

# DERECHO - SOCIALIZACION - PERSONALIZACION

## EL SISTEMA SOCIAL CRISTOCENTRICO DE LABERTHONNIERE

### SUMARIO

INTRODUCCION. LABERTHONNIERE Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO POSTCONCILIAR.

- 1) Advertencias metodológicas y bibliográficas.
- 2) Objetivo y límites de este estudio.
- 3) Eterno retorno al personalismo y al Derecho natural.

PRIMERA PARTE. ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA SOCIAL.

1) *Sentido profundo de la convivencia socio-política según Laberthonnière.*—Auto-crítica. a) El mundo como «interpretación» personal. b) La caridad como medida subjetiva de la realidad personal de otros. c) La solidaridad en Cristo como «aglutinante» último de la convivencia humana y como «logos» o fuente de sentido de ella. *Síntesis crítica:* sentido social de la «solidaridad» según Laberthonnière.

2) *Ontología de la libertad humana.*—a) El «estilo existencialista y agustiniano» de Laberthonnière. b) Planteamiento. 1. Persona humana y libertad.—2. Estructura de la libertad humana.—3. Teología de la libertad humana.—*Síntesis crítica:* el ser y el no ser de la libertad humana según Laberthonnière.

3) *Función del Derecho en los procesos de la libertad humana según Laberthonnière.*—1. Niveles jurídicos y extrajurídicos de la libertad humana.—2. *Conclusiones críticas:* a) Funcionamiento social de la libertad. b) Implicación mutua estructural entre libertad humana y Derecho. c) Función del Derecho en los procesos de la libertad según Laberthonnière.

SEGUNDA PARTE. EL BIEN COMÚN, LA SOCIALIZACIÓN Y LA PERSONALIZACIÓN.

1) *Implicaciones básicas del bien común según el pensamiento social cristocéntrico de Laberthonnière.*—Estado de la cuestión.—1. El bien común en cuanto criterio de legitimidad de bienes, poderes, derechos y funciones: a) En Derecho público y político. b) En Derecho privado y civil.—2. *Conclusiones críticas:* bien común y solidaridad en una sociedad personalista.

2) *Socialización y personalización según Laberthonnière*.—Estado de la cuestión: la personalización, «punto omega» del sistema social católico.—1. Niveles lógicos y sentidos básicos de la socialización.—2. La socialización según Laberthonnière: a) Síntesis doctrinal. b) Consecuencias críticas de esta doctrina. c) Más allá de la socialización: integración social de la persona y «transpersonalismo».

3) *La personalización según Laberthonnière*: a) Ontología de la personalización. b) Mecanismo de funcionamiento de la personalización. c) *Síntesis crítica*: existencia, convivencia y consistencia personal.

CONCLUSIONES GENERALES. *Sugerencias para una posible «cristología del Derecho» al estilo de Laberthonnière*.—Planteamiento.—1. Textos cristológicos básicos.—2. Evocación de una posible «cristología jurídica».

## INTRODUCCION

### Laberthonnière y la filosofía del Derecho postconciliar.

ADVERTENCIA METODOLÓGICA.—El presente estudio resume algunos capítulos de un libro mío de próxima aparición sobre *El pensamiento socio-jurídico de Laberthonnière*. Completa, además, lo expuesto en la «Comunicación» (sobre *La personalización*) que también se publica en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO. Algunos de sus párrafos los expuse asimismo en una sesión del curso sobre «Los derechos humanos», organizado por la Sección de Filosofía del Derecho del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos durante el año académico 1966-67.

Muchos de los aspectos estrictamente técnicos y críticos de la doctrina social de Laberthonnière los dejo para el libro que he indicado. Aquí haré referencia únicamente a las fuentes directas de este trabajo y a algunas de sus conexiones sistemáticas con otras fuentes paralelas. En anteriores números del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO (especialmente en la nota crítico-bibliográfica sobre «Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual» del número XII, págs. 373-448), de *Arbor*, de *Crisis*, de *Estudios Sindicales y Cooperativos* y de *Comunidades* podrá encontrar el lector referencias más amplias de cuanto se refiere al pensamiento social personalista en general. Algunas obras recientes de A. López Quintás estudian estos mismos temas desde perspectivas filosóficas y sociológicas más amplias y profundas (especialmente en lo que se refiere a autores personalistas-espiritualistas del área germánica).

ADVERTENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.—Las referencias simplemente bibliográficas relativas a Laberthonnière las incluiré entre paréntesis en el texto mismo. Las mayúsculas indicarán en siglas la obra correspondiente; los números romanos, si los hay, indicarán el tomo respectivo o, en su caso, las páginas de la Introducción de la obra que así estén numeradas; las cifras

arábigas indicarán la página correspondiente. Las siglas las indico en la bibliografía, tras la cita de la obra a que se refieren (\*).

(\*) INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

A) OBRAS DE LABERTHONNIÈRE.

Las fuentes básicas de mi estudio están contenidas en la colección de inéditos de Laberthonnière publicada en ocho tomos por Vrin, París; y en las tres obras que citaré a continuación. La colección es la siguiente: *Oeuvres de Lucien Laberthonnière* publiées par les soins de Louis Canet, Vrin, París, 1935-1955:

- I y II. *Etudes sur Descartes*, 1935 : (ED).
- III. *Etudes de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques*, 1937 : (EPC).
- IV. *Esquisse d'une philosophie personaliste*, 1942 : (ESQ).
- V. *Pangermanisme et Christianisme*, 1945 : (PC).
- VI. «*Sicut ministrator*»: *Un inédit du Père Laberthonnière* (por M. M. d'Hendecourt), 1947 : (SM).
- VII. *Critique du Laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, 1948 : (CL).
- VIII. *La notion chrétienne de l'autorité*, 1955 : (NC).

Obras de Laberthonnière que citaré también son las siguientes:

- IX. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, P. Lathielleux, París, 1904 : (RC).
- X. *Essais de philosophie religieuse*, P. Lathielleux, París, 1903 : (ESS).
- XI. *Lucien Laberthonnière - Maurice Blondel: Correspondence philosophique*, publié et présentée par Claude Tresmontant, Seuil, París, 1961 : (CP).

Otras obras de Laberthonnière consultadas son las siguientes: *Le dogmatisme moral*, 1898; *Théorie de l'éducation*, 1904; *Science et religion*, 1908 (reimpresión de 1935); *Positivisme et catholicisme*, 1911; *Sur le chemin du catholicisme*, 1912; y varios artículos suyos publicados en los *Annales de Philosophie Chrétienne* entre 1905 y 1913. Merece especial mención *Prémiérs écrits philosophiques* (PEP).

B) OBRAS SOBRE LABERTHONNIÈRE.

La principal fuente de consulta y crítica sobre el pensamiento filosófico y socio-teológico de Laberthonnière se encuentra en las introducciones y notas de las obras publicadas por L. Canet y C. Tresmontant, que ya hemos citado. Y en la obra que cito en primer lugar a continuación:

- XII. D'HENDECOURT, M.-M.: *Personnes et liberté: Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière* (thèse...), Vrin, París, 1947 : (PL).
- XIII. ABAUZIT, F.: *La pensée du Père Laberthonnière*. (Extrait de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 90). Vrin, París, 1934.
- XIV. CASTELLI, E.: *Laberthonnière*. (Versión francesa de L. Canet). Vrin, París, 1931.

1. Mi propósito en este ensayo no es hacer ninguna obra «científica» (1) perfecta sobre el pensamiento político de Laberthonnière, y mucho menos sobre su obra filosófica o teológica entera. Se trata de algo mucho más simple y práctico: de brindar al lector español aficionado a temas jurídicos y sociales algunas de las lecciones más aprovechables del gran teólogo-jurista francés del Oratorio. El «papel» jugado por Laberthonnière en los medios jurídico-políticos y filosófico-sociales católicos franceses de la primera mitad de nuestro siglo (2) es—o podía haber sido—semejante

- 
- XV. BONEFADE, G.: *Luciano Laberthonnière*. Studio critico con pagine scelte, G. Mori et f., Palermo, 1958.
- XVI. OLGIATI, F.: *Laberthonnière*, 1948.
- XVII. GAUDEAU, B.: *Le péril intérieur de l'Eglise*, Aux bureaux de la Foi catholique, Paris, 1914 (especte. III «Lab. et l'Index», 275 y ss.).
- XVIII. GUERIN, P.: «Laberthonnière d'après les *Annales de Philosophie Chrétienne*», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Paris, 1960, 242 y ss.
- XIX. PELLOUX, L.: «Descartes et Laberthonnière» (Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del metodo»), en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (supl. spec. al vol. XXXIX), Milán, 1927, 685 y ss.

(1) Laberthonnière no fue un jurista; ni tampoco un científico, sociólogo o filósofo del Derecho. Su pensamiento jurídico-político sólo está esbozado (su enfrentamiento a la Iglesia y la decisión pontificia paralizaron el desarrollo normal de su doctrina). Laberthonnière es, eso sí, un teólogo del Derecho, al estilo de San Agustín. El repensó los temas jurídico-personalistas desde las bases teológicas más primitivas del catolicismo, de la patrística oriental, de la filosofía «agustiniana» y del Oratorio (al que pertenecía, como Malebranche y el P. Gratry), y llevó al máximo desarrollo ciertas tendencias de la tradición católica, siguiendo a Orígenes. Creo que su obra puede decirnos o recordarnos verdades muy importantes para juristas y sociólogos. La verdad agotada por Laberthonnière fue la de la unión y la solidaridad del hombre y de los hombres con Cristo; afirmaba que todo el mundo del hombre y de los hombres tiene su punto de confluencia, de incidencia, de gravitación y de sentido último en la persona de Cristo, Palabra de Dios y Logos del mundo. Esta es la verdad que pondremos de relieve a lo largo del ensayo y en las conclusiones del mismo.

(2) Lucien Laberthonnière nació en Chazelet (Indre), Francia, en 1860 (murió en 1932). Fue sacerdote del Oratorio, como Malebranche y el P. Gratry. Durante sus primeros años de madurez fue director de la revista *Annales de Philosophie Religieuse*. Eran los tiempos en que el modernismo teológico era el problema eclesiástico de máxima trascendencia. El temperamento de Laberthonnière (apasionado, fogoso, contumaz y de hierro, muy similar al de Tertuliano en este aspecto) le llevó a enfrentarse con los órganos de decisión disciplinaria y doctrinal de la Iglesia. No supo rectificar a tiempo. Y, por otra parte, ignoraba de un modo sustancial algunas doctrinas que impugnaba (sobre todo sus soportes filosófico-tomistas). Tampoco había logrado todavía entender con suficiente claridad y profundidad ni asimilar sistemáticamente (y mucho menos explicar de un modo convincente a sus críticos y oponentes) las dos intuiciones centrales de su pensamiento, al menos desde puntos de

al jugado hoy por Teilhard de Chardin en los medios mundiales o al jugado por Rosmini en los medios italianos y en la filosofía del Derecho actual. (Semejante incluso en las «dificultades» de los tres ante el *Indice*). Al entendido, estas comparaciones le dirán mucho; al profano, casi nada. Pero sería inútil detenernos a justificarlas y perfilarlas en sus límites exactos.

2. El pensamiento de Laberthonnière no llegó a madurez, y la expresión del mismo no es la definitiva para su publicación (sobre todo en la mayoría de las fuentes que utilizaré aquí). Difícilmente constituyen, por lo tanto, un *sistema de pensamiento*. Son más bien una constelación—incluso «nebulosa», a veces—de sugerencias más o menos desarrolladas y más o menos sistemáticas. Es imprescindible, pues, la interpretación de los materiales, incluso hasta colmar las lagunas que ellos dejen. Procuraré que mi versión sea lo más auténtica; en todo caso, trataré de que sea útil al pensador social cristiano.

3. El especialista en Laberthonnière podrá *acusarme* quizá, y con razón, de ser más «laberthonnierista»—perdón (!)—que Laberthonnière; de llevar el agua a mi molino; y de interpretar los materiales con que cuento según mis propios esquemas personalistas y a la luz de la «gran luz» que nos ha abierto a los juristas, católicos y no católicos, el Vaticano II. Nada más halagador para mí si tal «objeción» resulta fundada. Ese es exactamente mi propósito al abordar este ensayo monográfico (3).

---

vista filosóficos: su *método de la immanencia* y el *principio de la solidaridad* ontológica entre el mundo, los hombres y Cristo. Sus rectificaciones y explicaciones resultaron insuficientes y vino la decisión eclesiástica en contra de sus escritos. Se cerraba así su época de teólogo y se abría su segunda fase de filósofo y teólogo de lo social.

(3) El Derecho occidental pasa hoy por una fase de «peregrinación a las fuentes» (como todo el resto de nuestra cultura). Dos hechos decisivos lo han empujado en esa dirección: 1) Las monstruosidades perpetradas *legalmente* a instancias del positivismo y voluntarismo jurídicos por ciertos «Estados de Derecho» como el naci-mo, las «democracias populares» y los regímenes «sociales» de muchos países. 2) El Concilio Vaticano II, que ha orientado al pensamiento católico hacia una nueva asimilación y actualización de sus fuentes primitivas específicas y hacia un verdadero renacimiento bajo el lema del *aggiornamento*.

Las escuelas de Derecho germánico parecen haber sido las más afectadas por el primer hecho. En la Alemania de la posguerra y de la era atómica han sido muchos los juristas que han intentado a toda prisa construir un sistema jurídico y social nuevo, y han resucitado con urgencias al Derecho natural o cifrado sus esperanzas en la teología del Derecho. Al jurista católico posconciliar le complacen todos estos intentos por reinstalar el orden jurídico y político de Occidente sobre sus bases específicas. Pero eso no basta. Poco podemos hacer con neoyusnaturalismos de emergen-

4. Algún «escolástico», partidario del tratamiento dogmático tradicional de los temas yusnaturalistas, arrugará el entrecejo con razón al ver que resucito a Laberthonnière bajo evocaciones que le hicieron enmudecer hace años. He dicho con razón. Pero también yo tengo mis razones. Estoy convencido, en primer lugar, de que la doctrina que expondré podrían firmarla sin reservas sustanciales Santo Tomás, Suárez o León XIII. Y mucho más San Agustín, San Bernardo o Juan XXIII, incluso en su talante e inspiración específicas. El «tomista» a que me refiero, que trate de leer sin prejuicios y se atenga a lo sustancial. Estoy seguro de que podrá encontrar, acuñada con distintos metales, su misma moneda de siglos. Si no, peor para él.

5. Por otra parte, el tono, los términos y la significación de este ensayo creo que están en plena consonancia con el «aire» que respiramos desde el Concilio. Se trata de reinstalar todo en Cristo, Verbo de Dios y Logos de cuanto hay, es y acontece. ¿Por qué no intentar también la *instauratio magna* del Derecho sobre la intuición central de un pensamiento especialmente vigoroso, sugestivo para nuestro tiempo y cuya inspiración y aspiración originarias son no sólo rigurosamente católicas, sino incluso auténticamente patrísticas y «agustinianas»? Ciertamente que Laberthonnière se excedió en el desarrollo teológico que dio a algunos de los principios de la catolicidad, en la interpretación dogmática de ellos y en sus ataques a ciertos «tomismos» que no conocía suficientemente y que él identificaba con algunos aristotelismos pretomistas «de ala izquierda». Pero no se trata aquí de volver al vómito ni de enturbiar lo que quedó claro hace años. Se trata de algo mucho más modesto y práctico. De aprovechar la vena auténticamente «agustiniana» y patrística de la concepción jurídico-política de Laberthonnière y de desarrollar para nosotros y para hoy su afirmación central: Cristo, Logos o razón de ser del Derecho y de la vida social del hombre (4).

---

cia o que nacen del resentimiento y de instintos apresurados de supervivencia sin revisar a fondo los presupuestos e implicaciones socioteológicas del sistema católico y sin auscultar en serio las razones que los llevaron al desastre a ellos mismos, incluso en el orden de la filosofía social. Una obra de Laberthonnière, dedicada precisamente a este tema (PC), tendría mucho que enseñarnos a todos en este punto.

(4) Si Occidente quiere reencontrar la raíz de su propio ser y existencia y supervivencia, tiene que volver a algo mucho más concreto y sustantivo y firme que a teologías de la desesperación, del absurdo o de las buenas intenciones precipitadas. Lo que hay que reencontrar es lo que dé sentido y razón de toda la existencia humana y de todos los actos del hombre y de los grupos humanos. La teología (social) no es un postulado de la razón pura ni una simple exigencia o receta para los tiem-

6. Se trata, de paso, de testimoniar mi admiración por el *hombre* que fue Laberthonnière. Su gran amigo y casi hermano siamés—en inspiración y aspiraciones y aun en desarrollo ideológico—Blondel tuvo también en los primeros años de su filosofía «dificultades» con sectores importantes de la catolicidad. Hoy es admirado sin discusión como uno de los pensadores católicos más importantes de los últimos siglos. A Laberthonnière lo cegó en ciertas fases de su vida su celo excesivo y un poco ciego (como el de Tertuliano) y la llama interna de su sacerdocio católico, vivido por él muy a pulso. Pero eso mismo le salvó. Obedeció y se calló para siempre. Así demostró un temple excepcional de hombre y de hombre de Cristo. Una vez más, como Teilhard de Chardin o Rosmini (5).

7. Quizá mi obra ganaría amigos, prestigio y éxito científico acogándose a patrones clásicos ya canonizados. Pero, además de que «nobleza

---

pos catastróficos. Sólo el Dios vivo y concreto y personalísimo de la teología católica (religado por propia voluntad a la conducta de cada uno de los hombres y «representado» por cada uno de ellos ante los demás por propia delegación positiva: «Conmigo lo hicisteis»), el Dios que dio y da el ser y la vida al hombre y al mundo, y da sentido, consistencia, razón y medida a cuanto es y acontece y a cuanto el hombre hace y desea y es, puede dar sentido y razón plena y suficiente de la vida y conducta social de los hombres y de sus valores específicos.

(5) Para el jurista occidental-católico, la teología del Derecho es la ciencia del sentido último humano-divino de la convivencia. En tal perspectiva, cuando falla el valor humano-social del Derecho en la práctica jurídica, falla también el valor teológico-social del Derecho, y viceversa. Y falla precisamente porque falla *su otro sentido correlativo*.

