Pero sí, ella es concebida como teniendo en Dios su fuente propia, positiva (designio, orden) y última ("Omnes potestas a Deo". *Romanos*, XIII, 1); *en este sentido*, "el que resiste a la autoridad, resiste a la orden que Dios ha establecido", como enseña San Pablo y que Santo Tomás asume⁴² junto a San Pedro, el que insta a someterse "a toda institución humana a causa del Señor; sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como delegados suyos"⁴³.

No obstante, los límites de la autoridad -como así también su fuerza⁴⁴ residen en la justicia, y ésta determina así los de la misma obediencia. Si, por consiguiente, el poder que supone instrumentalmente la autoridad (o ésta misma) es usurpado, "o si lo que se manda es injusto, no se (le) debe obedecer, salvo, tal vez, en ciertos casos, para evitar un escándalo o un peligro"⁴⁵. Al límite, el pueblo, en el ejercicio de sus derechos, y de la autoridad que reside derivada y mediatamente en él⁴⁶, puede legítimamente derribar al tirano. Tres condiciones son fundamentales para ello: haber agotado los medios normales y pacíficos (convenciendo al tirano de su maldad); que quien lleve a cabo la operación sea el "agente" en el que la misma autoridad, perdida por el tirano, haya pasado a residir, por voluntad de Dios y del mismo pueblo; y que la prudente estimación de las consecuencias muestre que lo que vendrá después -el nuevo gobernante- no será peor que lo anterior, o que el "costo" de la operación no sea demasiado

⁴¹ Véase, Marcel Prélot, op. cit. pp. 266 y 267 (para la posición de San Roberto Belarmino), y 269 - 357 (para el Absolutismo).

⁴² *Suma de Teología*, II-II, q.105, a.1. Y, positivamente, escribe San Pablo a Tito: "Recuerda a los fieles el deber de estar sometidos a los Magistrados y a las autoridades". Cit., en, *Ibíd.* II-II, q.104, a.6.

⁴³ *Ibíd.* II-II, q.104, a.6.

⁴⁴ Santa Catalina de Siena. Ver *Supra*.

⁴⁵ Principio del "mal menor". Ver, *Suma de Teología*, II-II, q.104, a.6.

⁴⁶ Lo cual se encuentra virtual (no explícito) en la doctrina que considera el derribamiento del tirano, como último recurso. La explicitación y desarrollo de una doctrina política de la autoridad referida al pueblo como su sujeto propio (pero "causa segunda"), serán enunciados más tarde por los "comentaristas", o tardía escolástica. Ver, más adelante.

elevado (insoportable)⁴⁷ y en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (Nº 2243).

Por contraste con el tirano, el buen gobernante es el que conduce al pueblo ("su" pueblo) al bien común, es decir a las virtudes (como causa dispositiva) y a la paz (como agente propio)⁴⁸. Su ejercicio de gobierno debe ceñirse a los principios funcionales que Santo Tomás enuncia de la siguiente manera: "En primer lugar instituir la buena vida de la multitud de que tiene el encargo; en segundo lugar, luego de haberla establecido, conservarla; en tercer lugar, habiéndola conservado, llevarla a una perfección superior", lo cual implica corregir si hay algo en desorden, suplir las carencias y perfeccionar lo que se preste para ello⁴⁹. Conviene insistir aquí que, en "la conducción de los gobernados al fin debido, es decir al bien", el gobernante está obligado a conservar en su propia *unidad*, aquello sobre lo que opera su gobierno⁵⁰.

Por todo lo que precede, es evidente que para el Aquinate la buena política, el buen gobierno y la buena sociedad, son primero, sobre todo, y fundamentalmente, *el buen gobernante*, y no el "programa" o la institución. No es que éstos últimos no sean importantes. En particular, si pensamos que la persona misma, de alguna manera (ya en un plano antropológico), se caracteriza por la programación, como lo han destacado Etienne Gilson, y luego Juan Pablo II⁵¹; o, si se asume con Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), y el mismo Aquinate, que "la institución de las leyes es una parte de la prudencia"⁵². En este sentido, Jacques Maritain recuerda que la "condición *material*" de la normal eficacia política (no la que propicia Maquiavelo, desde luego), reside en respetar y asumir la herencia de estructuras, de costumbres establecidas y de

⁴⁷ Ver, *De Regno*, I, 6. Esta doctrina fue confirmada en la Instrucción Romana *Libertatis Conscientia* (1986), Nº 79.

⁴⁸ *De Regno*, I, 2.

⁴⁹ *De Regno*, I, 15.

⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Liber de Causis*, Prop. 23, 9 y 20, respectivamente.

⁵¹ Ver, E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. París, Vrin, 1944, pp. 215 y 216. De Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, 6.

⁵² *Suma de Teología*, II-II, q.50, a.1.

sentimientos comunes, así como la "sabiduría práctica hereditaria"⁵³, característica de un pueblo. Ambas constituyen el "dato" político más fundamental, y es por lo cual, en relación a la "moral política y al bien común político, la preservación de estas comunes estructuras de vida, y de este común dinamismo moral, es más fundamental que todo acto particular del gobernante (príncipe), por muy grave y decisivo que aquél pueda ser en sí mismo"⁵⁴.

En todo caso, en Aristóteles, en Santo Tomás de Aquino y en Jacques Maritain, la buena política tiene que ver con el *bien* del hombre; el de *todo* el hombre y el de *cada* hombre. Aquí encuentra su único fundamento y su única justificación; su *fin*, su *norma*, los principios de su *tarea*. Y, la buena sociedad es, en un sentido, *para* ese bien; y, en otro, ella se confunde con la misma buena vida del pueblo. En ambas cosas la institución o la "estructura", son medio y condición indispensable del buen gobierno.

Jacques Maritain, el filósofo cristiano por excelencia de nuestro tiempo⁵⁵, se sitúa de lleno en el surco del realismo filosófico abierto por Aristóteles y profundizado por Santo Tomás. Podría pensarse que el filósofo francés no hace sino repetir lo ya dicho por sus dos antecesores y maestros. Sería ignorar su filosofía. Pero, desde luego que Maritain *también repite* a sus maestros, en particular al Aquinate; y esto, porque la verdad y el bien deben ser siempre -de manera permanente- *recordados* y *representados*, dada la frágil condición humana, y que, por lo mismo, lo sabido por sabido se calla, y lo callado por callado se olvida. Sin embargo, Maritain, cumpliendo ejemplarmente⁵⁶, con

53 Todo esto, en estrecha y esencial dependencia de "las creencias morales y religiosas". *Principes d'une politique humaniste*, pp. 199 y 200.

54 *Ibíd.* p. 200. Se puede apreciar así la gravedad política del relativismo moral, del desprecio de los valores y de las instituciones, en los que sobresalen hoy las "democracias reales".

55 Hemos considerado la filosofía política de Maritain en nuestros dos libros: *Lo cristiano y la política* (op. cit.), y, *Actualidad de Jacques Maritain*. Santiago, Marraci, 1987. Véase, sobre todo, de Henri Bars, *La politique selon Jacques Maritain*. París, Les Editions Ouvrières, 1961.

56 Tanto por su profundidad y claridad en los análisis y exposición de la doctrina, como por su manifiesto amor a la verdad en todo, y su consecuente humildad. Atento a la escucha de lo *nuevo*, como pocos, nunca se dejó tentar y arrastrar por la novedad por ser simplemente tal, ni menos por el interés de reclutar seguidores (un "público"), ni de preservar su imagen. Por lo mismo, no

la pedagogía y propedéutica de la verdad⁵⁷, y armado de los principios de sus maestros, *en cuanto expresan éstos simplemente la verdad* (y no por ser de tal o cual autor; anticuado, "superado", o "de moda"...), precisó y completó la doctrina común; en particular, para lo que aquí interesa destacar, en relación al bien común; a la estructura ontológica del ser humano (persona e individuo), y a su relación con la sociedad; a la incorporación filosófica de la cultura y de la historia (ambas nociones precisadas por Maritain), para la comprensión de la vida humana en la tierra. Al mismo tiempo, explotó, si pudiese decirse, la potencialidad analógica de esos (y otros) principios, *aplicándolos* tanto al análisis de la historia concreta, remota y reciente, en una perspectiva filosófica, como a la "eurística" y a la acogida de verdades "cautivas", en ámbitos tales como la psiquiatría (Freud), la antropología positiva (Lévy - Bruhl), o propios de la sociología (Tönnies), del derecho (Delos), de la "ciencia" (sociología) política (Mac Iver); verdades a menudo integradas en sistemas filosóficos opuestos y erróneos (Freud, por ejemplo), pero no sin cierta fecundidad en relación a algunas intuiciones, y a nociones y análisis sectoriales. Es el caso de la distinción metafísica y gnoseológica entre misterio y problema (Marcel), así como de elementos importantes de la filosofía de Henri Bergson (su antiguo maestro), tocantes, tal vez, a la misma concepción de la intuición (y su proyección al conocimiento moral y estético, en relación a la "connaturalidad afectiva"), y, ciertamente, a la distinción entre sociedad cerrada y sociedad abierta, así como a la misma doctrina de la democracia en sus connotaciones evangélicas.

Jacques Maritain, todavía, incursionó en campos, en los cuales Aristóteles o Santo Tomás no lo habían hecho, o no lo habían hecho suficientemente. Y esto, principalmente porque en su tiempo no podrían haberlo asumido. A este respecto, el complemento filosófico que aporta Maritain en relación a la estructura y dinámica del conocimiento humano, se establece, en gran medida, no sólo por penetración directa en las verdades ya

han faltado sus detractores (J. Menvielle, L. E. Palacios ... incluso entre sus antiguos "fieles": J. Y. Congar, P. Van der Meer ...): los unos, por *Humanismo Integral* (1936); los otros por el *Campeño del Garona* (1965). Nuestro libro, *Actualidad de Jacques Maritain*, asume la polémica como "trampolín" para recordar y precisar la justa posición del filósofo francés en tópicos fundamentales de su filosofía moral, de la cultura y política.

⁵⁷ Véanse, particularmente su, *Introducción a la filosofía*, y su *Lógica Menor* (*Orden de los Conceptos*), obras de 1921 y de 1923, respectivamente.

enunciadas, sino también por la necesidad de enfrentar el error idealista o racionalista, a partir de Descartes y Kant⁵⁸.

De ahí sus profundas precisiones sobre el realismo del conocimiento y la operatividad misma de la inteligencia, que no tienen sino en el *ser* y la *verdad* su "alimento".

Su aporte a la epistemología especialmente en relación a las ciencias físico-matemáticas, y, en otro "registro", a la ciencia moral ("adecuadamente tomada"), -tipo mismo de la ciencia práctica-, a nuestro entender, parte del patrimonio supra-temporal de la filosofía de "todos los tiempos". Su filosofía de la educación es otro ejemplo claro de su fecundidad y fidelidad a los principios permanentes. Lo mismo ocurre con sus abundantes, y no menos profundos análisis tocantes a la filosofía del arte. Finalmente, su ampliación "sincrónica" y "diacrónica" -para decirlo con el lenguaje de moda...-, espacial y temporal (histórica), del pasado más o menos remoto al largo plazo (ideal histórico concreto), y de la *Polis* o la *Civitas* al mundo entero ("sociedad mundial"), no testimonian menos de su energía y osadía (las de la verdad), así como de su calidad (reivindicada por él mismo) de infatigable y "empeinado" *buscador* de la verdad.

Ahora, en el marco de estas "coordenadas" filosóficas -y, por consiguiente, siempre directa o indirectamente *metafísicas*-debemos ordenar algunas consideraciones breves tocantes a la doctrina de la democracia del filósofo cristiano que aquí nos ocupa.

Desde una perspectiva fundamental, se puede decir que toda la filosofía política de Maritain⁵⁹, es una filosofía de la

⁵⁸ Como bien se ha dicho, Jacques Maritain es evidentemente el filósofo de la inteligencia. Ver, H. Bers, *Maritain en notre temps*. Paris, Grasset, 1959. De Maritain, ver, *Réflexions sur l'intelligence* (Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924), y, *Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir* (Paris, Desclée De Brouwer, 1946).

⁵⁹ Cuyos "elementos" se encuentran ya a partir de *Théorias* (1921), luego en *Tres Reformadores* (1925), *Primacia de lo espiritual* (1926), *Religión y Cultura* (1930); en particular en, *Du régime temporel et de la liberté* (1933), en *Humanismo integral* (1936) y en la *Carta sobre la independencia* (1935); pero, sobre todo, dado su carácter específico y su sistematicidad, en *El hombre y el Estado* (1951), con lo que pueden considerarse su complemento más propio: *La persona y el bien común* (1947), y *Principios de una política humanista* (1944). Luego, se debe considerar *Cristianismo y Democracia* (1945), *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), y *De la justicia política* (1940). Se podrían agregar aún por sus "aportes"

democracia. En este sentido, un antiguo (pero efímero...) discípulo de Jacques Maritain (Etienne Borne), afirmaba pertinentemente, durante el Congreso de Ancona (de 1973), que el filósofo francés no era el ideólogo de ningún partido político, pero sí, y propiamente, "el filósofo cristiano de la democracia"⁶⁰. Esto, agreguemos por nuestra parte, siempre que se entienda bien que Maritain fue eminentemente un metafísico, y que es en la metafísica en la que se basa su (y la) antropología y su (y la) moral (aun sus filosofías de la cultura y de la historia), de las que *depende ex radice* toda la filosofía de la política; la que, en cuanto ciencia, supone siempre el procedimiento deductivo aun si lo que conviene a las ciencias morales, como dice el Aquinate, es la experiencia; y el conocimiento experiencial es intuitivo, connatural y, más allá, inductivo⁶¹.

A partir de aquí, ¿cómo se precisa el particular aporte de Jacques Maritain a la propia doctrina de la democracia (que es patrimonio común de la humanidad, por mucho que se la altere ideológica y políticamente), y, por ahí, a la misma "praxis" democrática, o, mejor dicho, a la buena vida humana del pueblo y a la buena sociedad?

