

## PERSONA, PERSONALISMO Y DERECHOS HUMANOS

*Gonzalo Ibáñez Santa María*  
Profesor de Filosofía del Derecho

El personalismo que nos interesa es aquella doctrina que, alrededor de los años veinte de nuestro siglo, se desarrolla en círculos católicos franceses —aunque no de modo exclusivo— y que adquiere un notable vigor a mediados de los años treinta. Este vigor lo mantiene hasta fines de los años sesenta; después decae, pero su huella en la mentalidad de muchos católicos perdura. Caminando por esas huellas han podido surgir después otras doctrinas y movimientos: “Teología de la Liberación”, “Cristianos para el Socialismo”, etc. . . . De no haber sido por el éxito del primero, estos últimos pocas posibilidades habrían tenido de expandirse en la forma que lo han hecho. De ahí, la actualidad del estudio del personalismo.

Su figura más señera, de más está decirlo, la constituye Jacques Maritain. Será sobre sus ideas que nos inclinaremos con especial atención. Y, de entrada, quiero dejar establecida la tesis que trataré de demostrar en estas páginas: que el personalismo constituye uno de los intentos más acabados por conciliar las teorías que brotan en Europa, en los últimos siglos de la Edad Media, provocando la reforma protestante, el racionalismo filosófico, la Revolución Francesa, etc. . . . con aquellas doctrinas que constituyen el marco natural en el que se inserta armoniosamente el mensaje cristiano, y que constituyen el reflejo intelectual de los principios de una organización política y jurídica plenamente humanas. En especial, me refiero a las ideas de Santo Tomás de Aquino.

Como los anteriores, este intento fracasa. La incompatibilidad entre estas doctrinas es demasiado grande para que pueda fructificar una conciliación, a pesar de que en el caso de Maritain ella fue impulsada —qué duda cabe— por un gran amor evangélico. Para mostrarlo, me interesa recordar, en primer lugar, la noción de *persona* implícita en el pensamiento jurídico y político de Santo Tomás, para preocuparnos en seguida por el significado que tal término adquiere en la concepción antropocéntrica, que será la que después haga suya el personalismo.

### *La doctrina de Santo Tomás*

Como buen pensador, Santo Tomás trata de explicar la *realidad*, toda la realidad, no tanto en sus pormenores como en sus principios o causas últimas. De ahí que su punto de partida no lo constituyan los individuos aislados, sino más bien el conjunto que ellos forman en el universo. Explicar la realidad es explicar el universo y, en él, explicar a sus partes —los grupos menores y los individuos— diversos entre sí, pero hechos uno por el orden en que participan. Ya sea que partamos del análisis de los singulares así concebidos o del todo en su globalidad, la conclusión es similar: “La distinción y la multiplicación de las cosas ha sido concebida e instituida por la inteligencia divina, a fin de que la bondad divina estuviese representada con diversidad por las cosas creadas y éstas, en su diversidad, participasen de ella en diferentes grados, de tal suerte que de esta diversidad ordinaria de los seres resultase en la naturaleza

una belleza que fuese como una manifestación de la sabiduría divina” (Compendio de Teología, Cap. 102). El universo, obvio es remarcarlo, no tiene una existencia separada de la de sus miembros: su ser es el ser de sus partes unidas en el orden. *Todas* las criaturas son sus partes, hombres y ángeles incluidos. Todas participan en el bien del todo, que llegará a su plenitud en la medida que cada una de aquéllas llegue a la suya propia. Al obrar, cada singular procura su perfección —el desarrollo pleno de su potencialidad—, que es la máxima en la medida que ese obrar se armonice en el todo. La perfección de la parte es, por consiguiente, una participación en el bien de ese todo o bien común universal.

Los hombres constituimos la cabeza del universo visible, mas no por eso dejamos de ser partes de él. Pero en nosotros el movimiento hacia la perfección es libre; cada uno es responsable de sus actos. Nuestra dignidad no es por tanto absoluta, como suele decirse, sino relativa. Desde luego, nuestro existir es relativo a Dios, de quien en todo momento depende exhaustivamente. Nuestro obrar, por otro lado, es relativo a un fin que nos preexiste y al que debemos servir. Pero lo servimos de manera consciente; por ello, también se ha dicho que nuestra dignidad consiste en ser colaboradores responsables en la obra de Dios. En la medida del buen uso de nuestras facultades serviremos nuestro fin y, a la vez, participaremos de él: “. . . la beatitud —dice el Santo— es el premio de la vida virtuosa” (S. Theol. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 5, 7).

