

GONZALO IBÁÑEZ SANTA MARÍA: *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain* (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1984, 206 pp.).

La génesis, el desarrollo histórico y una notable síntesis de las fundamentales tesis de algunos representantes del personalismo en su faceta cristiana, a la vez que una sistematización de las objeciones que contra tales tesis han ido surgiendo, es lo que nos ofrecen las Ediciones de la Universidad Católica de Chile en la tesis doctoral del profesor de Filosofía del Derecho don Gonzalo Ibáñez Santa María.

Ajeno a la polémica y a la discusión vana, el libro quiere ser expresión de un afán por buscar y expresar lo que al autor le parece verdadero o erróneo. Como el tema es, desde hace años, motivo de apasionadas tomas de posición, se advierte de entrada que aquí priman la buena fe y el ánimo de abrir un diálogo respetuoso.

De ese supuesto partimos para exponer los lineamientos generales de la obra. Nos abstenemos, por lo tanto, de un enjuiciamiento de la misma. Ello significa que no entramos a definir, como es frecuente, qué tema falta o cuál sobra entre los que el autor ha tratado o, mejor dicho, que el lector hubiera deseado que se tratase. Es así como, por ejemplo, estimando que un error debe ser corregido, no quisiéramos hacer responsable al autor por no hacerlo cada vez que el caso se presente. Es demasiado exigirle a él solo lo que a todos en conjunto nos incumbe.

Dicho esto en prevención de posibles desengaños, anotemos que el autor no nos defrauda, por cuanto creemos que cumple a satisfacción con lo que nos ha prometido.

La exposición de la doctrina de los tres autores más extensamente tratados se hace a partir de copiosos textos. Discutible o no la elección de ellos, debemos reconocer coherencia y honestidad a la hora de extraer conclusiones.

Y para que el lector se anime, le anunciamos, finalmente, que la cortesía del filósofo, la claridad, es una de las virtudes de la obra que presentamos.

I. INDIVIDUALISMO Y CATOLICISMO

La persona y sus derechos ocupan lugar central en la reflexión jurídico-política de nuestros días. No obstante, cuando se ahonda en el contenido objetivo de las nociones de hombre o persona que esas disciplinas ponen en circulación, es fácil advertir que con ellas se designan entidades arquetípicas y que su referente no siempre es el hombre real, "el hombre de carne y hueso".

La confusión de lo ficticio con lo real por parte de corrientes individualistas y colectivistas lleva aparejada una grave consecuencia: "la preocupación por la persona ficticia conduce directamente a la lucha entre personas reales" (p. 10) ¹.

Se juega en la pugna el porvenir de los hombres y, sin embargo, la Iglesia, alejada de la palestra de las confrontaciones —y no precisamente por automarginación—, fue por largos períodos víctima de sus resultados. Los católicos padecían el ostracismo social por la fe, generadora de la cultura en la que brotan cosmovisiones que le son antitéticas. Su reacción ante estas últimas los impulsó tanto a resucitar doctrinas que antaño animaron la vida sociopolítica como a buscar vías de aproximación a las doctrinas anticatólicas entonces vigentes.

De los varios esfuerzos realizados con tal propósito es el personalismo, vigente hasta los años sesenta y que da paso a la *Teología de la Liberación*, el que el autor aspira a analizar.

Este personalismo que, en palabras de Mounier, apunta a "la edificación de la ciudad socialista" (cit. p. 12), no es una filosofía al modo tradicional sino un conjunto de aspiraciones y doctrinas que, en ocasiones, sólo tienen en común la palabra persona. Existe, sin embargo, la posibilidad de identificarlo por ciertos rasgos fundamentales como la defensa de la causa democrática, el "hacer de la persona un absoluto", el afán por servir a la persona en acción mancomunada con ideologías diferentes y hasta radicalmente opuestas con el ánimo de cambiar el rumbo político de las sociedades. El último rasgo explicaría la oscilación del personalismo entre el socialismo mitigado —que, no obstante, tiene la fuerza suficiente para anunciar un movimiento como "*Cristianos para el socialismo*"— y el individualismo que permite a algunos cristianos acomodarse a las ideas del mundo moderno. De ahí que el personalismo pueda ser considerado como "síntesis entre el pensamiento llamado cristiano y los pensamientos modernos producto de la Reforma Protestante y de la Revolución Francesa incluido el socialismo" (p. 15).

Lo polifacético del personalismo obliga al autor a limitarse a señalar en él "aquellos principios de los cuales pueden inferirse ciertas conclusiones para el

¹ Dos indicaciones bibliográficas haremos en lo sucesivo. La letra *p* seguida de numeral indica la página del texto que analizamos. *Cit.* seguida también de numeral remite al mismo texto, pero señala que su autor cita alguna obra del pensador analizado.

campo jurídico" (p. 15) entendido éste como el ámbito "de lo que se debe a alguien".

El plan contempla primero una exposición del ideal del hombre propio del individualismo. Se ocupa luego de los "intentos de acercamiento" entre católicos y liberales —catolicismo liberal, modernismo, movimiento de Le Sillon, neotomismo— y analiza a continuación el pensamiento de Berdiaeff y Mounier de modo sucinto, para fijarse más detenidamente en Maritain.

1. *La idea individualista del hombre* ha significado un viraje radical que se manifiesta en el cambio del antiguo ideal, según el cual "los hombres organizaban su vida refiriéndola al más allá", por aquel otro tipo de hombre "cuya meta, ante todo, es la de ser independiente en relación a todo".