En primer lugar, debemos señalar que la fundamentación metafísica de un buen número de las "proyecciones" filosóficas (especulativas y prácticas), o de múltiples "incurSIONES" que el filósofo realizó durante su larga vida, se expresa -especialmente para el tópico que consideramos- en primer lugar, antropológicamente. El hombre es propiamente una persona (humana), en el sentido que ya precisamos al hablar del Aquinate, y en tanto lo hicimos basados en la definición (y síntesis) enunciada por el mismo Maritain⁶². Así, también para éste, el

complementarios, obras como *Une opinion sur Charles Maurras* (1926), *Sort de l'homme* (1943), *Messages 1941-1945* (1945), *A travers le désastre* (1941), *A travers la victoire* (1945), *On the use of Philosophy* (1961), *El campesino del Garona* (1966), *El crepúsculo de la civilización* (1939), y, obras tan fundamentales como, *Nueve lecciones primeras de filosofía moral* (1951), *La loi naturelle ou loi non - écrite* (1986; obra póstuma), *La educación en este momento crucial* (1943), y, *Por una filosofía de la educación* (1959).

⁶⁰ Ver, de Varios autores (Actas): *Il pensiero politico di Jacques Maritain*. Milano, Massimo, 1974.

⁶¹ Las cosas "que atañen a la ciencia moral... se conocen sobre todo por la experiencia". *Ethiconum*, I,3.

⁶² Ver *supra*.

hombre es un todo en cuanto es persona. Lo cual no le impide a Jacques Maritain (después de Schwalm y de Garrigou-Lagrange)⁶³, *distinguir* (no, *separar*), dos aspectos diversos y ontológicamente complementarios en el hombre: la personalidad propiamente tal, y la individualidad⁶⁴. "La individualidad... designa el estado concreto de unidad o de indivisión necesario para existir" con una existencia "distinta de los demás seres"; la personalidad, que "tiene por raíz al espíritu", y que "testimonia en nosotros la generosidad o la expansividad del ser", es diálogo y donación; y esto, porque la persona "**sobre-existe** en conocimiento y en amor"⁶⁵.

Ahora bien, tanto la distinción que acabamos de indicar, como el hecho de ser el hombre una totalidad corpóreo-espiritual, llevan a profundizar la justa comprensión de la relación hombre-sociedad, en un tiempo en que las ideologías (marxista, nazi y fascista) la pervertían radical, cultural, social y políticamente. El hombre, en cuanto persona, y en tanto ésta tiene su raíz en el espíritu, trasciende la sociedad (no se agota en ella), y no se inserta allí -no es parte de la sociedad- sino como un todo ontológico de mayor dignidad, en un todo de relación que, en definitiva, es para él⁶⁶. A este respecto, Maritain "corrige", no los **principios** (desde luego), sino el *enunciado* tomista (de Santo Tomás), que acentuaba demasiado la pertenencia del hombre a la sociedad a título de parte: "Si bien el hombre pertenece todo entero a la sociedad como parte de la sociedad política... no es, sin embargo, parte de esa sociedad en virtud de su totalidad, y en virtud de todo lo que el hombre es. Al contrario, en virtud de algunos de sus caracteres, está el hombre muy por encima de esa sociedad. Aquí encaja la segunda aserción de Santo Tomás, que

⁶³ "Mérito fue del R. P. Schwalm y del R. P. Garrigou-Lagrange, el haber llamado la atención sobre esta distinción; y ellos han sido, a mi entender, los primeros en demostrar su fecundidad respecto a los problemas morales y sociales que preocupan a nuestra época". J. Maritain, *La persona y el bien común*, p. 12.

⁶⁴ Es ésta una cuestión controvertida al interior del mismo campo tomista. Por nuestra parte, esa distinción nos parece fundada *in re*, y en la misma doctrina de Santo Tomás de Aquino.

⁶⁵ **La persona y el bien común**, pp. 38, y 42 - 45.

⁶⁶ "La persona es como tal un todo"; "...la totalidad, va indisolublemente unida a la persona". J. Maritain, *La persona y el bien común*, p. 62.

completa y equilibra la primera: 'El hombre no está ordenado a la sociedad política en su totalidad y en todas sus características (*Suma de Teología*, I-II, q,21, a.4)"⁶⁷.

Complementariamente, Maritain acentúa el carácter histórico y peregrinal del hombre. No es que para el filósofo francés el hombre *sea* historia -como es el caso en Hegel⁶⁸ pero sí, es un ser *histórico*⁶⁹. Gran parte de la obra de Jacques Maritain presupone y desarrolla esta historicidad humana. Así, los análisis "epocales" y culturales que el filósofo realizó en obras como *Du régime temporel et de la liberté*, *Humanisme intégral* y *Sort de l'homme*, suponen una concepción del hombre en el tiempo histórico, a partir de la fundamental exigencia antropológica, que Maritain asume con Píndaro: que el hombre llegue a ser lo que es.

Lo que está aquí en cuestión -tanto en relación al "lugar" y a la operatividad del hombre en la historia, como en relación a la relación hombre-sociedad-, es lo que podríamos designar como el estatuto antropológico de la libertad. Jacques Maritain, "capitaliza" todo el dinamismo doctrinal y práctico de la fe, y de la filosofía, así como la enseñanza de la historia y de la experiencia contemporánea, para afirmar con un vigor excepcional la primacía antropológica, ética, cultural y política de la libertad. Esta, en cuanto radical capacidad de elección entre alternativas *constituye* al hombre en su mismo ser⁷⁰; aun si el filósofo insistirá en que no es por el *liberum arbitrio* que los hombres se juegan hasta dar la vida, sino por su actualización social histórica, es decir, por el ejercicio efectivo de las libertades, por la libertad "terminal", libertad de autonomía, o de desarrollo. El hombre gana su personalidad así como conquista su libertad. Y es que el hombre, "en cuanto persona, subsiste de manera independiente"; la persona "es un todo de libertades, puesto que la persona como tal

⁶⁷ Ibíd. pp. 71 y 72.

⁶⁸ Cuya crítica Maritain hizo, especialmente en *La philosophie morale*, pp. 193 - 262.

⁶⁹ Una sola vez hemos detectado en la obra de Maritain la expresión correspondiente: "el hombre es un ser histórico". *Pour une philosophie de l'éducation*. París, Fayard, 1969, p. 18.

⁷⁰ "El mundo de la libertad supone necesariamente el mundo de la naturaleza -de la naturaleza entendida metafísicamente, y, ante todo, como naturaleza de un ser dotado de inteligencia y de voluntad. Esta doctrina concierne en primer lugar al libre arbitrio mismo". *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 5 y 6.

significa control de sí, o independencia (no independencia absoluta, lo cual es propio de Dios) ..."71. "Ser libre es de la esencia de todo espíritu"72.

Más precisamente, Maritain muestra que la noción propia de libertad, y la cuestión práctica de la libertad, suponiendo el libre albedrío van mucho más allá: "...el libre arbitrio es la raíz misma del mundo de la libertad; es un dato metafísico que recibimos con nuestra naturaleza razonable y, por lo mismo, no es algo a conquistar. El libre arbitrio aparece como la libertad *inicial*. Pero, esta raíz metafísica debe fructificar en el orden psicológico y moral; se nos pide llegar a ser en nuestro actuar lo que ya somos metafísicamente, es decir, una persona; debemos hacernos por nuestro propio esfuerzo una persona dueña de sí misma, y que sea un todo para sí misma. He ahí, por consiguiente, otra libertad, una libertad que debemos ganar: la libertad *terminal*... libertad de autonomía... La libertad de elección, la libertad en el sentido de *libre arbitrio* no es fin para sí misma. Ella está ordenada a la conquista de la libertad en el sentido de *autonomía*; es en esta conquista, exigida por las postulaciones esenciales de la personalidad humana, que consiste el dinamismo de la libertad"73.

Esta concepción, en plena comunión con la doctrina aristotélico-tomista de la libertad, es del todo opuesta a la concepción hegeliano-marxista, que reduce en último término la libertad a la necesidad y es, por ello mismo, un determinismo en contradicción con la verdadera libertad74. En este segundo "surco" -en comunión con Hegel y Marx- Jean Paul Sartre afirma que "la historia del hombre es una historia de la naturaleza", y que,

71 *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Editions de la Maison Française, 1942. pp. 16 y 19. "Ser libre es ser dueño de su juicio...". *Du régime temporel et de la liberté*, p. 11.

72 *Du régime temporel et de la liberté*, p. 6.

73 *Ibid.* pp. 35 y 36. Hay aquí una crítica implícita al liberalismo decimonónico. Ver, *ibid.* p. 47.

74 Ni para Hegel, ni para Marx, el hombre es libre y capaz para "modificar y orientar el movimiento de la historia". J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 40 (y, p.38).

dialécticamente, la "libertad y la necesidad no son más que una"; o aun, que "la libertad aparece como necesidad de la necesidad"⁷⁵.

Y es que, digámoslo una vez más: a la libertad no se la entiende propiamente sino en función del bien, y de la *natural* orientación del hombre a él. Hay así "algo" que la voluntad quiere "*por virtud misma de lo que ella es*"; ese "algo" es precisamente "el bien como tal". La voluntad "quiere necesariamente algo que conoce sólo en cuanto colma todo deseo. Pero, si ella está necesariamente determinada a querer un bien sin límites, se sigue de allí que todo lo que no es un bien ilimitado, no puede determinarla necesariamente. Entonces, es porque la voluntad tiende natural y necesariamente a un infinito que la colma, por lo que ella es libre en relación a todo bien particular o parcial, a todo bien que si la mano puede atrapar es, sin embargo, inadecuado para su capacidad infinita de amar. Por lo mismo, si ella se decide a querer un tal bien, no lo hace sino manteniendo su poder no quererlo. Dicho de otra forma, haciéndose ella misma decididamente amable para sí misma. Los escolásticos llamaban indiferencia, esta libertad de la voluntad; pero se cuidaban de explicar que una tal noción no coincide de ninguna manera con la indeterminación potencial de lo que puede -siendo imperfecto y como a la espera de una determinación- llegar a ser esto o aquello, recibir tal o cual acto. Lo que está aquí propiamente en cuestión es la noción de una indiferencia activa y dominadora, debido a la amplitud espiritual de algo que, puesto en acto y como disponible al apetito racional (que es la voluntad misma), por lo infinito, no tiene ningún nexo necesario con los objetos finitos"⁷⁶.

Supuesto el fundamento metafísico y cognitivo de la libertad, y de la misma moral⁷⁷, se puede hablar aquí de un "mandato hecho a la *libertad* por la *verdad*"⁷⁸. La verdad es *causa* de la libertad, como lo es la razón misma. Como su maestro, Santo

⁷⁵ **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires, Losada, 1979, pp. 203 y 485 (Tomo I).

⁷⁶ *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 8 y 9.

⁷⁷ "...que la libertad presupone la naturaleza... quiere decir que la ética supone la metafísica y la filosofía especulativa, o que el recto uso de nuestra libertad presupone el conocimiento de lo que es, y de las leyes supremas del ser. La metafísica es una condición necesaria de la moral". *Ibid.* p. 15.

⁷⁸ *Ibid.* p. 19.

Tomás de Aquino (De Veritate, q.XXIV, a.2), Jacques Maritain sabe que "toda la raíz de la libertad reside en la razón"⁷⁹. Así, cuando la verdad se ofusca, o es negada, el relativismo, que está ya en la base (gnoseológica) de su alteración o de su rechazo, lógicamente se entroniza en la cultura, en la educación, en la sociedad y en la política; por allí, es el ejercicio mismo de la libertad (en las libertades) lo que es alterado. Pero, estamos aquí frente a "un método suicida", frente a "una concepción suicida de la democracia. Una sociedad democrática que se alimenta de un escepticismo universal, no sólo se condena ella misma a la muerte por inanición, sino que entrará en un proceso de auto-aniquilación. Y esto, porque ninguna sociedad democrática puede vivir sin una creencia práctica común en 'valores'... que son objetiva e incuestionablemente verdaderos"⁸⁰.

Mas, es también la exclusión de la verdad y del bien, lo que conduce consecuentemente a hacer del libre albedrío, de la mera libertad de elección entre alternativas, un fin para sí mismo. En este caso, "el hombre, condenado a elegir siempre, sin comprometerse nunca, se ve precipitado en una dialéctica de la libertad que destruye la libertad. Para estar siempre disponible a la nueva elección que el instante propone, el hombre se niega a optar por un fin que, una vez elegido, limitaría el campo de las elecciones posibles. Así, para gozar como de un bien supremo del puro ejercicio de su libertad, el hombre rechaza especificar este ejercicio por motivos racionales. Encerrado, de este modo, en la antinomia de un querer sin fin último, y de un libre arbitrio desarraigado de la razón, su ascesis va a consistir en disolver en lo indefinido su personalidad, su libertad, y su capacidad de amar, porque amar es comprometerse"⁸¹.

Y es que la libertad que primero constituye al hombre, si bien se proyecta y se estructura socialmente, no se realiza ni crece en definitiva sino subjetiva e interiormente⁸². La dignidad propia

⁷⁹ Ibíd. p. 6.

⁸⁰ Jacques Maritain, *On the Use of Philosophy*, p. 18.

⁸¹ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 37. Hay aquí una crítica implícita a Kant y a Sartre. Véase además, *La philosophie morale*, pp. 124 - 154 y 461 - 489.

⁸² Es lo que un marxista consecuente no podría aceptar.

de la libertad se traduce lógicamente en su primacía antropológica y social⁸³.