Esto quiere decir que la dimensión teológica del Derecho en la filosofía jurídica católica no es una perspectiva graciosa, alógica, irracional y metacientífica, *un postulado* de «razones puras» sin significación estructural ni funcional ni ontológica alguna. Ni es tampoco *una simple repercusión* en otros órdenes de valor sin relación intrínseca y necesaria con el orden de los valores jurídico-políticos. Muy al revés: *es una verdadera dimensión estructural* del mismo, *un sentido intrínseco* insoslayable de la práctica y de la vigencia y de la valoración y de la planificación jurídico-política. *Es el relieve mismo del Derecho*. Cristo sigue siendo la medida (Logos) de todas las cosas en el Derecho y fuera de él: medida de cuanto es en cuanto que es y de cuanto no es (o es mal), en cuanto que no es (o es mal).

Ahí está, a mi entender, la raíz y la fuente que el Derecho occidental busca desde hace años y desde siempre. La que han venido a recordarnos el Vaticano II y sus documentos sociales, así como toda la doctrina social católica desde León XIII a la «*Populorum Progressio*». Verdad que podemos resumir en aquella expresión del mismo Concilio: enseñar a los hombres a amarse entre sí para poder amar mejor a Dios; y enseñarles a amar a Dios para que se amen mejor entre sí. O en aquella seria advertencia de San Juan: el que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo va a amar a Dios a quien no ve? O en aquella máxima sublime de Cristo mismo: lo que hacéis para con cualquiera de los hombres, me lo hacéis a mí mismo.

obliga», hay una ley de sangre y un cierto «aire de familia» que nadie puede contradecir impunemente. Quizá será así un poco más «mío» este ensayo que si perteneciese al «patrimonio común» clásico y tuviese que disputar su paternidad a antepasados suyos y míos más «pudientes».

8. Quede en claro, una vez más, que no trato en absoluto de inmiscuirme en cuestiones dogmáticas o eclesiásticas. Tal tarea corresponde a otros. Si mi obra, en cualquiera de sus presupuestos o afirmaciones, va contra el sentir o intereses de Cristo o de su Iglesia (Camino, Verdad y Vida para todo el hombre y para todo hombre), téngaselo por no escrito. Pues irá también en contra del fin exclusivo que me propuse aquí: contribuir (incluso *in partibus infidelium*, si es preciso) a una mayor «humanización», «cristianización» o «cristificación» de nuestras maneras de pensar y de sentir y de realizar y planificar el Derecho y la vida social. Porque, eso desde luego, Cristo sigue siendo el Logos del Derecho y del hombre y de todo lo humano: lo era ya en San Pablo, Orígenes y San Agustín. Laberthonnière nos ayudará a recordarlo (6).

9. A muchos, las palabras «personalismo» y «personalista» (7) siguen

---

(6) En términos filosófico-jurídicos estrictos, esta es exactamente la doctrina que se encierra en la categoría socio-antropológica de la Personalización, cuando se la estudia en profundidad a través de sus correlaciones estructurales y funcionales con las otras dos categorías centrales del sistema social católico, como veremos.

En términos teológico-jurídicos y socio-teológicos, esa es también exactamente la doctrina que dibujó con trazos nervudos y potentes el gran teólogo-jurista Laberthonnière: adelantándose muchos años al actual renacimiento bíblico-patristico e inspirando decisivamente en ese sentido el personalismo espiritualista francés. A él se le debe, en efecto, fundamentalmente—juntamente con Blondel—, la «interpretación agustiniana» que tanta importancia llegó a alcanzar en la filosofía francesa actual y que—a través de Teilhard de Chardin y de tantos otros teólogos personalistas de nuestros días—ha ejercido un impacto decisivo en los temas del Concilio Vaticano II y sobre todo en su espíritu y tendencias más características. Todo ello iremos viéndolo a lo largo del estudio.

(7) En la historia del pensamiento occidental jurídico-político, el yusnaturalismo y el personalismo pueden ser considerados como una misma constante dentro de la interpretación católica de las relaciones sociales: unas veces han actuado como factores de síntesis y de reestructuración y otras como elementos de ruptura e innovación. En el fondo de todas estas sucesivas reapariciones y renacimientos ha habido efectivamente un *eterno retorno al Derecho Natural* (Rommen) y un *eterno retorno al Personalismo*, como veremos inmediatamente. Es decir, que bajo una denominación u otra, de lo que se trataba era de lograr en cada momento histórico la reestructuración del orden social católico roto por «heresías» y fuerzas nuevas: pero una reestructuración que tuviese muy en cuenta los nuevos datos aportados por los pioneros de cada época y por las nuevas condiciones históricas surgidas. En suma, ese eterno



oliéndoles a chamusquina. Algunos entendidos los identifican con particularismos antisociales. A los más leídos les evocan ataques miopes contra sistemas de pensar y de orden social («Estado católico confesional», por ejemplo) que fueron el alma de nuestra historia. A todos, el «personalismo» les recuerda una polvareda de polémicas baratas y de mítines, folletos y folletines propagandísticos de hace años.

Pero una cosa es cierta: entre tanta hojarasca hay cosas muy aprovechables (8). Y casi nadie se ha ocupado entre nosotros de decirnos cuál es el legado útil de los «personalistas». Creo, en efecto, que hay una clase de crítica tan interesante o más que la polémica, al menos para el jurista y sociólogo. Una crítica no ya constructiva, sino la que podríamos llamar «crítica digestiva» (términos que no son originales míos, como es sabido). Se trata de resumir lo que pueda encontrarse de útil, verdadero o interesante en el autor estudiado y de prescindir de lo demás *como si* no existiera. La crítica la hacemos, pues, sobre la marcha y en sentido selectivo (9).

---

retorno al Derecho Natural y al Personalismo es debido a que uno y otro son sistemas de pensamiento, de interpretación social y de acción social que no logran agotar nunca ni realizar suficientemente las posibilidades humanistas de su propio mensaje y no agotan tampoco las posibilidades de explicación y de fundamentación de sus propios postulados. Por eso es por lo que volvemos a ellos en intentos sucesivos de formularlos y fundamentarlos con un rigor científico creciente y de realizarlos con mayor plenitud y eficacia social.

(8) La coyuntura mundial en que se encuentra hoy el Personalismo (y el Yusnaturalismo de inspiración personalista y católica) es una fase de síntesis y reestructuración tras las múltiples mutilaciones perpetradas contra el orden social católico y yusnaturalista por el liberalismo, por su contrario el socialismo y por muchos sociólogos y positivistas que han intentado convertir su propia disciplina y sus métodos específicos en una ciencia universal y única. Fase de síntesis y reestructuración incluso respecto a los primeros intentos «revolucionarios» e «innovadores» del propio personalismo espiritualista francés, como veremos.

(9) A grandes rasgos podremos recordar los brotes y rebrotes más característicos del Personalismo a lo largo de veinte siglos de acuerdo con el esquema siguiente:

1. Hay un primer *personalismo neotestamentario y cristocéntrico* cifrado en el Logos de San Juan y de San Pablo y que rebrota en los sistemas «agustinianos» y en los místicos españoles (Teresa de Avila y Juan de la Cruz), en los Padres del Oratorio (Malebranche, Gratry, Laberthonnière), en Rosmini; y que culmina hoy por hoy en Teilhard de Chardin.

2. Hay un segundo *personalismo patrístico-oriental*: es el primer personalismo estricta y auténticamente político-social y jurídico, directamente relacionado con la doctrina sobre el «destino universal primario» de todos los bienes de la tierra e incluso con los problemas de la legitimidad institucional, humana y social de la propiedad privada.

3. Hay un tercer *personalismo patrístico-occidental o «agustiniano»*, centrado en

Maritain es de sobra conocido entre nosotros. Mounier, no tanto. A La-berthonnière se lo desconoce. Es, sin embargo, el más personal de los «personalistas» y el más fecundo en «intuiciones» originales, afirmadas con nervio y audacia. A él van consagradas estas líneas (10).

---

la conciencia y libertad del hombre (con maneras auténticamente «existencialistas»): en él se busca y se alcanza una primera fundamentación total del sistema social e histórico-político e incluso cósmico que nos trajo el catolicismo. El personalismo «agustiniano» es una «constante» decisiva en toda la historia jurídico-política y socio-económica posterior de Occidente.

4. *El cuarto personalismo* (o cuarta «reedición» histórica del personalismo católico) es el tomista: personalismo filosófico-jurídico y teológico-yusnaturalista a la vez. Tomás de Aquino y sus grandes comentaristas y discípulos (Cayetano, Capréolo, Juan de St. Tomás...) llevaron a cabo una fundamentación racional (filosófico-teológica) gigante y casi definitiva del sistema social cristiano personalista: sobre los pivotes del orden ético-jurídico yusnaturalista.

5. *El quinto personalismo* básico para la historia de la filosofía social católica es ya rigurosa y estrictamente filosófico-jurídico, además de teológico-yusnaturalista. Está compuesto por la «segunda escolástica» de nuestra época áurea. Vitoria, Luis de León, Molina, Suárez, Vázquez y otros mil reestructuraron los fundamentos crítico-filosóficos y teológico-sociales del orden social católico personalista a tenor de las nuevas condiciones económico-políticas (Estados modernos) e internacionales (nuevos mundos) y a tenor de las nuevas ideologías (renacentistas y crítico-científicas) y nuevos sistemas políticos (derecho divino de los reyes, absolutismos renacentistas) surgidos desde la Baja Edad Media hasta el mundo postridentino.

6. *La última oleada de personalismos*, la correspondiente al *personalismo espiritualista* (con el precedente importante de Rosmini), nació como reacción contra las rupturas extremas y opuestas que caracterizan al siglo XIX (liberalismo y socialismo) y como intento de síntesis y superación de ambas. A más largo plazo, nació también como intento de reforma y reestructuración del orden social traído por el Renacimiento y por las grandes oleadas filosófico-políticas nacidas con él (empirismo, criticismo, positivismo, sociologismo, subjetivismo idealista...) y que imprimieron carácter a la historia moderna occidental. En muchas de sus dimensiones básicas este personalismo es, pues, continuación y reedición del personalismo clásico español de la Contrarreforma.

(10) No debemos tener, sin embargo, un concepto unívoco del término «personalismo», ni de sus hermanos gemelos «humanismo» y «yusnaturalismo». A lo largo de la historia occidental se ha entendido estos movimientos de maneras muy distintas y aun antagónicas, como es sabido. Incluso manteniéndonos dentro de la más estricta ortodoxia católica, sigue entendiéndose de modo divergente. Si nos fijamos, además, en matices más o menos accidentales, podremos hablar con fundamento de un «personalismo francés», de un «personalismo italiano», de un «personalismo germánico», de un «personalismo hispánico», etc... El que en este estudio demos un relieve especial al personalismo espiritualista francés no significa que desconozcamos la importancia y valor de otros similares; ello es debido únicamente a razones de método y de especialización doctrinal. En algún estudio posterior daremos el relieve adecuado a otras formas de personalismo contemporáneo.

## PRIMERA PARTE

## Ontología y teología social.

1. SENTIDO PROFUNDO DE LA CONVIVENCIA SOCIO-POLITICA  
SEGUN LABERTHONNIERE

10. *Autocrítica.*—A muchos este capítulo les parecerá enteramente ajeno al Derecho y enteramente desprovisto de sentido jurídico-político. Pero el caso es que, de hecho, todos los hombres vivimos desde hace veinte siglos en la Edad de Cristo, o sea, en régimen—no siempre en estado—de gracia. Cristo vino al mundo y habló a los hombres, murió y resucitó. Y sigue entre nosotros con su mensaje y su realidad total hasta el final de los tiempos. Es decir, que de hecho, Cristo *transformó el sentido de la convivencia humana*. Antes de El la norma era ésta: ama a los que te amen y odia a los que te odien; ojo por ojo y diente por diente. Tras El la norma es distinta: «lo que hacéis con cualquier otro hombre—y exactamente como se lo hacéis a él—, conmigo lo hacéis». Es decir, que antes de Cristo todo se resolvía *entre los hombres mismos*. Tras El, todo valor y desvalor humano, toda injusticia o hecho heroico entre hombres, cuenta y vale exactamente como valor o desvalor ante Dios mismo y como justicia o injusticia hecha a El directamente. He aquí una dimensión del quehacer humano que pueden tener muy en cuenta el teólogo, el moralista, el sociólogo y el jurista.

11. a) *El mundo como «interpretación» personal.*—Laberthonnière fue siempre contrario al sentido cosístico e inerte que Occidente ha dado frecuentemente al hombre y a su existencia a causa de ciertas manías intelectualistas y deductivas heredadas de los griegos. El prefería la «interpretación» que daban al mundo y al hombre Orígenes (11) y San Agustín. Interpretación que, como es sabido, es además la más «actual» de la filosofía, especialmente en el existencialismo cristiano y en la fenomenología.

---

(11) Concepción radicalmente opuesta, según Laberthonnière, a la «peripatética», «aristotélica» o «tomista» (términos que para él significan sustancialmente lo mismo). Frente a esta concepción del hombre y del mundo está, según Laberthonnière, la cosmovisión origenista y agustiniana: en Orígenes (cfr. ESQ, 151 y ss.) no interesa en sí el proceso cósmico-objetivo, sino los procesos morales que en él están implicados; todo lo cósmico-fenomenológico no es más que «ocasión y símbolo» de los procesos espirituales y morales de las personas. Ahí es donde reside, según Laberthonnière, el sentido básico de la filosofía y ciencia cristianas.

Según Laberthonnière, la realidad y la actualización del otro *como persona ante mí y en mi vida* están en función de la «interpretación» (RC, 80) que yo haga *de él y de su realidad y de su significado total para mí* en mi conciencia, en mis deliberaciones y valoraciones y en mi vida y comportamiento efectivos para con él. De ahí que la categoría «interpretación» sea enteramente central en el pensamiento de Laberthonnière. El «idealismo griego», así como todos los demás idealismos derivados de él—los absolutismos, «pangermanismos», totalitarismos, «aristotelismos», «tomismos», etcétera—implicaban una interpretación cosística y puramente objetiva, abstracta y antipersonal o despersonalizante del hombre, del mundo humano e incluso de la teología. El cristianismo—y todos los personalismos, yusnaturalismos y «agustinismos» que lo reexpresan *sin traicionarle*—implica una interpretación exactamente inversa: una preocupación directa y absorbente por el hombre concreto y personal y una conciencia cada vez más deliberada de lo que es más importante y valioso y decisivo para el hombre y su mundo y su vida de relación. Según dicha interpretación, todo lo *verdaderamente humano* del hombre y de su mundo se juega y se decide *in interiore homine*, en sus correlaciones directas y personales para con Dios. Pero con la particularidad de que ese mundo interpersonal y «divino» del hombre, *para ser auténtico debe reflejar, en su mismo sentido y significado sustancial, la conducta de cada uno para con sus semejantes*. Es decir, que el sentido y significado de ambos niveles y dimensiones de la existencia y de la conducta humana no sólo coinciden y se interpenetran inescindiblemente—aunque sin identificarse en el orden lógico—, sino que cada uno se refleja en el otro y refleja al otro; y sólo así son ambos auténticamente humanos y divinos en su sentido último.

12. Pero hay mucho más: cada uno interpretamos, realizamos y «personalizamos» en cierto sentido no sólo a los demás, sino incluso a Dios mismo en cuanto ello pueda depender de nuestros propios actos para con ellos. «El cristianismo—según dice Laberthonnière textualmente—es vida de Dios en la humanidad y vida de la humanidad en Dios» (RC, 196 y siguientes), y es también solidaridad de Cristo con cada uno de nosotros y de cada uno de los hombres con los demás en Cristo (RC, 206). Incluso la propia personalidad y libertad son comienzo e interpretación de nosotros mismos por nuestros actos y no sólo algo que nos sea dado ya enteramente acabado e inmodificable. Es, pues, un gran error verlas como simple origen, fundamento, fuente y «chorro» de sí mismo o como «datos» y «capitales» inamovibles de la propia «existencia». Piensa Laberthonnière que los que se hacen a sí mismos medida de todas las cosas

«helenizan». Mientras que, por el contrario, los que minimizan el poder creativo y autocreativo de los propios actos (los puros conservadores de sí mismos, los que desconocen el valor y sentido trascendentes del hombre en su actividad propia y los que no se dan cuenta de que en la acción humana libre y deliberada se juega todo lo valioso, divino o humano, del hombre) «judaizan». Según Laberthonnière, los primeros son como los que malgastan sus «talentos» en francachelas; los segundos, como los que los entierran olímpicamente para rehuir responsabilidades muy serias.

13. La realidad y el ser de los demás, del mundo y de Dios, según Laberthonnière, se manifiestan no en puros conceptos deductivos y esterilizados, sino en la plena conciencia y en la actividad total de cada uno de los hombres. No basta *conocer* la realidad y la existencia de los demás, del mundo y de Dios. Es necesario además *reconocerlos en la plenitud de realidad y de significados que ellos tienen ante mí*. Es decir, que la realidad de otras personas, del mundo y de Dios no sólo *se da* ante mí y para mí y para conmigo, sino que se da *también* según que yo los reconozca (o no) con cuanto son o pueden y deben ser ante mí. En definitiva, en función de la *interpretación* que yo haga de ellos y de su existencia y *significación para conmigo*. Laberthonnière es tajante en estas cuestiones. Según él, el idealismo griego y cuantos sistemas dimanaban de él conocen al mundo sólo superponiendo al mismo (y a los hechos y a la historia y a las personas) *un entramado dogmático y rígido de conceptos esterilizados racionalmente e impotentes, en definitiva, para interpretar la realidad a que se refieren* (RC, 80 y 81). Su imagen del mundo es pura elucubración, sin contenido auténticamente ontológico y metafísico. A esta concepción opone el cristianismo la suya, *una interpretación inmanente de cuanto hay, es y acontece*: un «mundo» en que el hombre es siempre protagonista y no simple espectador. De los hechos ascendemos a los actos y de éstos a su intención profunda: tras cada suceso de la historia está el alma de algún hombre con Dios y el «mundo» que se reflejan en ella. En cada acto de un hombre se juega el destino y el ser del mismo y hasta el poder y el amor de Dios en algún sentido. Y lo que hay que conocer y reconocer, en definitiva, es el sentido último y los sentidos correlativos de los propios actos.