Es interesante destacar que los hombres, no constituyendo más que la realización singular de una esencia universal —la humana—, no participan en el el universo de manera directa, sino formando entre ellos sociedades políticas. Estas son las que actualizan, aunque siempre de manera deficiente, todas las posibilidades de nuestra esencia. Conviene detenerse en este punto para examinar la unidad que en nuestro ser forman la materia y el alma, y sus consecuencias, pues de una falsa comprensión de estos temas brotarán muchos y de los más graves errores personalistas.

El hombre ciertamente se define por sus operaciones superiores: conocer intelectual y querer libre. Como nos lo muestra la antropología filosófica, tales operaciones encuentran su principio en el alma humana que actúa, para estos efectos, a través de sus facultades de inteligencia y voluntad, sin el concurso de órgano físico alguno. Sin embargo, nuestra alma no puede ponerse en contacto con los seres circundantes sin la ayuda de los sentidos corporales. Son éstos los que interiorizan en nosotros tales seres y es de la imagen que de ellos forjamos en nuestros sentidos que la inteligencia abstraerá su esencia universal para formar así la idea o concepto. Los órganos corporales no son entonces de ninguna manera *causa* de la intelección, como lo son del oír, del gustar, del imaginar, etc. . . ., pero sí constituyen la *condición*. Nuestra alma, en este sentido, necesita de la materia. Y si, como *forma sustancial*, la anima en sus potencialidades, es para que en definitiva la materia le proporcione estos elementos necesarios sobre los cuales ella va a realizar sus operaciones propias.

El alma está entonces *limitada* por la materia, tanto en el ámbito para poner en juego su aptitud actualizadora de potencias corporales —pues la materia lo es siempre en una determinada *cantidad*—, como en su capacidad de abstracción, pues sólo la podrá ejercer sobre aquellos datos que le suministre el cuerpo. Pero el límite que la materia impone al alma no es el típico de una cárcel, como creían los platónicos y los gnósticos. Visto de otra manera; como el alma sin la materia no podría en definitiva realizar operación alguna, parece impropio hablar de que la materia limita al alma; sucede más bien que

la materia *posibilita* la acción del alma en la determinada cantidad de que hablábamos, así como el caballo posibilita al jinete el avanzar hasta el límite de sus fuerzas. El jinete podría avanzar más, pero, por lo menos, llegó hasta ahí, hasta donde lo condujeron las fuerzas de la cabalgadura.

Por esta razón la materia impone al alma sus propias reglas, que derivan del hecho de estar sometida en su potencialidad a la *cantidad*. Cada hombre individual pudiendo, en principio, actualizar cualquiera de las potencialidades propias de la naturaleza humana, no puede actualizarlas todas sino sólo algunas y hasta un cierto límite. (Se puede ser a la vez abogado, padre de familia, deportista y músico aficionado. Ser a la misma vez médico, ingeniero, actor de cine, etc., parece imposible).

Pues bien, para la actualización de esas determinadas potencias cada hombre necesita de los bienes que le pueden aportar otros hombres, obtenidos en la actualización de otras potencias. Por ello es por lo que nuestro ser individual tiende *naturalmente* a complementarse con otros, en número y variedad tal, que a todos les permita obtener una mutua sustentación autónoma e independiente. La comunidad así formada es, por definición, la *sociedad política*. Toda sociedad que no realiza en su seno aquel número y variedad de operaciones que le posibiliten su independencia frente a otras, no es sociedad política, sino apéndice o parte de otra, aunque se autodenomine política.

Es así que, *naturalmente*, somos parte del todo político. El bien o perfección de éste es lo que llamamos *bien común*. Cabe sobre éste hacer también algunas precisiones. La integración en el ser común constituye la condición para que cada parte alcance su propio bien, pero erraríamos si redujésemos el bien común a esa condición, o, como suele decirse, al conjunto de condiciones que posibilitan el desarrollo de cada parte. Como veíamos más atrás, el fin de la creación es glorificar a Dios; por lo tanto, su perfección constituye el fin de sus miembros. En el plano político, que es un sector del universo, sucede lo mismo. Las partes de éste no están en sociedad para buscar un supuesto bien individual respecto del cual el común no sería sino un medio, como el orden callejero lo es para que todos los que trafican puedan procurar los distintos intereses que los han llevado a tal calle. Por lo que llevamos dicho, el bien común es el *bien humano perfecto*: la multitud de hombres, hechos uno por el orden que reina entre ellos, actualiza —aunque siempre de manera deficiente— la totalidad de las potencialidades de nuestra naturaleza. Sólo apreciando una sociedad política podemos apreciar todo aquello de lo cual nuestra naturaleza es capaz. El bien común, en cuanto en él se realiza la plenitud de nuestra naturaleza, no es un medio sino el fin de las partes: “El bien común constituye el fin de cada una de las personas que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de sus partes” (S. Theol. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, 47, 10, 2). Cada hombre, ordenado y en tendencia a la perfección propia de su naturaleza, está por ello mismo ordenado al bien común. O, dicho de otra manera, la perfección de la naturaleza humana, a la cual todo hombre está ordenado, es tarea que debe realizar en conjunto con otros hombres. Por eso “. . . la parte ama el bien del todo por serle conveniente, no de manera que ella refiera el bien del todo a sí misma, antes bien de modo tal que ella misma se refiera al bien del todo” (id. II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, 26, 3, 2). Subrayemos que esta ordenación, si es recta, no constituye ningún riesgo para el bien propio del hombre, pues es absurdo suponer que el bien de un todo pueda construirse sobre la destrucción de sus partes. En el orden político, como en el universal, el bien de la parte constituye siempre una proporción en el bien del todo.