Sólo a partir de aquí se puede (y debe) reconocer que el hombre es, en propiedad, *agente* de la historia. Frente al juicio de Marx, de que el hombre hace la historia en las condiciones que la historia le fija⁸⁴, Maritain, haciendo suyo el juicio de Pierre Vendryès, precisa: "Jamás los engranajes de la historia tienen un carácter fatal. Los ciclos no tienen una evolución determinada. Cada uno puede encontrarse abierto o cerrado... Aun si son arrastrados por la historia, los hombres hacen su historia..."⁸⁵. Y es que, aunque el hombre no pueda "hacer" la historia sólo según su arbitrio -o su "fantasía"- "está dotado de una libertad por la cual, en cuanto persona, puede realmente, si bien con mayor o menor dificultad, triunfar de la necesidad en su corazón"⁸⁶.

El filósofo cristiano, no ignora que el hombre, a menudo renuncia al ejercicio propio de la libertad; y así, **de facto**, se deja arrastrar por la historia y sumergir en las "circunstancias" o en el medio cultural⁸⁷. Tampoco ignora Maritain, la primacía de la contemplación sobre la acción⁸⁸. Con Santo Tomás, sabe que "absolutamente y de suyo, la vida contemplativa es mejor que la vida activa"⁸⁹, y que los bienes de la contemplación (religiosa o

⁸³ No compartimos, en este sentido, el juicio de Maritain que le asigna a la justicia la primacía *social*. Ver, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 47 y 53. En, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, nueve años más tarde, el filósofo matiza en cierto modo los juicios, a mi entender, insuficientemente fundamentados que enunciaba en 1933. (Véase, op. cit. pp. 51 - 55). Luego hacia 1947 Maritain afirmará que "el acceso de la persona a su libertad de desarrollo", es "el principal valor" del bien común. Ver, *La persona y el bien común*, p. 61.

⁸⁴ Cf. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. París, Editions Sociales, 1963, p. 13.

⁸⁵ P. Vendryès, *De la probabilité en histoire*. París, A. Michel, 1952, p. 289. Cit. En. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, pp. 39 y 40.

⁸⁶ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 41

⁸⁷ Ver, *Ibid*, pp. 38 y 41, en particular. La causalidad más propia del hombre, la más profundamente humana, es espiritual y moral, mucho más que técnica (en toda la amplitud de la expresión), operativa o material.

⁸⁸ Lo que Platón y Aristóteles recordaron en la Antigüedad pagana.

⁸⁹ **Suma de Teología**, II-II, q.182, a.1.

profana) operan misteriosa, profunda, pero realmente en la misma vida social, cultural y política de la humanidad⁹⁰.

Pero, es el hombre trabajador (el "proletariado") tomado histórica y "proyectivamente", el que Maritain -no sin alguna impropiedad en el enunciado⁹¹- considera sobre todo. El filósofo aplica la enseñanza evangélica (y bíblica, más ampliamente) (no marxista, como algunos han creído)⁹², de la "calificación" y "capacitación" (liberadora, redentora, salvífica) a partir del sufrimiento, al "proletariado", considerado históricamente. Con una generosidad evangélica (a pesar de todo algo "ilusa"), le *asignaba* así al "proletariado", en la década de los años treinta, una particular misión histórica⁹³. Maritain piensa aquí en "una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad", en la base de "una obra común por llevar a cabo". Esa comunidad "no es material -biológica como la de la raza, ni material- sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana"⁹⁴.

Sea lo que fuere, pocos han reconocido con tanta profundidad como Jacques Maritain los *derechos* del trabajo (del

⁹⁰ De ahí la gravedad (anti-humanista) del activismo (político, u otro).

⁹¹ El juicio siguiente, por ejemplo, nos parece impropio, por no decir erróneo: "Que las clases existen... y que se encuentran en conflicto (es un hecho debido a la estructura capitalista), y que haya que superar el conflicto; sobre todo, esto el cristiano y el marxista están de acuerdo". *Humanisme intégral*. París, Aubier-Montaigne, sin fecha de edición, p. 239.

⁹² "Sin caer en el mesianismo marxista, un cristiano puede reconocer que hay una visión profunda en la idea de que el proletariado, por haber estado en la civilización capitalista como sufriendo a causa de ella, y no como beneficiándose con ella... es portador de reservas morales frescas que le asignan una misión en relación al mundo nuevo. Esta misión será (o sería) realmente liberadora si la conciencia que toma de ellas no es (o no fuese) falseada por una filosofía errónea". *Ibid.* Maritain, en cualquier caso, está aquí en comunión con Pío XI, quien decía al P. Joseph Cardijn, fundador de la Juventud Obrera Católica (J.O.C.) que "el gran escándalo del siglo XIX es que la Iglesia ha perdido la clase obrera". *Cit. en*, J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, p. 26.

⁹³ Lo cual suponía una "política cristiana". En 1966 -treinta años después-, Maritain constatará que, "a pesar (o, a causa de) la entrada en escena, en diversos países, de partidos políticos llamados cristianos (la mayor parte siendo sobre todo combinaciones de intereses electorales), la esperanza en el avenimiento de una *política cristiana*... se ha visto totalmente frustrada...". *Le paysan de la Garonne*. París, Desclée De Brouwer, 1966, pp. 40 y 41.

⁹⁴ *Humanisme intégral*, p. 240.

hombre que trabaja)⁹⁵, y, más ampliamente, los derechos (y deberes) de la persona humana, los que el filósofo francés establece en tres ordenes: "Derechos de la persona humana como tal", "derechos de la persona cívica", y "derechos de la persona social, y, más particularmente, de la persona obrera"⁹⁶. Sin embargo, su aporte filosófico más fundamental ha sido su referencia a la ley natural como *principio* (e hipoteca, podríamos decir) de los derechos y deberes de la persona humana.

Hay, "en virtud de la naturaleza humana misma, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual la voluntad humana debe actuar para ajustarse a los fines necesarios del ser humano. La ley no escrita, o el derecho natural, no es sino esto"⁹⁷. Así, "la ley natural es el conjunto de cosas que hay que hacer o no hacer" que provienen tanto del conocimiento práctico que todo hombre necesariamente tiene, de que es preciso hacer el bien y evitar el mal⁹⁸, como "del solo hecho que el hombre es hombre"⁹⁹.

"Es preciso considerar ahora -dice- que la ley natural y la luz de la conciencia moral en nosotros, no prescriben sólo cosas a hacer o no hacer; reconocen también derechos, especialmente los ligados a la naturaleza misma del hombre. La persona humana tiene derechos por el hecho mismo de ser una persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos, y que, por consiguiente, no es sólo un medio, sino un fin, un fin que debe ser tratado como tal. Hablar de dignidad de la persona humana, no quiere decir nada si no significa que por la ley natural la persona humana tiene el derecho a ser respetada y es sujeto de derecho, posee derechos... La noción de derecho y la de obligación moral son correlativas... La misma ley natural que nos prescribe nuestros deberes más

⁹⁵ Al punto de propiciar la posesión, por parte del obrero, de un "título de trabajo, que le asegure al hombre que su empleo le pertenece, que está ligado a su persona por un nexo jurídico". *Ibid.* p. 193.

⁹⁶ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 135 - 138. Recordemos que Maritain tuvo un papel decisivo en la Declaración de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas.

⁹⁷ *Ibid.* pp. 79 y 80. Subrayado en el original.

⁹⁸ Maritain habla, a este propósito, de "preámbulo" y de "principio" de la ley natural, pero distinto de ella. (Ver, *ibid.*, pp. 81 y 82, y, *La loi naturelle ou loi non écrite*, 1ª Lección). La cuestión es por lo menos debatible.

⁹⁹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 82.

fundamentales, y en virtud de lo cual toda ley obliga, es también la que nos asigna nuestros derechos fundamentales", aun si "la noción de derecho es todavía más profunda que la de obligación moral, porque Dios tiene un derecho soberano sobre las creaturas, sin tener obligación moral hacia ellos..."¹⁰⁰.

Es éste, por otro lado, un punto nodal, en la exigencia profundamente tomista del filósofo cristiano, de hacer pasar los principios del Evangelio en las "estructuras" y dinámica temporales¹⁰¹. Y esto, porque es el hombre el *fin* de la institución o de la "estructura" (y no al revés); es su sentido, su razón de ser y su agente. En todo caso, esa misión supone que "es en nuestro interior donde es preciso primero tratar de establecer el orden, porque es por lo interior por donde todo comienza"; así, "la primera condición para trabajar en la instauración de un orden verdadero, será una subordinación entera del alma a la verdad"¹⁰².

Es de la mayor importancia señalar, en relación a esto, la fundamental *distinción*, entre "lo espiritual" y "lo temporal", lo religioso y lo profano, la fe (y la religión) y la política. Es ésta una distinción (no, separación), "esencialmente cristiana"¹⁰³, que reconoce y asume la absoluta libertad de la "trascendencia", y su indispensable "energetización" de todo el orden temporal (cultura, política...)¹⁰⁴. "No es ya tiempo -decía Maritain- que del cielo de lo sagrado... la santidad descienda a las cosas del mundo y de la cultura, se empeñe en transformar el régimen terrenal de la humanidad, haga obra social y política"¹⁰⁵.

Así, lo que debe distinguirse no debe por ello separarse. Precisamente aquí se plantea la exigencia de distinguir *para* unir

¹⁰⁰ Ibid. pp. 84 y 85.

¹⁰¹ Ciertamente el libro más espectacular, sino el más importante a este propósito, es *Humanismo integral* (1936).

¹⁰² *Du régime temporel et de la liberté*, p. 94. Juan Pablo II, refería en Chile (Punta Arenas), en 1985, a "la paz del corazón en el corazón de la paz". Por su parte, Maritain, afirma que "todo depende de una renovación profunda de las energías interiores de la conciencia". *El crepúsculo de la civilización*. México, Ed. Quetzal, 1944, p. 52.

¹⁰³ *Humanisme intégral*, p. 105.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Cit. por Charles Blanchet en, "*Couserie à Paris*", p. 50. En "Cahiers Jacques Maritain", (Kolbsheim). N°30, pp. 45 - 56.

(sin confusión, ni reducción): "Lo espiritual y lo temporal son perfectamente distintos, pero pueden y deben cooperar en una recíproca libertad"¹⁰⁶.

Huelga decir a qué distancia esta manera de ver las cosas - explícitamente asumida por el Magisterio eclesial¹⁰⁷ -se encuentra de la *confusión* protestante (luterana) o anglicana¹⁰⁸-, entre la fe y la religión por un lado, y la política, por otro; entre la Iglesia y el Estado. Lo mismo debe afirmarse de la contemporánea e inmanentista *reducción* de la fe y la Iglesia a lo político, que ha operado la llamada "teología de la liberación"¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Le paysan de la Garonne*, p. 69.

¹⁰⁷ Ver, *Gaudium et Spes*. N° 36.

¹⁰⁸ En Lutero, la confusión se sitúa primero (radicalmente) en la concepción misma del sacerdocio, y su reducción al sacerdocio común otorgado por el bautismo. De ahí su conclusión: "...el gobierno secular se hizo parte del cuerpo cristiano... es...de estado eclesiástico. Por ello, su obra debe entrar libremente y sin estorbos en todos los miembros del cuerpo entero para castigar y proceder donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin preocuparse si se trata del Papa, de los obispos y de los sacerdotes, por más que amenacen y excomulguen a su antojo". "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano", p. 78. En, *Obras de Martin Lutero*. Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 71 - 135. Es sabido, por otra parte, el peso que tuvo en la conversión del Cardenal Newman la dependencia de la Iglesia anglicana de la "Corona" y el gobierno inglés. Ver, *Apología pro Vita sua*, pp. 80 - 83. En, Newman, *La ricerca della verita*. Padova, Messagero, 1983, pp. 49 - 137.

¹⁰⁹ Gustavo Gutiérrez, haciendo eco a Antonio Gramsci, el fundador del Partido Comunista italiano, afirma que "todo está coloreado políticamente", y que "es en ese tejido y nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia. Las relaciones personales mismas adquieren, cada vez más, una dimensión política. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político". Y es que "la razón humana se ha hecho razón política". *Teología de la liberación*. Salamanca. Sígueme, 1972, pp.76 y 77. Ver, la denuncia y advertencia contra esta reducción de inspiración marxista, en la Instrucción romana *Libertatis Nuntius* (1984). Véase, en el mismo sentido, Roger Vekemans S. J. *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*. Bogotá, CEDIA, 1976; José Miguel Ibáñez L. *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile. 1985; Fernando Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*. Santiago, ILADES - Ed. Salesiana, 1977; del mismo autor, *Teología de la liberación. Un debate actual*. Santiago, Ed. Communio, 1985, y, *De la fe a la ideología*. Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1987. En comunión con Jacques Maritain, Charles Journet advertía contra el carácter totalitario de la confusión entre lo religioso y

No se debe, ni confundir gnóstica o inmanentísticamente fe y política, ni *separarlas* "esquizofrénicamente", encerrando lo religioso en lo privado¹¹⁰ para no infringir el "pluralismo" según se dice¹¹¹ el cual es visto como el *locus* mismo de la democracia. Se debe sí reconocer que, puesto que "hay en el mensaje evangélico implicaciones políticas y sociales", éstas deben, "cueste lo que cueste, desarrollarse en la historia"¹¹².

La descristianización -lógicamente inherente a la referida *separación* (y a la actitud "esquizofrénica")- que el mismo Maritain denuncia como la "completa *temporalización del cristianismo*"¹¹³, implica además una radical *reducción*, que converge en, y refuerza lo mismo: el rechazo del don de Dios (la *aversio a Deo*, de que habla San Agustín)¹¹⁴. Este *rechazo* de lo que nos es dado por la causa y fin de toda existencia- y que debe, sin embargo, impregnar todo lo humano¹¹⁵, a menudo, y cuando menos, asume (más bien inconscientemente) una antropología de tipo rousseauiano, que contradice la concepción cristiana del hombre, la que, con Santo Tomás, afirma de éste tanto su *natural* socialidad, como su fragilidad existencial (e histórica).

lo político. Ver, *L'Eglise du Verbe Incarné*, II, 1, 2 (pp. 4 y 5, de la traducción italiana, D'Auria, Napoli, 1972).