14. Para Laberthonnière, «interpretar la realidad es darle sentido» (RC, 82), pero *un sentido que le compete a la vez a ella y al que la conoce y a todos los demás seres personales que se reflejan en ella*. «Interpretar» es dar sentido a cuanto existe y le es dado a cada uno; y a cuanto ello

significa y quiere ser ante mí; y a cuanto yo quiero ser y puedo ser a través de mis actos. Nadie sabe lo que es y lo que quiere ser verdaderamente (ni lo que puede y debe ser en el fondo de sí mismo y de su mundo) más que si interpreta la realidad total propia y ajena *a tenor de todas las realidades que la condicionan y que son solidarias de la propia realidad*.

15. Así, pues, *interpretando la realidad de algo o de alguien, interpreto a la vez la realidad de mí mismo y de mi vida y de mi ser (en todos los sentidos del término «interpretación»)*. Y *«realizando» la realidad del otro para conmigo, me realizo también a mí mismo: y precisa y exactamente según interprete y realice yo la realidad personal e interpersonal de los demás y de Dios ante mí*. La interpretación es, pues, en el pensamiento de Laberthonnière, *una proyección recíproca del otro y de lo otro en mí y en mi vida y de mí mismo y lo «mío» en él y en el mundo*. Y una adaptación creciente entre él y yo en cuanto a los significados recíprocos que yo le doy a él y me doy a mí mismo ante él. En eso es en lo que consiste precisamente el progresar en la verdad, a tenor del sentido que da Laberthonnière a este término (cfr. RC, 83 y lo que ya vimos anteriormente). «La interpretación se convierte así—concluimos con Laberthonnière—en la actividad específica y esencial del espíritu» (RC, 80 y 81).

16. b) *La caridad como medida subjetiva de la realidad personal del otro*.—Empecemos con el texto central y busquemos después su «interpretación auténtica» en otros contextos del autor. Entenderemos así por qué al pensamiento de Laberthonnière se le llama «metafísica de la caridad» (CP, 237). He aquí el párrafo central: «La caridad—que sólo es caridad por la iniciativa de cada uno y la cooperación de todos—establece entre ellos no una identidad, sino una continuidad en la Caridad primordial de Dios» (ESQ, 478).

Entendamos con precisión el pensamiento de Laberthonnière en este punto importante. Se trata de demostrar que la realidad intersubjetiva y la significación ética, social, jurídica y política *del otro como persona y para conmigo* está en función de mi actitud para con él y depende de que yo lo reconozca o no como persona equivalente a mí; es decir, como centro y sujeto de valores, de iniciativas y de libertades correlativas a las mías y solidarias con las mías propias. En definitiva, de que yo lo reconozca y lo realice *como otro-yo y como persona igual que yo ante Dios y ante los demás hombres*. No se trata, pues, de que el otro no sea *en sí y ontológicamente* persona humana aunque yo no lo reconozca como tal. Se trata de que de hecho sólo lo será integralmente en sí y ante mí y en cuanto ello

depende de mí (es decir, en la plenitud de significados éticos, axiológicos, sociales y jurídico-políticos que implica su ser de persona humana) cuando yo lo reconozca, valore y actualice como tal en mi vida, en mis actos y en mi comportamiento total relativo a él. Caridad es amar al otro en cuanto persona, en cuanto hijo de Dios y en cuanto ser-para-la gracia como yo. Por eso, y en ese sentido la caridad es la forma más «adecuada» de valorarlo como persona y de realizarlo como ser portador de valores supremos de gracia, de humanismo, de socialidad y de personalidad.

17. Veamos ahora la explicación de este tema en otros pasajes de Laberthonnière: «Leibniz tenía razón: todo ser es sujeto. He aquí un punto que yo considero como definitivamente adquirido. Porque es solamente en un sujeto donde pueden conjugarse la *unidad* y la *permanencia* que son los caracteres del ser. Caracteres por los que él se distingue del fenómeno que es múltiple y pasajero. También yo lo había visto: *para descubrir el ser hay que mirarlo por dentro*» (ESS, 80).

Laberthonnière continúa preguntándose: ¿Cómo conocer y afirmar la existencia de otros sujetos personales? Y responde, siguiendo ahora a Kant, que la certeza de la existencia de los demás no es algo que recibamos o «padezcamos» pasivamente; según Laberthonnière, *tal certeza sólo la adquirimos en función de nuestro comportamiento y de nuestras opciones para ellos, y en función de nuestra «buena o mala voluntad» respecto a ellos. Tenemos un «conocimiento» falso e insuficiente de los demás y del mundo cuando nos atenemos a una concepción «monádica» de ellos y vemos al otro, al mundo y a Dios como simples postulados de la razón pura y como algo separado enteramente de la propia realidad viviente y vivida. Frente a tal concepción «kantiana» y «pangermanista» está la doctrina de la solidaridad y la compenetración de los seres en su mismo ser personal. Porque, en definitiva, *el ser es inmanente a los fenómenos. Y sólo superamos la polvareda que constituye a los fenómenos en sí cuando por un acto interior nos constituimos a nosotros mismos en el ser y vemos desde ahí a los demás. Se trata, pues, según Laberthonnière, de un acto de verdadera fe filosófica y teológica que ve a los demás desde dentro del mismo, fe «por la cual en nuestra propia vida—querida así libremente—nos damos el ser y se lo damos también a todos los demás con el concurso de Dios... Ahora bien, esta fe—que en el fondo no es más que el acto mismo de buena voluntad por el cual adquirimos incluso a Dios en algún sentido—no es un acto que nosotros llevemos a cabo sin El, como supone Kant en su pelagianismo filosófico. Sino que Dios está en la misma buena voluntad y sin El no habría ni buena voluntad ni fe»* (ESS, 86). «Los*

sujetos que componen el mundo se penetran recíprocamente de tal suerte que bajo todos los puntos de vista ellos existen los unos por los otros. *El ser de cada uno está como constituido por el ser de todos. Cada uno está en todos y todos están en cada uno. Pero eso es exactísimamente lo que se trata de reconocer. Y lo que nosotros debemos buscar es en qué condiciones encontramos a los otros en nosotros al mismo tiempo que nos encontramos a nosotros en ellos*. «Nuestras relaciones para con los demás seres imitan nuestras relaciones para con Dios. También a ellos podemos "padecerlos" (les subir) o aceptarlos» (ESS, 87) en su realidad personal. A través de Dios también ellos son principio y fin para nosotros, porque, en definitiva, por ellos y a través de ellos podemos querer a Dios, *pero a Este no podemos quererlo sin quererlos a ellos* (ESS, 87-88). Separarse de ellos y aislarse en sí mismo es egoísmo, y equivale a «despreciarlos y negarlos» (ESS, 88) en lo que verdaderamente son y los constituye como personas. Porque *negar a Dios y negar al prójimo es mentirse a sí mismo y no creer ni en la propia existencia auténtica de personas*.

18. Continúa Laberthonnière explicando su pensamiento en los siguientes términos: cuando por egoísmo rompemos nuestra solidaridad en el ser con los demás, lo que hacemos en realidad es negarlos como sujetos en sí y personas, aunque sigamos conociéndolos y reconociéndolos como seres en el mundo. Aceptamos su existencia de hecho y coexistimos con sus actos, pero no *aceptamos ni creemos* en su existencia de seres interiores a sí mismos, con todo lo que ellos significan como personas y todo lo que tienen derecho a exigirme en cuanto tales. Porque *para el verdadero conocimiento—y subsiguiente reconocimiento—del otro como persona no basta ni el método de la percepción sensible patrocinado por los empiristas ni el instinto de los fideístas ni la abstracción de los idealistas*: «concebir y afirmar la existencia de otros seres resulta de un trabajo de interpretación, y este trabajo de interpretación exige una transformación interior para poder ser auténtico y verdadero: pues la interpretación se la hace necesariamente según lo que se es y yo diría que a tenor de lo que se es libremente y por propia voluntad» (ESS, 91).

19. Concluye Laberthonnière la explicación de su doctrina sobre la existencia auténtica del otro (a la medida de la propia actitud para con él) con las siguientes afirmaciones, que personalmente considero definitivas (desde los presupuestos adoptados por él, naturalmente): «*Para ver el sitio y el papel y el fin de cada categoría de seres hay que llegar a considerarlos desde el punto de vista de Dios. Y para creer en su existencia hay*



que llegar a afirmarlos con El» (ESS, 91). «Es amando a los otros como se les hace existir para sí mismos. Tanto más firmemente se cree en su realidad cuanto más se los ama» (ESS, 97). Así es precisamente como «conocían» a los demás hombres e incluso a los demás seres de este mundo—creados por Dios y «hermanos» nuestros en cierto sentido—San Francisco de Asís (que hablaba del «hermano lobo» o del «hermano mar»), San Vicente de Paúl y el mismo San Pablo (cfr. Rom., VIII, 19-22) (12).

En capítulos próximos veremos cuáles son las consecuencias jurídico-políticas más importantes de esta doctrina. Pero antes es de suma importancia llegar al fondo de la misma: establecer dónde radica y en qué estriba, según Laberthonnière, ese sentido profundo de las relaciones sociales. La respuesta es ésta: en Cristo, Dios hecho hombre, Palabra de Dios y Logos o fuente de sentido del mundo y de la existencia de los hombres. Veámoslo.

20. c) *La solidaridad en Cristo como «aglutinante» último de la vida social humana y como «Logos» o fuente de sentido de ella.*—Dejando el comentario para después, iremos directamente a los textos centrales. He aquí los más importantes, y que reproduzco en su forma original en nota (13): «Todo el cristianismo consiste en esto: en que Dios vive (a)

(12) Reproduzco en su forma original algunos de los textos utilizados. «Les sujets qui composent le monde se pénètrent réciproquement, de telle sorte qu'à tous les points de vue ils existent les uns par les autres. Chacun est dans tous et tous sont dans chacun. Mais c'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Et ce que nous avons à chercher, c'est à quelles conditions nous trouvons les autres en nous en même temps que nous nous trouvons en eux» (ESS, 87). «Nos rapports avec les autres êtres imitent nos rapports avec Dieu» (ibid.). «Pour voir la place et le rôle et la fin de chaque catégorie d'êtres, il faut arriver à les considérer du point de vue de Dieu» (ESS, 91).

(13) «Tout le christianisme consiste donc en ceci: que Dieu vit l'humanité et que l'humanité vit Dieu. Une vaste solidarité relie le ciel et la terre. Le Christ s'étant fait solidaire de chacun, chacun est solidaire de tous» (RC, 206). «Chacun des êtres, peut-on dire, est par tous et tous sont par chacun. Ils se donnent mutuellement de la solidité par leur solidarité» (RC, 85). «Je suis seul à être moi, dit Jankélévitch commentant Bergson. Et rien n'est plus vrai. Mais si je suis seul à être moi, je ne suis pas seul à être un moi. Et les moi autres que moi sont présents à ma conscience, agissant dans ma conscience, sollicitant, bien plus: exigeant d'être reconnus comme tels...» (ESQ, 283-284). «L'extériorité des autres, pour être ontologique, n'est pas moins une extériorité intérieure. Et la transcendance de Dieu, pour être également ontologique, n'est pas moins une transcendance immanente. Dieu et les autres sont aussi intérieurs à chacun que chacun est intérieur à lui-même. Ils ne paraissent extérieurs, étrangers, ils ne sont un poids, ils ne constituent une hétéronomie que pour celui qui ne veut pas les reconnaître et les vouloir comme il se veut» (ESQ, 479).

la humanidad y la humanidad vive (a) Dios. Una vasta solidaridad re-liga al cielo y la tierra. *Y puesto que Cristo se hizo solidario de cada uno, cada uno es solidario de todos*» (RC, 206). «Puede decirse que cada uno de los seres es por todos y que todos son por cada uno. *Unos a otros se dan mutuamente solidez por su solidaridad común*» (RC, 85). Al ser personas no sólo somos creados en nosotros mismos y para nosotros mismos, sino que somos incluso co-creadores de los demás y nos creamos unos a otros con Dios.

A esta solidez y solidaridad recíprocas en Cristo corresponde una co-responsabilidad total. En primer lugar, porque el mismo ser del hombre consiste en *ratificar* cuanto recibimos de Dios y de los demás hombres. En segundo lugar, porque el mundo y los demás hombres (y Dios mismo en cierto sentido) existen para nosotros, por nosotros y en nosotros *según los hagamos ser nosotros en el orden intelectual y moral*, como se explicó en otros pasajes. «Yo soy el único en ser yo», dice Jankélévitch comentando a Bergson. Y nada más cierto. Pero si yo soy el único en ser yo, yo no soy el único en ser *un yo*. Y los yos distintos de mí están presentes en mi conciencia y obran en mi conciencia, *solicitando y aun más: exigiendo ser reconocidos como tales...* Se me pone continuamente ante esta alternativa: o negarlos como *seres* para no ver en ellos más que los estados de conciencia que producen en mí (—lo que constituye la esencia del "narcisismo"—), o afirmarlos y quererlos como seres en su exterioridad ontológica» (ESQ, 283-284). Según Laberthonnière, esta *exterioridad ontológica* es la que constituye la verdadera *alteridad* y el ser personal del otro ante mí. *La simple exterioridad espaciotemporal* es un hecho de conciencia y una representación, e implica en realidad la interioridad o interiorización fenomenológica de los demás hombres y, en definitiva, el solipsismo metafísico y ontológico, producto del solipsismo y del egoísmo moral total.

21. He aquí la última explicación de Laberthonnière sobre este punto: «La exterioridad de los otros, aun siendo ontológica, no deja de ser por ello una exterioridad interior. Y la trascendencia de Dios, aun siendo igualmente ontológica, no deja de ser por ello una trascendencia inmanente. Dios y los demás son tan interiores a cada uno como cada uno lo es a sí mismo. Sólo parecen exteriores, extranjeros y sólo son un peso y constituyen una heteronomía para aquel que no quiere reconocerlos y quererlos como se quiere a sí mismo» (ESQ, 479).

22. *Síntesis crítica: sentido social de la solidaridad en Laberthonnière.* La doctrina que acabamos de resumir no es «técnicamente perfecta» ni

«científicamente inobjetable» para el que quiera verla exclusivamente desde puntos de vista estrictamente «objetivistas», lógico-fenomenológicos o «positivos». Sin embargo, sus afirmaciones básicas merecen una atención muy seria y su valor interpretativo es inmenso.

1) No caigamos en infantilismos miopes, de tantos filósofos rigurosos y pensadores «científicos», que han creído que el único «mundo» verdadero, real, críticamente válido y consistente es el que ellos han «reconstruido» con sus cerebros calenturientos (como Júpiter daba el ser a Atenea por pura paternidad lógica o mental). Los silogismos, las dudas metódicas, las reducciones eidéticas y fenomenológicas, las reconversiones mentales, los rigores dialécticos y otros mil recursos técnicos de la razón y de la experiencia pueden ser instrumentos potentes para la conquista de nuevas parcelas de verdad. Pero son incapaces de agotarla ni aun de aproximársele, incluso desde sus propias posiciones prefabricadas. Es infantil pretender abarcarlo todo con un solo método, concepto o idea, lo cual es privilegio de un conocimiento infinito. Pero es todavía más erróneo el despreciar o desechar otros puntos de vista y otros modos de aproximación a la realidad del hombre, del mundo y de la vida porque no sean estricta y puramente lógicos, críticos, racionalísticos, dialécticos, empíricos, sociológicos: es decir, porque no sean exactamente idénticos al adoptado por el que juzga.

2) No pretendo tampoco resucitar relativismos, subjetivismos y perspectivismos más o menos trasnochados, y que, una vez más, sólo ven una de las muchas dimensiones de la vida y del mundo. Pero cuando las mismas ciencias cosmológicas y físico-matemáticas se ven precisadas a constatar la existencia de factores recalcitrantes a toda sistematización monística (14), incluso dentro de sus propias perspectivas positivísticas, parece todavía más miope la actitud del pensador que sólo quiera admitir estructuras puramente racionales; o dimensiones puramente «objetivísticas» o historicistas; o formas puramente empírico-sociológicas para la interpretación «científica» del mundo y de la vida.

3) *A priori*, los métodos existenciales, vitales, estimativos, sociológicos, axiológico y morales parecen estar especialmente indicados para llevarnos a una adecuada aproximación al mundo de lo social y de lo humano y a su interpretación más auténtica. Lo social, más que dato o he-

---

(14) Todos los grandes sistemas (filosóficos, metafísicos o científicos) han tropezado con datos y fenómenos difícilmente reducibles a una perspectiva única total. Algunos han intentado «reabsorberlos» sin desnaturalizarlos; otros los ignoran; otros los niegan de muchas maneras. Recientemente han puesto de relieve esta observación, entre nosotros, Zubiri, López Quintás, Millán Puelles y otros muchos.

cho, es un sistema de interacciones y de actitudes recíprocas: de factores de conciencia, de estimación, de valoración y de tendencia específicamente «espirituales» (15).

4) El lector habrá apreciado por sí mismo cómo en la visión socio-teológica de Laberthonnière refluyen técnicas de pensar y doctrinas tan auténticamente apasionantes como las de Orígenes, San Agustín, San Buenaventura, San Bernardo, Santa Teresa de Avila, San Francisco de Asís, Malebranche, Rosmini y otros mil «agustinianos» de gran solera. No se trata de estudiar o medir críticamente las influencias recibidas por Laberthonnière en su cosmovisión de lo social (en su cristocentrismo sociológico). Sino de «situar» su pensamiento en relación con ciertas coordenadas históricas dominantes.

5) Dentro del agustinismo de Laberthonnière, vemos cómo el hombre no puede ser entendido como una razón o entendimiento puro, sino que es consustancialmente un ser libre y emotivo, una conciencia activa y moral, un perpetuo surtidor de sentimientos, estimaciones, afecciones y actos expresivos. Todo el mundo de sí mismo y de los demás se refleja en la propia conciencia y en la propia actitud y conducta: las conforma y queda conformado por ellas. Este paralelismo entre la propia realidad deliberante, estimativa, operativa y refleja, y la realidad de los demás y de Dios mismo en cuanto que se reflejan en ellas y las reflejan en su propia realidad derivada, es uno de los temas más sugestivos del agustinismo en todas sus manifestaciones históricas y doctrinales.

