

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS  
ANTE EL HUMANISMO  
DE LA NUEVA CRISTIANDAD



# Leopoldo Eulogio Palacios ante el humanismo de la nueva cristiandad

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ (\*)

## 1. LA PALABRA "HUMANISMO"

El uso de la palabra "humanismo", por su frecuencia y abundancia está degenerando en abuso. De aquí la conveniencia de indagar su genuina significación. El mejor procedimiento para lograr este propósito tal vez consista en retrotraer la cuestión a sus orígenes. Como tantas otras manifestaciones de la cultura, el humanismo tiene sus fuentes espirituales en Grecia. Con iguales precedentes en el mundo griego, el humanismo recorrerá en la cultura de Occidente dos caminos paralelos. Uno conduce al humanismo puro; otro tiene por meta un humanismo en plenitud.

Lo que los distingue desde su misma raíz es la diferente actitud ante lo divino. Por eso pueden llamarse humanismo ateo y humanismo teísta. No se trata de ausencia de religión en el humanismo ateo ni de presencia efectiva de religiosidad en el humanismo teísta. Es algo mucho más elemental. Consiste en la clausura racional en el ámbito del mundo o en la posibilidad natural de la apertura hacia Dios. El humanismo ateo alberga al hombre en el mundo. El humanismo teísta busca más alta morada.

---

(\*) Disertación en Junta del martes, 26 de febrero de 1982.

Es difícil encontrar hoy una doctrina que no haga profesión de humanismo. Un afán soteriológico domina la antropología contemporánea. Desde Feuerbach a Sartre las preocupaciones humanistas ocupan el primer plano. El existencialismo en la pluma de este último filósofo se define como humanismo y consiste en el intento de extraer todas las consecuencias posibles de una posición atea coherente. Estiman otros filósofos que el humanismo puede ser, inclusive, teocéntrico. Es la tesis de Maritain. El debate que divide a nuestros contemporáneos —nos dice— y que obliga a todos a un acto de elección, está situado entre dos concepciones del humanismo: una concepción teocéntrica o cristiana y una concepción antropocéntrica cuyo primer responsable es precisamente el espíritu del renacimiento europeo. Y aún califica a la primera de humanismo integral, mientras identifica a la segunda con el humanismo inhumano.

Hoy vemos con claridad que las fuentes del humanismo ateo se encuentran en los sofistas, especialmente en Protágoras que enseñó el relativismo de la verdad, el convencionalismo de la ley y la exclusión de lo divino en el hombre. Sobre estas ideas se elaboró aquel tipo de humanismo que llamamos antropocéntrico y también puro humanismo en el sentido de excluir positivamente una concepción teocéntrica del universo. No faltan quienes le llaman humanismo absoluto. El hombre es la corona del mundo y sobre él no puede ser colocada realidad alguna. Estamos ante el último horizonte y ninguna trascendencia puede añadirsele. Más aún: será preciso devolver al hombre la totalidad de las perfecciones que se le arrancaron para proyectarlas en un ser ficticio al que impusieron el nombre de Dios.

Pero, como advierte Jaeger, “contra la *paideia* de los sofistas y retóricos de donde deriva el tipo relativista del humanismo moderno, surgió la *paideia* de Sócrates, Platón y Aristóteles”... A la luz de los diálogos socráticos de Platón, el humanismo de los sofistas no aparece como el punto culminante sino al contrario, como un símbolo de la decadencia de la civilización griega, pues forjaron un período de desintegración social e intelectual. Sócrates vio con claridad que la afirmación de Protágoras declarando al hombre medida de todas las cosas es radicalmente insostenible.

La filosofía socrática comienza como meditación sobre sí mismo, según exigencia de la inscripción del templo de Apolo en Delfos: *conócete a ti mismo*. Pero la meta no es un conocimiento del hombre

como medida de las cosas, sino el descubrimiento de la verdad como medida de lo que el hombre debe ser y norma a la que debe someter su conducta. Cuando en las *Leyes* (IV, 716 c) oficie el filósofo de legislador para configurar la sociedad sobre los fundamentos de la verdad y a la luz de la idea de justicia, sólo quedará tranquilo con el hallazgo de que Dios es la medida de todas las cosas.