La sociedad es, pues, el ámbito natural donde los hombres concretos, todos distintos, realizamos nuestras vidas, empeñándonos cada uno en el cumplimiento de un rol diferente. Por eso somos llamados *personas*. Como se sabe, este término significa, desde la antigüedad clásica, la máscara con que los actores de una pieza de teatro se revisten para dar más sonoridad a sus voces. Como la máscara representa el rol —el personaje, diríamos ahora— que cada actor juega, resulta que ella vino a identificarse precisamente con ese rol o papel. Conservando este significado, pasó a otros ámbitos. En la Roma clásica, por ejemplo, al ámbito jurídico, para designar a cada uno de los sujetos que intervenían en el proceso judicial. En gramática, por otra parte, hablamos de primera persona, segunda persona, tercera persona... según la función que cada una cumple en la oración.

El término es, por consiguiente, usado en plural, *personas*, pues indica pluralidad de funciones que se cumplen en un todo; en este caso, el político.

Estas personas, para cumplir cada una con su rol, necesitan de bienes, sean ellos económicos, culturales, de recreación, etc., bienes cuya disponibilidad es limitada. De entre ellos, cada uno necesita los adecuados a su rol. Es menester, por consiguiente, *repartirlos*, como asimismo las cargas, los cargos, los honores, las penas... En todos estos casos el criterio de repartición está dado por el rol que cada uno cumple en la sociedad, por sus méritos, deméritos, capacidades, necesidades, etc..., según el caso. Por eso, la proporción que a cada uno le corresponde es distinta. Esta proporción es lo que se llama *derecho*: la parte que a cada uno corresponde en la suma de esos elementos. En la definición que Santo Tomás da del derecho, él llama esta proporción *la misma cosa justa* (id. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> 57, 1, 1). En la medida que cada uno reciba su cuota, la relación entre los miembros del cuerpo social es armoniosa. El derecho no es, por consiguiente, sólo ventajas o libertades, como se suele creer, sino una *cosa* incorpóral —puesto que es proporción— que contiene también desventajas (como puede ser una pena), beneficios y obligaciones: una persona que ve reconocido su derecho de guarda de un menor tiene la obligación de mantenerlo y educarlo; quien ve reconocido como suyo un determinado bien, está obligado a trabajarlo, a hacerlo producir, etc.

La justicia aparece así como uno de los constitutivos más importantes del bien común: ella es la característica de los actos por los cuales se da a los miembros lo que es de cada uno: lo *suyo*, no lo *mismo*. Y como en la medida que esos actos se reiteran, inclinan la voluntad del sujeto a repetirlos constantemente hasta convertirse en hábito, es que Ulpiano definió a la justicia como "la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo".

En definitiva, el título que permite a los hombres ser sujetos de derechos es el hecho de constituir cada uno una persona; pero, dejémoslo en claro, siempre que entendamos por tal lo que acabamos de señalar. Es decir, porque cada uno está cumpliendo con un rol en el todo, es que tiene derechos y puede pedir que le sean dados. La razón del derecho la constituye, pues, el que los hombres seamos una *parte* del todo social.

#### *Las ideas contrarias*

Estas ideas, a pesar de su fiel correspondencia con la realidad humana individual y social, reciben, desde hace ya varios siglos, fuertes ataques. No les cansaré repitiéndoles un proceso que Uds. conocen mejor que yo. Simplemente quiero recordar algunos hitos claves para entender lo que pasará más tarde en el campo católico.