6) Hay una doble correlación de signo, de significado y de sentido de ser entre la propia conciencia y realidad personal y la realidad de los demás seres y mundos que la condicionan y rodean. Esta correlación semántica y gestual, estimativa y axiológica entre el yo y los demás y el mundo, es una dimensión consustantiva básica de la existencia humana: aunque haya sido ignorada u olvidada por todos los racionalismos de la Historia; y aunque haya sido infravalorada por todos los positivismos, sean del estilo que sean.

7) Al hombre lo definen sus sentimientos y sus afecciones tanto o más que los conocimientos o recursos que haya adquirido. Los hábitos y las actitudes personales son indicativos del talante auténtico de cada uno pre-

---

(15) Sin que ello implique, desde luego, la «subjetivación» ni la «psicologización» de lo social. Sino como contrapeso a tantos «sociologismos realistas y objetivistas» para los que lo social no es en definitiva más que un conjunto de «cosas» (Comte, Durkheim, etc...) o «papeles sociales» más o menos complejos e interfuncionales (T. Parsons, Dahrendorf, etc...).

cisamente porque están constituidos por todos los factores intencionales, estimativos, tendenciales y sentimentales del hombre.

8) Tampoco le interesaba a Laberthonnière cuantificar estadísticamente el influjo recíproco que existe o puede existir entre las tres potencias humanas básicas: razón, voluntad y emotividad. Sino acentuar su interferencia mutua, íntima y constante; y más directamente el influjo de los factores morales y estimativos sobre los simplemente cognoscitivos.

9) Si todas las cosas son del color del cristal con que se las mira, son mucho más del sentido, del valor y del significado del corazón que las mira. Y mucho más cuando se trata no ya de cosas, sino de realidades religantes y de personas, de seres simétricos a sí mismo. Seres que «resisten» no sólo a toda visión objetivante de un mí o sujeto, sino también a su estimativa y a sus afecciones. Porque son valores en sí, dignos *a priori* del mismo respeto y reconocimiento que cada uno puede pretender exigirles a ellos.

10) En estas perspectivas es en las que cobra una profundidad casi inédita la doctrina socio-teológica de Laberthonnière. Porque la realidad y el valor y el sentido y significado que tienen *de iure* todos los hombres ante cualquier otro hombre no dependen únicamente de la buena o mala voluntad de cada uno (nominalismo voluntarista); ni tampoco sólo del conocimiento que tengamos de las cosas y del mundo del otro (intelectualismo lógico-ontológico). Dependen sobre todo del *reconocimiento* moral, integral y práctico-estimativo que cada uno hacemos de los derechos, valores y sentimientos de los demás y de toda su realidad existencial.

11) Los hombres son para cada hombre lo que éste prefiere ver o estimar en ellos: o lo que espera o exige de ellos y está dispuesto a darles. Pues bien, desde una perspectiva cristiana y socio-teológica integral, esa misma realidad (y valor y sentido y significados) de los demás y de sus pertenencias, tienen *un relieve y una profundidad* no sólo ultrasubjetivos y trascendentes, sino auténticamente ultrahumanos. Porque el hombre, además de hombre, es depositario y portador y heredero y partícipe y gestor y administrador de valores y sentidos de conducta auténticamente divinos. Tienen, pues, razón los agustinistas cuando afirman que para conocer cuál es el valor y la profundidad de la realidad plenaria de los demás hombres hay que llegar a mirarlos, verlos y valorarlos desde el mismo ángulo desde el que los ve Dios (San Buenaventura): es decir, desde perspectivas socio-teológicas y cristocéntricas.

12) La teología dogmática y la misma teodicea podrían parecerle a alguno asuntos enteramente marginales a lo humano y existencial: las formas de deísmo son muchas. Pero la cristología ya no puede parecersele:

porque Cristo fue y aconteció históricamente y es y acontece actualmente. Existió «como hombre» entre nosotros y sigue estando entre nosotros y tras cada uno de nosotros. El es el que vino a recordarnos la verdad más importante para el hombre y para los conjuntos humanos: la de que no hay separabilidad posible entre los hombres y Dios y entre nuestras actitudes respectivas para con ellos: «lo que con otros (no) hacéis, conmigo (no) lo hacéis».

13) Cristo fue puesto como signo y fuente de sentido universal entre los hombres y entre los hombres y Dios: como «piedra de toque» para todo lo humano e interhumano y humano-divino. Y como «piedra angular» de todo el edificio cósmico e histórico y de todas las estructuras interhumanas y socio-teológicas. Signo de sus realidades e historia; y de la cualidad de todo lo humano. El cristocentrismo, la cristología y la cristogénesis no son, pues, epifenómenos misticoides desprovistos de «sentido jurídico», sino que son la expresión y *dimensión de profundidad* teleológica, teológica e histórico-funcional de la realidad misma multifuncional de Cristo en cuanto símbolo y signo de valor y de cualidad y de fin de todo lo humano e interhumano y sobrehumano. En cuanto que Cristo es la medida de cuanto existe, es y acontece bajo el sol de la Historia: medida de todo tipo de realidad, de valor, de tendencia y de cualidad de lo humano. Es ésta una idea nuclear y fontal, asombrosamente fecunda para toda ciencia e interpretación sistemática del hombre y de su vida y de su mundo: y del «mundo» de religaciones existenciales que le dan sentido, valor y ser.

14) Entonces es cuando acertamos a percibir que la realidad y la existencia y la personalidad de los demás hombres son también símbolos y signos cuajados de sentido y de valor para cada uno de nosotros, y no un simple objeto o materia o fenómeno del conocimiento intelectual y de estimaciones intrasubjetivas: signos y símbolos de la propia realidad plenaria existencial de cada uno, tal y como él quiere verla y quererla y hacerla; signos y símbolos de cuanto los demás son y representan o encarnan y de cuanto deben ser y representar y encarnar ante mí mismo. Signos y símbolos para que yo los interprete a la medida de mis propias deliberaciones y preferencias libres, pero sabiendo que según los interprete y realice yo existencialmente, así es como me interpretaré y realizaré a mí mismo.

15) Los demás son, pues, como *un signo integral* para cada hombre: simbólico, pero efectivo, es el lazo que los une, incluso en los órdenes del ser y de los valores personales. (Cristo lo proclamó así con las palabras que hemos recordado anteriormente). *Signo incluso sacramental*: mi propia actitud para con ellos implica automáticamente una actitud mía simétrica

y paralela para con Dios; e implica, también automáticamente, pero ahora reflejamente, una propia actitud para conmigo mismo y todo lo «mío» que esté en religación con ellos y con Dios.

16) La existencia humana no es, como quieren tantos existencialistas de fanal, un «ser arrojado» de noche a la arena insulsa de las cosas (*geworfen*) y a los perros del absurdo y de la desesperación, dispuestos a devorar en mí todo lo humano *auténtico* si no los neutralizo con mi negación radical (*refus*). El mundo, las cosas, la sociedad y los hombres sólo me religan cuando yo quiero arrancarme el cordón umbilical (ético-axiológico y simbólico-gestual, además de ontológico) que me religa a ellos.

17) Es decir, que no puedo independizarme de los demás ni siquiera simbólica y gestualmente: sino sólo moralmente. El egoísmo, el egocentrismo y el solipsismo son actitudes de negación radical de los otros en cuanto personas y de Dios en cuanto Dios. Pero lo cierto es que implican además, insoslayablemente, la negación de sí mismo como hombre y como persona: puesto que implican la afirmación utópica y absurda de una libertad y una naturaleza y modo de existencia que no tienen sentido para el hombre ni son posibles en él. Se es una pasión sólo cuando se ha hecho de los demás (y de Dios) seres inútiles (*de trop*) y sin sentido sustantivo alguno ante mí: es decir, cuando se los niega como personas *equivalentes* a mí y como *símbolos* y representantes de la realidad trascendente y omnirreligante de Dios.

18) Pero no son sólo los solipsismos idealistas y existencialistas los que mutilan la realidad del otro. También la mutilan los positivismo sociológicos y todos los formalismos legalistas o simplemente «humanistas» y antropocéntricos: es decir, todos los absolutismos que separan cualquier fracción del ser humano, o de su mundo, del todo religante y condicionante en que está inserto. El hombre es, por participación y representación, un ser absolutamente sagrado para cualquier otro hombre o conjunto interhumano; todo cuanto «pertenece» al hombre es también «divino» y sagrado para cualquier otro hombre, aunque ahora lo sea sólo en un sentido derivado, secundario y multicondicionado (según la mayor o menor «proximidad» axiológica y jerárquica que exista entre lo estrictamente divino-personal del hombre y dichas «pertenencias»).

19) Hay, pues, una visión del hombre y de su mundo social todavía insuficientemente explotada por los juristas, sociólogos, moralistas y filósofos: quizá la única que podríamos llamar «auténticamente integral». Ella es, quizá, la única que tiene en cuenta *todas las dimensiones estructurales y trascendentales del ser existencial y social del hombre*, dando a cada una la significación y la jerarquía sistemática que les corresponde. Ateniéndo-

nos a lo esencial podemos decir que las cuatro dimensiones constitutivas del ser social del hombre son las siguientes: su existencia y consistencia histórica y mundanal (yo-otros-mundo-Dios); su subjetividad personal (conciencia, libertad y personalidad); su intersubjetividad y socialidad (con la multiplicidad de fines, valores y relaciones interpersonales, asociativas, comunitarias, institucionales, socio-económicas y jurídico-políticas que ambas implican); y su transubjetividad religiosa (como religación entre cada uno y los demás con Dios y cuanto lo representa y «significa»). El relieve y la consistencia de lo humano-social están en función de todas estas dimensiones y en relación con la función, jerarquía e interferencias recíprocas que se les asignen a todas ellas dentro del «bloque fenomenológico» monolítico que es la existencia humana integralmente vivida.

20) La «profundidad» de lo humano-social depende en todo caso del ángulo o perspectiva dominante desde el que se lo vea. El fenomenólogo y el sociólogo tienden a estudiarlo únicamente en sus dimensiones fácticas, horizontales, extensivas, cuánticas y aparentes; es decir, en sus proyecciones y estructuras unidimensionales, objetivas y empírico-históricas: en su mera génesis factual y en su discurrir lineal sucesivo. La fenomenología y la sociología («científica» o empírica) son, sin querer serlo a veces, una geometría lineal y una física (Comte) cuántica de lo social. La filosofía (ontología y metafísica) sería entonces una «geometría espacial» y una química analítica y sintética de todos los ingredientes, fórmulas y multivalencias básicas de lo social. La ética social y la teología de lo social serían, a su vez, su axiología y teleología integrales. Todas ellas son necesarias y pueden y deben ser complementarias entre sí.

21) Más allá de estas fórmulas, más o menos felices y más o menos metafóricas, hay una evidencia básica que conviene subrayar aquí: la relativa a la «interpretación» del mundo, de los otros, de Dios y de sí mismo en función de una misma actitud y postura del hombre respecto a cuanto lo rodea y condiciona su existencia, su obrar y su mismo ser personal y religado. Muchas de las implicaciones básicas de esta verdad las ha puesto de relieve nervudamente Laberthonnière en los textos que hemos comentado anteriormente. Podemos intentar completarlas con algunas consideraciones someras respecto al «papel» y función que desempeñan los demás (mundo, otros hombres y Dios) en el proceso de conformación de sí mismo. Todos estos esquemas alcanzarán una explicación más detallada y entramada en los párrafos siguientes de este estudio.

22) Iré directamente a lo esencial. Hay muchas maneras posibles de «explotar» en provecho propio cuanto nos brinda nuestra existencia e historia: el mundo, los demás hombres y todos los componentes de nuestro



contorno vivencial. *El indiferente, el egoísta, el solipsista, el injusto y el «positivista» de todo tipo han escogido la forma de «explotación» más anti-económica y contraproducente que puede existir: hacen a los demás y a sí mismos puro alimento del monstruo (vicio) que les va creciendo dentro y que terminará devorándoles toda su sustancia personal y humana. Esa es la significación del mito de Narciso al que tan estupendos comentarios dedicaron los espiritualistas franceses (especialmente Lavelle y Nédoncelle). Esa es también la significación y testimonio básico de todas las obras de los existencialistas actuales no católicos, desde Schopenhauer y Nietzsche hasta Sartre, Camus, Kafka, Gide, Proust y otros. La existencia les resulta absurda e inútil precisamente porque han adoptado respecto a ella una actitud contraproducente, antisolidaria y recalcitrante. Ese famoso «agujero» (*trou*) por el que Sartre ve y siente que se le hunde y diluye todo el mundo de los hombres, y su propia personalidad ontológica con él, no es más que la expresión trágica y genial de la propia negativa radical a ver en los otros y en Dios otra cosa que «competidores» rabiosos o puros instrumentos y alimentos de mi propio desarrollo y de mis ambiciones solipsísticas y resentidas. Lea el lector desde estas perspectivas las obras de los autores que acabamos de citar y comprenderá la grandeza trágica, sombría, macabra e incluso «luciferina» de esos testimonios auténticamente suicidas y autófalos: por eso es por lo que según Camus no había, para el hombre, más que un problema: el del suicidio (16). Los mitos de Narciso, de Sísifo, de Don Juan o de Fausto son otras tantas «visiones proféticas» de esta misma realidad.*

23) Hay otras maneras de «explotarse» a sí mismo y a la vida y a los demás mucho más rentables y racionales. La mejor de todas consiste en hacer de los otros y del mundo lo que de verdad son: representantes, símbolos, pantallas, ocasiones y motivos («verdaderos sacramentos») de nuestra veneración y amor y agradecimiento a Dios: cada hombre encarna ante cada hombre a Dios mismo y su mensaje y sus significados totales para la vida y el ser del hombre. La mejor manera de «explotar» al otro consiste en colmarlo de bienes y de amor: porque así es como mejor podemos amar a Dios en y desde los demás y como más y mejores bienes podemos hacernos a nosotros mismos a través de ellos. Hacer el mayor bien a los demás es hacérselo a nosotros mismos por partida triple: a través de ellos, a través de Dios y a través de nuestros propios actos. Todo lo que hacemos a los demás, y tal y como se lo hacemos, por propia deliberación, *vuelve a nosotros mismos por vía refleja y se convierte en nues-*

---

(16) Así empieza, por ejemplo, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*.

*tro mismo ser personal* («ser justo» es hacer justicia a todos; «ser bueno y caritativo» es hacer el bien y obrar con caridad para con nuestros compañeros de vida, etc.). Ese es también el sentido de aquella expresión de Cristo: «Ganad amigos con las riquezas de aquí abajo». El bien que les hacemos a ellos «capitaliza» a interés compuesto en la cuenta corriente que todos tenemos abierta en nuestra relación directa, presente y futura, para con Dios y para con nuestro mismo ser personal definitivo.

24) La única actitud social racional del hombre es, pues, ésta: procurar en cada momento hacer el mayor bien que podamos a nuestro alrededor, sabiendo que es así como mejor podemos «pagar» a Dios y a los demás cuanto han hecho por cada uno de nosotros; y sabiendo que es así como mejor podemos darnos a nosotros mismos lo mejor de que somos capaces. La razón de todo ello es ésta: el hombre es capaz de encarnar muchos valores y antivalores de todo tipo y jerarquía; pero de hecho sólo puede realizar en sí algunos de ellos. Se impone, pues, una rigurosa selección: cada uno tiene que hacer la suya a tenor de todas las posibilidades que le brinda su existencia. Lo más razonable podría ser el dedicarse directa y exclusivamente, o al menos preferentemente, al cultivo y desarrollo de aquel haz de valores que sean los más valiosos cualitativamente entre todos aquellos de los que es capaz. En una jerarquía total, los valores supremos son los ético-religiosos, y vienen después los ético-sociales y los ético-personales. Pero de hecho y en la vida normal esos tres tipos de valores están conexos entre sí de una manera inmediata, unívoca e inescindible, formando un solo haz de valores humano-sociales prácticos y correspondiendo a una misma actitud global personal para con cuanto nos condiciona.

25) El místico, el contemplativo, el «religioso regular» prefieren dedicarse directa e intensamente a los valores más altos: de ellos es de los que dijo Cristo aquello de que «eligieron lo mejor». Pero eso no es lo normal ni más frecuente. Insisto, sin embargo, para evitar equívocos, que aquí estamos juzgando el problema desde perspectivas sociales y socio-teológicas. Es evidente que no siempre se da de hecho la correspondencia exacta que hemos indicado que existía entre los órdenes de valor indicados. Y no sólo en los casos del místico o eremita, sino también en otros ítemos laudables. Existe el «santurrón beato» que casi sólo se preocupa de salvarse él y de ganar el mayor número (!) de indulgencias posibles; existe el «hombre honrado y justo a carta cabal» que olvida, sin embargo, sus deberes religiosos positivos de culto y amor directo a Dios; existe el «puro egoísta inofensivo» que se dedica al culto egocéntrico de sí mismo sin grandes miras a largo plazo, sin meterse con nadie y «cumpliendo»

también con Dios. Estas tres actitudes extremas se centuplican en mil modalidades reales y se dan con intensidades diferentes. No se trata de juzgar aquí su viabilidad ni su valiosidad comparativa. Pero sí se trata de hacer ver que *en todas ellas falta algo esencial y que no todo lo que hay en ellas es auténtico, aunque pueda ser sincero*. En un orden de jerarquías absolutas es evidente que nuestros deberes y valores más sagrados e inviolables son los que nos religan directamente con Dios. Pero en un orden ético-social integral y normal, lo más decisivo es la intersolidaridad, inseparabilidad y correspondencia exacta que existen entre los tres órdenes de valor indicados e incluso entre todos los órdenes axiológicos del hombre (17). Solidaridad remachada no sólo por Laberthonnière, como hemos visto, sino por mil obras y documentos de doctrina social católica desde el mismo Nuevo Testamento: «...conmigo lo hiciste»; «con la medida con que midáis se os medirá»; «amaos los unos a los otros como yo os he amado»...