¹¹⁰ Dando así una cierta razón a la clásica y primera crítica marxista de la religión. Ver, K. Marx, *La cuestión judía*, (1843).

¹¹¹ Ramplonamente concebido, desde luego. "Uno de los vicios profundos del mundo moderno, ha sido el dualismo, la disociación entre las cosas de Dios y las cosas del mundo. Estas, las cosas de la vida económica y política, han sido abandonadas a su propia ley carnal, alejadas de la exigencia del Evangelio". *El crepúsculo de la civilización*, p. 50.

¹¹² ¡Qué difícil -y lógicamente imposible- sería recurrir hoy a Jacques Maritain para justificar las aberrantes propuestas de tantos políticos que *invocan* lo cristiano ignorante o incoherentemente, en relación a los temas del divorcio y de la educación, por ejemplo! Pero, resulta que la posición de Maritain, es la de la Iglesia, mal le pese a un cierto "personal" (Maritain) eclesiástico. Las citas de arriba, corresponden a *Christianisme et démocratie*, pp. 24 y 35.

¹¹³ Que realizan "los cristianos arrodillados ante el mundo" (y "fascinados"). *Le paysan de la Garonne*, pp. 88 y 89.

¹¹⁴ *De liberum arbitrio*, II, 19 (y, III, 25).

¹¹⁵ Ver, Charles Journet, *Exigences chrétiennes en politique*. París, Eglhoff, 1945, pp. 89 y 90.

A partir de aquí, se condiciona (y se "contamina"), desde la base la concepción (y la "praxis") de la política, del bien común, de la democracia, y aun de la cultura y de la historia misma¹¹⁶. Junto con reivindicar frente a la doble aberración, *separatista* y *reduccionista*¹¹⁷, que lejos de ser la política lo primero, o la política "ante todo"¹¹⁸, o lejos de ser todo político (o, política), como lo pretende el inmanentismo *reduccionista* (valga la redundancia...), la *distinción* misma entre lo espiritual y lo temporal, y "la primacía de lo espiritual"¹¹⁹, allí implicada, supone la *primacía* (relativa) del hombre (que tiene, recordémoslo una vez más, su raíz en el espíritu) y las exigencias que entraña su propio y específico bien - bien que no es debidamente concebido en el plano político, si no se asume, *primero y más fundamentalmente*, su trascendencia¹²⁰, la que se expresa en que "la substancia de esta vida no depende del tiempo ni de la historia, sino de las verdades supra-temporales"¹²¹.

Son éstas, precisamente, las *exigencias del bien común*, que el filósofo francés no *define* de otro modo que como el Aquinate ya lo había hecho, pero que "corrige" por lo que toca a su *carácter*

¹¹⁶ Lo cual equivale a condicionar negativamente dos veces la política y la democracia, puesto que éstas no son independientes (sobre todo en los tiempos modernos) ni de la cultura ni de la historia; doctrinalmente, tampoco lo son en la obra de Jacques Maritain. Véanse, en particular, *Du régime temporel et de la liberté*, y, *Humanisme intégral*, en general.

¹¹⁷ Diversamente, para ambas rige el lema maurrasiano: "la politique d'abord". Ver, de Charles Maurras, *Mes idées politiques*. París, Fayard, 1937, pp. 17 y ss. 42 y 43.

¹¹⁸ En el mismo espíritu que la reivindicación del filósofo francés, ver, el importante libro de François Francou S.J. *L'Évangile d'abord*. París, 1980.

¹¹⁹ Título del libro con el que Maritain, en 1926, rectifica la posición maurrasiana (la de Maurras, desde luego), en fidelidad a Roma (Pío XI). Ver, *Primauté du spirituel*, París, 1927. Una vez más se puede afirmar que "es la idea de la primacía de lo espiritual la que dirige aquí el debate". *El crepúsculo de la civilización*, p. 52.

¹²⁰ Una vez más, Pascal: "L'homme passe infiniment l'homme". *Pensées*, 131 (434). "La persona -dice Maritain- está directamente ordenada a Dios como a su fin último absoluto; y esta ordenación directa a Dios trasciende todo el bien común creado, bien común de la sociedad política y bien común intrínseco del universo". *La persona y el bien común*, p.17.

¹²¹ Jacques y Raïsse Maritain, *Liturgie et contemplation*, p. 135. En, Jacques et Raïsse Maritain, *Oeuvres Complètes*. 1921-1944. París-Fribourg, Editions Saint-Paul-Éditions Universitaires de Fribourg (Suiza), 1993, Vol. XIV, pp. 83 - 154.

propio, y *acentúa* en sus características fundamentales. En relación a lo primero, allí donde -por lo demás en su tiempo muy difícilmente podría haberse expresado de otro modo- Santo Tomás de Aquino ve el bien común de la *Civitas*, como un *medio* en relación al bien del Reino¹²², Maritain afirma su dignidad propia a título de "fin infravalente", "subordinado... al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los que depende la vida humana"¹²³. Ahora bien, esta "subordinación intrínseca" no debe ser desconocida por la sociedad humana, ya que si "intenta" hacerlo y, "en consecuencia, erigirse ella en bien supremo, pervierte automáticamente su naturaleza y la naturaleza misma del bien común, y destruye este mismo bien"¹²⁴.

Complementariamente, recordando que el Aquinate, "repite constantemente la máxima de Aristóteles de que el bien del todo es más divino que el bien de las partes...", precisa, que esto "no es comprendido adecuadamente sino cuando se echa de ver que ese bien común implica referencia a la persona humana"¹²⁵. Jacques Maritain insiste en que el bien común no es tal, ni es común, sino por ser un bien de la *persona humana*; de ella parte y en ella se realiza. "Ya en su misma constitución y en el interior de su esfera, la comunicación o devolución a las personas que integran la sociedad, es una exigencia de la misma esencia del bien común. Da por supuestas a las personas y vuelve y se da a ellas, y en tal sentido se completa y se realiza en ellas"¹²⁶.

¹²² Ver, *De Regno*, I, 14.

¹²³ *La persona y el bien común*, p. 68. En, *Du régime temporel et de la liberté*. Maritain hablaba, antes, de "fin intermediario". (p. 50. Subrayado en el original). Por otro lado, las distinciones que el filósofo hace en su obra, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (Paris, Téqui, 1951, pp. 19-22.), tocantes a las nociones de fin, de valor, y de norma, son de gran importancia para la comprensión justa del *bien común*.

¹²⁴ *La persona y el bien común*, pp. 69-70. Ver también, *L'homme et l'Etat*, p. 11. Es esta *destrucción*, precisamente, lo que está ocurriendo al menos en las modernas democracias latinas de inspiración liberal-socialista (Francia, España, Chile...). Dos tópicos en cuestión y en discusión resumen y significan la gravedad del problema: Vida humana y familia.

¹²⁵ *La persona y el bien común*, pp. 30 y 31. Ver, además, *L'homme et l'Etat*, p. 10-12.

¹²⁶ *La persona y el bien común*, p. 58.

Así, el bien común, que es propiamente el bien del todo social (de la sociedad), y que es común "al todo y a las partes" sobre las cuales se difunde"¹²⁷, no puede ser concebido ni como un ente abstracto, por encima y separado de las "partes", ni como un nuevo agregado, o sumatoria de los bienes de las "partes". En el primer caso -al límite, el del régimen totalitario¹²⁸- se "beneficia" el todo, "sacrificándole las partes"; en el segundo el beneficio de algunas de entre las partes, altera el bien del todo, y, con él, el de otros (la mayoría, generalmente) de entre las partes¹²⁹.

Finalmente, recordando que el bien común "es el fundamento de la autoridad"¹³⁰, Jacques Maritain centra, si pudiera decirse, el bien común en la libertad humana. "Al contrario de la dominación que ejerce un amo sobre seres humanos para el bien particular de este mismo amo, la autoridad, que guía hacia el bien del todo, se dirige a hombres libres"¹³¹. El "principal valor" del bien común, insiste Maritain, "es el acceso de la persona a su libertad de desarrollo"¹³². Si bien "la sociedad política no tiene como cometido suyo propio el conducir a la

¹²⁷ *La persona y el bien común*, p. 57. Subrayado en el original.

¹²⁸ Decimos "al límite", porque en el caso del totalitarismo no existe ni la noción de bien, ni el bien concreto. El bien, allí, en ese sistema ha sido radicalmente parasitado por una perversión instrumentalmente ideológica.

¹²⁹ Ver, *La persona y el bien común*, p. 57.

¹³⁰ "Puesto que para conducir una comunidad de personas humanas hacia su bien común, hacia el bien del todo como tal, es preciso que algunos en particular se encarguen de esta conducción, y que las orientaciones que impriman, las decisiones que tomen a este respecto, sean seguidas u obedecidas por los otros miembros de la comunidad". *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, pp. 22 y 23. Para un desarrollo más completo de este tópico, ver, *Principes d'une politique humaniste*. pp. 37 - 70, y, *L'homme et l'Etat*, pp. 10 y 11.

¹³¹ *Les droits de l'homme et la loi naturelle* p. 23. Esto no sólo excluye, de suyo, la administración totalitaria de la sociedad, sino aun cualquier forma (antigua, absolutista o moderna y contemporánea; abierta o encubierta) de paternalismo, y, desde luego, toda actitud "propietarista" o "patrimonial", en la que los gobernantes, concibiendo lo común y "público" como propio, se convierten de servidores y administradores en "servidos" y "propietarios". Aquí está el principio próximo de la corrupción en los agentes partidarios de la política y de la administración pública. Es éste un problema de extrema gravedad, y un verdadero estigma de la "democracia" chilena, entre otras.

¹³² *La persona y el bien común*, p. 61 (y pp. 57 y 109). Hemos corregido ligeramente la traducción castellana de la edición que citamos.

persona humana a su perfección espiritual y a su *plena* libertad de autonomía, es decir, a la vida eterna... -dado el fin terrenal que la especifica, ella está esencialmente destinada al desarrollo de las *condiciones* del medio, que lleven de tal manera a la multitud a un nivel de vida material, intelectual y moral adecuado al bien y a la paz del todo, que cada persona sea allí *ayudada* positivamente en la *conquista progresiva* de su libertad de autonomía"¹³³.

Esta "conquista progresiva", sitúa el bien común en una perspectiva histórico-cultural. Y es que el hombre mismo es *peregrino* -"peregrino de lo Absoluto" (Bloy) en definitiva, y, por ello, no es "en la aspiración a someter todo a la primacía de lo social y de lo comunitario donde debe buscarse lo que nuestros tiempos necesitan"¹³⁴, si bien es en el tiempo histórico donde el hombre realiza, o no, su bien, donde se salva o se pierde. Maritain sostiene que a los hombres y a las sociedades justas les "será necesaria toda la historia humana" para conquistar la libertad, en el ejercicio de las libertades¹³⁵. Sin embargo, no se debe confundir su perspectiva con aquella que "concibe esta libertad de autonomía según el tipo de la acción transitiva, productora y dominadora, de la efectuación material, de la realización del poder"¹³⁶. Esta, principalmente con Hegel, con Marx ("dictadura del proletariado"), y con Hitler (para no citar sino a los ajustes principales), ha llevado a pedir al Estado (o a la sociedad política estatizada), "la realización de la libertad en la historia"¹³⁷.

La *exigencia* de Jacques Maritain, que es complementariamente, evangélica, moral, política, cultural e

¹³³ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 51. (Subrayado nuestro). La constitución conciliar *Gaudium et Spes*, habla también de "*condiciones* de la vida social que permitan al hombre, a la familia y a la asociación, conseguir más perfecta y rápidamente su propia perfección" (Nº 74).

¹³⁴ J. y R. Maritain, *Liturgie et Contemplation*, p.136.

¹³⁵ *El crepúsculo de la civilización*, p. 90. Este juicio no es verdadero, sino en cuanto la historia humana es *asumida* y *acabada* (en cierto sentido), más allá de ella misma, por su causa primera (y Señor).

¹³⁶ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 48. Precisamente, las consecuencias concretas de esta perversión es lo que ha denunciado proféticamente Soljenytsin en nuestro tiempo. Ver, *Archipiélago Gulag*, en general.

¹³⁷ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 48. Véase además, *El crepúsculo de la civilización*, pp. 32 - 77.

histórica¹³⁸, y que enfrenta en su origen a la "concepción antropocéntrica del hombre y de la cultura", y a la concreta "exasperación del humanismo antropocéntrico en la dirección de las esperanzas racionalistas"¹³⁹, se resume en lo que "podría llamarse (un) humanismo de la Encarnación"¹⁴⁰, que es también un humanismo de la Redención y, por consiguiente, un "humanismo integral"¹⁴¹. Este "considera al hombre en la integridad de su ser natural y sobrenatural, y ...no se impone ningún límite *a priori* en cuanto al descenso de lo divino en el hombre"¹⁴². El humanismo (integral), no sacrifica "el movimiento vertical hacia la vida eterna (que nace y empieza en este mundo)", al "movimiento horizontal, en el que se revelan gradualmente la substancia y las fuerzas creadoras del hombre en la historia. Estos dos movimientos -dice el filósofo cristiano- deben ser perseguidos simultáneamente. Y, el segundo, el movimiento horizontal de progresión histórica no se realiza bien y sin redundar en daño de lo humano, si no se junta de una manera vital con el primero... Porque ...el movimiento horizontal, poseyendo finalidades propias, y tendiendo a mejorar la condición del hombre en la tierra, prepara, no obstante, el Reino de Dios en la historia, el cual, tanto para el individuo como para toda la humanidad, es algo que se halla más allá de la historia"¹⁴³.

¹³⁸ Estas dos últimas nociones no son sinónimos en Maritain. Ver, *Religion et culture*, pp. 11 y ss.; *Du régime temporel et de la liberté*, en general; *Humanisme intégral*, pp. 38-40, y 62-67, y, *Pour une philosophie de l'histoire*, en general.

¹³⁹ *El crepúsculo de la civilización*, pp. 15 y 23. Y, más ampliamente, *Humanisme intégral*, pp. 16-42.