Esta independencia —autonomía sería una denominación que traduce mejor el pensamiento del autor— reviste la forma de "libre examen" en el orden religioso. Su consecuencia será la "ruptura entre Fe y Moral", la predicación de la salvación por la sola fe y sólo para los predestinados. En el orden de la búsqueda de la verdad, se reemplaza la dependencia de la razón respecto a la realidad exterior y se afirma la dependencia de ésta de la idea que de ella nos hacemos (idealismo). La nueva moral es una sustitución de la naturaleza humana por el imperativo de la razón como "parámetro" de ordenación a Dios de la propia conducta. La natural pertenencia a una sociedad es considerada ahora artificial producto de una decisión voluntaria expresada en un libre pacto social que rompe el "estado natural" de aislamiento. La juridicidad se apoya en la igualdad absoluta de los hombres a los que competen —y por ello— iguales derechos. Los límites de éstos no crean problemas en la medida que la voluntad general —"la verdadera voluntad de cada individuo"— hace que tales límites sean *deseados*, es decir, que derivan de la libertad.

El hombre que circula por las obras de los pensadores individualistas —Hobbes, Rousseau, A. Smith, Kant— es una creación de ficción que ignora los hombres reales. La igualdad que se les atribuye "se esfuma ante las diferencias individuales". La universalidad de los derechos se sostiene en la medida en que cada uno dispone de fuerza para hacerlos valer.

2. *El individualismo en los círculos del catolicismo*. La corrupción individualista gana terreno y andando el tiempo tiene expresión sangrienta en la Revolución Francesa. Sin embargo, sigue cautivando a algunos católicos hasta el punto que, viendo el fracaso de la restauración monárquica y lo intolerable del *galicanismo*, son partidarios de ensayar fórmulas políticas alejadas del antiguo régimen y compatibilizadoras del catolicismo con las tesis de 1789. De los movimientos inspirados en tal propósito se fija el autor en cuatro principales: el catolicismo liberal encabezado por *Lamennais*, el modernismo, el círculo de Le Sillon y el neotomismo.

a) *Lamennais* reivindica, frente a las medidas atentatorias contra la libertad de la Iglesia, una libertad de "la parte espiritual de la sociedad política" respecto al poder, a la vez que establece como "único objetivo del gobierno la organización de las libertades en el plano material". Esto significaba, entre otras cosas, la separación de la Iglesia y del estado en nombre de la libertad como supremo valor social.

La coincidencia con la tesis liberal acerca de la finalidad del gobierno es patente. No lo es menos con la distinción de los planos material y espiritual, característica del posterior personalismo.

b) *El modernismo* viene a ser la teología "correspondiente al liberalismo a secas". A partir del *método de la immanencia* se pretende hallar los fundamentos

de la fe en la propia interioridad. Dado que la formulación de la fe —el dogma— es siempre “necesariamente inadecuada” (Loisy), “una verdad es única y sencillamente práctica” (Tirrell) por estar lastrada de “consideraciones debidas al medio y a la época”.

Lamennais pretendía, finalmente, liberar a la voluntad de toda autoridad; el modernismo avanzó hasta pretender “liberar a la inteligencia de su dependencia respecto a la realidad exterior”, devolver el criterio de verdad y de evidencia al centro mismo del sujeto pensante. La pretendida liberación de la voluntad y de la inteligencia no son sino “la voluntad de insurrección que atraviesa los círculos pensantes del catolicismo” ... empezando por los clérigos y siguiendo por los numerosos fieles que se adaptan a la nueva situación social y acogen fervorosamente las ideas de *Le Sillon*.

c) El auge del socialismo —“liberalismo de segundo grado” o liberalismo de mediocres que no tienen éxito en la lucha por la vida— coincide con la aparición de los “católicos sociales”, algunos de los cuales, en su afán de preservar la libertad y los derechos humanos —también para no aparecer “démódés”— adoptan las formas de un socialismo antiliberal sólo en apariencias. En esas circunstancias aparece *Le Sillon*, con el decidido propósito de defender la democracia como la única forma de “gobierno compatible con el Evangelio”. Tal propósito manifiestamente tiende a enfeudar la religión en un partido político y muy pronto será condenado por San Pío X por cuanto “identifica la religión con un tipo de democracia cuyas doctrinas son erróneas” (cit., p: 38).

Por vía de sucesivos acercamientos, pues, algunos católicos llegan a compartir posiciones doctrinales que, en la forma de la actual *Teología de la Liberación*, supone aceptar hasta la lucha de clases.

d) La aparición de ideologías antirreligiosas y la persecución legal a la Iglesia hicieron aconsejable a la jerarquía insistir en la formación de los católicos —especialmente de los sacerdotes— como medio de contrarrestar las nuevas ideologías. El 4-8-1879 publica León XIII la encíclica *Aeterni Patris* llamando a restaurar la filosofía cristiana a la luz del estudio de Santo Tomás. En sucesivas exhortaciones llamará a una estricta observancia del tomismo. Tal disposición fue, en general, benéfica para la Iglesia. No obstante, la urgencia en aplicar un remedio a la nueva situación contribuyó a que se subordinase la finalidad estrictamente intelectual a intentos apologeticos que desnaturalizaban el pensamiento auténtico de Santo Tomás.

Ciertas tesis de algunos teólogos, Sertillanges, Schwalm, Garrigou-Lagrange etc., en torno a la relación entre la sociedad y sus miembros serán asumidas por autores que luego se estudian. La más significativa es la distinción establecida por el último entre persona e individuo, originante del “dualismo que caracterizará al pensamiento de los personalistas”.

II. DESARROLLO DEL PERSONALISMO.

En lo que antecede es posible percatarse del proceso de irradiación de las ideas de la Revolución Francesa hasta alcanzar a los intelectuales católicos. La mayoría de los personalistas se reconocen en tales ideas y se sienten a gusto profesándolas.