26) Si queremos resumir el pensamiento socio-teológico de Laberthonnière en un solo párrafo, diremos: los demás hombres no sólo son fines en sí mismos respecto a cualquier otro hombre y personas equivalentes a cualquier otra en todos los sentidos consustanciales del ser humano. Son además un símbolo visible y una representación con medidas humanas, una encarnación excepcionalmente «plástica» y expresiva de todo el «mundo» de fines, valores, deberes, posibilidades y pretensiones que condicionan, deciden e incluso constituyen la calidad misma de todo lo estrictamente personal. *Son encarnaciones de Cristo como Cristo lo es de Dios: son auténticos «sacramentos» místico-simbólicos de todo lo divino (y diabólico) de que el hombre es capaz y de todo lo humano-divino que se juega en la existencia humana y especialmente en sus relaciones sociales. Cristo es la fuente y la raíz de todo el sentido y valor subsistente de las relaciones interhumanas: el hombre es para el hombre su encarnación sustancial inmediata, aunque simbólica. Podríamos decir, con términos «clásicos», que Cristo es la norma constitutiva y ejemplar (principio y fin subsistente) de la calidad y el valor y el sentido de todo lo social; y que los demás hombres son su norma constitutiva inmediata y cuasi ejemplar (principio y fin derivados). Las leyes (divinas, humanas, naturales y positivas) serían las normas declarativas del deber-ser de lo social. Y todo se decidiría de hecho según la actitud unitaria e integral que cada uno*

---

(17) Ver los últimos párrafos de mi «comunicación» sobre «La personalización», incluida en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO.

decida adoptar respecto a cuanto lo rodea y condiciona desde dentro o desde fuera de su mismo ser.

La única actitud integralmente razonable y justificable sería entonces consagramos, con todas nuestras fuerzas, al mejor y mayor bien que podamos hacer a los demás. Amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a nosotros mismos es algo «semejante» en expresión de Cristo mismo, de San Juan y de San Pablo. Estos tres amores, si son «integralmente auténticos», no sólo son de hecho equivalentes y correspondientes, sino que rigurosamente se reducen a una misma cosa: ser es amar, desde San Agustín hasta Laberthonnière, G. Marcel, Mounier o Teilhard de Chardin.

En los próximos apartados vamos a ver con mayor detenimiento cuál es la correspondencia múltiple que existe entre los valores ético-religiosos, los ético-jurídicos y los político-sociales de la socialización y de la personalización. La «verticalidad» de los valores no es sino la dimensión axiológica del principio de la solidaridad cristocéntrica que hemos visto puesta de relieve por la cosmovisión cristocéntrica de Laberthonnière.

## 2. ONTOLOGIA DE LA LIBERTAD HUMANA

23. a) *El estilo*.—El planteamiento de los problemas del hombre en Laberthonnière es siempre rigurosamente «agustiniano» y aun «existencialista»: el problema del hombre radica en su libertad y se patentiza en su actividad moral. Todo se gana o se pierde en ella o a través de ella. Es decir, que el *problema humano* por excelencia consiste en cómo pueda, deba y quiera comportarse cada uno para con los demás y para con Dios. En la acción propia personal nos jugamos incluso nuestro mismo ser de personas (en su valor y significado definitivo). Obrar (*agir*) en sentido estricto significa para Laberthonnière hacerse a sí mismo según nos comportemos para con los demás. Es la «condición humana» misma, la naturaleza del hombre, la que así nos lo impone. La misma realidad de los demás, de Dios y del mundo—en cuanto realidad efectiva *para mí* y en cuanto plenitud de significados y valores concretos ante mí y para conmigo—está en función de la *interpretación* libre y moral que yo haga de ellos en mis actos y en mi vida: en función del valor y significados que yo les dé y reconozca, como veremos después. En el fondo, la concepción de la acción humana en Laberthonnière es rigurosamente cristológica. Lo

más serio de la vida del hombre, según él, consiste en que nos jugamos nuestro mismo ser ante Dios; y a Dios mismo en algún sentido. Lo ganamos o perdemos exactamente según nos comportemos para con los demás hombres. O sea, que en cada uno de nuestros actos somos responsables del mundo, de los demás, de nosotros mismos y de Dios, en el sentido en que se explicará. Ontológicamente y de hecho, nosotros somos y vivimos en dependencia de Dios y de los demás; intelectual y moralmente es al revés: son Dios y los demás los que existen y viven «en nosotros y para con nosotros», en dependencia de nosotros mismos y de nuestros actos respecto a ellos. En definitiva, según Laberthonnière, «todo el cristianismo consiste en esto: que Dios vive a la humanidad y que la humanidad vive a Dios. Una vasta solidaridad religa al cielo y la tierra. Como Cristo se hizo solidario de cada uno de nosotros, cada uno es solidario de los demás» (RC, 206). La profundidad de nuestra libertad es, pues, ilimitada en su objeto: a través de nuestra acción libre disponemos de hecho no sólo de nuestro propio ser y de lo nuestro, sino incluso de toda la realidad a la que estamos ligados, incluido Dios mismo. Puesto que nuestra acción repercute en Dios mismo de alguna manera (ED, I, 390 y ss.).

Veamos ahora el sentido de la libertad personal y su ontología en Laberthonnière. Sabiendo que todos los problemas teológicos, éticos, jurídico-políticos y aun cosmológicos están en función de esta «metafísica agustiniana y existencialista» de la libertad humana.

24. b) *Planteamiento*.—El 13 de octubre de 1921 escribía así Laberthonnière a Blondel, su gran amigo: «Lo que yo entiendo (que hay que) salvaguardar conjuntamente—y me parece que esa ha sido también vuestra preocupación—es la autonomía en la dependencia y la dependencia en la autonomía que nos caracterizan. Nosotros no tenemos que *coger* (nada) ni *abandonarnos* (a nadie); nosotros tenemos que *darnos*» (CP, 303): ahí es donde radica, según Laberthonnière, toda la «doctrina y metafísica de la caridad» (ibid.), punto central de su pensamiento.

Cinco años después volvía Laberthonnière a plantear el mismo tema, en estos términos: «Somos, por lo tanto, personas. Es decir, que en el principio mismo de nuestro ser se encuentra una exigencia de autonomía (...). Pero ¿cómo podemos tener que poseernos y poseernos ya, si somos dependientes? Esa es la cuestión. Que equivale a esta otra, si usted prefiere: ¿cómo podemos ser libres en un sometimiento?» (CP, 333-334). Todavía reduce Laberthonnière la cuestión a otra más radical: la de nuestro origen, la de saber «cuál es la intención que ha presidido en nuestra

venida a este mundo. ¿De dónde tenemos nosotros la vida y cómo nos viene eso que nosotros llamamos nuestro ser, para que seamos verdaderamente personas?» (CP, 334).

25. Tres son, según Laberthonnière, las doctrinas básicas que pueden sostenerse en este problema, y que tratan de explicar de modo muy diverso esa eterna oscilación de la libertad humana entre autonomía y sometimiento a heteronomías: son también las respuestas fundamentales que se han dado a la cuestión correlativa del origen absoluto del hombre (CP, 334-335):

1.<sup>a</sup> *Afirmar que todo sucede bajo una ley de necesidad absoluta.* En esta doctrina, la libertad, la responsabilidad y la personalidad humana serían pura ilusión.

2.<sup>a</sup> *Afirmar que todo sucede a impulsos de una Voluntad de puro poder,* en cuyas manos los seres concretos somos puros juguetes e instrumentos para los fines que Aquélla se reserva (sin comunicar a los seres nada de su ser propio, de su vida propia y de sí misma). Según esta doctrina, viviríamos *en* nosotros mismos, pero no seríamos *para* nosotros en absoluto.

3.<sup>a</sup> *Afirmar la doctrina y la ontología de la caridad y de la libertad personales.* Entonces, «al principio de nuestra existencia vosotros concebiréis una voluntad de amor, pero de amor entendido en el sentido en que solamente es verdadero, en el sentido de la generosidad, de la caridad y no del deseo o del apetito. De amor que da y no de amor que toma, de amor que viene de un ser y que va libremente a un otro ser en cuanto tal, para que este ser sea; para que él viva con una vida personal; para que él participe en todo lo que es en sí mismo y en todo lo que tiene por sí mismo» (CP, 334-335).

Podemos concluir con Laberthonnière de su mismo planteamiento: «Lo que hace la mayor o menor realidad de un ser es la mayor o menor autonomía de que él goza» (ESS, 99).

## 1.º PERSONA Y LIBERTAD.

26. En Laberthonnière, las categorías de «ser libre», «persona humana» y «existencia humana» significan fundamentalmente lo mismo. Para él, «ser» es algo esencialmente relativo al ser personal (humano y divino) en sus interferencias con otros «seres» y en sus correlaciones recíprocas de libertad solidaria y de amor o aversión. Las cosas y el mundo son como los «materiales» con que podemos contar los hombres para desarrollarnos

a nosotros mismos como personas. Las cosas no «son» sino por referencia a los actos y la vida y el ser de las personas. Ser es ser personalmente en sí mismo de un modo más o menos perfecto (analógicamente). Y primordialmente en el sentido moral del término: «Sólo somos seres y personas en cuanto que, desde el principio al fin y en cada instante, estamos suspendidos ante la alternativa del egoísmo y de la generosidad» (ESQ, 425). La autonomía consiste «en el hecho y el derecho de pertenecerse a sí mismo interiormente y de ser responsables de los propios pensamientos y de las propias acciones» (ESS, XX).

27. *Ser persona* es, por lo tanto, en Laberthonnière ser sí mismo y ser indisolublemente principios activos de iniciativa y de autonomía (ESQ, 375), «centros donde repercute y se unifica (de alguna manera) la multiplicidad de los seres» (ESQ, 387). Pero ser persona es mucho más: el hombre, «siendo como es un individuo, tiene que vivir universalmente» (ESQ, 342). Este principio de solidaridad y de universalidad moral (apertura a los demás, en términos de G. Marcel) llevó a Laberthonnière a expresiones vagas e imprecisas a veces, que subsanó después. He aquí un texto que subsana la imperfección de los anteriores: «Los individuos humanos son *personas*. Se sigue de ahí que, muy lejos de ser parte de un todo en el sentido material de las palabras parte y todo, cada persona es propiamente un todo, o mejor el todo a su manera» (ESQ, 390). Ser persona es, en definitiva, poder realizarse a sí mismo «en la plenitud del ser y en la plenitud de la vida» (ESQ, 478-479).

28. *La existencia humana* es libertad. Pero la libertad humana, la personalidad humana y el ser mismo y la vida del hombre son, según Laberthonnière, algo indisoluble e *inseparable del ser y de la vida y de la libertad de los demás, y del ser, la libertad y la vida misma de Dios a través de Cristo, el Verbo*. La afirmación «excesiva» de esta solidaridad interhumana y con Cristo fue la que le trajo a Laberthonnière «dificultades» con Roma. Recojamos, sin embargo, algunos de sus textos más significativos: «Si nosotros no existiéramos en nosotros mismos y para nosotros mismos, no se podría hablar de personalidad. Es necesaria al principio de nuestro ser una libertad y una bondad que nos ame; una bondad en el sentido moral de la palabra, no una bondad en el sentido aristotélico de bondad por propiedad natural. Ninguna autonomía (puede haber) sin que haya una bondad parecida, una bondad que nos quiera, pudiendo no querernos» ([L, 174). Dios obra en nosotros desde dentro: no sólo respeta nuestra autonomía, sino que incluso «la constituye» (ESS, 137). «Cada

uno de nosotros recibe de Dios el ser y la vida... Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno está llamado incluso a ratificar este don» (RC, 86). «En nuestro mismo punto de partida, por una participación en la libertad de la bondad de Dios, nosotros somos libres con una libertad de iniciativa y de comienzo» (ED, I, 458). En definitiva, y aunque en distinto sentido, todo es de Dios y todo es nuestro a la vez: «Todo es de Dios, puesto que nosotros lo recibimos todo; y todo es de nosotros puesto que en última instancia no somos ni hacemos nada que no queramos ser y que no queramos hacer» (ED, I, 459).

29. Esta doctrina de la solidaridad (de libertad y de ser) entre los hombres, y entre los hombres y Cristo, llevó a Laberthonnière a afirmaciones de cierto tinte panteísta. Veamos dos ejemplos: «Y es en razón de que los *yos* son inmanentes los unos a los otros e interiores los unos a los otros—en el mismo sentido en que son inmanentes e interiores a Dios, que les es también inmanente e interior y que por eso mismo hace su unidad de origen y de naturaleza—por lo que ellos son no sólo individuos, sino personas» (ESQ, 387). «Cada individuo es en toda la fuerza del término la humanidad entera y completa: como cada persona divina de la Trinidad es Dios entero y completo (*tout entier*). Por eso es por lo que cada individuo es una persona humana. Cada individuo es el centro en que los demás se reflejan (*repercutent*) y se unifican» (ver este y otros textos en PL, 162-163). Algunos de los textos citados en los últimos párrafos los reproduzco en la nota (18) con su forma original.

## 2.º ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD HUMANA.

30. La doctrina escolástica clásica suele distinguir tres niveles de libertad y tres modos o aspectos típicos en su funcionamiento. *Los niveles* son el libre arbitrio, o libertad de elección; la libertad «moral» de opción y la libertad de adhesión. *Los modos de funcionamiento* son: libertad de ejer-

---

(18) Ver, además de los que citaré aquí, los reproducidos en las notas anteriores (12) y (13). «Mais ce que j'entends sauvegarder—et il me semble que ç'a été là aussi votre préoccupation—c'est à la fois l'autonomie dans la dépendance et la dépendance dans l'autonomie qui nous caractérisent. [Aparte]. Nous n'avons ni à *prendre* ni à nous *abandonner*; nous avons à nous *donner*» (CP, 303). «Chaque individu est dans toute la force du terme l'humanité tout entière, comme chaque personne divine dans la Trinité est Dieu tout entier, c'est pour cela que chaque individu est une personne humaine. Chaque individu est le centre dans lequel les autres se répercutent et s'unifient» (citado en PL, 162-163).



cicio o contradicción, libertad de especificación y libertad para el bien moral. Dentro de este marco general, la aportación de Laberthonnière se la puede reducir a las siguientes afirmaciones:

31. La primera distinción apuntada por él es de carácter estructural: «hay que distinguir entre la *libertad* que es un estado y una manera de ser y el *libre-arbitrio* que es un poder» (PEP, 566). La libertad es una cualidad o modo de ser y de obrar de la voluntad y se manifiesta y realiza en los actos humanos, en el funcionamiento moral de las facultades superiores del hombre. En cuanto *ontológica*, la libertad es «una participación en la libertad de Dios» y consiste originariamente en cierta «libertad de iniciativa y de comienzo» (ED, I, 458). En cuanto *moral*, la libertad consiste en un poder de opción y de adhesión, que ejercitamos en cada uno de nuestros actos y que en sí mismo queda transformado (por costumbres y hábitos que vamos adquiriendo) según sea nuestra actividad sucesiva. De modo que lo que nos hace entender lo inteligible y nos hace ser lo que queremos ser es nuestra propia conducta *humana* o moral, nuestros actos libres y deliberados puestos con plena conciencia. Nuestra misma libertad moral, en cuanto contradistinta del libre arbitrio, es una forma de participación y de unión con Dios. La libertad psicológica, de iniciativa y de indiferencia, es sólo un primer estadio imperfecto de libertad: la libertad personal consiste, en definitiva, en lograr la propia liberación a través de nuestra conducta. Este punto lo estudiaremos después con mayores detalles.

### 3.º TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD HUMANA.

32. Creo que reside aquí una de las aportaciones (o actualizaciones) más importantes de la doctrina que estamos exponiendo. Laberthonnière nos explica el funcionamiento de la libertad de un modo que puede ser sugestivo y aleccionador para muchos sociólogos de nuestros días: «Cada uno de nosotros recibe el ser y la vida de Dios... Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno tiene que ratificar ese don» (RC, 86). «La palabra libertad se la emplea para significar perfección, acabamiento, salvación. Este mundo no es el sitio de la libertad, sólo es el sitio de la liberación» (ED, I, 456-457). La libertad consiste en nuestra posibilidad de optar entre egoísmo y generosidad y no en simples contingencias de nuestro obrar. «En lugar de estar *indeterminados* o forzados por la *necesidad*, estamos *obligados* y en consecuencia (somos) responsables de lo que llega-

mos a ser en virtud de nuestra opción» (ESQ, 212). «La libertad implica una opción deliberada entre *lo que es* y *lo que debe ser*. No hay libertad más que porque hay obligación. Y no hay obligación más que porque unos seres conscientes de sí mismos se pertenecen y tienen que decidir de su propio destino» (ESQ, 345).

33. a) *El error de Descartes*.—Laberthonnière había estudiado a fondo la filosofía cartesiana y siguió con penetración sus ramificaciones y consecuencias en la filosofía moderna ulterior. Según Laberthonnière, el fallo decisivo del sistema cartesiano consiste en haber llevado al mundo moral la «teoría de las dos verdades», distinguiendo y separando radicalmente la plenitud del ser en esta vida y su plenitud en la otra. La perfección humana, según Descartes—interpretado por Laberthonnière—, consiste en la explotación del mundo y de los demás hombres. La razón de ello está, dice Laberthonnière, en que Descartes no puede comprender cómo pueda ser posible una «colaboración» e incluso una «obra en común» entre Dios y el hombre (colaboración que se dé en la vida y en las acciones concretas del hombre). Esto es lo que llevó a Descartes a un «luteranismo» y un «calvinismo» *avant la lettre*, pero enteramente cualificados. Descartes «formalizó» la perfección y el ser mismo del hombre, independizándolos de las propias acciones y haciéndolos consistir en *resultados*, en el éxito económico, social y político de la propia actividad. Se ve así cómo Descartes fue (en la interpretación de Laberthonnière) precursor de Lutero y de todos los «formalismos» de la libertad y de la acción y perfección humanas (desde Rousseau y Kant a Sartre y Camus, por ejemplo). Precursor incluso de la «interpretación calvinista» de la libertad y de la vida humana de este mundo. Precursor incluso de la «enajenación» de Marx y de su sistema político social de «administración de las cosas» y «liberación del hombre a través del trabajo y del dominio del mundo y de la técnica» (19).