¹⁴⁰ *El crepúsculo de la civilización*, p. 28. Subrayado en el original.

¹⁴¹ "El humanismo integral es capaz de asumir todo, porque sabe que Dios no tiene contrario, y que todo es irresistiblemente arrastrado por el movimiento del gobierno divino". *Humanisme intégral*, p. 99. Cf. en el mismo sentido, *Gandium et Spes*, N° 40 - 45.

¹⁴² ¿Cómo contrasta esta concepción, profundamente cristiana y eclesial, con las posturas "criollas" que, pretendiendo hoy defender la libertad, el pluralismo y la democracia misma, no trepidan en invocar a Maritain, a Santo Tomás y, a veces, al mismo Juan Pablo II!

¹⁴³ *El crepúsculo de la civilización*, pp. 28 y 29. Los "arrodillados ante el mundo", inspirados en Marx, "piensan" o de hecho asumen simplemente, hoy, que "la verdad del más allá está en el más acá", es decir que no existe una realidad trascendente al mundo y la historia. Es por no haber asumido las exigencias del descenso de lo sobrenatural en lo terrenal, así como por desconocer las exigencias inherentes a la misma naturaleza humana, por lo que en nuestro

En la perspectiva de Maritain, el humanismo integral, "el humanismo cristiano... debe asumir una tarea de transformación profunda en el orden temporal, que tienda a substituir una civilización mercantil y una economía fundada sobre la fecundidad del dinero, no por una economía colectivista, sino por una civilización y una economía "personalista", donde brilla el resplandor temporal de las verdades evangélicas"¹⁴⁴.

Ahora bien, la misión (más que simple tarea) que está aquí implicada, exige y, diversamente supone una cultura vitalmente cristiana, considerando que para Maritain, como para Juan Pablo II hoy, la cultura es "el desarrollo de la vida propiamente humana, que comprende no sólo el desarrollo material necesario y suficiente para permitimos llevar una vida recta en la tierra, sino también, y ante todo, el desarrollo moral, el desarrollo de las actividades especulativas y de las actividades prácticas (artísticas y éticas)"¹⁴⁵. La cultura es así, primerísimamente, *cultivo del homo sapiens*, cultivo de la persona humana en el bien y la verdad, en las virtudes morales e intelectuales, naturales, y aun (diversamente) infusas¹⁴⁶. En toda esta concepción del hombre, la sociedad y la historia; la exigencia antropológica de llegar a "realizarse" (a "ser más"; a ser lo que se es ya, según el juicio de Píndoro) *en* la historia - no *por* o *a causa de* la historia; la orientación política al bien común como un bien de *personas* y subordinado a la *trascendencia* ya inscrita en el hombre mismo, lo que lleva a Maritain a asumir y enunciar el *desafío* de vitalizar todo el orden terrenal con los principios del Evangelio. Pero, es también aquello lo que los cristianos políticamente empeñados -y aun "profesionales" de la política- desconocen, por lo cual olvidan o

tiempo tantos "cristianos", en particular agentes de la política centrada en el poder y los intereses "partidarios" (no en el bien común)- tratan de *imponer* (contra natura y contra el Cielo) leyes e instituciones divorcistas, y aun abortistas. Ver, F. Moreno, *Overview of Demographic Problems in Latin America*. Ponencia al Congreso.

¹⁴⁴ *El crepúsculo de la civilización*, p. 49. En 1975 Pablo VI, exhortará a una "civilización del amor". Ver más adelante. Para la noción de "personalismo" en Maritain (la de Maritain, no la de Monnier; ni menos la acuñada a partir de intereses ideológicos y políticos "partidarios"). Véase, *Humanisme intégral*.

¹⁴⁵ *Religion et culture*, pp. 11 - 25, y, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 95 y 96. De Juan Pablo II, ver, Discurso a la UNESCO (Paris), del 2 de junio de 1980. Ver, también, mi artículo, *Cultura y Religión*. En, "Seminarium" (Roma), N° 3, julio - sept. 1986, pp. 647 - 661.

¹⁴⁶ Ver, Olivier Lacombe, op.cit. en general.

rechazan un *desafío* que es para todos los tiempos, porque afina en lo que está más allá del tiempo (*supra tempus*). En su mente viciada y ofuscada por la ideología relativista, historicista y progresista, los "adoradores de la Historia" (*Campesino del Gerona*), no pueden ver allí sino algo del *pasado*; que se agotó en el tiempo porque *la Historia lo fagocitó*... Para ellos, los desafíos actuales no sólo vienen "de abajo": son radicalmente *inminentes* en la temporalidad; no son sino desafíos de los tiempos.

Esta actitud vital supone en realidad que ellos mismos han sido atrapados por el mito hegeliano de *la Historia*, y es *por ello* que oponen (lógicamente) a lo que conciben como *intrusión* de la fe, las exigencias de los tiempos modernos y que expresan como derechos conciliares del laicado o como "autonomía" de la política, como derechos de la conciencia o como tolerancia y respeto de la diversidad (pluralismo). En realidad, no se trata aquí sino de los "derechos" de una cultura dominada por una ideología '*profana*', o en busca de ideología", según la expresión de un eximio discípulo de Jacques Maritain¹⁴⁷. No por ello, sin embargo, el *desafío* de animar y conformar desde las "estructuras" de la sociedad y su misma dinámica funcional e histórica, dejará de ser una exigencia objetiva y permanente, misión y tarea nunca totalmente acabada. A este respecto, se debe precisar que el cristiano políticamente empeñado, debe encargarse de la sociedad terrenal, no para hacer el Reino de Dios *con ella*¹⁴⁸, ni simplemente para "construir" el Reino, como se dice a menudo¹⁴⁹, sino que, asumiendo que "es en las raíces mismas de su fe verdaderamente interiorizada que el cristiano debe encontrar el sentido propio de la justicia social, y simplemente de la justicia", para hacer a esa sociedad "siempre más justa y más habitable; para que el hombre y todo hombre, pueda llevar allí una vida más humana"¹⁵⁰. "Una sociedad temporal animada por cristianos debiera ser vitalmente cristiana,

¹⁴⁷ Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'Esprit*. Paris, Cerf, 1982, p. 30.

¹⁴⁸ Es la ilusión ideológica del marxo-cristianismo, y aun del neo-modernismo eclesiástico.

¹⁴⁹ Esto, erróneamente confundido con una indebida *imposición* eclesiástica, no es ajeno al rechazo de la operatividad social de la fe y de las impropias reivindicaciones de "autonomía", de parte de un buen número de políticos católicos chilenos. Ver, F. Moreno, *La autonomía de lo temporal*. En, "El Mercurio" (Santiago), 28 de enero de 1996. D-13.

¹⁵⁰ L. Gardet, *op.cit.* pp. 156 y 91, respectivamente.

es decir, testimoniar en su mismo orden terrenal, una vital presencia de los valores evangélicos... En cuanto a la pretendida oposición de la ciencia organizadora del mundo y del pensamiento cristiano, no es ésta sino una ilusión histórica"¹⁵¹. Y tal vez, agreguemos, una fácil escapatoria a las duras exigencias que comporta la fe en el sentido que no se actúa en la sociedad *en cristiano*, no se hace pasar la energía de la fe en las "estructuras", sino asumiendo *primero* esas exigencias en la vida personal y cotidiana¹⁵². Y es por lo cual, Maritain ha concebido esta "operatividad" como una *misión* (más que como una simple tarea) del *heroísmo* cristiano.

Se debe aún recordar que para el filósofo cristiano, las "estructuras" son sobre todo *cultura*; de ahí que el desafío de conformar cristianamente la política y la sociedad, supone como su complemento una propia *educación*. Es éste el fundamento de *la cultura*, y de *las culturas*, para decirlo con la distinción acuñada por el Magisterio eclesial, a partir del Segundo Concilio Vaticano¹⁵³.

Jacques Maritain, no concibe la *educación* en función de un tipo de sociedad o de un régimen político -así no sean éstos democráticos- como lo que en la época de los griegos, especialmente con Platón¹⁵⁴, o como lo asumió más tarde Fichte¹⁵⁵, y luego los contemporáneos regímenes totalitarios, en general. En el filósofo cristiano, la educación es, en un sentido propio y profundo, "educación *para la libertad*"¹⁵⁶. Lo cual no se consigue, desde luego, asignándole programáticamente a la formación y a la pedagogía como sus *principios* de base ("objetivos transversales",

¹⁵¹ Ibid. p. 94

¹⁵² El L. Gardet, op.cit. p. 163.

¹⁵³ *Gaudium et Spes*, N° 53. La distinción está luego en la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975), N° 20.

¹⁵⁴ La República, IV, 3 y 4 (424 y 425). No obstante, el mismo Platón designa la educación "como el mayor de nuestros bienes" *Laques*.XII (187 d).

¹⁵⁵ *Discursos a la Nación Alemana*, II y III.

¹⁵⁶ Es decir, para el bien del hombre; o, para su llegar a "ser más" (Juan Pablo II).

según se ha dicho) el sexo y la ecología¹⁵⁷. Esto, lejos de llevar a la libertad lleva a la esclavitud¹⁵⁸; porque implica a la vez un rebajamiento del espíritu y una imposición anti-natura (que contradice la disposición natural de la inteligencia y la voluntad), causados por una ideologización ya "añeja", que aunque invoque a la ciencia, tiene sus fuentes principales en las dos grandes *mentiras* de nuestro tiempo: la de Freud y la de Marx. Pero, tampoco se llega a la libertad ligando la educación a los "derechos humanos"; no porque éstos le sean ajenos o indiferentes, sino porque además de suponer ellos mismos en su base una justa concepción de la libertad (y no al revés), y porque esos derechos (y deberes correlativos), si realmente son los de la *persona* humana, lejos de definirse y determinarse en base a las exigencias ideológico-políticas de la *denuncia* y la lucha por el *poder*¹⁵⁹, fundan *cualquier* denuncia, en relación a *cualquier* atentado a la *persona* humana, y, en primer lugar, el que conduce a la eliminación de la vida humana inocente (en particular el aborto) y el que se caracteriza por la alteración de la verdad, y el hábito, de la mentira programada, o aun tolerada por razones "tácticas", o "estratégicas"¹⁶⁰. En la perspectiva de Maritain, la educación no es la base de la buena política y de la buena sociedad, sino en cuanto su fin *primero* concierne a la persona humana en su vida personal y en su progreso espiritual; no (primero) en sus relaciones con el *medio social*¹⁶¹. Así, "la esencia de la educación no consiste en

¹⁵⁷ Los agentes político-ideológicos de este cometido, en cierta forma no ignoran que, como decía Demócrito, "la naturaleza y la educación están una junto a la otra. Porque la educación transforma al hombre; pero por esta transformación, ella engendra en él una segunda naturaleza". En, *Les pensees grecs avant Socrate*. Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 171.

¹⁵⁸ Sólo la verdad, concebida en profundidad, y el bien honesto (*bonum honestum*), son causa de la libertad. La verdad que está en cuestión aquí, es "la verdad que penetra la universalidad de las cosas, y que se apodera de todo, más bien que la verdad objetivamente aislada a la que apuntan las diversas ciencias". Aceptar esto, supone descubrir y asumir "la fe natural de la razón en la verdad". Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, pp. 75 y 116.

¹⁵⁹ Como ha sido el caso en Chile, donde fariseísmo y maniqueísmo se han reforzado para *instrumentalizar*, clerical y políticamente los "derechos humanos".

¹⁶⁰ Ver, F. Moreno, *Educación, Cultura y Política*. En, "Artes y Letras" (El Mercurio), 3 de mayo de 1992.

¹⁶¹ Menos aún en sus relaciones con el medio físico ("ecológicas"), como lo predica el ecologismo ideológico; en particular la llamada "ecología profunda".

adaptar a un futuro ciudadano a las condiciones e interacciones de la vida social, sino primero en *hacer un hombre*, y preparar, por allí, un ciudadano... la educación para la comunidad implica y requiere, ante todo, la educación para la persona"¹⁶².

A partir de aquí, se entiende en propiedad -y concretamente- una segunda exigencia enunciada por Jacques Maritain: la de la "invención del orden". Esta cuestión tiene su fundamentación doctrinal tanto en el comentario de Santo Tomás a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (*Ethicorum*), como en el tratado de la prudencia de la *Suma de Teología*¹⁶³: "Hay un cierto orden... que la razón al considerar hace en las operaciones de la voluntad"¹⁶⁴.

En la *Suma*, el Aquinate afirma, a propósito de la prudencia, que "el consejo" (su acto inicial), "se relaciona con la invención, porque deliberar es buscar..."¹⁶⁵. No se trata, por consiguiente, de inventar o de descubrir cualquier cosa sino, muy precisamente, el bien en el orden práctico de la existencia humana. Es en este sentido que se debe entender el juicio del filósofo cristiano, que "debemos inventar nuestra ruta; debemos deliberar sobre nuestro fin"¹⁶⁶. Esta deliberación apunta, no a determinar "libremente" (arbitrariamente) nuestro fin (al menos en cuanto fin último) -lo que Aristóteles, como ya hemos señalado justamente descarta, en su *Ética a Nicómaco*¹⁶⁷- sino a *descubrirlo* mejor, a asumir concretamente sus exigencias, a determinar la, o las vías de su consecución, lo cual implica, *al interior mismo del orden del bien*, una

¹⁶² *Pour une philosophie de l'éducation*, p. 30. La expresión "hacer un hombre", que no puede sino entenderse bien en el contexto de la doctrina de la educación de Maritain, no es, sin embargo, de suyo una expresión justa o apropiada. A su manera, Platón, Rousseau, Fichte, Marx, Nietzsche, Lenin, Stalin, Hitler, Goebels, Mao Tsetung, Castro... han pretendido "hacer" al hombre.

¹⁶³ Maritain refiere explícitamente a la I-II, q.96, a.5 (Tratado de Ley). Ver, *Du régime temporel et de la liberté*, p. 92.

¹⁶⁴ *Ethicorum*, I, 1.