1. *Laberthonnière*, uno de los más conspicuos precursores del personalismo, opuso éste al *cosismo* presente, según él, en el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, y lo caracterizó como “una explicación del universo en función del hombre, tal como éste se concibe en su interior”. En el dominio de

lo moral esto equivalía a *hacer de la persona un absoluto* —“el grado axiológico máximo” (Scheler)—. A su vez, la persona debe ser concebida como orientada a la entrega a los demás —aspecto comunitario del personalismo—. Sin embargo, Laberthonnière insiste en que *la persona es su propia finalidad*. Suponer que Dios puede crear para Sí es concebir la creación como un acto de egoísmo...

Ibáñez descubre, en este acto de afirmación de la persona como absoluto, la afinidad con la afirmación liberal de la preocupación exclusiva de los propios intereses. Manteniendo la doctrina liberal, busca Laberthonnière fundar en otros argumentos su preocupación por el prójimo. La contradicción persona-sociedad sólo se supera en la civilización del amor preparada mediante los cambios estructurales.

2. *Nicolás Berdiaeff* (1874-1947) comparte la concepción de la persona considerada como absoluto. A él se refieren los caps. 2 y 3 de la segunda parte. Trazada en el cap. segundo su biografía espiritual —la de un revolucionario romántico, ensoñador y contradictorio, “el mensajero de la persona en rebeldía contra la especie”, se autodefine—, se indican las etapas de su evolución transparente en su obra. La última etapa reproduce la primera y en ambas se afirma que debiera implantarse el verdadero comunismo en nombre del “cristianismo universal... naturalmente supraconfesional”. Ibáñez califica esta actitud como “camino que van a abordar muchos de los que se dicen cristianos: el de sacrificar la religión en aras de un acuerdo vago y mentiroso, en definitiva, utópico”, p. 65.

El capítulo se cierra con un análisis de “*La filosofía de la desigualdad y Una nueva Edad Media*”. En la primera se critica la concepción *nominalista* de la sociedad por cuanto niega los vínculos naturales del hombre concreto con sus antepasados, su patria y su historia y hace de esos hombres concretos, naturalmente desiguales, una abstracción que los iguala a todos. “*Una nueva Edad Media*” esboza un diagnóstico de la situación de Occidente degradada por democracia liberal y socialismo y ve una solución a los problemas en una reedición del ascetismo religioso del medioevo que tuvo la virtud de “concentrar las potencias creadoras del hombre” con vistas a la acción.

Muy poco después cambia de punto de vista y, volviendo a su etapa juvenil, profesa un “*socialismo personalista*” en el que ve la proyección social del Evangelio. Tal socialismo acentúa la afirmación de la persona como absoluto en razón de que “lleva en sí un principio divino”. De aquí derivan consecuencias fundamentales en el orden gnoseológico, moral y político-social. De todas ellas concluye un planteamiento de una “revolución social hecha en nombre de la persona y no de tal o cual sociedad” —cit. p. 91-92— la que debía desembocar en una sociedad fraterna, comunitaria, sin jerarquía de clases en la que el hombre no se vea obligado a cambiar el pan por la libertad. La construcción de tal sociedad es tarea no de los *individuos* sino de las *personas ya liberadas* que conocen lo que el pueblo necesita, su verdadera causa, que no es otra sino la utopía de la libertad absoluta.

Ibáñez critica la aceptación de la persona como absoluto, como no ordenada. En esta radical posición postulativa de Berdiaeff descubre su crítico las contradicciones de una intención pura que se franquea de la ley, de una sociedad que es mala por naturaleza, pero que, paradójicamente, acaba siendo el medio de liberación del individuo en un reino de libertad que no es de este mundo; de un estado intrínsecamente perverso pero con una misión providencial positiva; de una utopía que implica organizar totalitariamente la vida para salvar la

libertad... (Excúsenos el que, por amor a la brevedad, hayamos omitido la exposición de la doctrina de Berdiaeff sobre las que recae la crítica apuntada).

3. E. Mounier (1905-1950) no es ni doctrinario ni original, pero es el apóstol y "la encarnación del personalismo". Ibáñez se detiene en él por esta razón en el capítulo cuarto.

Concuerdando con Berdiaeff en atribuir al *capitalismo* y a la *democracia liberal* el *desorden establecido del mundo burgués* y en buscar la regeneración de la sociedad individualista para devolver al hombre la esperanza de una vida humana de la que es ingrediente necesario la ordenación a lo trascendente.

Las soluciones propuestas hasta hoy olvidaron dar cabida en ellas a la persona. La nueva sociedad no puede pensarse sino como un servicio a la *persona* —opuesta a *individuo*—. En esta tarea pueden consensuar hasta los sistemas ideológicos más dispares siempre que sean profesados por hombres dedicados a la causa de la persona.

Como absoluto, *la persona no se ordena a la sociedad* (la obligación con ésta es función del individuo).

Largo resultaría referirse pormenorizadamente al juicio a que Ibáñez somete diversos aspectos del pensamiento de Mounier: posibilidad de consenso entre hombres de ideologías contrapuestas, la noción de persona (que para el autor se presenta ante todo desde el ángulo moral), lo contradictorio de reprimir la libertad económica como medio de desarrollar otras, el creer que el derecho a renunciar a su destino "es esencial al ejercicio pleno de la libertad" —cit. p. 113—, el negar a la libertad económica el carácter espiritual, la dificultad de establecer una justa distribución de lo que corresponde a cada uno en una sociedad en la que la persona no puede ser considerada como parte... Los reparos del crítico descansan, a nuestro juicio, sobre una objeción fundamental a la noción de persona como valor absoluto y a la distinción que Mounier establece entre persona e individuo. Mounier coincide en este aspecto con la doctrina gnóstica y maníquea de Berdiaeff que atribuye al hombre un elemento malo en su constitución: el individuo, origen de "la vida social jurídicamente organizada como la conocemos ahora", p. 115.

III. JACQUES MARITAIN (1882-1973)

Con Jacques Maritain llega el personalismo a su madurez y se aureola con el prestigio de este gran pensador católico.