34. b) *Teología de la libertad*.—A esta «lógica dialéctica» de Descartes, que desemboca en un intelectualismo «dualista» y «teísta», opone Laberthonnière la *disciplina ascética* de la propia libertad, que desemboca, dice él, en una verdadera «circumincisión de la caridad» (EPC, 148). En definitiva, la concepción de Laberthonnière se condensa en aquel texto magnífico de San Bernardo, que recoge el mismo Laberthonnière (en

---

(19) No hará falta subrayar que muchos historiadores (católicos) y críticos de la historia de la filosofía cartesiana coinciden sustancialmente con estas apreciaciones de Laberthonnière.

ED, I, 459): «Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa».

35. Para Laberthonnière no hay en absoluto ningún divorcio entre ser, conocimiento y acción (como en Descartes, Lutero y Kant); pero tampoco hay una «reducción» del ser y del obrar al conocer (Hegel) y al conocerse (el «espíritu» de todos los idealistas). *En todos ellos quedan excluidos los ingredientes específicos y decisivos de la acción humana* (quedan transformados, suprimidos o desnaturalizados) por la despersonalización del sujeto (destinatario último de las propias acciones morales). En todos ellos se da lo que Laberthonnière llama «idolatría del hombre en sus propios actos», y que consiste en hacer del propio conocimiento el fin, la «sustancia», el sentido y la perfección de nuestra vida, de nuestros actos y de nuestro mismo ser (ver EPE, 479 y ss.).

36. Laberthonnière entendía «verdad», «sabiduría» y «razón» no en un sentido deshumanizado y puramente «tomista», sino al estilo «agustiniano»: como *vida* total del hombre, como actuación, actualización y realización de todas sus actividades específicamente humanas, y como presencia, realidad y realización de sí mismo *in interiore homine* y ante la compresencia y «acción» de Dios y de los demás hombres en la propia vida, realidad y actos. El «*Deum et animam*» era también el lema y la ambición de Laberthonnière.

#### 4.º SÍNTESIS CRÍTICA.

37. A) Recojamos las afirmaciones centrales de cuanto se ha dicho en las líneas anteriores:

1) Laberthonnière ha tratado de recordarnos una verdad elemental y primaria en la ontología de la libertad humana: la de que no es posible en absoluto *separar* los diversos niveles de funcionamiento del acto humano ni tampoco los múltiples valores que se juegan en él. En los actos de la libertad humana interviene y opera, de un modo u otro, todo el mundo del hombre y se gana o se pierde cuanto le interesa o puede interesarle a él.

2) Los que se niegan a aceptar la condición humana y la libertad humana *tal y como de hecho están montadas*, los que prescinden de algunos de sus condicionamientos efectivos *tal y como de hecho funcionan en*

*Los actos humanos, operan con una libertad que no es la que tenemos los hombres (fuera o no mejor para nosotros el poseer otra libertad distinta).*

3) Pero hay mucho más: la libertad que tenemos los hombres penetra y cualifica todo nuestro ser y existir y todos los actos, momentos y sentidos de nuestra existencia y de nuestro comportamiento.

4) Están fuera de lugar ilusionismos, utopías y «opciones» que se refieran a lo que la libertad humana «debería ser» y no es de hecho. La primera opción efectiva de la libertad humana está en aceptarse o no aceptarse integralmente a sí mismo tal y como de hecho es, tal y como de hecho puede ser, y tal y como de hecho debe y quiere ser. El que yerra en esta primera opción se desvía hacia una libertad que no tiene sentido en el hombre.

38. B) Una última aclaración para concluir estas primeras afirmaciones. A muchos juristas, sociólogos y filósofos de nuestros días les chocará e incluso desagradará profundamente el «método» de Laberthonnière: en muchos de sus textos, nuestro autor parece pasar con demasiadas prisas de una esfera a otra e incluso parece llegar a confundir niveles y sentidos de la existencia humana absolutamente inconfundibles. Y a la altura en que están hoy las ciencias humanas (y especialmente las ciencias del hombre) ello parece imperdonable: nos gusta *el juego limpio y las cosas claras*. Y procuramos distinguir con la máxima nitidez posible los diversos niveles, contenidos y sentidos irreductibles del conocimiento y de la acción del hombre. Todo ello es cierto.

Recordemos, sin embargo, que Laberthonnière no es un científico ni un filósofo del Derecho en sentido estricto y ello explicará (aunque no justifique) las deficiencias indicadas. Laberthonnière es un teólogo y un metafísico, un «sistemático» del Derecho y de lo social. Por eso es por lo que predominan en él puntos de vista sintéticos y planteamientos comprensivos. Ciertamente mete a Dios por medio en casi todas las líneas y que sus recursos se reducen con cierta frecuencia a *sublimaciones teológicas que no hacen más que soslayar el problema científico y lógico de lo que se estudia*. Pero no olvidemos que la perspectiva teológica es válida y que científicamente hay que tenerla en cuenta también para que nuestra doctrina sea efectivamente objetiva. Porque *de hecho es así: el sentido y el valor teológico de todo lo humano está de hecho complicado y conjugado con todo lo humano-positivo y mundanal; y se gana o se pierde de hecho (en cuanto al hombre) en íntima interdependencia con todo lo demás que el hombre gana o pierde en sus actos*. Ello equivale a constatar que la vida y la libertad humanas están de hecho montadas en vertical y hacia arriba («en

espiral», diría Teilhard de Chardin) y que *de hecho todo se gana o se pierde a la vez*.

Ello no nos dispensa, evidentemente (a juristas, filósofos y sociólogos), de nuestra tarea científica específica, sino muy al revés. Pero tampoco debe inducirnos a olvidar otras dimensiones más comprensivas de nuestros propios objetos.

### 3. FUNCION DEL DERECHO EN LOS PROCESOS DE LA LIBERTAD HUMANA, SEGUN LABERTHONNIERE

39. Laberthonnière—como los demás personalistas—no estudió la realidad y vigencia sociológica del Derecho: lo que les interesaba era la mejor realización social posible del Derecho y de la justicia, y la calidad ética y humana de la vida jurídica y política. Ellos buscaban establecer—o al menos promover y facilitar con cuanto ellos pudieran—un orden de justicia y de caridad que posibilitasen, promoviesen y garantizaran de modo óptimo el bien común y el perfeccionamiento personal máximo posible de cada uno de los hombres. No les interesaba directamente ser técnicos de la praxis social o dominar los métodos para el estudio del Derecho: lo que les interesaba era la realización óptima del Derecho y del bien común. Por eso echaron mano a los argumentos que les parecían más eficaces para ese intento: los argumentos morales. Todos pensaban que la justicia (política) y el Derecho sólo alcanzan su plena realización social y humana y una vigencia política válida y con suficientes garantías—para el hombre individual, para los grupos sociales, para la sociedad misma como colectividad y para el Estado como organización política de aquella—cuando están inspirados por principios de conducta superiores a los técnicamente jurídico-políticos. Es decir, cuando el *acto humano* y toda la actuación de los que tengan que llevar a cabo el Derecho y la justicia en su vida social, pública o privada, estén movidos no sólo por las razones del Derecho, sino sobre todo por razones de caridad y generosidad cristiana y de verdadera solidaridad moral en Cristo, con Cristo y por Cristo (20).

---

(20) Sobre las relaciones entre Derecho-Justicia-Caridad en el pensamiento de Laberthonnière y demás espiritualistas franceses, ver Abril Castelló, Vidal, «Ontología formal de la obligatoriedad jurídica», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XII (1966), 115-179; especialmente, 143-157.

## 1) NIVELES JURÍDICOS Y EXTRAJURÍDICOS DE LA LIBERTAD HUMANA.

40. Laberthonnière nos ha transmitido una concepción poderosa, matizada y muy aceptable de los problemas de la autonomía personal. Su doctrina en este punto es una de las principales aportaciones de su pensamiento al personalismo, al humanismo y a la metafísica moderna. Como hemos visto, él mismo calificaba esta cuestión como una de las más importantes de su pensamiento y de la filosofía de Blondel. Los textos que citaré podrá completarlos el lector con otros ya referidos anteriormente.

41. Para Laberthonnière, la disyuntiva de la libertad humana no es autonomía-heteronomía, sino egoísmo-generosidad, bien-mal (apertura a los demás y aceptación de la solidaridad que nos une a ellos y a Cristo; o cerrarse en sí mismo y renegar de la propia naturaleza).

La autonomía de que puede gozar un ser mide su nivel ontológico en el concierto del mundo. Pero la autonomía que *él se da a sí mismo* está en función de su conducta para con los demás y para con Dios y en función de sus propias opciones. He aquí, una vez más, el texto central: «En cuanto conciencia de sí, la conciencia es esencialmente una autonomía. Pero en cuanto que, a través de su experiencia, se realiza en ella y aun a pesar de ella la representación de un mundo en el espacio y en el tiempo, la conciencia es esencialmente dependiente. Así, pues, en su mismo corazón hay una especie de contradicción. Su autonomía, en lugar de ser efectiva, no es más que una exigencia de autonomía, una aspiración a la autonomía. Pero desde luego es una verdadera exigencia, una aspiración irreductible. Es mucho más que una potencialidad: es algo que debe ser. En su principio es vida, iniciativa y acción. En el fondo de su ser se siente atravesada en lo que es por el deber ser que le impide atenerse a lo que es ya» (CL, 168). En nota (21) puede encontrar el lector el texto en su forma original.

---

(21) «En tant que conscience de soi, la conscience est essentiellement une autonomie. En tant que, par son expérience, en elle et malgré elle se réalise la représentation d'un monde dans le temps et dans l'espace, elle est essentiellement dépendante. Au coeur d'elle-même il y a aussi une sorte de contradiction. Son autonomie, au lieu d'être effective, n'est qu'une exigence d'autonomie, une aspiration à l'autonomie. Mais aussi c'est vraiment une exigence, une aspiration irréductible. C'est beaucoup plus qu'une potentialité: c'est quelque chose qui *doit* être. Elle est vie, initiative et action dans son principe. Au fond elle se sent traversée dans ce qu'elle est par le devoir être qui l'empêche de s'en tenir à ce qu'elle est» (CL, 168).

42. Por tanto, la autonomía humana, *además de su significación ontológica, tiene una dimensión operativa*—en cuanto que es principio de actividad—*y una dimensión ética y perfectiva*: según el hombre realice las llamadas y preceptos que lo atraviesan en su mismo ser, se realizarán en él todas sus cualidades personales y morales, y especialmente su misma libertad de autonomía. En este último sentido, «el término libertad significa perfección, terminación, salvación» (ED, I, 456).

43. Según Laberthonnière, la dialéctica de la autonomía personal terminal—o proceso de liberación y de conquista de la propia libertad en cuanto modo de ser y de obrar querido así por el hombre—es un verdadero proceso de asimilación cualitativa de nuestro propio comportamiento para con los demás: «Cada uno de nosotros recibe de Dios el ser y la vida. Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno se encuentra con que tiene incluso que ratificar tal don» (RC, 86). En definitiva, el proceso de asimilación cualitativa del propio comportamiento se realiza en nuestra voluntad a través del mecanismo de sus mismas opciones sucesivas. Porque no sólo somos responsables de nuestros pensamientos y de nuestras acciones (ESS, XX), sino incluso de todo lo que llegamos a ser a través de ellas. Es cierto que «todo es de Dios, puesto que lo recibimos todo» de El, pero también lo es que «todo es de nosotros mismos, *puesto que en definitiva no somos ni hacemos nada que no queramos ser o no queramos hacer*» (ED, I, 459). Así es como se explica el que seamos «responsables de lo que llegamos a ser a través de nuestra opción» (ESQ, 212). «La libertad implica una opción deliberada entre *lo que es* y *lo que debe ser*. Y sólo hay libertad porque hay obligación. Y sólo hay obligación porque unos seres conscientes de sí mismos se pertenecen a sí mismos y tienen que decidir de su destino» (ESQ, 345).

44. Un texto nos sugiere la profundidad, incluso teológica, de la doctrina de Laberthonnière sobre la autonomía del hombre (22).

---

(22) «En tant que sujets nous avons donc une autonomie dont la profondeur et l'étendue doivent tour à tour nous jeter dans l'effroi et dans le ravissement... Elle consiste en ce que nous disposons de notre être même et, par notre être, de toute la réalité à laquelle il est lié, puisque notre action a son centre-coup jusqu'en Dieu lui-même» (RC, 99-100). Múltiples textos de J. Lacroix, de Nédoncelle, de Blondel, de Lavelle, de G. Marcel, de Mounier, etc., completan y explican la doctrina expuesta por Laberthonnière.

## CONCLUSIONES CRÍTICAS.

45. a) *Funcionamiento social de la libertad.*—1) La libertad humana no sólo está encarnada: está además religada a muchas clases de determinismos: cósmico-ontológicos, psicológicos, sociológicos, ético-sociales, teológico-religiosos...

2) La libertad humana tiene que saber a qué atenerse respecto a todos y cada uno de los condicionamientos efectivos que influyen de hecho y de derecho en su obrar, vengan de donde vengan.

3) Pero no puede dejarse dominar por ninguno de ellos hasta el punto de que quede violentada su propia autonomía. La libertad humana es una facultad o potencia autónoma que opera entre muchas heteronomías y ante una totalidad mundanal intensamente compleja.

4) En el juego autonomía-heteronomías se juega y decide cuanto interesa o puede interesar al hombre: a través de un juego complejísimo de elecciones, decisiones, adopciones y opciones que analizaremos próximamente.

5) Las elecciones de la libertad se refieren siempre a posibilidades concretas inmediatas. Las opciones a tipos de valores de conducta y a modos de ser que están encarnados en las decisiones sucesivas. Y a los tipos de leyes que representan a unos y otros en cada momento de la acción.

6) La opción-elección de una o de algunas de las posibilidades (y de los tipos de valores, leyes o modos de conducta que los cubren o representan) implica automáticamente la renuncia, preterición o infraestimación de los demás no elegidos ni asumidos.

7) Elegir sucesivamente un tipo determinado de bienes frente a otros o entre otros, implica el atenerse preferentemente a las normas o heteronomías que los representan y querer desentenderse crecientemente de las que cubren bienes o valores diferentes y opuestos.

8) La función específica de cada tipo de leyes consiste en representar ante la voluntad libre del hombre un tipo específico de bienes (y los tipos concretos de conducta y los modos de ser que están implicados en la elección y preferencia repetida de dichos bienes).

9) Hay tipos de bienes solidarios, correspondientes, complementarios o simplemente compatibles y distintos respecto a otros. Hay conjuntos de bienes que son antagónicos, antipolares, irreconciliables e incompatibles. Pues bien, hay sistemas de leyes y modos de conducta integrables entre sí y que se completan y desarrollan mutuamente entre sí; y otros que son contradictorios y absolutamente opuestos e irreconciliables.

10) Lo que al hombre le interesa en grado sumo es llegar a saber a



qué atenerse respecto a las posibilidades que le brinda la vida (su propia intrahistoria y el mundo y las sociedades en que él vive y opera), y respecto a lo que implica y llevará consigo la elección y adopción y mantenimiento del tipo concreto de comportamiento que él prefiera seguir.

11) Existen *leyes de generosidad moral* que exigen al hombre la entrega máxima y la adhesión más entusiasta al bien mejor de los demás y a cuanto lo representa. Existen otras *leyes de orden social* (de solidaridad interhumana, de civismo y de ciudadanía) que exigen al hombre mínimos fijos de justicia estricta, servicio al bien legítimo de los demás y cumplimiento exacto de sus deberes insoslayables como ciudadano. Existen, por fin, «*leyes*» *inspiradas por el egoísmo, la insolidaridad y los individualismos antisociales*. Estas leyes, a través de cálculos más o menos conscientes y más o menos fundados, exigen al hombre el mínimo respeto y atención al bien y a los derechos de los demás (para poder seguir explotándolos en provecho propio o, al menos, para que no irrumpen por la fuerza en mis derechos) y exigen, en cambio, la máxima entrega y adhesión y servicio a sí mismo por encima de cualquier interés o aspiración legítima de otros (sean o no incompatibles con los propios).

12) Cuando el hombre y los grupos humanos y cualquier totalidad social se atienen *preferente y habitualmente* a las leyes del primer grupo, las leyes del segundo subsisten (son cumplidas espontáneamente y *a fortiori*) y las leyes del tercer grupo van perdiendo sus alicientes característicos. Este sistema de vida social es el que busca todo el que esté empeñado en moralizar la vida social y las normas de conducta que la regulan e inspiran.

13) Cuando fallan las leyes del primer grupo o se prescinde de ellas sistemáticamente, es cuando las del segundo grupo entran en acción con todas sus potencialidades y energías. Lo que podríamos llamar las «reservas» del Derecho y del Estado y de las instituciones jurídico-políticas y sociales son lanzadas al campo de operaciones y todas sus retaguardias son movilizadas. El Derecho y la Política y la Policía pasan a ser puntales y pivotes de la vida social, extremándose el «*pleno empleo*» *de los recursos técnico-jurídicos y político-económicos disponibles*: todo es coerción y tribunales de justicia, planificación y técnicas de desarrollo y de explotación social. La «legalidad» y el «Estado de Derecho» cargan entonces (como Sísifo con su roca) con la tarea abrumadora de mantener en pie y hacer funcionar el conglomerado social que se desmorona sobre sí mismo. En tal orden de cosas (que podríamos llamar el sistema social positivista, sea la que sea su forma concreta de autodefinirse), *las leyes del tercer grupo encuentran un medio muy propicio para proliferar* y resultan ser

muy frecuentes los abusos de poder (las desviaciones y «personalizaciones» del mismo; los recursos de fuerza más o menos legalizados; los egoísmos calculados, más o menos abusivos y más o menos «legalizados»), las injusticias orgánicas y la explotación sistemática, legal y *plenamente rentable para unos pocos* de todos los recursos nacionales y de todos los ciudadanos útiles. Al precio de garantizar a los hombres ciertos derechos mínimos (*panem et circenses* en Roma; una escudilla de arroz en la «revolución cultural»; mil otros sucedáneos de la libertad en todos los totalitarismos y demagogias), esta *explotación legal de los hombres* suele ser la más rentable a corto plazo, pues se presenta con todos los pronunciamientos favorables de «la justicia, del orden y la paz», del desarrollo e incluso de referéndums amañados. Este sistema social y político no es sino una secuela del liberalismo: es el orden patrocinado por el positivismo y por todos los sistemas políticos nacidos de él. Orden que funciona a través de un juego complejísimo de riesgos calculados, de sistemas de presión enfrentados y de sistemas de fuerzas económico-sociales que colaboran entre sí para mantener *un cierto caparazón de justicia social aparente* (que es el que más les conviene a las minorías que monopolizan el poder en provecho propio).