Sobre estas ideas que son preanuncios de las que desarrollaron los dos grandes maestros de la humanidad que representan Platón y Aristóteles, se ha elaborado aquel otro tipo de humanismo que apellidamos teísta y que podemos atribuir a tres corrientes históricas: helenisticorromana, islámica y cristiana. Sólo dos palabras sobre esta última para advertir cómo se anuncia la primera configuración del hombre cristiano llevada a cabo por la pluma inspirada de San Pablo, el Apóstol de los gentiles. Pablo de Tarso contempla a la humanidad dividida por desigualdades muy profundas. Registra, en primer término, la gran separación de judíos y gentiles. Tiene un claro significado religioso. Aunque distribuía a toda la humanidad en dos tipos antropológicos realizados con anterioridad a la venida de Jesucristo, San Pablo gusta protagonizar en el pueblo griego a la gentilidad entera.

En cada uno de los sectores que dividían el mundo otras desigualdades calaban en profundidad. Era corriente la distinción entre griegos y bárbaros y en el interior de Grecia había libres y esclavos. Platón llevó la división a la intimidad del individuo y al seno de la ciudad. Hay en cada alma tres partes y en la sociedad tres clases. Para mi propósito actual es suficiente aquella separación de judíos y griegos. El judío fue el hombre predestinado para protagonizar el drama divino de la historia humana. Representa la absoluta dependencia de Dios y termina amasado en serivdumbre. Era el hombre divinal. El griego sabe poco de Dios y habla mucho de los dioses. No se dio a los griegos ninguna revelación de lo alto, pero se les gratificó con una naturaleza racional penetrante y equilibrada.

Ambos tipos antropológicos se fundieron en Jesús, hijo de David y Verbo encarnado. Las dos naturalezas de Cristo representan a judíos y griegos. De ambos se hace el hombre cristiano tal como se expresa en este texto de San Pablo y que, según declara, es un misterio que le fue comunicado por especial revelación: "Acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles según la carne, estuvisteis sin Cristo,

alejados de la sociedad de Israel, extraños a la alianza de la promesa, sin esperanzas, sin Dios en el mundo; mientras que ahora habéis sido acercados por la sangre de Cristo. Pues El es nuestra paz que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad... Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por El tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios (*Ef.*, 2, 11-20).

En la conciencia cristiana perviven fundidos el principio de la libertad que animó al hombre griego y el principio de la dependencia de lo divino que arraigó aportado por Israel. Cristo fundió la libertad y servidumbre con la filialidad que nos vincula a Dios y nos hermana en comunión. El hombre cristiano ha sido hecho hermano de Cristo, hijo del Padre en el amor del Espíritu. En El está el hombre de la paz en la reconciliación, de la igualdad de todos los hermanos y de la libertad de los hijos de Dios.

Cada día se reconoce con menor pesadumbre la contribución de San Pablo a la tarea histórica de cristianización de la cultura filosófica de Grecia. En este proceso, y por lo que se refiere al humanismo teocéntrico, podemos registrar el paralelismo y la correspondencia entre los tres gigantes griegos, Sócrates, Platón y Aristóteles, y los grandes pensadores cristianos, Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

De los labios de San Pablo nacen los mejores impulsos para la elaboración de la nueva cultura cristiana que habría de culminar en las dos grandes síntesis de San Agustín y Santo Tomás. Ellos fueron los que, en sentir de Jaeger, "combinaron las dos manifestaciones más excelentes de un humanismo teocéntrico en la antigüedad clásica, platonismo y aristotelismo, con la fe cristiana.