De la amplia temática maritainiana interesa a nuestro autor el tema de los derechos del hombre.

1. El capítulo introductorio trata de la vida y obra de Maritain. En una primera parte se destaca su formación y luego los inicios de actividad con una crítica al individualismo moderno, el que, frente al cristianismo, reivindica pura y simplemente la "barbarie". (Así en "Antimoderne" y "Tres Reformadores").

El espíritu moderno es atribuido por Maritain a tres reformadores. El primero es *Lutero*, padre de la autonomía total en el orden religioso, cuyo *egoísmo metafísico* rechaza toda norma exterior en nombre de la libertad cristiana. Luego *Descartes*, quien, al atribuir a la inteligencia humana la propiedad de la inteligencia angélica de conocer en su propio ser todos los seres, hace de ella el criterio último de verdad. De esta manera obliga a lo real a someterse a la inteligencia y en esa libertad frente al objeto ve Maritain "la madre y nodriza de todas las libertades modernas", "el principio secreto de la disolución de nuestra cultura" (cit. p. 133).

Rousseau —“el ángel de Descartes que hace la bestia”— es el padre del individualismo en el orden político y jurídico. Su doctrina del hombre naturalmente bueno y asocial considera a la sociedad como un resultado de la convención y los derechos algo proveniente de la santa voluntad general, sustituto de las voluntades de los individuos.

En “*Humanismo integral*” (1936) hace Maritain también responsables de la hipertrofia de la libertad frente a Dios a aquellos católicos que en la vida práctica atribuyen a la naturaleza humana un fin último natural —la vida feliz en este mundo— y un fin último sobrenatural en el cielo. Ello les permite ser “católicos en la Iglesia y estoicos, epicúreos y escépticos en el mundo”. Son los partidarios de “una teología o una *metafísica de la libertad sin la gracia*” cuyo origen ve en la teología de Luis de Molina (cit. pp. 134-135).

Esta obra reconoce lo ficticio de pretender establecer la vida social sobre un “mínimo doctrinal común”, pero afirma la posibilidad de hacerlo a partir de “un cierto número de verdades prácticas” sobre los que, “como consecuencia del desarrollo histórico . . . (los hombres), pueden ponerse de acuerdo”, aunque tales verdades fluyan “de concepciones teóricas extremadamente diferentes, aun opuestas en lo fundamental” (cit. p. 136).

Compete a los cristianos el que la nueva sea una ciudad vitalmente cristiana. Los no cristianos serán invitados a incorporarse a la tarea dado que el acuerdo entre unos y otros no es religioso sino práctico. Se trata, por tanto, de un *nuevo ideal de sociedad*: el de “el de la ciudad laica vitalmente cristiana o de un Estado laico cristianamente constituido” (cit. p. 137). Sus caracteres son: *personalista* —la sociedad se ordena a la persona—, *comunitaria* —el bien común prevalece sobre el particular interés—, *pluralista* —admite en su seno variedad de comunidades autónomas—, *teísta o cristiana* vital aunque no sea oficialmente. En la práctica dominará en ella la teología de Santo Tomás. Su doctrina de la analogía resolverá las dificultades surgidas del pluralismo: sin que varíen los principios ni las supremas reglas de la conducta, “se aplicarán de modos *esencialmente* diversos que sólo responden a un mismo concepto según una similitud de proporciones” (cit. p. 137).

La “Declaración Universal de los Derechos Humanos” de 1948 es resultado de la labor de Maritain —uno de sus más decididos inspiradores— para adaptar la doctrina tomista de la analogía a fin de favorecer acuerdos prácticos.

2. *El hombre*. Aborda el capítulo segundo el problema del hombre y sus derechos a partir de una doctrina antropológica polémica y que se presenta como tributaria de la de Santo Tomás; es la tesis común a los personalistas, según la cual se distinguen en el ser humano entero los polos material —o la individualidad— y espiritual —la personalidad verdadera—. La individualidad humana se debe a la materia, coprincipio pasivo unido a la forma que es el alma. *Por la materia el hombre es individuo* de una especie, es decir, *parte* de un conjunto. En cuanto parte, el hombre está sujeto a la servidumbre para la utilidad privada de otro hombre y llega a ser como órgano de este otro. La individualidad tiene por ley el *tomar para sí* hasta el punto de alterar la personalidad.

El polo espiritual es el más profundo del hombre y metafísicamente coincide con la “*subsistencia* del alma espiritual comunicada al compuesto humano”. Ella pone al hombre en estado de comunicarse con el universo de lo absoluto en el que alcanza su plenitud por la entrega. “Decir que el hombre es una persona es decir que, en el fondo de su ser, es un todo más que una parte, y más independiente que siervo” (cit. p. 142).

La prevalencia de la personalidad por sobre la individualidad deja traslucir la calidad moral de la persona. En el dominio de la ética, Maritain concuerda con Santo Tomás en la determinación del hombre y en concebir a ésta libre de dirigirse o desviarse de su fin o aceptar que la naturaleza humana —ley natural— es la norma del obrar recto.

Cuál sea el contenido de esa ley —el principio “hay que hacer el bien y evitar el mal” es sólo principio pero no la ley misma— es algo que Maritain no se atreve a precisar y, en todo caso, cree que no puede determinarse partiendo del análisis de las llamadas *inclinaciones naturales*. Esta posición es corregida en *El hombre y el Estado*, pero sin detenerse a determinar cuáles son tales inclinaciones.