14) El estudio psicológico y sociológico de los procesos de funcionamiento de la libertad humana, individual y social, y de su conformación y educación social, puede demostrarnos la vigencia de unas cuantas leyes complementarias, ya esbozadas en párrafo anterior. *Cuanto más se atiende la voluntad humana, individual y colectiva, a las razones ético-religiosas y de solidaridad* (incluso teológica), *tanto mejor se cumplirán los deberes cívico-políticos de cada uno y tanto más improbables serán los abusos y desvíos del poder, las injusticias y las legalidades hipócritas*. La insolidaridad respecto a los asuntos civiles y político-económicos de ciertas religiones (entre las que habría que enumerar en primer lugar a muchas orientales, a las musulmanas y a ciertos modos occidentales de entender la religión) obedece a interpretaciones erróneas de la vida humana. Los católicos, en todo caso, no tenemos excusas para ello: sobre todo tras el Concilio Vaticano II (23).

---

(23) La constitución conciliar «Gaudium et Spes», la «Populorum Progressio» y múltiples documentos posteriores vienen a recordarnos a los católicos que nuestra fe debe «comprometerse» y reflejarse en nuestra conducta social total. Si no, difícilmente será auténtica. La Iglesia misma es comunión y solidaridad de todos en Cristo y por Cristo: y cada hombre es para el cristiano como una reproducción en miniatura de Cristo mismo. Hacer «contrafuero» a cualquier hombre es hacérselo exactamente igual a Dios.

En el fondo, toda concepción insolidaria de la vida social (obedezca a razones de egoísmo o a concepciones «formalistas» de la religión) deriva del mismo error o malentendido: separación tajante entre niveles de valor y de acción humana que son interdependientes de hecho. Cuando la conducta social está motivada por simples razones cívico-políticas, el egoísmo suele florecer bajo hojarascas de legalidad y el orden social suele encubrir múltiples desórdenes más o menos explosivos. Ni las razones del egoísmo organizado (liberalismo) ni las del puro orden legal establecido (positivismo) bastan de por sí para justificar o mantener un orden social auténticamente humano y sustancialmente justo.

15) Pero evitemos utopismos moralistas imposibles. Dada la condición humana históricamente existente, sería iluso intentar basar el orden social sobre puros motivos metajurídicos de generosidad y de adhesión voluntaria y espontánea al bien común. Hay que insistir, eso sí, en razones éticas de conducta que refuercen y eleven moralmente las razones jurídicas del comportamiento colectivo. *Pero sin descuidar los recursos técnico-políticos de toda sociedad bien organizada: sino, muy al revés, perfeccionándolos y actualizándolos y «explotándolos» en sus niveles óptimo-máximos de eficacia social.*

*Lo que se trata de encontrar es el punto óptimo-máximo en el que coincidan las aspiraciones individuales y las necesidades y exigencias de la vida social, teniendo en cuenta todos los valores que se juegan en la vida social y su jerarquía respectiva.*

16) Desde puntos de vista subjetivo-individuales, la educación de la libertad parece consistir en ir entrenándola, acostumbrándola e inclinándola a *decidirse por sí misma* (eso es autonomía en sentido estricto), y a tenor de aquellas razones y motivos a que ella prefiera atenerse (eso es perfección psicológica de la libertad), *por aquel tipo de bienes, valores, intereses y modos de conducta que mejor cuadren con sus aspiraciones y con las exigencias del ser humano* (perfección ética de la libertad) *visto desde la totalidad de sus correlaciones existenciales e históricas con el mundo, con los demás hombres, con Dios y con cuanto representa a unos y Otro.*

17) Desde puntos de vista objetivos, intersubjetivos y sociales, la educación de la libertad parece consistir en ir entrenándola, acostumbrándola e inclinándola a decidirse por sí misma (autonomía personal en sentido sociológico, en cuanto que la libertad de cada uno convive con las libertades de los demás) y a tenor de las razones y motivos a los que ella deba atenerse preferentemente (heteronomías o leyes de tipo social) por aquel tipo de bienes, valores, intereses y modos de conducta total que mejor cuadren con las aspiraciones comunes y con las exigencias colectivas

del ser humano (perfección social de la libertad) visto desde la totalidad de sus correlaciones existenciales y fácticas para con el Bien común.

46. b) *Implicación mutua estructural entre libertad y Derecho.*—En juristas y sociólogos suelen encontrarse frecuentemente expresiones como éstas: «la libertad es un fruto del Derecho»; «el Derecho es expresión social de la persona humana y la libertad es como la sombra social de uno y otra»; «la libertad es autodeterminación social encarnada en Derecho» (Gurvitch)... En el ángulo opuesto de estas expresiones podríamos situar a autores como Kelsen que «destierran» a la libertad de los dominios jurídicos (entendidos en sentido formal). En una posición intermedia estarían Kant y otros pensadores liberales, para los que el Derecho (norma de «conducta externa») sólo tiene que ver con la libertad social, pero no con la libertad personal interna. Intentemos ver clara la cuestión a tenor de la doctrina esbozada en los párrafos que anteceden.

47. La libertad (social) humana no es sólo un «fruto del Derecho»: no es un efecto exterior, ni una consecuencia ni un fin separado o separable de la vida jurídico-política. Ni tampoco las leyes sociales o el Derecho son simplemente el fruto de la libertad humana en sus interferencias recíprocas. *La relación es mucho más estrecha: es rigurosamente estructural.* Las leyes y el Derecho de una sociedad (democrática) son la expresión, la formulación, la encarnación y la formalización de la libertad: son la vida misma, la realidad y la realización (más o menos lograda, más o menos auténtica) de la libertad. Las leyes y el Derecho son *como el tejido conjuntivo mismo de las libertades interpersonales en cuanto realidades garantizadas y reconocidas socialmente: son el «constitutivo social mismo» de la libertad.* Son la estructura objetiva, común, socializada y aglutinante de la libertad humana en muchas de sus dimensiones y manifestaciones. Son como la sustancia concentrada de la libertad: su solidificación social.

48. Visto el problema desde el ángulo de la libertad personal (y en cuanto que «las libertades sociales» no son sino expresiones y realizaciones parciales de ella), constataremos que *el Derecho mismo está constituido por una pluralidad de libertades interpersonales y es la expresión sistematizada y socializada de un determinado orden de convivencia libre y de cooperación institucionalizada.* Para E. de Greeff y para otros muchos que le siguen en esta doctrina, el sentido (moral-personal) de la propia libertad empieza desde que cada uno captamos el sentido de la libertad de los

demás: la propia libertad de cada uno no puede subsistir más que estando unida a la libertad de otros. Y sólo es libertad auténtica, y no libertinaje, en cuanto que se compromete desde dentro de sí misma a respetar, reconocer y realizar conjuntamente las libertades de las demás. Pues bien, podemos concluir, dentro de nuestras propias perspectivas actuales, que *el sentido jurídico-político de la propia libertad empieza, en cada individuo y en cada grupo o comunidad humana, desde que empezamos a captar el sentido (jurídico-político interno e internacionalista) simétrico de la libertad y libertades de los demás.* Y que nuestros propios derechos a una libertad suficiente y digna sólo merecerán un reconocimiento efectivo plenario por parte de los demás cuando nosotros por nuestra parte nos comprometamos recíprocamente al reconocimiento y respeto de las libertades de los demás y de los derechos e instrumentos socio-económicos que las respaldan sociológicamente. Se equivoca el político y el hombre público cuando cree que tiene derecho a administrar la libertad de los demás sin estar obligado a dar cuentas de la administración de su propia libertad. *En todos los dominios del Derecho y de la vida social la reciprocidad es un principio insoslayable y decisivo.* Y el sentido jurídico-político auténtico de mi propia libertad sólo lo tengo en la medida en que reconozca la presencia de otras libertades en mi esfera de actuación social, *como valores equivalentes y aun posiblemente prevalentes* sobre los míos en determinadas circunstancias. *El Derecho es eso: presencia e interferencia recíproca entre libertades paritarias y equivalentes; y reconocimiento y garantía de todos los derechos y valores que comporta la libertad interpersonal.*

49. La libertad crece, pues, dentro del Derecho y con el Derecho y se desarrolla y progresa a medida que se desarrolla y progresa el Derecho mismo.

Siempre que entendamos progreso jurídico-político de la libertad y progreso del Derecho y de la vida social, no en un sentido exclusivamente técnico-positivo o cuantitativo, sino como valores y estructuras y realidades específicamente humanas que hay que integrar en la totalidad personal y social y relacional del hombre y de las agrupaciones interhumanas.

Desde perspectivas de Derecho constitucional, el problema jurídico-social de la libertad se identifica con los problemas de la democracia sustancial, entendiendo «democracia» no como una simple forma de autogobierno indirecto, sino como sistema de vida y de actuación jurídico-política en el que las libertades individuales y sociales alcanzan un reconocimiento y realización progresivos, eficaces y garantizados convenientemente por el juego combinado de las instituciones jurídicas y de las normas de

actuación social. *La libertad no es sino el «brillo social» y el «resplandor» de la vigencia legítima y del cumplimiento efectivo del Derecho y de las leyes sociales: la sombra social de la persona*, institucionalizada en los modos de comportamiento recíproco y en las reglas que lo regulan.

50. c) *Función del Derecho en los procesos de la libertad.*—A las conclusiones y constataciones formuladas en el apartado anterior habrá que sumar las siguientes:

1) Todas las heteronomías y determinismos sociales que condicionan el funcionamiento de la libertad ejercen en ella diferentes *funciones complementarias*: indican a la voluntad cuáles son los intereses, derechos y valores de otras personas que cada uno debe respetar, reconocer y realizar en su comportamiento social en estrecha correspondencia con sus propios derechos; refuerzan, simplifican y concretizan las exigencias mínimas de la solidaridad intercudadana; patentizan y confirman la interdependencia y la solidaridad de las libertades humanas.

2) *Hay una autonomía y libertad (psicológica y ontológica, a la vez, pero sin referencia todavía a los contenidos, formas y normas del propio obrar)*, que es *anterior* a la vida social e indica que el hombre *puede* elegir entre una gama múltiple de conductas y que la sociedad *debe respetar* la capacidad de iniciativa y de decisión del hombre, con tal que éste no atente a los intereses, necesidades y exigencias básicas de la convivencia ordenada y justa.

3) *Hay una libertad de autonomía (en sentido sociológico y ético)* que se realiza en el hombre a tenor de su comportamiento social y que va definiendo y decidiendo el modo de ser concreto y los contenidos y formas y la calidad misma de la persona humana (en cuanto modo de ser y de comportarse socialmente y en cuanto tipo de perfección personal). La actitud social y el tipo de comportamiento adoptado y mantenido por cada uno son los que deciden el modo de ser (personal y social) de la libertad de cada uno y el ser mismo personal y social del hombre.

4) La libertad le es dada al hombre (con la existencia misma) *para que él escoja* a plena conciencia y con todas las consecuencias que ello implique, el tipo de bienes, de valores, de conductas y de modos de ser que él crea más convenientes y que mejor satisfagan sus aspiraciones.

5) Hay, sin embargo, una ley estructural en el funcionamiento y montaje de la libertad humana a la que ésta no puede sustraerse: el hombre y su libertad no pueden crearse ni hacerse a sí mismos directamente y de una vez, como quizá ellos mismos querrían. Sino que *tienen que ir haciéndose a sí mismos progresivamente, indirectamente*: a través de la repeti-

ción de sus propios actos. Es decir, que el hombre tiene que optar por el tipo de libertad y de personalidad que él prefiera: pero el único medio que tiene a su disposición para conquistar dicho tipo de personalidad y de libertad (para realizarlos en sí mismo) es el de *elegir y mantener* aquellos modos de conducta que se corresponden con el modo de ser libremente adoptado y que son precisamente los únicos medios de que él puede disponer para realizarse personalmente a sí mismo.

6) *La función de las leyes en este proceso de autocreación cualitativa e indirecta del hombre y de su libertad consiste en poner bien en claro en cada momento cuáles son los intereses y derechos de otros que cada uno debe respetar como mínimo para que su comportamiento sea justo.*

7) La libertad humana está montada hacia *el bien*, pero se encuentra de hecho ante tal proliferación de *bienes* (posibles y distintos, compatibles o incompatibles entre sí), que no le es fácil saber a qué atenerse y *escoger bien el bien* que más le conviene. Misión de las leyes es ayudarle en la elección y decisión, *asesorándola* respecto a las múltiples condiciones de hecho y de derecho que condicionarán su elección en cada caso y sobre cuáles serán sus consecuencias fijas.

8) Además de las indeterminaciones objetivas indicadas, existen en la libertad humana *otras indeterminaciones subjetivas*: ninguno de los bienes concretos e inmediatos entre los que la libertad puede elegir sacia plena y definitivamente sus necesidades de bien. *Misión de las leyes sociales es indicarle* (a tenor del rango o nivel ético-normativo que cada una tenga) *qué tipo de bienes saciará más y mejor sus aspiraciones.*

9) Existe, por fin, una *indeterminación cualitativa* en la libertad humana (en tanto que ésta no se haya ejercitado a sí misma suficientemente para decidirse plenamente y de un modo definitivo por un tipo específico de conducta; o en cuanto que todavía no se haya identificado a sí misma con él en todos los sentidos). *Misión de las leyes en tal caso es indicar a la voluntad humana qué tipo de conducta o comportamiento llegará a realizar mejor en ella el modo de ser que ella prefiera para sí.*

En los apartados próximos explicaremos cuál es el papel jugado por tal pluralidad de bienes y de leyes en el funcionamiento de la libertad y cuáles son las consecuencias que produce en el hombre mismo la adopción de un tipo u otro de conducta social.

## SEGUNDA PARTE

## El Bien común, la Socialización y la Personalización.

51. Para Laberthonnière el bien común no es únicamente un criterio de valoración política y social: es además un criterio de calificación, de legitimación y de planificación de todas las conductas ciudadanas y de todos los medios y poderes que se puedan emplear en ellas. Implica consecuencias de todo tipo: ético-sociales, jurídicas, políticas, político-económicas... Los principios de solidaridad y de interdependencia le llevaron a Laberthonnière a formular una doctrina del bien común no sólo eminentemente exigente y tajante, sino incluso radical y hasta susceptible de interpretaciones desviadas. Como hemos visto, desdibuja en algunos pasajes la ontología misma de la personalidad (acentuando quizá excesivamente la interpenetración casi entitativa entre las conciencias y dejando demasiado en la sombra los elementos integrantes y específicos de la subsistencia personal de cada uno). Algo parecido ocurre en los dominios de la vida social, del Derecho y del bien común: insiste con tanta intensidad en la solidaridad, interdependencia e interfuncionalidad de todos los derechos y deberes de los ciudadanos, que a veces parece diluir excesivamente los «derechos legítimamente adquiridos»; los mismos «derechos de la persona» merecen para él una atención menor que sus «deberes sociales». Algunas de sus afirmaciones podría interpretárselas incluso en sentido socialista, como veremos. No será difícil, sin embargo, guardar las medidas y las proporciones debidas, si tenemos en cuenta cuál era la intención de Laberthonnière al formular su doctrina y cuáles eran los «interlocutores» básicos a los que iba dirigida. A Laberthonnière le preocupaban más los excesos del liberalismo y del individualismo, precisamente porque se dirigía a una sociedad (la francesa de entreguerras) fraguada con dichos patrones. El hecho de que no se preocupara demasiado por justificar los «derechos» del hombre no quiere decir que los ignorara ni que los minusvalorara: le parecía más urgente lo que él hizo.

*Estado de la cuestión.*—El tema del bien común es un tema constante y muy característico de los personalistas: todos lo abordaban con pretensiones de encontrarle la mejor solución. En otro sitio (\*) resumí y valoré críticamente estos intentos.

---

(\*) Especialmente en los estudios referidos en la «advertencia metodológica» de este mismo estudio.



52. Laberthonnière no intentó nunca legarnos una doctrina «técnica» sobre el bien común: tal vez desconfiaba de dicho tema; o de sus propias fuerzas para resolverlo. Sin embargo, como veremos, las implicaciones básicas del bien común no sólo están en plena consonancia con la doctrina que expondremos, sino que Laberthonnière es quizá el «personalista» que con mayor nervio afirmó algunas de las afirmaciones consustanciales del bien común: sobre todo la relativa a la primacía de los intereses sociales sobre los particulares (con la correlativa primacía de los valores de la persona sobre los jurídico-institucionales o instrumentales).

#### 1. EL BIEN COMUN EN CUANTO CRITERIO DE LEGITIMIDAD

53. No es mi propósito exponer ni criticar las doctrinas clásicas o recientes sobre los problemas de la legitimidad: el lector podrá verlas en sus fuentes preferidas. Aquí trataremos únicamente de resumir lo más esencial y característico de Laberthonnière sobre dichos temas.

a) *Función del bien común en Derecho público y político.*—La doctrina que podríamos llamar clásica y común sobre los problemas de la legitimidad y del poder político es reducible a los puntos siguientes: doctrina sobre la titularidad y el ejercicio actual del poder (por parte de sus depositarios, beneficiarios o poseedores particulares); doctrina sobre el uso del poder con vistas a la totalidad social.

54. *La primera cuestión es filosófico-jurídica* y trata fundamentalmente de establecer *quién es el titular y depositario originario y «nato» del poder político; y cómo y con qué condiciones* concretas es transferido tal poder a los órganos de administración y de gobierno. *La segunda cuestión es ético-jurídica* y nos enseña en qué condiciones será *titular legítimo* de los poderes públicos cualquier poseedor de ellos. *La tercera cuestión es axiológica y determina las condiciones de uso y disfrute* de un poder recibido y ejercido. En el primer momento se trata de una *titularidad formal y previa* a la actuación política misma—salvo en las hipótesis de «democracia directa»—y tal titularidad es relativa a determinados principios del Derecho natural y del Derecho constitucional vigente en la sociedad de que se trate. En el segundo caso se trata de una *titularidad efectiva y ejercida, aunque derivada*, y su legitimidad es relativa al Derecho positivo vigente en su totalidad. En el tercer momento se trata de saber en definitiva *cuándo* un titular originariamente legítimo de los poderes políticos puede llegar a *convertirse en usurpador* de ellos en virtud de una actuación política suya injusta y dañina para el bien común; y a la inversa, cuándo un usurpa-

por posible de tales poderes puede llegar a *convertirse en titular legítimo* de los mismos a través de una actuación política subsiguiente justa y conveniente para el bien común. Es lo que técnicamente se llama «legitimidad de ejercicio».