## 2. EL HUMANISMO CRISTIANO DE MARITAIN

No duelen prendas a Leopoldo-Eulogio Palacios a la hora de reconocer valías en la obra de Maritain, ni se muerde la lengua si tiene que denunciar discrepancias que considera fundamentales o pretensiones de sintetizar doctrinas que se contradicen. No le agrada la

comprobación de que se regatee a Maritain el verdadero puesto a que tiene derecho en la filosofía de la cultura actual. En el prólogo a la tercera edición de *El mito de la nueva cristiandad* se expresa así:

“Los libros que se publican de tarde en tarde acerca de la doctrina del humanismo no siempre otorgan a la figura de Jacobo Maritain todo el interés que merece. Es curioso el estudiado silencio que se hace a veces en torno a esta personalidad ingente... Con todo, yo creo que Maritain ocupa un puesto importante en el pensamiento político-religioso del día, y aunque en ese terreno mi postura es adversa a la suya, no por eso dejo de reconocer el valor que atesoran sus libros para el estudio del humanismo” (*El mito de la nueva cristiandad*, Ediciones Dictio, 1980, 4.ª ed., pág. 7).

Palacios distingue entre el humanismo como movimiento doctrinal y el humanismo como cultivo de las humanidades. Es natural que prescindiera completamente de este último. No es el cultivo de las humanidades lo que caracteriza a la concepción humanista de Maritain. Es claro que Palacios no se detiene en una consideración del humanismo en la línea que en la antigüedad anunciaron con su enseñanza Sócrates, Platón y Aristóteles. Como expresé hace un momento, Sócrates estaba abierto a lo divino en el hombre. Platón estudia al hombre con pasión. Al considerarlo desde su individualidad concreta lo remite al alma. Existe en el cuerpo como en habitación transitoria; pero es un espíritu inmortal que tiene potencialidad eidética para ascender al conocimiento de las ideas. Familiar de los eidos y de los dioses es partícipe de la divinidad y de la inmortalidad. El alma pertenece al ámbito de lo divino, cuya naturaleza se despliega en el mundo eidético. La contemplación de este mundo hace al hombre semejante a Dios.

Aristóteles prolongará esta línea del humanismo griego cuando afirma que la felicidad del hombre consiste en la vida teórica, en la contemplación intelectual de Dios. En este sentido podemos considerar clásico el texto de la *Ética a Nicómaco*: “El hombre no debe, como nos dice el poeta, esforzarse por las cosas humanas ni, porque es mortal, atender sólo a cosas mortales, sino que debe hacerse *divino* en cuanto sea posible. Aquí ve Jaeger expresarse con toda claridad la esencia del humanismo. Con su maestro Platón, Aristóteles proclama una idea que incluye lo divino y muestra el camino por el que el hombre mortal puede participar en la vida eterna. Es lo que su-

pieron recoger en el proceso de cristianización de la cultura filosófica de Grecia, y muy especialmente en relación al humanismo teocéntrico, los pensadores cristianos Pablo de Tarso, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

Pero tampoco es ésta la línea del humanismo que recoge Maritain y por eso Palacios parece sentirse obligado a no detenerse en ella. “De suyo, el humanismo, fuera del cultivo de las humanidades, a que me refiero aquí, es un movimiento doctrinal que, llevado al extremo, tenderá a suprimir la siembra ejecutada en el mundo por el cristiano, y andaría ganoso de anudar estrechamente los tiempos actuales con las inspiraciones del paganismo antiguo” (pág. 10). Y pocas líneas después: “El humanismo acaba entregándose tiernamente al olvido de Dios y abrazándose con su abierta negación, y se convierte en humanismo integral y ateo. Y ya es hora de que se sepa que el primer libro aparecido con el título de *Humanismo integral* no es fruto de las lucubraciones del católico Maritain, sino que nació de la pluma de un hombre que, al menos cuando escribía, no parecía muy temeroso del poder divino”.

Pero lo curioso de Maritain es que ha usado este vocablo: “*humanismo integral* para darle una significación cristiana”. Con todo eso, el humanismo católico de Maritain es, acaso, el más importante acontecimiento producido en el mundo cristiano desde el advenimiento del liberalismo católico del pasado siglo”. Anticipándonos su concepto del humanismo católico, Palacios lo define como “la doctrina que trata de hacer la síntesis de lo humano y de lo divino negándose a reconocer que lo humano es instrumento de lo divino”. En otros términos: “es aquella unión de lo profano y de lo sagrado, en la que lo profano se niega a servir de instrumento a lo sagrado” (pág. 11).