En cuanto al criterio supremo del orden moral “no es, como para el orden universal, el bien común inmanente del universo . . . ; es la conformidad con la razón y la sabiduría eternas y la obtención de un fin supremo eterno *en una relación de persona a persona*” (cit. p. 145). Tampoco ha desarrollado Maritain “la relación entre el contenido de la ley moral y las exigencias de los órdenes de los que el hombre forma parte” (p. 145), y la razón de ello —señala Ibáñez— hay que encontrarla en el hecho de considerar a la persona en su movimiento hacia Dios exenta de ordenación al bien común universal —como sucede con las restantes creaturas—. “*La persona está ordenada directamente a Dios* como a su fin último absoluto y esta ordenación trasciende a todo bien común creado, bien común de la sociedad y bien común intrínseco del universo” (cit. p. 146). Por estar en relación directa con el Absoluto, la persona tiene “una *dignidad absoluta*”. Sin embargo de ello, es amada en cuanto individuo (parte) para el orden del universo y en cuanto persona es querida por sí misma . . . “Hablando absolutamente es amada y deseada para el orden del universo de la creación antes de ser amada y querida por sí misma, *lo que no impide* que, a diferencia de los seres irracionales sea realmente para sí misma y esté referida directamente a Dios” (cit. p. 147). Pero a Dios no en cuanto bien trascendente al universo sino que “a Dios como deidad superior a todo concepto . . . (como) la creación intelectual está ordenada *primo et per se* al objeto de su beatitud” (Ibid.).

Los derechos del hombre son tratados por Maritain desde el fundamento de la doctrina moral.

Que la persona tiene dignidad significa que tiene derechos y el poder de reivindicarlos por serle debidos en razón de su naturaleza, “como parte de su plenitud formal”, por su ordenación a un fin (orden metafísico), por la obligación respecto al bien debido a algún otro ser humano (orden moral). Tales derechos son anteriores y superiores a la ley positiva y la sociedad debe reconocerlos y no abolirlos nunca por motivo alguno. Por tener su fundamento en la misma naturaleza humana son inalienables como la misma naturaleza. Como ésta, son también limitados (Véase lista de ellos en p. 151).

Ibáñez piensa que en esta doctrina de Maritain acerca de los derechos y obligaciones fundamentales no se puede dar razón, para fundarlos y defenderlos, ya que según el “*los principios de la ley natural son indemostrables*, pues son conocidos *por inclinación*”. Sin embargo, en su doctrina de la persona habría una razón —el derecho es “un bien que se me debe porque soy un yo”, un sujeto— y lo mismo sucede por participar el hombre en un orden universal.

Queda claro, de todos modos, que el presupuesto de todos los derechos es el “valor absoluto en el sujeto de derecho”, en la persona, por ser ésta un todo y no una parte y que los otros agentes morales están incondicionalmente obligados en conciencia a no frustrarlos (Cf. p. 153). Y esta característica de

considerar a la persona sin relación a los conjuntos sociales de los que forma parte sería, para Ibáñez, la *perspectiva más maritainiana* y la que hará difícil la crítica a las filosofías de Rousseau y Kant.

La incondicionalidad de los derechos de la persona dificulta la conciliación de los de uno y los de los otros en la vida social. ¿Cuál es el criterio para conciliarlos? La sociedad, por otra parte, debe hacerlos realidad por ser *exigencias* de la persona. ¿Es la sociedad para cada uno (individualismo) o cada uno para la sociedad (totalitarismo)?

Niega Maritain ambos extremos y cree que la solución es el personalismo. De las dos razones por las que la persona exige vivir en sociedad, según esa perspectiva —la apertura a la comunicación, al amor hacia las otras personas y las indigencias derivadas de su individualidad que la abren a la comunicación—, es la segunda la que fundamenta el derecho del hombre a obtener los medios para su realización. La sociedad es, entonces, medio para la persona. “El fin de la sociedad es el bien común . . . , ‘el bien del cuerpo social’. Pero este bien no es el de los miembros que la componen; la sociedad, en cambio, ‘tiene su bien propio y su obra propia, distintos del bien y de la obra de los individuos que la componen’. Lo que Maritain llama bien común no es tampoco ‘el bien individual ni la colección de bienes individuales de cada una de las personas que la constituyen. Tal fórmula disolvería la sociedad como tal en beneficio de sus partes . . .’” (cit. p. 156).

El bien común sería un conjunto de elementos que ayudarían al perfeccionamiento del hombre a vivir su vida de persona libre con derechos inalienables. Y de nuevo surge el problema de conciliar unos derechos que guardan relación intrínseca con el bien común, de tal modo que en algún caso —el derecho a la vida, por ejemplo—, no pueden sufrir limitación y en otros —derecho a asociarse— si se los restringe, peligran el bien común.

Distinguir entre el derecho y su ejercicio en una sociedad dada —el segundo es el que tendría limitaciones— a causa del “elemento inhumano que hay en la estructura social de cada período” (cit. p. 159) nada aclara acerca de por qué, siendo el bien común el fin de la sociedad y el de sus miembros la libertad para su desarrollo, deba llegarse a esta libertad por la “subordinación de la libertad personal al orden jurídico”.

Si alguien tuviese la fuerza suficiente para lograr lo que necesita dominando a los demás, ¿por qué someterse a las normas sociales? He aquí lo paradójico de la vida social . . .

Y Maritain recurre para resolverla a la distinción entre la persona como persona —ésta se ordena a Dios directamente y no sufre el ser tratada como parte— y como individuo material —inferior al todo y subordina a éste en razón de la obra común— que resolvería la aparente contradicción de dos textos de Santo Tomás (S. Th. II-II, q. 64, a. 2 y I-II, q. 21, a. 4 ad 3), y avalarían su decisión de sustraer ciertos aspectos de nuestro ser a la ordenación a la sociedad.

En síntesis: la sociedad es “medio para realizar los derechos” (p. 159) de los particulares. La limitación de éstos es molesta y se origina en un elemento inhumano que persiste en toda organización social —es también ese elemento un estímulo para buscar la transformación de toda sociedad—. Maritain oscila al tener el bien del cuerpo social unas veces por bien honesto, digno de ser amado como bueno en sí, y otras sólo por un bien útil, amable como medio para devolver a la sociedad lo de ella recibido. “Es decir, para nuestro autor (Maritain) no hay una razón superior a la sociedad misma para arriesgar la

vida por ella. Lo que parece contradictorio con todo el pensamiento que él ha desarrollado sobre las relaciones persona-sociedad" (p. 160).