¹⁶⁵ II-II, q.47, e.8.

¹⁶⁶ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 17.

¹⁶⁷ "No deliberamos sobre los fines por alcanzar, sino sobre los medios para lograrlos", III, 3. Ver, también, Santo Tomás de Aquino, *Ethicorum*, III, 8.

infinidad de "traducciones" y aproximaciones¹⁶⁸ legítimas, posibles y aun deseables y exigidas por el bien común (fin y tarea de la sociedad). En todo caso, el planteamiento de Maritain no se presta, de suyo, a equívoco, y de ninguna manera puede asimilarse a concepciones tales como la de Hegel o la de Sartre. En la perspectiva del filósofo cristiano, si "se hace camino al andar", es porque se sabe de donde se viene y a donde se va. Y es esto lo propio del *peregrino* que el hombre es, aunque no del errante, que no debiera ser.

Ahora bien, si el orden humano, como dice Maritain después del Aquinate, "no se encuentra totalmente hecho (acabado) en las cosas y en la naturaleza", es porque "es un orden de libertad" y, por consiguiente, "no debe sólo ser constatado y recibido, sino también hecho"¹⁶⁹. Pero, este "hacer" el orden, es un "hacer" a la manera como la ley positiva y sus determinaciones se agregan a la ley natural, considerando además que, si el orden se inventa en "el devenir y en sus condiciones de incesante cambio", sería un "desorden de alto costo el despreciar el orden eterno para esperar un orden nuevo del solo surgimiento del devenir y del puro movimiento de la historia, realizado y apresurado por los confidentes de esta misma historia..."¹⁷⁰. Y es que "la historia no es el Evangelio eterno; no es el absoluto; el devenir no es la ley eterna, como tampoco al tiempo es Dios"¹⁷¹.

No obstante, no se debe olvidar que "el orden humano se hace con la historia", y que "para ser lo que debe ser, exige ser continuamente creado por un esfuerzo de razón y de voluntad, de imaginación y de virtud... Por último -dice el filósofo- si es cierto que es al interior de nosotros que hay que tratar, previamente, de establecer el orden (porque es por lo interior que todo comienza), la primera condición para abocarse a la instauración de un orden

¹⁶⁸ Es lo que hemos desarrollado en nuestro libro sobre, *Lo cristiano y la política* (en general).

¹⁶⁹ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 93.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ *Ibíd.* Recordemos, a propósito de la clara alusión crítica al hegelianismo y el "progresismo histórico", que se hace aquí, que es Hegel el tronco y fuente común a Marx (y sus *epígonos*) y a Hitler y su "pandilla".

verdadero, será la subordinación total del alma a la verdad"¹⁷². "Principios verdaderos, una generosidad ardiente, arriesgan ser esterilizados si el alma no es liberada por toda la verdad"¹⁷³.

Lo que está en juego más ampliamente aquí, es la *moralidad* de la política. Probablemente, nadie ha defendido con más ahínco y profundidad que Maritain, la moralidad *inherente* a la política¹⁷⁴. Y es que el *fin* de ésta es un *bien* (*quod omnia appetunt*: lo que todas las cosas apetecen)¹⁷⁵. Es un cierto bien: el bien común. Por lo mismo, toda la importante parte de arte y técnica incorporadas a la política, y, en definitiva el poder mismo, deben someterse instrumentalmente a ese bien; al bien común de la *Polis*. "Una vez que el hombre ha comprendido que en la verdad de las cosas la política depende de la moral, porque su fin es el bien humano de la sociedad; una vez que ha comprendido que la vida política debe conformarse al derecho natural y, de acuerdo a las condiciones propias a su objeto temporal, a la misma ley evangélica, el hombre ve, al mismo tiempo, que querer la justicia y el derecho en política es querer una gran revolución; substituir la política del poder para los amos, para los hombres, para los Estados o naciones, por la política del bien común, que el pueblo, su principal interesado, debe vigilar... El maquiavelismo y la política de dominación -que ven en la justicia y el derecho, el medio seguro de su perdición- son los enemigos naturales de una comunidad de hombres libres... la causa del bien y de la libertad del pueblo, y la causa de la justicia política, están substancialmente ligadas"¹⁷⁶.

¹⁷² *Du régime temporel et de la liberté*, p. 94. En el mismo sentido, la paz (tranquilidad del orden) debe realizarse primero interiormente.

¹⁷³ *Ibíd.* pp. 93 y 94.

¹⁷⁴ Desde una perspectiva filosófica diversa, y en una *ratio* analítica más bien "politológica", Hannah Arendt ha llevado a cabo interesantes estudios *ad casum* de la moralidad política; no exentos, sin embargo, de un cierto *parti pris*, y de lamentables simplificaciones. Ver, *op.cit.* pp. 9 - 54, en particular. Véase, además, el libro más fundamental de Simone Weil, *Oppression et liberté*. París. Gallimard, 1955.

¹⁷⁵ Ver, Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 1. El bien es aun el *objeto formal* de la ciencia de la política; ciencia filosófica más que puramente sociológica. Ver, nuestro libro, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*. I, Cap. 4, y, de, Henri Bars, *La politique selon Jacques Maritain*. Cap. III.

¹⁷⁶ *Christianisme et démocratie*, pp. 49 y 50.

A partir de las exigencias sociales del bien; a partir del bien común como fin, norma y tarea de la sociedad, ya que Maritain centra la cuestión de la moralidad política en la relación fines-medios, y en la justicia misma; contra Maquiavelo y el maquiavelismo, contra la pretensión (aberrante) de justificar los medios por el fin, afirma -lo que considera ser la cuestión central de la filosofía política¹⁷⁷- la proporción y el ajuste moral entre medios y fines. Como su maestro (Santo Tomás), el filósofo cristiano no ignora que los medios son *vías* hacia el fin, y como el fin mismo en devenir¹⁷⁸. Es particularmente aquí donde se oponen una política del bien común y otra del poder, cuando éste es impropriamente asumido (*de iure o de facto*) como el "fin" de la política misma, y no sólo como "instrumento" suyo. Es también allí, por consiguiente, donde lo que Maritain designa como "racionalidad técnica", en política, se ve cuestionado por lo que el mismo filósofo llama "racionalidad moral", en política, la cual "se funde en el razonamiento de los fines esencialmente humanos de la vida política, y de sus energías más profundas: la justicia, la ley y la recíproca amistad. Esa 'racionalidad' significa también un interesante esfuerzo para aplicar las estructuras vivas y dinámicas del cuerpo político al servicio del bien común, de la persona humana, y del sentido del amor fraterno; para someter a la forma y a las determinaciones de la razón que promueve la libertad humana, el enorme condicionamiento material, a la vez material y técnico, y el pesado aparato de intereses en conflicto, de poder y de coacción inherente a la vida social; y para fundar la actividad política, no sobre lo que pertenece en realidad a una mentalidad infantil -la codicia, la envidia, el egoísmo, el orgullo y la astucia, las reivindicaciones de prestigio y de dominio...- sino en un conocimiento adulto de las necesidades más íntimas de la vida humana, de las exigencias reales de la paz y del amor, y de las energías morales y espirituales del hombre"¹⁷⁹.

Pero Maritain va más lejos aún, al proponer, inspirándose en la doctrina del Satyagraha de Gandhi, el recurso a los "medios temporales pobres", es decir, aquellos medios que "cuanto más desprovistos de lo material, y menos visibles sean, tanto más eficaces serán", en contraposición a "los medios temporales ricos",

¹⁷⁷ Ver, *L'homme et l'Etat*, p. 48.

¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 49.

¹⁷⁹ *Ibíd.* pp. 52 y 53.

los que, "inmersos en el espesor de la materia, exigen de suyo un resultado tangible"¹⁸⁰.

Esta profundización espiritual (más que puramente moral) de la política, es reforzada ella misma en la referencia a la justicia. El filósofo cristiano, como Sócrates, recuerda que es mejor sufrir la injusticia que cometerla¹⁸¹; y por ello, en definitiva, que "la justicia es la fuerza de conservación de las sociedades"¹⁸². Por aquí delatando la concepción maquiavélica de la eficacia temporal, o la exigencia política de eficacia inmediata y por cualquier medio¹⁸³, Maritain afirma que la eficacia propia de la política es la justicia, y, más precisamente, la *virtud* de justicia. Por lo mismo, es ésta una eficacia que fructifica en el largo plazo, y no desespera de sus medios propios, proporcionados y legítimos. "La justicia -diciendo por sí misma al bienestar y a la preservación de la comunidad... (la justicia) es la primera condición *espiritual* del éxito y de la felicidad durables, tanto para una nación como para una civilización"¹⁸⁴.

Detrás de todo esto se oponen dos concepciones de la justicia: la que, con la tradición filosófica y la sabiduría cristiana defiende Maritain, y la concepción "falsa... abstracta y geométrica", predicada por el Iluminismo y los Utópicos, y aplicada (*coûte que coûte*) por los revolucionarios franceses, por los bolcheviques y, en general, por toda la "familia" marxista. Esta

¹⁸⁰ *Un régime temporel et de la liberté*, pp. 199, 200, 203, 210, 217 y 219. Maritain, que está muy lejos de ser un rousseauiano, no ignora que, dada la inherencia del mal a la condición histórica del hombre, el bien común y la misma justicia, exigen el recurso -a menudo ingrato- a los "medios temporales ricos". "Creo en la eficacia de los métodos de Gandhi, pero pienso que no convienen sino en ciertos campos limitados de la actividad política". *Principes d'une politique humaniste*, p. 204. Ver, además, *Religion et culture*. París, Descleé De Brouwer, sin fecha de edición, pp. 70 - 72.

¹⁸¹ Ver, Criton, 47c - 50c, y Apología de Sócrates, XX. También *Demócrito de Abdera* afirmó que "quien comete injusticias es más desgraciado que quien la sufre". En, *Les penseurs grecs avant Socrate*. p. 171.

¹⁸² *Du régime temporel et de la liberté*, p. 94. Véase, complementariamente, *Principes d'une politique humaniste*, pp. 199 y 204.

¹⁸³ Los principios y normas morales de la política, se convierten así en *recetas*, en las que, con tal que todas las indicaciones y condiciones se cumplan, se asegura el resultado. Véase, de Maquiavelo mismo, *Il Principe*, VII y XVIII y *Discorsi* (Libro II, 12, por ejemplo).

¹⁸⁴ *Principes d'une politique humaniste*. pp. 193 y 199.

manera (falsa) de concebir la justicia, "pretende imponer a todos, sin considerar los casos particulares y las circunstancias, la ley *a priori* de una igualdad pura y simple". "La verdadera justicia", sin embargo... es concreta y viva; considera los casos y las circunstancias; trata a los hombres como personas que tienen una misma igualdad esencial, pero cualidades diversas; no los trata como cosas intercambiables, y, por ello, establece entre las personas (individuales o 'colectivas') una igualdad de *proporción*. Admite y confirma la diversidad de costumbres; reconoce la variedad de las condiciones históricas; no da al niño los mismos derechos que al adulto, ni al furibundo la misma libertad y los mismos poderes que al sano de espíritu"¹⁸⁵.

La verdadera justicia no es ni hipócrita ni desarmada¹⁸⁶. Asegura eficazmente -y si es necesario, físicamente- la moralidad de la política; pero, rechaza el "hipermoralismo" del fariseo, o del "justiciero" a la Saint-Just, así como el rebajamiento sentimentaloides de los "tibios" (según el *Evangelio*), o de los "cardíacos", para decirlo con la pertinente expresión acuñada por un eminente "decidor de verdad"¹⁸⁷. En estos casos estamos pervirtiendo la moralidad propia de la política y, contrariamente a la exhortación socrática, aristotélica, tomista y cristiana, asentando la vida social en el *vicio*, no en la virtud. La auténtica moral política, "afirma contra todo purismo su carácter auténticamente realista"; rechaza, por lo mismo, "un cierto hiper-moralismo, que hace de la ética política algo impracticable y puramente ideal"¹⁸⁸; lo cual no significa, en absoluto, asumir el recetario de los ideólogos y de los "artistas" (Nietzsche) que si no siempre se confunden sin más con "tibios" o "cardíacos", generalmente encajan en el mismo tronco.

Sea lo que fuere, la política centrada en el poder -y frecuentemente radicalizada por la ideología- se define y se determina, empíricamente, en base, no a la justa relación gobernantes-gobernados, sino a la relación (legítima en el ámbito

¹⁸⁵ *De la justice politique*, pp. 94 y 95.

¹⁸⁶ ¡Sobran las "ilustraciones", sobre el particular, en la "praxis de la contemporánea democracia chilena...!

¹⁸⁷ "El corazón tiene razones que la razón desconoce...", decía Pascal. Este juicio, sin ser válido *de iure*, se aplica *de facto* a la condición del "cardíaco".

¹⁸⁸ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, pp. 197 y 198.

militar) amigo-enemigo. "Es verdad -dice Jacques Maritain- que la aversión, la presencia del enemigo y el odio al enemigo... están en la base de la vida política (concreta)... Es verdad que para esta política, para lo político separado de la moral y de la ley divina, la cumbre de la inteligencia es el descubrimiento del enemigo..."¹⁸⁹.

Por aquí, la relación política se "dialectiza", si pudiera decirse¹⁹⁰, y sus valores se relativizan o, mejor dicho, se confirma su previa desaparición. La razón iluminista, la razón liberal y la razón dialéctica, convergen en una afirmación antropocéntrica de la autonomía y la libertad, en la que el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras), y "el ser supremo para el hombre" (Marx). La verdad pasa a ser su "verdad"; el bien es su *interés*; la norma es la del sujeto mismo en su radical capacidad de elegir entre alternativas, mientras más numerosas mejor, independientemente, o por encima del bien (y el mal¹⁹¹; o "más allá del bien y del mal" (Nietzsche). La política misma es concebida y asumida como una actividad "poiética", según el modelo de la transformación material (transitiva) en la que lo que importa de suyo no es el bien (inmanente) del "obrero" (*finis operantis*), sino el de la obra (*finis operis*), objetiva y exterior al sujeto. Este, es decir la persona humana, pasa a ser instrumentalizada y sacrificada en aras del "sistema", de la "estructura", de la institución, de la sociedad considerada material y globalmente como un edificio cuya perfección concreta debe -a cualquier costo- corresponder a la perfección de la idea (utopía), lo cual exige el sacrificio de cualquier "pequeña flor" (Hegel), es decir, del hombre, concebido como un ladrillo cuya única función, y razón de ser, es la perfección o el bien del todo social considerado separadamente, y por encima del bien de las partes.