Diríase que Maritain intenta mediar graciosamente entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. “Estas dos ciudades son fruto de dos amores: Jerusalén es hija del amor a Dios; Babilonia es fruto del amor del siglo”, decía San Agustín en una de sus *Exposiciones de los salmos* (LXIV, 2). Y es que el amor de Dios lleva hasta el desprecio de sí mismo y edifica la ciudad celeste; y el amor de sí mismo lleva hasta el desprecio de Dios y construye la ciudad terrena como se desprende de lo que dice el santo en *La ciudad de Dios* (XIV, 28). El *humanismo cristiano* se queda entre las dos ciudades: quiere un amor de Dios que no lleve al desprecio de sí mismo, sino



que aliente el amor propio de la persona y su sed de libertad de expansión; y quiere un amor centrado en el hombre mismo que no conduzca al desprecio de Dios” (págs. 22 y sigtes.).

Siempre será preciso reconocer que el humanismo cristiano “jamás había alcanzado tanto rigor como el que brilla en la doctrina de Maritain. Quizás los mismos riesgos de esta enseñanza impidan hablar claramente de algunos extremos que el crítico se ve obligado a poner de relieve por su cuenta: pero una vez alcanzado el fondo, se ve hasta qué punto hay en el pensamiento de Maritain una precisión y una coherencia junto a las cuales las enseñanzas de otros humanistas cristianos de nuestro tiempo, como Miguel de Unamuno o Nicolás Berdiaff, pasan a la categoría de meras vaguedades” (pág. 23).

Palacios escribió *El mito de la nueva cristiandad* con la finalidad de meditar sobre alguna de las cuestiones más debatidas del humanismo cristiano. Lo que califica de opúsculo se desarrolló en tres libros. En el primero traza las grandes líneas del humanismo. En el segundo pone de relieve la idea de la nueva cristiandad y, por así decir, a su núcleo más íntimo: “La concepción comunitaria y personalista de la vida pública, alma por excelencia de la “democracia cristiana”.

Sólo del último libro me ocupo con algún detalle. Pero antes de entrar en materia me complace ofrecer un testimonio de la grandeza del alma de nuestro autor, en la exaltación de Maritain y en su abatimiento hasta la humildad más sentida. “A pesar de las dificultades que encuentro en el humanismo católico, lamentaría que se interpretase mi libro como un *Antimaritain*. Hay testimonios de discrepancia demasiado ilustres en el orbe del pensamiento humano para que yo pretenda sumarme a ellos. ¿Qué significaría mi libro junto al perdido *Anticatón*, de Julio César, o el *Antimaquiavelo*, de Federico el Grande? La cortesía me veda poner en duda que Maritain es tan importante como Catón o Maquiavelo; pero la cortedad me impide co-dearme con Julio César o Federico el Grande. Mi único deseo es ensayar una nueva interpretación y una nueva crítica de los problemas suscitados por la obra de un ilustre pensador católico de nuestros días. Mi actitud hipercrítica no debe hacer olvidar que sus libros, tanto de filosofía especulativa como de filosofía práctica, abundan en consideraciones valiosísimas, y que hasta las equivocaciones y los errores que yo encuentro en ellos agradan por su finura” (págs. 24 y siguientes).

### 3. EL HUMANISMO POLITICO

Palacios conoce bien los caminos que ha recorrido el humanismo. La doctrina es antigua. La fundó Protágoras al decir que el hombre es medida de todas las cosas. Esta idea halló la oposición de Platón y Aristóteles, que no fueron nada humanistas, porque reconocieron siempre que el conocimiento superior consistía en la contemplación de las cosas divinas, que son “las cosas mejores que el hombre”.