El nominalismo de Occam fija su atención en el individuo aislado. Niega que éste constituya una realización singular de una esencia universal y que sea *naturalmente* parte de algún todo social, pues éstos no tendrían existencia anterior a un acto expreso de voluntad de los individuos que lo forman. Como es bien sabido, la premisa fundamental del nominalismo la constituye la negación de las esencias universales: para él no existe la esencia humana —el hombre abstracto—, cuya realización concreta múltiple y variada realizan los distintos individuos humanos. No existen *hombres*, por lo tanto, sino Pedro, Juan, Diego, etc. Cada uno realiza completamente su propia e incommunicable esencia, al más puro estilo angélico: cada uno agota su especie. Luego, cada uno de esos individuos puede considerarse como *el* hombre, con exclusión de todos los demás. Así, el nominalismo prepara el camino para la explosión de antropocentrismo que caracterizará a Europa en los siglos XVI y siguientes.

Al principio, salvo excepciones, ciertamente no se negó la condición de criatura de los hombres, pero se negó, en el orden práctico, toda referencia a un fin distinto de aquel que cada uno quisiera para sí mismo y, en consecuencia, el que uno esté obligado a fundamentar su conducta libre en ciertos principios objetivos, que si lo obligan es porque constituyen los principios naturales de la perfección humana, dando lugar así a la ley moral. Los sectores afines a estas ideas proclamarán la autonomía moral de la conciencia para fijar sus propias normas de conducta. La bondad de ésta no se medirá por su ajuste a principios objetivos, sino por su "sinceridad", por su "autenticidad".

Si ya no somos más partes naturales de un todo social, el derecho por lo visto más arriba, pierde todo sentido. Su nombre pasará, entonces, a significar algo completamente distinto. En pluma de Hobbes: "El derecho de la naturaleza, que los escritores comúnmente llaman derecho natural, es la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder como lo quiera para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida, y, consecuentemente, para hacer cualquier cosa que, en su propio juicio y razón, él conciba como el medio más apto para tal efecto" (Leviathan, Cap. XIV).

El hombre es concebido como naturalmente aislado y provisto, en este estado, de todos los poderes morales para procurar la realización de sus fines autodeterminados; poderes que tomarán el nombre de *derechos subjetivos*. El derecho deja de ser, para esta teoría, la proporción que a cada uno corresponda en el todo, para convertirse en poder, exigencia, libertad para hacer o exigir todo aquello que cada uno estime necesario para alcanzar las metas que se ha fijado.

Toda la concepción del hombre que esta teoría supone se englobará, asimismo, en la palabra "persona", pero entendida ahora de manera muy distinta. Su definición la consigna Kant en sus *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*: "... el hombre y, generalmente todo ser razonable, existe como un fin en sí, y no como un medio, que puede ser usado arbitrariamente por tal o cual voluntad. En todos sus actos, tanto en los que le conciernen a él mismo como en los que se refieren a los otros seres razonables (el hombre), debe ser considerado siempre y al mismo tiempo como fin... Los seres cuya existencia depende no de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, no tienen tampoco, si son seres desprovistos de razón, más que un valor relativo de *medios*. Es por esto que se les llama *cosas*; al contrario, los seres razonables son llamados *personas*, porque su naturaleza misma hace de ellos fines en sí, es decir, algo que no puede ser empleado como medio, algo que consecuen-

temente pone un límite a la facultad de cada uno de hacer lo que quiere" (págs. 51-52 de la edición Haber, París)

Dejemos de lado el grueso error que significa permitir que los *medios* puedan ser usados arbitrariamente. Dejemos de lado, asimismo, la contradicción que significa limitar el poder propio en el trato con otro hombre; ello significa convertirse en *medio* para él. Quedémonos con la afirmación básica: el hombre, por ser racional, es un fin en sí mismo. Por eso es llamado *persona* y, porque es tal, es sujeto de derechos entendidos éstos al modo "moderno", hobbesiano, de derecho subjetivo. Es notable apreciar cómo una misma expresión: *el hombre tiene derechos porque es persona*, puede tener significados radicalmente opuestos.

Sin embargo, la brillantez y seducción de las palabras no puede ocultar la realidad y las dificultades que ella ofrece: ¿Cómo conciliar estos poderes individuales? ¿Cómo conciliar a los hombres considerados todos como fines en sí mismos? ¿Cómo encontrar —se pregunta Rousseau en su Contrato Social— una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes? (Libro I, Cap. VI). La solución que dan los mismos autores que han endiosado al hombre sería cómica si no fuera por los trágicos y sangrientísimos efectos que ha producido en la práctica. Ella consiste en una renuncia de todos los derechos para entregarlos en manos de la voluntad de un autócrata, de la voluntad de la mayoría o de la *volonté générale*, etc. . . . , pues tales voluntades representarían de modo cabal la voluntad real de cada uno de los asociados. Todo lo cual no ha pasado de ser un grosero subterfugio para conceder a la fuerza de los más poderosos la facultad moral de ser usada arbitrariamente para que *ellos*, que son las únicas *personas*, consigan todos sus objetivos, en perjuicio de los demás. Es a esto y no a otro término a donde ha llevado el endiosamiento del hombre, de su libertad, de sus derechos.