El capítulo segundo acaba refiriéndose "al fundamento de hecho que Maritain establece para los derechos del hombre" (ibid.). Es la ley natural. Una sociedad democrática implica acuerdo profundo sobre las bases de la vida en común. Este acuerdo no es necesariamente sobre teorías sino sobre puntos prácticos que serían aceptados y profesados como "un credo humano, el credo de la libertad" democrática —sólo en la democracia "puede realizarse una racionalización moral de la política"— (cit. p. 160).

La sociedad democrática no puede quedar inerte ante los enemigos de la libertad. Para Maritain no todo pensamiento "tiene el derecho de ser difundido en el cuerpo político", pero, añade, "es demasiado para el Estado juzgar si una teoría política es herética en relación con los principios democráticos" (cit. p. 161). Es al cuerpo social —suficientemente fuerte para rechazar a los herejes políticos—, y no a la autoridad, al que corresponde defender dichos principios. Aceptar que "la libertad de unos como criterio de la limitación de la libertad de los otros" es aceptar la fuerza como único criterio de la libertad, acota Ibáñez.

3. El capítulo tercero presenta los *elementos para una crítica* del pensamiento de Maritain y se abre con el análisis de la *Carta Democrática*, el código de moral política que recoge los puntos prácticos del consenso social y que, según Maritain, coinciden, por extraño que pueda parecer, con las "consecuencias de la tesis tomista de la ley natural" (p. 164).

Maritain dijo en *Primacía de lo espiritual* —1927— que "una política cristiana no puede sostenerse sin sus principios filosóficos y teológicos". Luego, sin embargo, sentó las tesis del acuerdo. Los hechos posteriores a la "Declaración Universal de los Derechos del Hombre" muestran cómo una política que se dice atendida a ella se llena de contenidos tan dispares... y cómo, en la práctica, por temor de romper el acuerdo consensuado y la fraternidad humana se aminoran las convicciones especulativas. De ello se dolía el propio Maritain tardíamente. Y es que no era de extrañar que esto sucediese si se atribuye a Santo Tomás la doctrina sobre los fundamentos de los derechos humanos de la Declaración cuando los de ella no son otros que los del contrato social. Más grave será que en razón del acuerdo práctico se llegue a una legislación contraria al derecho natural...

En la cuestión sobre si los principios prácticos valen por su contenido o por ser frutos del acuerdo, Maritain opta por lo primero, pero por no obstaculizar el acuerdo tratará de "elaborar una doctrina destinada a mostrar la bondad del acuerdo práctico y llamará 'tomista' (p. 165) a tal doctrina.

A esta sombra de Santo Tomás se acoge la teoría personalista que distingue en el hombre la persona y el individuo. Hecha con la sana intención de oponerse a los totalitarismos, crea complicaciones serias. Es así como al hacer del aspecto individuo la fuente de la subordinación a la sociedad y de lo espiritual el fundamento de nuestra directa ordenación a Dios, poco falta para que se afirme que el hombre es parte de la sociedad por lo que de malo hay en él o que podemos prescindir de las leyes de la sociedad. De hecho así hizo Berdiaeff (Maritain matiza la distinción, como ya se vio).

Que tanto las premisas de la doctrina, tal como la entiende Maritain, como las conclusiones son falsas lo ilustra Ibáñez recurriendo al orden intelectual —sin sensibilidad no hay conocimiento humano— y al orden moral —sin cuerpo no hay voluntad humana— así como al jurídico y político: el hombre

en cuanto persona no estaría naturalmente ordenado a la vida social por ser su estado natural el de autonomía e independencia. La sociedad debiera nacer de un pacto para limitar derechos y libertades. En cuanto individuo el hombre es parte y se subordina a los intereses de otro. Esto es una desgracia. Y un razonable consejo resulta la búsqueda de la liberación de lo individual que convive en cada uno y a causa de lo cual somos víctimas injustas del juridicismo.

En toda esta visión va implícita una falsa noción: que el bien común es distinto del bien propio y que servir al primero es hacerse esclavo. El todo social parece, entonces, tener realidad autónoma de sus partes y su bien ser paralelo al de éstas. Ello posibilitaría los conflictos entre ambos, en cuyo caso la persona —que es también un todo— debe ser declarada superior. Y aquí cobra sentido para Maritain el texto de Santo Tomás: “El hombre no está ordenado a la sociedad política según sí mismo todo entero y todo lo que hay en él”. Como según el santo doctor hay aspectos que escapan a la subordinación social, y, a su vez, según Maritain, si el hombre fuera sólo parte el Estado podría disponer de él a su arbitrio, la parcial independencia respecto a la sociedad obligaría a que al hombre se le trate como persona.

Ibáñez estima que se debe hacer distinción entre *el bien común* y *los bienes comunes sociales*. La noción del bien común “significando la perfección del cuerpo social”, incluye bienes comunes sociales, que tan notablemente ha distinguido Maritain, “pero también los miembros mismos de cuyo desarrollo está hecho el desarrollo del cuerpo” (pp. 170-171) y que parece olvidar. “Podemos concluir, entonces, que la justicia —el dar a cada uno lo suyo— no está exigida por un bien de las personas superior y distinto al bien común, sino precisamente por este bien, del cual el de las personas es un elemento” (p. 171).

Hay algo más: si la razón por la que el hombre se ordena a la sociedad no es aquella por la que se ordena a Dios, parece que por lo que se ordena a la sociedad no se ordena a Dios en esta vida y que el servicio a la sociedad no es servicio a Dios. Berdiaeff es honesto al aceptar esta conclusión: Dios no es fin de la vida social. Lo llamativo es cómo, aceptado esto, pueden las personas concretas —no “la” persona— ser fin del hombre en la tierra. No otra cosa es decir que la sociedad está al servicio de la persona (las personas al servicio de la persona . . .).