El criterio fundamental de Protágoras renace en el mundo moderno, y fue la base de lo que se llama humanismo, y que en la edad contemporánea representa un movimiento antropocéntrico en el sentido de colocar el centro del hombre en el hombre mismo, y rechazar todo socorro proveniente de un mundo superior. “El antropocentrismo se opone al teocentrismo, el ateísmo contradice al teísmo, el humanismo se opone a lo que yo llamaría el divinismo. Son oposiciones contradictorias sin posible término medio. Por eso resulta sobremañera curiosa la tentativa actual de los cristianos que asocian al humanismo una connotación teocéntrica teísta... En Maritain nos encontramos un intento de construir la doctrina del humanismo cristiano, basándose de términos contradictorios” (pág. 57).

La denominación del humanismo no cuadra a la doctrina que expresa. Y Palacios lo registra también: “no me parece perfecto el uso de la voz *humanismo*. Desconoce que las cosas deben denominarse por lo que en ellas es más importante: *res denominantur a potiori*. Y ¿qué es más importante en el cristianismo? Según el gran pensamiento que ya he citado una vez, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios; y el hombre se diviniza sin dejar de ser hombre. Pero si llamamos *humanistas* a estas relaciones del ser humano con el ser divino es que las denominamos tomando como nota más importante al hombre, y como nota secundaria a Dios” (págs. 59 y siguientes).

Repárese cómo surge aquí una idea más teológica que filosófica. Palacios quiere asomarse a la razón teológica de la Encarnación. “No basta con decir que Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga hombre. ¿Qué duda cabe que el hombre es más hombre que nunca gracias a la Encarnación del Verbo? Pero no basta: el cristianismo pica más alto, y olvidar su paradero es ponerse en términos de extravío. La doctrina cristiana enseña que “el Hijo Unigénito de

Dios, queriendo que fuésemos partícipes de su divinidad, tomó nuestra naturaleza, hecho hombre para hacer dioses a los hombres” (Santo Tomás, opúsculo 57). Respetemos la triste ironía que representa este texto de Palacios: “Claro está que no faltarán humanistas cristianos satisfechos de su linda cara, que después de mirarse al espejo se vuelvan para decirme: ¿Y qué? ¿No es un favor el que recibe el Verbo al hacerse carne? (pág. 61).

El humanismo de Maritain alcanza su máxima importancia al enfocar el tema de la ciudad temporal cristiana. Su filosofía de la cultura está fundada en la distinción entre el poder temporal y el poder espiritual. Es también la verdad —dice Palacios— que encierra en su puño toda la redondez del globo intelectual del pensador francés. Lo expresa con toda claridad al comienzo de su obra *Primacía de lo espiritual*: “Nada tiene tanta importancia para la libertad de las almas y para el bien del género humano como la distinción de estos dos poderes; para hablar el lenguaje moderno, nada tiene un valor *cultural* tan grande” (I, 1, 1).

Los paganos absorbían el poder espiritual en lo temporal, adoraban a los reyes y los llamaban dioses. Esta absorción de lo espiritual por lo temporal fue rota por el mensaje de Jesús. Maritain nos lo recuerda: “El Señor Jesús ha dicho: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Ha distinguido así los dos poderes y al hacerlo ha libertado a las almas” (*ibidem*).

Hasta aquí Maritain se limita a inspirarse en una verdad central del cristianismo y repetir una proposición de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas. Pero ante dicha proposición pregunta Palacios: *¿Qué es lo que se ha de dar al César y qué es lo que se ha de dar a Dios?* Y estimando que en la respuesta a esta pavorosa cuestión es donde resalta la originalidad de Maritain, indaga en la obra del filósofo francés la pertinente solución. No tarda mucho en dar con ella.

Interesa aquí reproducir los textos: “En la primera parte de su libro *Tres reformadores* (III, 9), encuentro este párrafo decisivo que responde, aunque un poco enigmáticamente, a mi pregunta: “En cada uno de nosotros” —dice— “*el individuo es para la ciudad*, y debe, en caso de necesidad, sacrificarse por ella, como sucede en una guerra justa. Pero la *persona es para Dios*: y la ciudad es para la persona, digo para la accesión a la vida moral y espiritual y a los bienes divi-

nos, que es el destino mismo y la razón final de la personalidad» (página 99).