Es aquí —no hay que cansarse de repetirlo— donde está la raíz del comunismo, y no en las teorías de Marx. Si la realidad fuera como la enseñan los teóricos del individualismo, no nos quedaría otra alternativa que prepararnos para la guerra sin cuartel contra nuestros semejantes para hacer efectivos nuestros derechos y libertades.

#### *La situación en el mundo católico*

Toda la revolución que se vivió en Europa en la llamada Edad Moderna y que culmina con la Revolución Francesa y de la cual las ideas que venimos de esbozar no son sino su aspecto intelectual, apuntaba a un objetivo muy claro. Al decir de Voltaire, de lo que se trataba era de destruir "la infame", esto es, la Iglesia Católica. Supondriase entonces que los defensores de ésta continuarían explicando el derecho y la sociedad en los términos de Santo Tomás. Es cierto que lo ensayan, y a veces con éxito. El Aquinate vuelve a resplandecer en las escuelas católicas. Con todo, es notoria la influencia de las nuevas ideas. Son muchos los autores contrarios a las doctrinas que acabamos de esbozar que muestran, inconscientemente sin duda, la huella, sobre todo, del nuevo vocabulario.

Ya en el mismo siglo XVI, en la Escolástica Española, hay rastros de contaminación. Francisco Suárez, a caballo entre los siglos XVI y XVII, enseñará, por ejemplo, que "... conforme a la última y estricta significación del

*jus*, suele llamarse con propiedad *jus* o derecho, a cierta facultad moral, que cada uno tiene, acerca de lo suyo o de lo debido a sí" (De Legibus, Lib. I, Cap. II, 4) ... cierta facultad moral...: ya tenemos el derecho subjetivo en ciernes.

Más adelante, en el siglo XIX, uno de los neotomistas más destacados, Luis Taparelli, define al derecho, en su Ensayo Teórico de Derecho Natural, como "un poder irrefragable conforme a la razón" (Lib. II, Cap. 3, N° 342). Es el mismo sentido que le asigna el presbítero Henri Collin: "poder moral inviolable de poseer, de hacer o de exigir algo" (Manual de Philosophie Thomiste. París, Tequi, 1925, Vol. II, pág. 280). En mi país (Chile), Rafael Fernández Concha, Obispo, dirá que, en primer lugar, ha de entenderse por derecho "... la facultad de obrar o de exigir algo, como cuando se dice: usar o ceder de nuestro derecho" (Filosofía del Derecho, Lib. I, Cap. II). La "cosa justa" de Santo Tomás ha desaparecido del léxico de estos autores y las fronteras intelectuales se van difuminando hasta un punto tan insólito como aquel al que llega el P. Sertillanges: "... para ser hijo de 1789, y permanecer como tal, es necesario ser hijo del Evangelio" (La Politique Chrétienne p. 55, Victor Lecoffre, París, 1904). Aunque no llevadas a sus consecuencias extremas, la presencia de las tesis nominalistas es notoria: la visión del todo social como un conjunto de partes desiguales se ha perdido dejando el lugar a la visión de un hombre autónomo, independiente e indiferenciado.

No es raro que, en este ambiente de franca aceptación de muchas de las ideas llamadas "modernas", hayan surgido algunos movimientos que trataban que dicha conciliación fuera consciente y querida por la misma Iglesia. Ese fue el caso del *catolicismo liberal*, dirigido por Felicité de Lamennais, del movimiento *Le Sillon*, en Francia, y más profundamente, del *modernismo*. Es en este esquema que se inscribe el personalismo.

#### *El personalismo \**

Uno de los principales representantes de esta corriente es Nicolás Berdiaeff. Paradójicamente, Berdiaeff —ruso de nacimiento, radicado en París desde 1927— es más conocido por otras ideas, que se inscriben en una línea de pensamiento tradicionalista y conservadora y que están expresadas en obras como "Una Nueva Edad Media", "La Filosofía de la Desigualdad", "El Sentido de la Historia". Sin embargo, llegado a París, se deja seducir por las ideas personalistas y se convierte en uno de sus más decididos propulsores.

De entrada, Berdiaeff se encarga de establecer las diferencias con la noción clásica de persona: "La palabra griega *hypostasis*, que significa 'lo que está puesto por debajo', y la palabra latina *persona*, que significa 'máscara de teatro', expresan de manera muy imperfecta el sentido que el cristianismo y la filosofía moderna asignan a la palabra *persona*. La palabra *persona* ha experimentado en el curso de los siglos grandes transformaciones y ha terminado por perder su sentido primitivo de 'máscara de teatro'<sup>1</sup>. Para Berdiaeff, la persona es "... el centro existencial absoluto..."; "ella... es absoluta, no

\* Para mayores antecedentes sobre el tema, consultar mi libro *Persona y Derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain* (Santiago de Chile, Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984).