El pensamiento moderno reconoce al hombre derechos subjetivos ilimitados por considerarlo fin de sí mismo. “Maritain no razona en definitiva, de manera distinta”.

El carácter absoluto es connatural a los derechos humanos; de ahí que se originen conflictos que exigirán su limitación. Esta no será normal sino resultado del elemento inhumano que prevalece en las sociedades conocidas. Descendiendo a lo concreto, Maritain se mete en dificultades cuando, tratándose de un derecho tan radical como el de la vida, reconoce que un hombre puede justamente ser condenado a muerte. No es el derecho a vivir lo que entonces pierde sino el poder reivindicar con justicia tal derecho . . .

En la sociedad personalista y comunitaria los derechos se ejercerán sin limitación . . . Lo difícil es concebir una sociedad comunitaria con personas concretas y con derechos absolutos.

La serie de *contradicciones del personalismo* tiene una raíz intelectual en otra distinción establecida por Maritain entre lo “espiritual” y lo “temporal” que identifica con lo sobrenatural y lo natural respectivamente y que considera en oposición. “El orden espiritual goza respecto del orden temporal de la misma libertad que Dios respecto al mundo” (cit. p. 181). Sociedad, temporal, ma-

terial, individuo son nociones que se contraponen en paralelo a sociedad trascendida, eterno, espiritual, persona; igual acontece con espíritu, bondad, amor y materia, egoísmo, pecado. Nuestro autor considera que, aunque Maritain estime cristianas tales distinciones, tienen claro sabor maniqueo.

4. *Elementos para una solución.* Cómo estructurar una teoría del derecho o hallar solución a las relaciones del hombre con la sociedad es algo que debemos buscar ejercitando la inteligencia en la interrogación de la realidad —la palabra revelada perfecciona la labor de la inteligencia, pero no la sustituye—. La doctrina de Santo Tomás nos ayuda en esta tarea y nos sirve, por otra parte, de contrapunto a la doctrina personalista que se dice fiel a Santo Tomás. Una primera interrogación se dirige a la noción de persona, noción cargada con un historial largo de significados. En la antigüedad la persona significaba una determinada función (individual o social) a quien la desempeñaba. En la Edad Media la persona es entendida como la sustancia individual a la que pertenece el dominio de sus actos. En la modernidad, más precisamente en Kant, es un ser razonable que “existe como un fin en sí y no como un medio . . . que puede ser usado arbitrariamente por tal o cual voluntad”; los seres razonables son llamados *personas* porque su naturaleza misma hace de ellos fines en sí, algo que, consecuentemente, pone un límite a la facultad de cada uno de hacer lo que quiere”, cit. p. 187.

El personalismo concuerda con Kant en considerar la persona como fin absoluto, según el último significado, el que, por lo demás, encierra el error de creer que se puede hacer un uso arbitrario de los medios.

Reconociendo los personalistas que la dignidad absoluta de la persona deriva del hecho de ser creados por Dios a su imagen y semejanza, se detienen en lo de imagen y dejan en penumbra lo de creaturas, es decir, lo que nos hace contingentes, relativos a otro ser, al Creador. Ello significa que no somos fines para nosotros mismos, que nuestra condición es servir a Dios, fin último nuestro y de todo lo creado.

“El orden del universo es la última y más noble perfección de las cosas” asegura Santo Tomás, cit. p. 190. Cada creatura tiene, según su naturaleza, un puesto dentro del concierto y contribuir como parte del mismo no arguye aniquilarse o rebajarse sino plenificarse. Si la persona se relacionase directamente con Dios y con independencia del orden creado ¿no haríamos a la voluntad de Dios algo arbitrario y no dependería de ello el criterio último de moralidad? “Mas si el orden del universo es lo que Dios quiere, este orden será el criterio de moralidad”, p. 191.

Y Dios ha querido que los hombres vengan a la existencia como partes de un todo social y dentro de una igualdad esencial con diferencias profundas que cobran dimensión y sentido de ese todo. El hombre es entonces parte de su sociedad y artífice que debe llevarla a su perfección, la que, a su vez, requiere la perfección del artífice. “El bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia . . . la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo”, Santo Tomás, cit. 192.

Ibáñez achaca a la doctrina de los personalistas el dejar en la penumbra un principio básico del pensamiento de Santo Tomás: que la persona es parte ordenada a la vida social. De ese hecho derivan las notables diferencias de índole política y moral que separan a uno y otros. Mientras para el santo el bien común debe ser amado *formaliter* por sobre el bien particular, para los segundos el logro de nuestro bien particular es concebido como finalidad última.

Las dificultades propias del derecho pueden esclarecerse a la ley de la filosofía de Santo Tomás. Promoviendo aquél lo recto o la proporción más adecuada en la posesión de los bienes, Santo Tomás lo define como la *cosa* justa, la armoniosa relación de los miembros del cuerpo social. El derecho, por tanto, sólo es posible en la vida social; no en un mítico estado de naturaleza (individualismos) ni en un estado de independencia de la persona respecto al todo.

El derecho de cada uno está medido por su naturaleza, su realidad en concreto; en ella y teniendo en vistas el bien común se descubre lo que a cada uno pertenece en justicia. No basta el recurso a la definición —a priori o no— de hombre para medir los derechos; aquí está recogido lo que de iguales tienen los hombres y el derecho debe consagrar lo que tienen de desiguales. Las personas son los sujetos de los derechos, pero cada una es sujeto con una peculiar *individualidad*.