Estamos ante el célebre lema de los personalistas: El individuo, para el Estado; el Estado, para la persona; la persona, para Dios. Y Palacios continúa: “Desprendiendo de este importante párrafo las dos proposiciones que yo he subrayado, podría resumirse la posición que estudiamos en un cartel lacónico y llamativo que hiciese resplandecer ante nosotros la esencia misma de la cuestión. Un rótulo que anunciaría lo siguiente: *el individuo, para la ciudad; la persona, para Dios* (págs. 99 y sgtes).

La doctrina de Maritain sobre lo temporal y lo espiritual está basada en la distinción, dentro de un hombre mismo, entre individuo y persona. Esta discriminación le permite destinar el individuo al César y la persona a Dios. De antiguo le viene a los filósofos explicar las relaciones del hombre con el poder temporal y el poder espiritual, recurriendo a lo que Palacios llama la comparación entre los poderes públicos y los elementos antropológicos.

El primero y más genial precedente hay que buscarlo en Platón, que compara las clases de la ciudad con las partes del alma. Los Padres de la Iglesia pusieron también en relación los poderes públicos con las partes constitutivas del hombre. Algo semejante sucedió en la Edad Media. El renacimiento teológico del siglo XVI remachó el clavo por obra principalmente de San Roberto Belarmino. Su distinción de la carne y el espíritu como correlativos del Estado y la Iglesia adquirió “una resonancia inmensa, y era repetida como un lugar común por las escuelas de teología. El cuerpo para el César, el alma para Dios, puesto que el uno correspondía exactamente al poder civil y la otra al poder eclesiástico. Y no sería equivocado pensar que había un eco de esta distinción en los repetidos y siempre inexhaustos versos de Calderón en *El Alcalde de Zalamea* (I, 18):

Al rey la hacienda y la vida  
se ha de dar; pero el honor  
es patrimonio del alma,  
y el alma sólo es de Dios.

Se vislumbra en estos versos ---según anota Palacios--- que los bienes corporales exteriores, la hacienda y la riqueza, son del César; y lo mismo sucede con otros bienes corporales, como la salud y la vida corporal; pero el honor, bien exterior espiritual, fundado en la

excelencia de la persona, es patrimonio del alma, como todas sus virtudes y sus prendas. Y el alma *sólo es de Dios*, es decir, *no es del César* (pág. 105).

En la Edad Moderna, la vieja distinción entre la carne y el espíritu se va a manifestar por diferentes derroteros. Descartes alumbra la teoría del hombre como un conjunto de *res extensa* y de *res cogitans*; y este dualismo “iba a ser aplicado con una exorbitancia que hasta entonces no había tenido, en correspondencia con el orden temporal y espiritual, que serán más adelante asimilados al “reino de la naturaleza” y al “reino de la gracia”. No se detiene aquí la marcha iniciada. “Con Kant, la correspondencia entre las partes del hombre y las de la sociedad adquiere una sutilidad máxima. Por un lado está el hombre como naturaleza, sometido en el orden fenoménico al engranaje del determinismo universal; por otro está el hombre como persona, dotado en el orden inteligible de moralidad y libertad. El hombre como naturaleza es para el Estado; el hombre como persona es para la Iglesia transmutada por la mente de Kant en “el reino de los fines”.

Es en este marco donde se hace comprensible la nueva discriminación entre individuo y persona en el seno de la realidad humana. Palacios así lo estima. En esa corriente, de empuje antiguo y poderoso, es donde debería ir a desembocar la distinción de Maritain con el mismo resultado de correspondencia entre los elementos antropológicos y los poderes sociales. Sólo resta preguntar por su eficacia y validez.