<sup>1</sup> *De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme*. Paris, Aubier, 1965, p. 34.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 27.

implica nada fuera de ella misma”<sup>3</sup>. Así concluye diciendo que “... la persona es un fin para sí, y no un medio; ella no existe más que por y para ella misma”<sup>4</sup>. De ahí su rechazo a toda pretensión de que los hombres tengamos que sujetarnos en nuestro actuar a normas que no cuenten con el asentimiento de nuestra voluntad. De ahí su condena a lo que él llamada la *ética teleológica*. Esta “... fundada en la idea del bien en cuanto fin absoluto, es hostil a la libertad, en cambio, la ética creadora y energética se funda en ella, la libertad... está en el comienzo y ella está al final... Sólo la libertad debe ser sacralizada”<sup>5</sup>. Nada de principios morales objetivos; sólo “autenticidad”: “Lo universalmente válido no consiste aquí más que en una cosa: la necesidad para cada uno de conducirse según su propia individualidad, es decir, teniendo siempre presente la persona concreta y no el bien abstracto”<sup>6</sup>. “Aprende a ser tú mismo y a no traicionarte jamás”<sup>7</sup>.

Emmanuel Mounier es el gran soñador de esta corriente, el activista que antes de la treintena afirmaba que los últimos cuatro siglos de historia habían transcurrido en vano y que la tarea de los jóvenes como él era, ni más ni menos, rehacer el Renacimiento. Este autor, en su trabajo *De la propiedad capitalista a la propiedad privada*, hace una afirmación interesante: el derecho es “... una igualdad de justicia entre dos partes”<sup>8</sup>. Sin embargo, previamente ha afirmado de manera abundante que la *persona*, según él la entiende, “... jamás puede ser considerada como *parte* de un todo”<sup>9</sup>. He aquí, clarísima, la gran contradicción del personalismo, que hará de él, en el fondo, una nueva expresión de las ideas antropocentristas. Para Mounier, muy influido por Scheler, “no hay valor sobre el de la persona, no hay otra ocupación esencial fuera de su vida interior”<sup>10</sup>.

Con todo, antes de continuar el análisis del pensamiento personalista, conviene hacer una observación que explicará, al menos en parte, sus posiciones.

El personalismo es coetáneo, en su origen, con el desarrollo en Europa de los regímenes llamados “totalitarios”, sobre todo nazista y fascista, que en su acción política contingente desprestigiarán las expresiones “bien común” o “bien del todo”, hasta convertirlas en una especie de *razón de estado* a la Maquiavelo.

Jacques Maritain, gran tomista y dotado de una vasta inteligencia, no era quien para dejarse engañar por esta superchería. En un principio atacó fuertemente el pensamiento moderno. Después, pasada la cincuentena, aunque en las formas siempre mantuvo esa hostilidad, elabora una doctrina que en su sustancia es muy similar a aquél. Así, se deja arrastrar a graves equívocos que constituirán el punto de partida de su construcción intelectual en materias políticas y jurídicas. Desde luego, es notable su concepción de lo que significa ser *parte*: “... la servidumbre, en el sentido más filosófico de esta palabra, es un estado en que el hombre sirve a la *utilidad privada* de otro hombre y

<sup>3</sup> *De la Destination de l'Homme*. Essai d'éthique paradoxale. Lausanne, Ed. L'Age de l'Homme, 1979, p. 81.

<sup>4</sup> *De l'Esclavage*, p. 35.

<sup>5</sup> *De la Destination*, p. 191. Ver también *Essai d'Autobiographie spirituelle*, Paris. Bouchet-Chastel, 1979, p. 65.

<sup>6</sup> *De la Destination*, p. 143.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 178.

<sup>8</sup> En *Oeuvres de Mounier*, Tomo I, Paris, Seuil, 1961, p. 447.

<sup>9</sup> *Manifeste au Service du Personalisme*; misma edición, p. 62.

<sup>10</sup> *Révolution personaliste et communautaire*; misma edición, p. 236.

llega a ser, por consiguiente, como una *parte* o un *órgano* de este otro hombre”<sup>11</sup>. Ser parte significa, entonces, estar al servicio de un bien que no es el propio. Y en el pensamiento de Maritain, régimen totalitario es el que considera a los hombres como partes y que, por consiguiente, los obliga al servicio de un bien que no es el de ellos.