¹⁸⁹ *El crepúsculo de la civilización*, pp. 58 y 59.

¹⁹⁰ Prima la "negación", la oposición, el conflicto, la lucha. Para una concepción propia de la dialéctica (hegeliano-marxista), ver, J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. París. 1939, pp. 224 - 227 y 236, y, de Heinz R. Schmitz, *Progrès social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*. En, "Revue Thomiste", N° 3, 1974, pp. 391 - 451.

¹⁹¹ Ilustremos con el juicio de Maritain sobre la dialéctica hegeliana: "...la flexibilidad infinita del procedimiento dialéctico hace posible sacar oportunamente todo lo que se quiera..." (Quatre essais, p. 236); servirse de todo y de cualquier cosa, agreguemos, "reinterpretar" eventualmente las verdades más sublimes para "integrarlas", o "recuperarlas" de acuerdo a la exigencia de la ideología, o al menos, de las de los intereses o del poder.

Esto no es desde luego ajeno -por decir lo menos- a la cuestión moderna y contemporánea de la democracia. Jacques Maritain observa, hacia 1947, que "la tragedia de las democracias modernas es que no han logrado realizar la democracia..."¹⁹². Este fracaso, se manifiesta en el hecho de que "la palabra democracia haya dado lugar a tantas confusiones y malentendidos"¹⁹³, al punto de parecer a veces deseable encontrar una palabra nueva para designar el ideal de una comunidad de hombres libres. Sin embargo, no son los filósofos, es el uso de los hombres y la conciencia común los que fijan el empleo de las palabras en el orden práctico. Y, lo que importa ante todo es volver a encontrar el valor inteligible auténtico de términos preñados de las grandes esperanzas humanas y el tono con el cual una convicción fundada en la verdad las pronuncia"¹⁹⁴. Y es que la democracia, "comunidad de hombres libres"¹⁹⁵, es, en la perspectiva de Maritain -que asumimos-, mucho más que un régimen político particular, es un "sistema" de vida fundado en los valores y fines permanentes de la existencia humana en cuanto tal; es, el "lugar" de la buena vida humana; es la *buena sociedad*; o, aún, la normal organización de la humana convivencia orientada al bien común, y, para ello, "el orden racional de las libertades fundada en la ley"¹⁹⁶.

Maritain liga este ideal (y desafío) -que antes había referido Bergson¹⁹⁷- al Evangelio; sin confusión ni reduccionismo. "Es bajo la acción del fermento evangélico en obra en el mundo", que "las

¹⁹² *Christianisme et démocratie*, p. 23. Tal vez todavía no salen de la "transición"...

¹⁹³ Piénsese que un régimen tan profundamente totalitario como el de Alemania Oriental (la misma de Honecker, el tirano que albergó la "democracia" chilena...), se auto-designaba (y así era conocido por la "comunidad" internacional) como una república popular democrática...

¹⁹⁴ *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 71. Tarea difícil, si es cierto, como lo creemos con Santo Tomás, que en definitiva el caso (propio o impropio) llega a primar sobre el significado originario y auténtico de las palabras.

¹⁹⁵ *Christianisme et démocratie*, p. 49 (por ejemplo).

¹⁹⁶ *L'homme et l'Etat*, p. 53. En cierto sentido, la identificación de la democracia con la buena sociedad, viene a superar el problema o la ambigüedad terminológica. En otro sentido, dicha ambigüedad se agrava.

¹⁹⁷ "La democracia es de esencia evangélica". H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. París, Presses Universitaires de France, 1942, p. 304. Ver, además, *Christianisme et démocratie*, p. 55.

ideas y las aspiraciones... (que) caracterizan el estado de espíritu democrático y la filosofía democrática del hombre y de la sociedad... se han formado en la conciencia profana... el impulso democrático ha surgido en la historia como una manifestación temporal de la inspiración evangélica"¹⁹⁸.

Pero, "no sólo el estado de espíritu democrático viene de la inspiración evangélica, sino que él no puede subsistir sin ella"¹⁹⁹. Y es que en otro sentido, "la democracia es una paradoja y un desafío dirigido a la naturaleza, a esta naturaleza humana ingrata y herida, de la que aquélla evoca al mismo tiempo las aspiraciones originales y las reservas de grandeza". No se trata de un "esfuerzo contrario a la naturaleza, sino de un esfuerzo por enderezar la naturaleza... un esfuerzo que exige que la naturaleza y el orden temporal sean sobre-elevados en su propio orden... por la acción de ese fermento"²⁰⁰.

Una precisión del filósofo cristiano sobre este tópico, se impone aquí: "Es claro que el cristianismo y la fe cristiana no podrían ser embutidos, en la democracia como forma de gobierno, ni en la democracia como filosofía de la vida humana y política, como no pueden serlo en relación a ninguna expresión política (particular)... Mas, lo que importa para la vida política del mundo

¹⁹⁸ *Christianisme et démocratie*, pp. 53 y 54. El vicepresidente de Estados Unidos, Henry Wallace, afirmaba, el 8 de mayo de 1942, que "la democracia es la única expresión política verdadera del cristianismo". Cit., en, *ibid.* pp. 54 y 55. Este juicio, sin embargo, es ambiguo, y tal vez falso, si no se concibe propiamente la democracia, más allá del régimen político (y de gobierno), como la organización normal de la buena sociedad, con todo lo que esto supone de analógica diversidad, en acuerdo con la variedad de lugares, de tiempos, y de culturas. En este sentido, no compartimos la *conclusión* (más que nueva opción) *republicana* que Maritain enuncia, (aun si reconoce la legitimidad de otras formas de gobierno monárquico u oligárquico). *Ibid.* p. 65.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 55. Ver, además, *L'homme et l'Etat*, p. 55: "La democracia no puede vivir sino de la inspiración evangélica"; es en virtud de esta inspiración, que ella "puede superar sus pruebas y tentaciones más arduas". En los medios políticos de las "democracias" occidentales -de la chilena en particular- se invoque o no lo cristiano, la inspiración evangélica se ha perdido -salvo excepciones- radicalmente. Es por lo cual, en esas "democracias" no hay propiamente *democracia*; hay a lo más elementos (instrumentos de democracia. Ver más adelante

²⁰⁰ *Christianisme et démocratie*, p. 61. El rigor de la exigencia es así antropológicamente explicativo del proceso de las "democracias reales" para realizar la *democracia*. Pero, si en parte lo explica, no lo justifica.

y para la solución de la crisis de la civilización, no es de ninguna manera, pretender que el cristianismo estaría ligado a la democracia, y que la fe cristiana obligue a cada fiel a ser demócrata; es constatar (al revés), que la democracia está ligada al cristianismo..."²⁰¹. Acto seguido, Jacques Maritain entiende precisar el "tipo" de cristianismo que está aquí en cuestión: "no es este -dice- el cristianismo como credo religioso y vía hacia la vida eterna, sino el cristianismo como fermento de la vida social y política de los pueblos, y como portador de la esperanza temporal de los hombres; no es el cristianismo como tesoro de la verdad divina guardado y propagado por la Iglesia, es el cristianismo como energía histórica en obra en el mundo"²⁰².

En sentido estricto, no se trata , de suyo ni para el mismo Maritain, de dos tipos de cristianismo esencialmente distintos; se trata de dos maneras diversas de existir del único cristianismo que Jesucristo anunció, vivió y depositó en su única Iglesia²⁰³. Pero (como hemos intentado aclarar en nuestro libro *lo cristiano y la política*), si en la Iglesia -Esposa de Cristo y Pueblo de Dios- ese unico depósito es, y no puede ser sino la norma (norma a la vez próxima y normante - norma normans), en las sociedades políticas históricas, ese mismo depósito y esa misma norma no deben ser sino principios remotos que suponen, en su aplicación, "mediaciones" o traducciones profanas, en las que, sin embargo, es eso mismo en substancia lo que penetra, conforma y anima la "pasta" de lo "temporal". Lo cristiano es entonces fuente de inspiración para los cristianos, o simplemente para hombres de "buena voluntad"; independientemente de que se lo invoque o no, de que se lo "afiche" o se lo omita.

Así entendido, creemos con Maritain que "el ideal democrático...es el nombre profano del ideal de cristiandad"²⁰⁴.

²⁰¹ Ibid. p. 35.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Hay aquí una cuestión de *analogía* histórica que Maritain debió haber desarrollado más, a nuestro entender, para evitar equívocos. Bastaba para ello aplicar la misma "metodología" que llevó al filósofo a distinguir entre la cristiandad medieval (para la que el *depositum fidei* era norma próxima) y la "nueva cristiandad", en *Humanismo integral* (1936).

²⁰⁴ Ibid. p. 60.

Es por lo cual, el *principio* animador, y aun sintetizador de la democracia concebida en profundidad, es el *amor*; el amor entre los hombres, el cual, sin embargo, no puede ser sin más separado, del amor *de* Dios por los hombres. Así, "este principio desciende en nosotros de la fuente creadora del mundo, que es más fuerte que el mundo: el amor fraterno, cuya ley ha sido promulgada por el Evangelio, para escándalo de los poderosos (de este mundo), y que es, como el cristiano lo sabe, la caridad misma de Dios repartida en los corazones. Y la conciencia profana ha comprendido que en el orden temporal, social y político, no sólo la amistad cívica es (como los antiguos filósofos lo habían reconocido), el alma y el nexa constitutivo de la comunidad social, (siendo la justicia lo que es primero esencialmente requerido como condición necesaria que hace posible la amistad), sino que esta amistad cívica no puede prevalecer, de hecho, al interior del grupo social, si un amor más fuerte y más universal, el amor fraterno, no pasa en ella..."²⁰⁵.

Es esta energía, que se confunde con la energía de la verdad y de la libertad ("ama y haz lo que quieras", dice San Agustín)²⁰⁶ la que impulsa a los hombres que viven en una misma sociedad, que son parte de un mismo pueblo (y de una misma nación), y que pertenecen a la misma patria²⁰⁷, a ponerse de acuerdo en lo que

²⁰⁵ Ibíd. p. 51. "Si la *estructura* de la sociedad depende ante todo de la justicia, es de la amistad cívica de la que dependen el dinamismo vital y la fuerza creadora interna de la sociedad". *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, p. 51.

²⁰⁶ No en el sentido de hacer cualquier cosa buena o mala, como ya señalamos, sino el bien y la verdad: "La verdad es amada de tal manera -dice San Agustín- que quien ama algo quiere que la verdad se identifique con lo que ama". *Confesiones*, X, 23.

²⁰⁷ A este propósito, para una mejor comprensión de la misma democracia, en la doctrina de Maritain, se deben considerar las nociones y distinciones que el filósofo establece en su obra *El hombre y el Estado*, referidas a la sociedad o cuerpo político, el Estado, el pueblo y la nación (pp. 1 - 25 de la edición francesa referida). La democracia se sitúa diversamente, a nuestro entender, en relación a cada una de estas nociones. En la nación, ella es propiamente una cultura (subjctiva y objetiva); en el pueblo es la organización y un dinamismo cultural orientados históricamente al bien común; en la sociedad política es una estructura institucional y jurídica, así como un dinamismo funcional ligado a esa estructura, y ambos normados por y orientados al bien común; en el Estado, la democracia es administración, rectoría y *servicio del pueblo en el bien común y para él*. En cuanto a la noción de patria, esta no es suficientemente distinguida por Maritain de la noción de nación, ni es mayormente abordada explícitamente. Hay una referencia a los "lazos de la sangre y de interés, de tradición y de

Maritain designa como un "credo de la libertad", o como una "fe secular democrática", asumida como *fundamento* inamovible de la "estructura" y dinámica social (dinámica funcional e histórica). "Una sociedad de hombres libres supone, en efecto, principios fundamentales que están en el corazón mismo de su existencia. Una democracia auténtica implica un acuerdo profundo de los espíritus y de las voluntades sobre las bases de la vida común; ella es consciente de sí misma, de sus principios, y debe ser capaz de defender y de promover su propia concepción de la vida social y política; *la democracia debe asumir un común credo humano, el credo de la libertad*"²⁰⁸. En cuanto al conocimiento práctico implica necesariamente la especulación, o la teoría, o al menos en la medida en que no sea independiente de ella, esa diversidad en la justificación técnica nos parece, en casos extremos, implicar "indicadores" (y aun factores causativos) de grave alteración de la existencia social misma, o simplemente de la "buena vida" social. No toda perspectiva ni cualquier justificación *convergen realmente* en la adopción concreta de ese "credo común" a que el filósofo refiere.

Este "credo"²⁰⁹, debe constituir como un piso inamovible, y *conditio sine qua non*, en relación a la existencia política y a su desarrollo histórico; aun en relación a la posibilidad misma de la

orgullo...", en *Christianisme et démocratie* (p. 60). Abundantes elementos se encuentran dispersos, y enunciados más bien ocasional y vitalmente, en, *A travers le désastre* (Editions de la Maison Francaise, New York, 1941), *Messages 1941-1945* (Editions de la Maison Francaise, New York, 1945) y, *A travers la victoire* (Paul Hartmann. Paris, 1945). Por otro lado, si bien compartimos el juicio fundamental de Maritain sobre la soberanía a partir de Bodino, y el vicio inherente a su doctrina (*L'homme et l'Etat*, pp.26-47), no aceptamos la conclusión y exhortación a abandonar el término. Al respecto, Jean Dabin tiene razón, en nuestra opinión, al afirmar que " el Estado es soberano en el sentido que, en relación a los individuos y a los grupos privados o públicos...es, en la esfera de su competencia, la sociedad *suprema*, a la que todos los individuos y grupos se subordinan"; y así, esta cuestión refiere al problema de "la soberanía en el Estado, y no ya al de la soberanía del Estado", como ese autor señala, no sin alguna imprecisión. Ver, *L'Etat ou le politique*. Paris, Dalloy, 1957. pp. 237 y 239. (Y, en general, pp. 236-289). En todo caso, nos parece que la "idea" de soberanía ha sido, desde el siglo XIX, asumida más bien político-jurídicamente, que político-ideológicamente. Hoy significa autonomía e independencia y no poder absoluto.