#### 4. INDIVIDUO Y PERSONA

La contraposición de individuo y persona en la realidad del mismo hombre se ha convertido en el eje del carro de dos ruedas, sobre el que se monta el pensamiento comunitario y personalista. En cuanto se repara en el hombre como individuo, se le remite por entero a la ciudad como la parte a un todo. Si se toma al hombre como persona nos situamos ante un todo que no puede concebirse como parte o miembro de una realidad superior que lo absorbiese. No está sólo Maritain entre los pensadores de nuestro siglo defendiendo el doble sistema comunitario y personalista, según se trate de insertar a un individuo en una comunidad temporal o de referir a una persona di-

rectamente a Dios en el ámbito del espíritu. Busca, empero, Maritain doctores consagrados por la tradición para apoyar en ellos su doctrina.

Enseña nuestro autor que, la distinción entre individuo y persona, o mejor entre individualidad y personalidad, cuya esencial importancia tan claramente subrayada encontramos en Santo Tomás, es una de aquellas verdades de que tan urgente necesidad tiene el pensamiento contemporáneo y de la que tan altos beneficios podría sacar. He aquí compendiada la doctrina de Maritain en cuatro apretadas aserciones:

a) Hay que distinguir en el hombre entre individuo y persona; no como dos cosas separadas ni tampoco como dos realidades separables. Permanece, empero, que el hombre es en un sentido *individuo* y en otro sentido *persona*.

b) El individuo es el polo material del hombre, lo que hay de común al hombre y a la bestia, al microbio y al átomo; lo que hace del hombre un fragmento material de una especie, lo que le hace ser una parte del universo y le somete al determinismo físico.

c) La persona es el polo espiritual del hombre, lo que le distingue de los seres irracionales y le otorga frente a todo el universo una totalidad subsistente e independiente, sustraída al engranaje del determinismo universal.

d) La distinción entre individuo y persona se impone por la fuerza de los hechos: un todo no puede ser simultáneamente parte. El individuo como parte de una especie entra en la sociedad como en un todo superior. El hombre como persona está directamente ordenado a Dios.

Aquí interesa el juicio emitido por Palacios. Lo ha dado como filósofo, aunque sin olvidar la connotación teológica que tiene este problema. Veamos en primer término a qué familia doctrinal se aproxima Maritain. "Una distinción que se presenta con tan airoso ademán, ¿a qué escuela pertenece? Sabemos que en nuestros días sollicita cuidadosamente reputación tomista, y que está siendo profesada por sabios que se dicen seguidores del Estagirita y el Angélico. Y, sin embargo, más que a Tomás de Aquino, la distinción del pensador francés me traslada allende las orillas del Rhin, hasta el rincón germano donde se fraguó aquella doctrina de la *Crítica de la razón prác-*

tica, en la que Kant distingue al hombre como naturaleza y al hombre como persona” (pág. 110).

Tampoco la dimensión teológica del problema favorece a los partidarios de la famosa distinción. He aquí un nuevo punto de ironía tan fina como la que empleara el mismo Sócrates en preparación de la mayeútica. “Además —dice Palacios— la singular naturaleza de cada hombre, eso que los humanistas cristianos llaman desdeñosamente el individuo, es para ellos el polo material del ser humano, lo que hay de común al hombre y a la bestia, y al microbio y al átomo, sometido al determinismo del mundo físico. Es la persona la que otorga al hombre su racionalidad y su libertad. ¡Linda situación para un teólogo! Cristo, que no ha asumido la persona, sino *sólo* la naturaleza singular, habría tomado de la humanidad *únicamente* el individuo, la parte material que nos es común con los brutos, las plantas y las piedras; en Cristo no habría, por tanto, una naturaleza humana en el sentido pleno del término” (pág. 112).

Y a renglón seguido añade Palacios como si quiera disculpar a los comunitarios personalistas: “Estos autores no se dan cuenta de que la naturaleza singular ya es, aun antes de considerarse como subsistente, una naturaleza racional y libre, nunca el mero polo material del hombre sometido al determinismo físico: concepto kantiano de la naturaleza humana, incongruente con la verdad teológica que Maritain acepta.