Del afán de no ser confundido con tal tipo de régimen, brota la concepción maritainiana de la persona: “. . . la persona humana está ordenada directamente a Dios como a su fin último absoluto y esta ordenación directa a Dios trasciende a todo bien común creado, bien común de la sociedad y bien común intrínseco del universo; he aquí la verdad fundamental que dirige todo el debate y en la cual está comprometido nada menos que el mensaje mismo de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y sobre toda sabiduría pagana, en adelante derribada de su trono”<sup>12</sup>. La persona humana tiene entonces “. . . una dignidad absoluta, porque está en relación directa con lo absoluto, sólo en el cual puede ella encontrar su plena realización”<sup>13</sup>.

Esta dignidad absoluta de la cual Maritain reviste a la persona lo lleva a considerar como una grave derrota la que le causarían “. . . las miserias y las fatalidades de la naturaleza material, las servidumbres y necesidades del cuerpo, de la herencia, de la ignorancia, del egoísmo y de la ferocidad de los instintos”<sup>14</sup>. El camino que indica para superar esta derrota es significativo: “. . . aparece así que la vida civil tiene como fin un bien común terrestre, cuyos más altos valores consisten en la ayuda aportada a la persona humana para desprenderse de las servidumbres de la naturaleza material y conquistar su autonomía con respecto a ella”<sup>15</sup>.

De esta idea de la persona brotarán las tesis de nuestro autor sobre los derechos humanos.

Su definición de derecho es sintomática: “Un derecho es una exigencia que emana de un yo respecto de alguna cosa como su débito, la que le es debida de modo tal que los otros agentes morales están en conciencia obligados a no frustrarlo”<sup>16</sup>. Pues bien, esta manera de enfocar el derecho presenta una seria dificultad: ¿Cómo determinar los bienes sobre los que recae la exigencia? ¿Quién los determina y en razón de qué? Sobre este último punto Maritain se pronuncia inequívocamente, “El bien en cuestión es *debido a mí*, porque yo soy un *yo*, un sujeto (*un soi*) . . .”<sup>17</sup>. La condición presupuesta es “. . . una dignidad o un valor absoluto en el sujeto de derecho. Este valor metafísico es absoluto, porque el sujeto de derecho es tomado no como parte de un todo, sino como siendo él mismo un todo . . . *Lo que se debe al yo, que se posee a sí mismo y que tiene valor metafísico absoluto, le es debido como a un centro absoluto y no en relación al mundo o al orden del cosmos*”<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> *L'idée thomiste de la liberté*. En Jacques Maritain, *Oeuvres choisies*. T. I, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 1.222.

<sup>12</sup> *La Personne et le Bien Commun*, en *Oeuvres choisies*, T. II, mismo editor, 1979, p. 277.

<sup>13</sup> *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, misma edición, p. 167.

<sup>14</sup> *L'idée thomiste de la liberté*, ed. cit., p. 1.218.

<sup>15</sup> Id., p. 1.220.

<sup>16</sup> *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. *Oeuvres choisies*, T. II, p. 632.

<sup>17</sup> Id., p. 630.

<sup>18</sup> Id., pp. 631-632. El subrayado es mío.

Es decir, y en consonancia con toda su doctrina sobre la persona, la razón de por qué se debe algo a alguien no reside en la función que éste cumple en la sociedad o en la creación; el derecho no constituye, pues, un medio para cumplir algún deber. Se le debe, porque él es un *yo*, y punto. Lo cual significa dos cosas muy claras. En primer lugar, que el sujeto autodetermina sus derechos. Estos no tienen una entidad concreta, delimitada que podría observarse con objetividad en la relación del hombre a su función en el cuerpo social. Siendo él un centro absoluto y constituyendo la razón de los bienes que se le deben, sólo él los puede determinar. Lo contrario implicaría un atentado a la dignidad absoluta de que está revestido.

En segundo lugar, que no darle ese bien constituye, asimismo, un atentado a su dignidad. Pretender armonizarlo con los intereses de otro es algo inaceptable; por eso Maritain concluye: "... el derecho implica una exigencia absoluta, incondicional, de tener algo en tanto que eso depende de otros agentes morales que están obligados, ligados en conciencia a no privar a esta persona de las cosas en cuestión"<sup>19</sup>.