Las “dos últimas críticas” con las que se cierra el capítulo final se detienen en dos tesis que en la doctrina de Maritain no aparecen con claridad; según su interpretación de Santo Tomás, “la subordinación de los hombres al bien de la sociedad no constituiría una forma de ordenarse a Dios” y “el hombre no podría llegar a su perfección sin participar en los bienes sociales”. Ambas interpretaciones las discute.

La visión beatífica —fin último del hombre— no se contradice con la ordenación a la vida social. Para obtener el fin último se debe obrar de acuerdo con las exigencias del orden universal y más estrechamente con las del bien común político servir ese orden es servir a su autor y a su fin.

La privación de derechos temporales no compromete la salvación eterna. Es verdad que un mínimo de bienes materiales es condición para vida virtuosa, pero, siendo la virtud humana ante todo perfección moral —se alcanza más por lo que se da que por lo que se recibe—, es asunto de nuestra personal responsabilidad. El destino final del hombre no está ligado al de la sociedad y la vida en ésta no agota todas nuestras posibilidades de ser. En otros términos, hay aspectos en los que el hombre sobrepasa a la sociedad, lo que no es óbice para anular su condición de miembro de ella.

IV. CIERRA EL ESTUDIO UNA “CONCLUSIÓN”

Maritain pretendió hacer una obra tomista trazando las grandes líneas para una filosofía política. Espíritu de gran generosidad, quiso buscar un *número doctrinal común* asumible en la práctica por los hombres de estos tiempos de crisis, necesitados de pan y justicia. No sólo no fracasó en su intento, sino que en él “sacrificó la verdad”.

Débil teórica y prácticamente, la aceptación del personalismo por parte de muchos cristianos revela hasta qué punto el tomismo resulta desconocido. Y no tiene nada de extraño pues muchos de los discípulos de Santo Tomás ignoraban las tesis capitales del maestro.

Surgido el personalismo como reacción contra el régimen burgués, intenta la construcción de un socialismo con faz humana. La doctrina personalista “es también una *gnostis*, pero invertida” explícita en Berdiaeff e implícita en otros; ha hecho de la democracia, el socialismo, la soberanía popular, etc., “la esencia del mensaje de salvación” (p.202). Vivir el Evangelio será en lo sucesivo comprometerse en la lucha de clases liberadora de las opresiones. La lucha política se torna lucha religiosa entre profetas y herejes. El afán de triunfo temporal,

sin embargo, ha hecho que se olvide el objetivo de la lucha y denuncia un Maritain que contempla los resultados de ella entre los mismos cristianos. Su pensamiento revolucionario —no extremista— acaba por llegar a ser “la ideología de cierto establishment cristiano” que se ve sobrepasado por movimientos audaces como la *Teología de la Liberación o Cristianos para el Socialismo*, momentos del proceso dialéctico de la conquista del poder.

V. NUESTRAS OBSERVACIONES

Después de esta síntesis —tal vez demasiado analítica— vamos a plantear al autor, con el mismo ánimo con que él expone sus puntos de vista, algunas dudas, a fin de despejar lo que, esperamos, será posterior andadura dialogal.

a. Nos parece, en primer lugar, que sería difícil incluir entre quienes hacen de la razón el último criterio de verdad (pp. 48 y sgtes.) a ciertos pensadores que se definen por el personalismo y que, sin creer que el hombre es el objeto primero y único del conocimiento filosófico, opinan que para llegar a su comprensión es capital partir de él por ser el punto de partida del despliegue de todo conocimiento posible. Desde este punto de vista, al planteamiento antropológico se le reconoce un carácter fundamental en el sentido estricto del término. ¿Son o no personalistas estos pensadores?

b. Los textos relativos al modo como Maritain entiende la libertad humana destacan básicamente el carácter de indeterminación, pero estimamos que el subrayado del texto probablemente más decidor (p. 143) autoriza para no quedarse en ella —prerrequisito para obrar libremente— como constituyente de la esencia de la libertad. ¿Autoriza el texto para que se le identifique con la autodeterminación —que, por lo demás, debe ser autodeterminación no unívoca—? Añadiríamos que debiera acentuarse la libertad ante todo como propiedad de ciertas acciones realizadas por el hombre.

El texto que considera “derrotas” de la dignidad humana la dependencia de la inteligencia respecto a su objeto y las “mismas fatalidades de la vida material” (p. 147) parecería insinuar cierta deficiencia en el estatuto entitativo de la persona. Dado que en el texto de *Nueve Lecciones...* es la aplicación analógica de la noción de persona lo que autorizaría denominar *derrotas* las situaciones antedichas, nos gustaría saber si el autor cree que se trata de una mera deficiencia en el uso del término *derrota* o se esconde tras él un error doctrinal de algún tipo.

c. Si Maritain engloba las doctrinas de Mounier y Berdiaeff (p. 163), ¿por qué tratar al último tan ampliamente? ¿Es, tal vez, por darse en él un acentuado maniqueísmo que lo aleja del resto de los personalistas? ¿No pudiera interpretarse ese maniqueísmo como una infravaloración de la vida terrena frente al misticismo que caracteriza a pensadores ortodoxos como el Georghiu de la época actual?

d. Para no alargar la enumeración, una última pregunta. Se dice en página 11 que el personalismo en declinación “da paso a ideologías más extremas, como es la Teología de la Liberación. ¿Quiere ese *dar paso* expresar secuencia temporal o, a la vez, relación causal?

Al acabar esta noticia sobre el libro del Prof. Ibáñez nos atrevemos recomendar su lectura. La actualidad perenne del tema ya sería justificación, pero si, además, su exposición se adorna con la sencillez que caracteriza a quien es un profundo conocedor del problema, puede constituir un solaz para el lector.

Espíritu comprometido con la verdad, el autor de este libro nos deja un testimonio de grandeza moral: el profundo respeto por quienes disienten de las posiciones por él sustentadas.

ELOY SARDÓN