²⁰⁸ *L'homme et l'Etat*, pp. 101 y 102 (también pp. 103-105). La "fe secular", de que habla Maritain, "conciene a convicciones *prácticas* que la razón puede tratar de justificar... desde perspectivas filosóficas del todo diversas..." (p. 103).

²⁰⁹ Que puede ser ligado a la pertinente concepción platónica de la homogeneidad de sentimientos. Ver, *La Republica*, V, 10 (462).

convivencia social, sin limitarse a un determinado período de gobierno, ni a un proyecto político particular, o a un ocasional programa de acción política. Por ello, dicho acuerdo fundamental debe evitar la equivocidad y la ambigüedad, problema clave en una época de cuestionamiento, de relativismo y de juegos "hermenéuticos" practicados un poco por todas partes, y a cualquier título. Tanto el común espíritu cívico, como la específica responsabilidad de gobierno por parte de "aspirantes" al poder y "profesionales" de la política, están aquí en juego. La fácil confusión (especialmente en este terreno) de los deseos con la realidad; la frecuente ofuscación de los "derechos" de la inteligencia por parte de los impulsos del "corazón"; la ingenuidad (por no decir, la estupidez) de unos, y la astucia de otros²¹⁰; la pérdida del sentido del *bien* en beneficio del *interés*, y en aras del *poder*; la empíricamente constatable predominancia de la tontería (*stultitia*) por sobre la inteligencia en el mundo de los humanos (San Agustín)²¹¹; la frágil y olvidadiza memoria de la gran mayoría; todo esto, arriesga conducir más bien a perturbar la percepción y aplicación de la verdad en la determinación política de los deseables acuerdos, y a dejarse llevar más bien por la simulación, o por la mentira, por el cálculo, por el indecente e inmoral mercadeo (*bargaining*) (donde se transa lo de suyo no transable), o por el simple "compromiso" (*compromissione*). Todo esto se facilita en un tiempo en que los "valores éticos" tienden a verse sólo como "la cristalización, para una determinada época, de una evolución cultural, y que, por consiguiente, no son nunca absolutos o definitivos; serían, más bien, similares a las normas...de la moda"²¹².

Nada de esto es ignorado por el discípulo de Aristóteles y de Santo Tomás que fue Jacques Maritain. Todo aquello está como asumido y superado al mismo tiempo, en el realismo filosófico y de sentido común que lleva al filósofo cristiano no sólo a *captar* lo real como un *dato* (algo dado) sino, más fundamentalmente (para

²¹⁰ Tanto la astucia de la serpiente del *Génesis* (III, 1-15), que tentó a Eva y Adán, como la del príncipe de Maquiavelo (*Il Principe*, XVIII, por ejemplo).

²¹¹ "Los ignorantes son los muchos, los necios son los infinitos, y así, el que los tuviere a ellos de su parte, ése será señor del mundo entero". B. Gracián, *El Criticón*, II, Crisi 5.

²¹² Enrique Colom, *Teología Morale Fundamentale II. Agire morale a sentitè*. Roma, Ateneo Romano delle Santa Croce, 1993, p. 321.

lo que importa en el orden moral y político), a proyectar su dinamismo y sus potencialidades propiamente humanas (y razonables) hacia el futuro. De ahí que la democracia aparezca, en la obra de Maritain, tanto integrada en un marco cultural cuyas "coordenadas" incorporan valores fundamentales de la existencia humana, como inserta en una proyección histórica cuyos fines le dan una especie de sentido agregado (en el que se agrega bien al bien), al tiempo que desafían a la vez la prudencia y el heroísmo cristiano. "Las transformaciones y revoluciones temporales" exigidas por el bien del hombre, y llevadas a cabo con los medios buenos, adecuados intrínsecamente a su fin, son, "esencialmente función del heroísmo cristiano", considerando que "una renovación social cristiana será obra de santidad o no será", como dice el filósofo parafraseando a Charles Péguy²¹³. Corresponde a los laicos asumir el desafío y realizar la tarea (!), no al "personal" eclesiástico. Más aún, el desafío y exigencia se plantea en relación no al laico en cuanto tal, (en cuanto miembro de la Iglesia, y actuando en nombre suyo, es decir "en cuanto cristiano"), sino al cristiano que siendo miembro de la *Polis*, actúa allí con conciencia y principios cristianos, pero por su propia cuenta; actúa "en cristiano"²¹⁴. Así, "es bien evidente que las transformaciones y revoluciones de los regímenes temporales de los hombres, no es algo que corresponda a la Iglesia realizar..."²¹⁵.

En todo caso, la doctrina de la democracia de Maritain se proyecta²¹⁶ en el "ideal histórico concreto de una nueva cristiandad", es decir, de "un cierto régimen común *temporal*, cuyas

²¹³ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 172.

²¹⁴ *Ver, Humanisme intégral*. pp. 299 y 300.

²¹⁵ *Du régime temporel et de la liberté*, p. 172. La politización de la fe, y la puesta de la Iglesia (como institución permanente humana, en este caso) al servicio de la Revolución, que han propiciado y catalizado los "teólogos de la liberación" y los "cristianos" por el socialismo", en nuestro tiempo, son, en esta perspectiva cristiana, aberraciones que deben ser denunciadas y enfrentadas, tanto en el orden religioso como en el político. Los "corderos de Panurgo", para decirlo con el "Campesino del Garona", traiciona la verdad y el bien, y contaminan la Iglesia (en su "personal", y su feligresía), la Sociedad y la cultura. Cf., *Le paysan de la Garonne*. Desclée De Brower, 1966, p. 45.

²¹⁶ En una perspectiva filosófica cultural e histórica, más que política.

estructuras lleven -en grados y según modos muy variables- el sello de la concepción cristiana de la vida"²¹⁷.

Es a partir de aquí, es decir, considerando toda su amplitud (histórica y cultural) y su profundidad (antropológica y moral), que se debe considerar la filosofía de la política (y de la democracia) de Jacques Maritain. Es ésta muy propiamente un humanismo cristiano; lo cual, a su vez, permite entender la relación de dicha filosofía con la doctrina social de la Iglesia, inicialmente en *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931).

Si esta relación es más bien (pero sólo en cierto sentido) de dependencia, en un primer momento, luego será también de aportación intelectual, como ha podido apreciarse a propósito de la encíclica *Pacem in Terris* (1933), de Juan XXIII, o de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965), del decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965), y aun de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (1965), en lo tocante al último Concilio. Es conocida, además, la importante influencia de Maritain en Pablo VI, como se lo puede constatar en la encíclica *Populorum Progressio* (Nº 20 y 42) (1967).

Entre otros elementos de doctrina, asumidos por el Magisterio eclesial universal, recordemos para mayor precisión, el enunciado de los "derechos humanos", en su tenor, ordenamiento y origen (la *persona* humana) *Pacem in Terris* (Nº 9 y ss.); la *distinción* (no separación) entre el orden espiritual, y el temporal, junto a la vivificación del segundo por el primero (*Lumen Gentium* Nº 36, *Gaudium et Spes*, Nº43); las precisiones concernientes a la acción temporal de los cristianos (*Apostolicam Actuositatem*, en general; *Lumen Gentium* Nº33 - 37; *Gaudium et Spes* Nº43); la concepción del desarrollo integral enunciada por Pablo VI en *Populorum Progressio* (Nº 14, 19 y 20), asumiendo explícitamente los planteamientos propuestos por *Humanisme Integral*²¹⁸.

²¹⁷ *Humanisme intégral*, pp. 134-139. Así, si bien "no hay sino una Iglesia católica, puede haber civilizaciones cristianas, cristiandades diversas" (p. 139).

²¹⁸ Siendo arzobispo de Milán, Mons. Giovanni Battista Montini, tradujo e introdujo *Humanisme Integral*. Siempre tuvo una relación personal (afectiva e intelectual) especial con Jacques Maritain. A la clausura del último Concilio, fue a éste a quien el Papa entregó públicamente el mensaje para los intelectuales católicos.

Juan Pablo II no ha sido tampoco indiferente a la obra del filósofo cristiano²¹⁹. Pero, donde la propia doctrina de Jacques Maritain sobre la democracia viene a encontrar una confirmación magisterial, es, principalmente -no exclusivamente- en la enseñanza de Pío XII. Este pontífice, que gobernó la Iglesia entre 1939 y 1958, en tiempos de la Segunda Guerra Mundial y de la "Guerra Fría", llegó a apreciar, asumir y propiciar la democracia en sus valores más fundamentales, en buena medida con ocasión de la agresión bélica totalitaria (especialmente nazi), y de sus crímenes, así como en oposición al modelo totalitario de régimen político, que previamente había anunciado y condenado Pío XI, en sus encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931), contra el fascismo, *Mit brennender Sorge* (1937), contra el nacional-socialismo, y *Divini Redemptoris* (1937), contra el marxismo.

Pío XII, por su parte, recuerda que "la forma democrática de gobierno, aparece a muchos como un postulado material impuesto por la misma razón"²²⁰. Más precisamente, ella supone, al menos, dos condiciones (o características) necesarias (y fundamentales): estar basada en el pueblo, no en la masa, y la misión de los espíritus. Esta última debe hacerse en torno "a los principios fundamentales de la vida"²²¹. En cuanto a su "base", si ésta es la "masa", y no el pueblo, entonces "esta democracia... se corrompe como democracia: la libertad queda transformada en una pretensión tiránica de dar libre curso a los impulsos y a los apetitos humanos... la igualdad degenera en una nivelación mecánica, en una uniformidad monocroma. Sólo sobreviven -dice el Pontífice-, de una parte, las víctimas engañadas por el espejismo aparente de una democracia... y de otra parte, los explotadores más numerosos que han sabido, mediante la fuerza

²¹⁹ Como testimonian su referencia explícita a Maritain (y Gilson) durante su discurso de clausura del Congreso Tomista Internacional de 1980 (Roma - Castelgandolfo), y su carta al rector Giuseppe Lazzati de la Universidad del Sacro Cuore de Milán, con ocasión del Centenario del nacimiento del filósofo: "Su pensamiento concuerda ejemplarmente con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia para la época contemporánea: "Revivificar y renovar todo en Cristo, relacionando la fe con la cultura, y la cultura con la fe" (15 de agosto de 1982) ¡Que mentí, para los que ligeramente invocan a Juan Pablo II y a Jacques Maritain, en Chile, con el propósito de apoyar sus ideas y proyectos inmanentistas y relativistas, atentatorios a la ley de Dios y a la ley humana!

²²⁰ Radiomensaje de Navidad de 1944.

²²¹ Discurso la Rota Romana del 2 de octubre de 1947.

del dinero o de la organización, asegurarse sobre los demás una posición privilegiada, e incluso el mismo poder". En cambio, cuando es el pueblo el sujeto de la (verdadera) democracia, "el ciudadano siente en sí mismo la conciencia de su personalidad, de sus deberes y de sus derechos, de su propia libertad, unida al respeto de la libertad y la dignidad de los demás"²²².

Por último, Pío XII afirma que "donde está vigente una verdadera democracia, la vida del pueblo está impregnada de sanas tradiciones, las que no es lícito echar por tierra"²²³.

Ahora bien, la cuestión, o el interrogante que se plantea aquí es el de saber si la doctrina actual de la democracia (no decimos, la "praxis", ni el modelo político concreto) no supone otros aportes importantes, sea en la misma línea del realismo aristotélico-tomista y del Magisterio de la Iglesia, sea provenientes de otras fuentes intelectuales. Podría preguntarse si para nosotros no han existido un Cicerón, un San Agustín, un Vitoria, un Cayetano, un Belarmino, aun un Suárez, un Locke, un Montesquieu, un Mill, un Tocqueville o incluso un Berstein; y, en nuestro tiempo, un Aron, un Rêvel, un Popper o el mismo Hayek.

Nuestra "respuesta" es que no ignoramos ni desestimamos la riqueza intelectual que de allí provienen. Más aun, *doctrinalmente*, ellos en mayor o menor medida, encajan en el "eje" central que hemos trazado, enriqueciéndolo en diversos aspectos.

No nos hemos propuesto, sin embargo, abordar separada y sistemáticamente esos aportes. Nos limitamos a las referencias hechas previamente (a San Agustín, Cicerón, Montesquieu o

²²² Radiomensaje de Navidad de 1944.

²²³ Discurso a la Nobleza Romana, del 16 de enero de 1946. El desprecio de esas "sanas tradiciones" en y por las "democracias reales" (sin excepción) se puede sintetizar en el verdadero atentado a la familia que allí se opera y propugna. Pero, destruir la familia es destruir la sociedad política, como destruir la célula es destruir el tejido que de ella proviene. En Francia, en los años cuarenta -hoy en Chile...- se denunciaba ya la familia como institución arcaica y obstáculo para el ejercicio de la libertad y, en particular para la "liberación" femenina. Ver, Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* Gallimard, 1976, Tomo I, pp. 188 y 190, por ejemplo.

Tocqueville), y a los complementos que incluyen los análisis que siguen²²⁴.

²²⁴ Recordemos, que nuestro trabajo no es un análisis de las diversas doctrinas históricas sobre o de la democracia, sino una consideración de la democracia (doctrinal y concreta) que nos permita juzgar del "caso" chileno contemporáneo.