¿Cómo relacionar, entonces, los distintos sujetos, que pueden estar pidiendo una misma cosa, que tienen todos una dignidad absoluta, título constitutivo por el cual exigen los bienes que subjetivamente estimen convenientes? ¿Cómo conciliar esta facultad de exigir absolutamente con la obligación que tienen de entregar incondicionalmente? Maritain enuncia su solución: "Si cada uno de los derechos humanos fuera por naturaleza absolutamente incondicional e incompatible con toda limitación, como un atributo divino, todo conflicto que los enfrente sería manifiestamente irreconciliable. Pero, ¿quién no sabe en realidad, que estos derechos, siendo humanos, están, como todo lo que es humano, sometido a condicionamiento y a limitación, al menos como lo hemos visto, en lo que concierne a su ejercicio? Que los diversos derechos asignados al ser humano se limiten mutuamente; que, en particular los derechos económicos y sociales, los derechos del hombre en cuanto persona comprometida en la vida de la comunidad, no puedan encontrar un lugar en la historia humana sin restringir en cierta medida las libertades y los derechos del hombre en cuanto individuo, es cosa simplemente normal"<sup>20</sup>.

¿Cosa simplemente normal? ¿Y en qué queda la dignidad absoluta del hombre?, ¿y la posibilidad de exigir absolutamente los bienes que él autodetermine como sus derechos? Además los derechos no se limitarían en vistas de un fin superior, sino "mutuamente". ¿Por qué el derecho del otro limitará el mío?

Para solucionar todas estas dificultades es que Maritain hace intervenir una peregrina distinción que él cree ver en todo hombre: entre *persona* e individuo. A la persona se aplica todo lo que hemos dicho; pero resulta que el hombre, por su materialidad, es también individuo, y como tal ha de subordinarse como parte al todo social y limitar sus derechos. Sin embargo, la contradicción es flagrante: no se puede dividir al hombre poniéndolo por encima y por debajo de la sociedad. La limitación de los derechos afecta siempre a la parte espiritual —persona— de nuestro ser. Por lo demás, Maritain dice cuál aspecto del hombre limita sus derechos, pero no explica por qué ha de limitarlos. La dificultad sigue pendiente...

<sup>19</sup> Id., p. 632.

<sup>20</sup> *L'Homme et l'Etat*. Paris, P.U.F., 1965, p. 98.

Maritain insiste muchas veces en que el aporte que él hace a la teoría de los derechos humanos consiste en hacerlos brotar de la "ley natural", al contrario del positivismo jurídico que no les reconoce otro origen que la voluntad estatal. Lo cierto es que tal aporte no existe.

El positivismo descende de Hobbes, Rousseau, Kant y otros autores similares. Ellos, como hemos visto, reconocen en el hombre la presencia de derechos naturales, pero en el *estado de naturaleza*. Conscientes de que para vivir en paz no es posible mantener tales derechos, es que hacen intervenir el pacto social, cuya única cláusula consiste en la renuncia de tales derechos. Estos, en el estado civil, serán reemplazados por derechos emanados de la voluntad del gobernante: derechos positivos, limitados, pero supuestamente más seguros que los anteriores.

Es decir, el positivismo jurídico nace como consecuencia, o mejor dicho, como remedio a la incapacidad de los llamados "derechos naturales" del estado de naturaleza para poder armonizarse entre sí. Si Maritain nos diera una solución diferente para esta dificultad, podría aceptarse su crítica a los autores antes mencionados. Como no lo hace, su irresponsabilidad es mayor. La ley natural a que él hace referencia no es la que enseña Santo Tomás, sino aquella que enseñan los teóricos del pacto social: quedamos entonces con la dificultad abierta. ¿No será, en el fondo, que él participa de la idea roussouniana de que el hombre es bueno por naturaleza y que es la sociedad la que lo corrompe? La consecuencia es clara: en tal hipótesis, si al hombre se le libera de las ataduras del juridicismo y del legalismo, dará naturalmente libre curso al amor y a la generosidad. ¿No es éste el ideal de la ciudad "personalista y comunitaria"? ¿No es éste el viejo mito gnóstico que radica el origen del mal en las estructuras sociales derivadas de la materialidad humana, es decir, de la "individualidad", utilizando el vocabulario personalista?

En definitiva, volvemos a lo mismo: no se puede elaborar una buena doctrina política y jurídica sobre la base de la contemplación de "la" persona. Los problemas de esta índole no derivan de un enfrentamiento de nuestra especie, representada por la "persona", con otra distinta, el "todo", que trataría de tiranizarnos. Los problemas políticos y jurídicos son problemas *entre* personas. Ello supone dar criterios de conciliación, de armonía, de ordenamiento, de limitaciones a la libertad. Las ideas que se abstienen de dar esos criterios y se concentran en la exaltación idolátrica de la persona individual no sólo no sirven para asegurar una convivencia justa entre los hombres, sino que la impiden del todo.

La solución a nuestras dificultades comienza, entonces, con un retorno a la noción clásica de *persona*, a la consideración de los hombres como *partes*, diferentes entre sí, del todo social, y a la consideración del derecho como la *proporción* que a cada uno corresponde en el reparto de los bienes perfectivos de nuestra naturaleza.