De lo que queda dicho podemos extraer una primera conclusión que Palacios formula así: la base antropológica asignada por Maritain a la ciudad temporal cristiana, esto es, la distinción entre individuo y persona, es inaceptable cuando se considera en sí misma.

Palacios no se detiene aquí y nos invita a considerar la distinción de individuo y persona en su aplicación político-religiosa. Condensó al máximo la expresión por exigencias ineludibles de espacio y de tiempo. Recordemos que la concepción de Maritain es doble: *comunitaria*, pues inserta al hombre dentro del bien común temporal; y *personalista*, pues aunque se trata de una concepción política, respeta los derechos de la persona y sus aspiraciones a la libertad de autonomía y reconoce la primacía de lo espiritual.

Maritain suele apoyar su doble teoría en tres famosos textos de Tomás de Aquino:

1. “Cada persona individual se relaciona con toda la comunidad como la parte al todo” (*Quelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*). *Suma teológica* (II-II, 64, 2).

2. “El hombre no está ordenado a la comunidad política con todo su ser y todo lo que hay en él” (*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia*). *Suma teológica* (I-II, 41, 4 ad 3).

3. “El concepto de parte es contrario a la noción de persona” (*Ratio partis contrariatur rationi personae*). *In III Sent.* (d. 5, 3, 2).

En otro trabajo me ocupé personalmente del examen de estos textos y de la interpretación que proporciona Maritain. Para conciliar el segundo texto con los otros dos tiene que referirse—según Maritain— el primero al individuo y el tercero a la persona. Cuando Tomás de Aquino dice que el hombre se ordena a la sociedad como la parte al todo se refiere al hombre como individuo, y al expresar que el hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser se refiere al hombre como persona.

No. Los tres textos se refieren a la misma realidad con tres nombres diferentes: individuo humano, persona humana y hombre. La exégesis de los textos de Tomás de Aquino debe ser muy distinta. Si los dos primeros se refieren a la persona según la letra de los mismos, ¿podría decir Tomás de Aquino que la persona puede entrar como parte de un todo al mismo tiempo y bajo la misma relación que el concepto de parte es contrario a la noción de persona? No. Si queremos desentrañar el auténtico significado en que se emplean los términos que tenemos en litigio, habrá que buscar en aquel lugar que se plantee formalmente la cuestión. Por ejemplo, el que transcribo a continuación donde se puede ver tras la definición de los términos “persona” e “individuo”, la expresión clara de que, en el caso del hombre, todo lo que entra en la constitución del individuo pertenece a los constitutivos de la persona:

“*Persona*, en general, significa sustancia individual de naturaleza racional, e *individuo* lo que es indistinto en sí mismo pero distinto de lo demás. Por consiguiente, persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma, que



son los principios que individualizan al hombre y que, si ciertamente no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de persona humana” (*Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significa id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuanti hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae*). *Suma teológica* (I, 29, 4).

Esta es la línea del pensamiento de Palacios sobre la doctrina de Maritain. “Es muy verdadero que en el hombre hay cosas que son exclusivamente espirituales y no pertenecen al César; Calderón nos ha dicho ya con versos inmortales que el alma sólo es de Dios. Y santo Tomás, en una observación ya citada arriba, dice que el hombre no se ordena a la sociedad política con todo lo que hay en él. Nada tan indispensable como admitir este punto para rechazar el totalitarismo. Pero lo que no puede hacerse es llevar este pensamiento al terreno del personalismo, como si del hecho de que el hombre no se ordena al Estado con todo lo que hay en él, y de la verdad que el alma sólo es de Dios, debiéramos inferir que la persona queda desvinculada de todo bien común, no sólo del bien común temporal del Estado, sino del bien común del universo y de ese bien común separado al que llamamos Dios” (pág. 118).

\* Palacios urge a los personalistas el abandono del personalismo. La línea del bien común no termina donde acaba el poder civil. Se prolonga en el bien común del universo desde el cual se avizora el bien común separado que se identifica con Dios, donde hay que poner el verdadero fundamento de los derechos de la persona, anteriores a los del Estado, y que con tanto interés invoca nuestro tiempo.