Doy por supuesto que el lector conoce las líneas fundamentales de esta doctrina política. Y me limitaré a sintetizar críticamente la doctrina de Laberthonnière sobre esta materia, reduciéndola a sus puntos más característicos. El lector podrá sacar por sí mismo las conclusiones oportunas, comparando la doctrina que expondré con la llamada «clásica» o común sobre esta materia.

55. La *doctrina política estricta de Laberthonnière* (24) se la puede condensar en esta fórmula: todo titular o poseedor de un poder político es *administrador* del mismo en nombre de la sociedad y debe comportarse como tal, pues sus poderes sólo le fueron conferidos con ese fin y permanecen en él exclusivamente para ello.

Critica Laberthonnière las que él llama «concepciones aristotélicas» o absolutistas (25) del poder político, de la autoridad y de la soberanía de la ley. Tal soberanía lleva directamente, según él, al absolutismo, al totalitarismo y a la «desviación» del poder, de la autoridad y del Estado. Tal soberanía abstracta y despersonalizada está siempre, dice él, *separada* de la sociedad a que se refiere, y sus servidores se ponen a sí mismos en el lugar de la ley y de la autoridad, y conciben a ambas como algo que les pertenece personalmente en exclusiva y a título propio. Por eso las usan en interés exclusivo de sí mismos, incluso cuando su bien particular está en oposición con el bien común. A tales doctrinas absolutistas y que desembocan en tiranías y abusos y desvíos del poder, opone Laberthonnière su propia doctrina: el poder político—lo mismo si se lo considera como un hecho e institución social que si se lo ve como un acto o conjunto de actividades de unas cuantas personas determinadas—tiene ante todo, según él, una *intención social* de verdad y de justicia; de la realización de tal intención deriva todo su valor y toda su legitimidad. La autoridad, el poder y la ley no son, en definitiva, más que *medios de la justicia y la caridad* al servicio del bien común. Es decir, un conjunto de deberes político-sociales específicos. Pero no son nunca privilegios ni derechos propios y absolutos de sus titulares. Toda autoridad y todo poder político que se

(24) Doctrina expuesta especialmente en NC, SM, ESQ y PC.

(25) Passim: especialmente en SM, 90 y ss.; en RC, 179 y ss., y en ESQ, en toda su primera parte y en el epílogo, 695 y ss.

pretenda justificar o usar *independientemente del bien social del pueblo o comunidad que los recibe y sustenta* están viciados en su misma raíz y son ilegítimos. La autoridad es *serviente e instrumental* respecto al bien común en cualquier sociedad concreta y en cualquiera de sus poseedores o titulares: lo mismo en el Estado que en cualquiera de sus jerarquías o representantes. *Sólo el totalitarismo de la caridad sería legítimo* frente a cualquier otro totalitarismo.

Todos los absolutismos de la Historia y de la filosofía política han procedido siempre *por separación*. O sea, separando e independizando al titular del poder del resto de la colectividad social (que es la verdadera y única totalidad política soberana). Platón y Aristóteles equiparaban ya al «sabio» con Júpiter, dios de todos los dioses. Sus seguidores identificaron con Dios al Papa, al emperador, al rey, al jefe del Estado o a la ley (26). Laberthonnière responde a estas doctrinas que la ley no es nunca un medio para que se sirvan de él unos pocos, sino un medio para todos y para que todos sirvan al bien común. Todo absolutismo convierte a las sociedades, según él, «en coaliciones de egoísmo, que son las que han organizado el mundo para su propio provecho bajo los nombres venerables de la verdad y la justicia». En todos estos casos nos encontramos con diversos tipos de tiranía: «a la *tiranía desde arriba* se la llama conservación; a la *tiranía desde abajo* se la llama revolución». Sólo mediante una cooperación activa, recíproca y generosa entre los individuos y los grupos sociales se librarán unos y otros «de los errores e injusticias de que unos y otros adolecen» (ESQ, 477-8).

56. Hay que llegar, según Laberthonnière, a la *socialización del poder político y de todas las instituciones jurídico-políticas y de toda la actividad social de sus titulares respectivos*. Sólo así se lograrán, según él, la verdadera legitimación y justificación de los mismos. «La sociedad sólo es verdadera sociedad—y no una simple aglomeración por yuxtaposición o por subordinación—por la comunión. O sea, cuando los individuos están socializados. Y los individuos sólo están socializados en cuanto que estén personalizados: en cuanto que, perteneciéndose a sí mismos y viviendo en sí mismos y por sí mismos, en lugar de *apoderarse de los demás* o abandonarse pasivamente a ellos, se dan libremente unos a otros» (ESQ, 478).

Algunas indicaciones sobre el pensamiento de los otros dos «maestros»

---

(26) En esto coinciden todos los espiritualistas: según ellos, el mal consiste siempre en alguna forma de separación entre la parte y el todo, en partidismos, absolutismos o egocentrismos recalcitrantes.

del personalismo, Maritain y Mounnier, completarán la doctrina de La-berthonnière que acabamos de resumir.

57. *La doctrina de Maritain* sobre el poder político y su legitimidad y sus fines se encuentra, como todo el resto de su pensamiento, en mil obritas menores. Pero sus principios orgánicos están formulados en los dos primeros capítulos de su obra *El hombre y el Estado* (27). La afirmación fundamental de Maritain es la siguiente: el Estado, el Gobierno y cualquier otra institución de derecho político (así como sus titulares y representantes) *son parte del pueblo o de la colectividad política*, y como tal parte están subordinados al bien del todo, subordinados no sólo en la titularidad del poder, sino también en todos los niveles de uso y ejercicio del mismo (28). Del pueblo es de donde lo han recibido ellos todo. «Los derechos del pueblo o del cuerpo político no son ni pueden ser transferidos o entregados al Estado... Los derechos adscritos (al Estado) no son derechos propios; son los derechos del cuerpo político, el cual es *idealmente* sustituido por aquella entidad abstracta, *realmente* representada por los hombres que han sido encargados de la conducción de los asuntos públicos e investidos de poderes específicos» (29). «El Estado es una parte que se especializa en los intereses del todo» (30). «El Estado no es sino un organismo facultado para utilizar el poder y la coerción, integrado por expertos o especialistas en ordenamiento y bienestar públicos, un instrumento al servicio del hombre» (31).

58. La afirmación última de Maritain puede ser ésta: el Estado es una institución instrumental constituida por el pueblo, dotada por el pueblo y al servicio del bien común del pueblo. Todo poder y facultad política dimanar del pueblo. Ningún poseedor o titular o depositario del mismo puede usarlo legítimamente estando *separado* del pueblo o con independencia del bien del pueblo. Puesto que el fin esencial del poder y de las instituciones y de las actividades políticas consiste en promover, programar y asegurar la obtención del bien común. Sólo cuando se busque de la debida forma el bien común (intrínsecamente moral, y analógicamente

---

(27) MARITAIN, J.: *L'Homme et l'Etat*, P. U. F., París, 1953. Citaré la versión española, del original inglés, hecha por M. Gurrea, *El Hombre y el Estado*, Vértice, Buenos Aires, 1952.

(28) O. c., 22. Ver también *ibid.*, nota de 29-30.

(29) O. c., 30.

(30) O. c., 25-26.

(31) O. c., 26.

interpretado, como explicábamos en otro lugar), será legítimo y quedará justificado cualquier poder político y cualquier empleo y actividad del mismo (32).

Así quedan refutadas, dentro de la doctrina de Maritain, las que él llama «concepciones despóticas», «sustancialistas» o «absolutistas» del Estado y de la soberanía política (33).

Vemos cómo en esta afirmación sobre la ilegitimidad de todo poder *separado o absoluto* coinciden sustancialmente los dos autores estudiados hasta aquí.

59. Parecida es la *doctrina de Mounier* sobre estos temas. Pero su valor máximo para el objetivo científico de este estudio radica en el *testimonio* que tal doctrina implica. Según Mounier (34), las tendencias actuales del Derecho público son más bien de sentido «institucionalista» que de sentido «contractualista» y se inscriben en lo que se viene llamando «Derecho social». Pues bien, todas estas teorías no son, según Mounier, más que rebrotes de la doctrina de Francisco Suárez sobre el Derecho y la vida política y social. Pero hay más: tras unas consideraciones importantes sobre el sentido distinto que tienen las doctrinas luterana, calvinista y católica sobre el poder político (en relación con las personas concretas y con las instituciones religiosas) y sobre la libertad en sus múltiples niveles y significados, se refiere concisamente a ciertas corrientes de la filosofía jurídica moderna y termina exponiendo los principios fundamentales de la doctrina de Suárez sobre estos temas. Concluye afirmando que esa es la doctrina definitiva sobre el poder político, y resume su pensamiento en esta exclamación: «¡Hace falta hoy un nuevo Suárez!» (35).

60. b) *Función del bien común en Derecho privado y civil.*—El principio básico al que hay que atenerse, según Laberthonnière, en esta materia es el mismo que regía la cuestión de la legitimación en el terreno público y político: todo titular o poseedor de bienes y poderes de conte-

---

(32) Lo más importante del pensamiento social de Maritain se condensa en su doctrina sobre el bien común, sobre la moralidad de lo político y sobre la «sustancia cristiana» que tiene toda democracia auténtica.

(33) Según estas doctrinas, el pueblo sería «simple sujeto pasivo» del poder político. La soberanía la poseería en exclusiva el Estado mismo y sus altos órganos y mandatarios, con independencia total del pueblo y de sus órganos comunitarios de expresión.

(34) MOUNIER, EMM.: *Oeuvres*, Seuil, París, 1961, tomo I, «Personnalisme et Christianisme», 753 y ss.

(35) O. c., 761

nido socioeconómico y significación relevante para la vida social es sólo como administrador («*sicut ministrator*») de ellos. En definitiva, el derecho más serio que tiene cada ciudadano es éste: el de cumplir sus deberes (36). Según Laberthonnière, hay que llegar a la *socialización* de todos los instrumentos y medios de la vida política y social, sea el que sea su titular, poseedor o beneficiario inmediato y particular. Lo que llamamos «función social» de los bienes de la propiedad privada no es, según él, algo sobreañadido a las instituciones jurídico-políticas a tenor de «ideologías» más o menos altruistas, sino que emana de la esencia y la naturaleza de dichas instituciones, del ser mismo de la vida social e incluso de la misma realidad del hombre en cuanto que es una persona que vive en sociedad y en comunión de vida y de ser con otros hombres. Hasta el punto de que (como veremos en los capítulos dedicados a la socialización y a la personalización) el hombre mismo se hace a sí mismo, se «personaliza», exactamente según se comporte respecto a los demás hombres y respecto a cuanto les corresponda.

61. Algunas sugerencias de Utz en esta cuestión completarán la doctrina esbozada hasta aquí. Como indicamos en otro lugar, Utz logró una síntesis aceptable de las doctrinas personalistas del bien común (37) desde sus puntos de vista de ética social y dentro de la «concepción analógica» del mismo. Sus textos sobre la legitimidad de los derechos privados y subjetivos en función del bien común pueden ser aceptados como resumen y testimonio de cuál es el «sentir común» de los personalistas en esta cuestión. Recordemos sus ideas básicas: «Todas las exigencias individuales son válidas únicamente en el ámbito del bien común». El mismo derecho natural al trabajo «no es un derecho individual aislado, sino que constituye más bien un derecho del individuo dentro del conjunto de la sociedad y, por consiguiente, dentro de los límites del bien común... Por tanto, lo que exige el individuo con su llamado derecho subjetivo no es sino la participación justa de su función parcial en la totalidad» (38). «La filosofía del derecho demuestra que todo derecho es tal derecho dentro de la comuni-

---

(36) «Il n'y a toujours de droit pour chacun que celui de faire son devoir» (SM, 82).

(37) Ver Abril Castelló, Vidal, «Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XII (1966), 373-448, especialmente 400-415.

(38) Cfr. *ibid.* estos y otros textos; todos ellos están sacados de esta obra: Utz, A. F., O. P.: *Ética social, I, Principios de la doctrina social*, Herder, Barcelona, 1961 (trad. de C. Latorre Marín).

dad y que, por consiguiente, no existen los llamados derechos individuales o subjetivos sin integración en una totalidad. (En el hombre individual concreto) su pretensión subjetiva, individual, aparece en rigor en nombre del bien común rectamente entendido. En esto se subraya, para lo sucesivo, el sentido funcional de los derechos individuales en el organismo del todo. El único camino posible para comprender los llamados derechos individuales es, pues, el bien común en su sentido analógico, esto es, la idea de que el bien común es actualizado en el perfeccionamiento de todos los individuos (como individuos diversos), en cuanto éstos son entendidos como partes de un todo» (39).

62. Podríamos aducir textos de Rosmini (40) y de otros sociólogos y juristas personalistas para los que la categoría «deber» es en cierto sentido anterior a la categoría «derecho». Todos ellos suministran al estudioso de estos temas principios importantes para una posible «teoría económico-social» de los «derechos subjetivos», como veremos con mayor detalle. Según estas doctrinas, el derecho subjetivo sería fundamentalmente un «adelanto», un «crédito» y una especie de «provisión de fondos» por parte de la sociedad en favor del individuo para que éste pueda cumplir con la máxima perfección posible sus deberes (jurídico-políticos o personales). Si el comportamiento social efectivo del sujeto resulta «rentable» y conveniente para el bien común en los términos y condiciones prefijadas, quedarán justificados tales «adelantos» (recibidos *a cuenta de servicios futuros* al bien común). Si no, no.

63. En estas perspectivas, todo derecho subjetivo (de contenido económico-social) sería como un préstamo o depósito constituido bajo condición por la sociedad a favor del titular del mismo. Este sería como gestor o administrador de intereses «ajenos» y usufructuario de los mismos. El aspecto a recalcar es el derivativo: toda titularidad jurídica, en derecho privado o público, nunca es absoluta o aislada de la totalidad social, sino sólo hipotética, provisional y simplemente *preferente*. Y habrá que enten-

---

(39) Entre nosotros han estudiado el tema del bien común en relación con las doctrinas espiritualistas S. Ramírez, Santamaría, Zaragüeta, Todolí, L. E. Palacios y otros muchos. Verlo en el estudio citado en la nota (37).

(40) Con Rosmini está ocurriendo lo que pasó con Maine de Biran o con Kierkegaard: se lo está descubriendo muchos años después de muerto. Asistimos en nuestros días a una rehabilitación y «explotación» impresionante de su pensamiento, sobre todo por parte de los sociólogos y filósofos italianos. Lo veremos en una próxima ocasión.

derla, en definitiva, según los principios de la concepción analógica del bien común (41).

64. Continuando esta misma línea de metáforas y alegorías, podríamos añadir las siguientes: el problema de la legitimidad de los derechos subjetivos (económico-políticos) podría concebirse también «en términos de presupuesto» (como explicaremos después) e incluso «en términos de subasta». La sociedad adjudicaría un bien, medio o titularidad jurídico-política cualquiera (y reconocería, respetaría y garantizaría frente a los demás una facultad o función política, social o jurídico-económica) *al mejor postor* en cada momento de planificación social (42). Y procuraría que las técnicas de redistribución de la renta nacional (a través de sistemas más o menos complejos de impuestos, de ayudas y subsidios, de planes de igualdad de oportunidades, de legislación laboral y empresarial, etcétera...) pusiesen los medios y bienes de la sociedad en manos del que iba a sacarles mayor utilidad y provecho para el bien común. La «oportunidad» le sería brindada cada vez a aquel que correlativa y comparativamente ofreciera mayores garantías de rendimiento «óptimo» para el bien común.

## 2. CONCLUSIONES CRITICAS: BIEN COMÚN Y SOLIDARIDAD EN UN SISTEMA SOCIAL PERSONALISTA.

65. Tratemos de llegar al fondo de la cuestión que nos preocupa ahora: tratemos de explicar, con el mayor rigor científico de que seamos capaces, cuáles son las principales exigencias y consecuencias jurídico-políticas y económico-sociales que se desprenden de los principios de solidaridad y de integración de todo lo privado y particular en el bien común, como

(41) S. Ramírez, O. P., parece haber sido el «inventor» de esta doctrina desarrollando determinados principios del tomismo clásico. En el estudio antes citado (37) hacemos más referencias a ello.

(42) Todas las expresiones de este último párrafo son simples recursos metafóricos de explicación y no deberá tomárselas en sentido técnico estricto. Expresan únicamente una de las dimensiones del problema: su vertiente *social*, indicada por la justicia social y las necesidades y derechos del desarrollo humano y comunitario, a tenor de los *ideales éticos* de la cooperación y de la solidaridad cristiana. El orden social y jurídico tiene que cumplir siempre conjuntamente una doble tarea: conservar y garantizar los legítimos «derechos adquiridos»; promover y facilitar a todos la adquisición y el ejercicio legítimo de los derechos básicos que corresponden al hombre y a los múltiples conjuntos humanos. No es fácil conciliar las exigencias de ambos objetivos. Ni tampoco guardar el justo equilibrio y proporción entre ellos.



acabamos de indicar. Repito que no tratamos de hacer ningún ensayo sistemático exhaustivo sobre las implicaciones político-sociales del bien común y de los principios de solidaridad y justicia social: trato únicamente de extractar y poner de relieve las afirmaciones sociales básicas de la doctrina espiritualista esbozada hasta aquí; y de alargarlas en sus puntos de máxima originalidad y vigor dialéctico. Deduciremos de aquí unos cuantos principios fundamentales que deben regir la actividad social y económico-política de todo ciudadano por el solo hecho y derecho de ser miembro de la sociedad y titular o beneficiario de determinados bienes y derechos privados; o por el solo hecho y derecho de tener a su cargo la administración y el uso de determinados poderes y funciones públicas o políticas, y la planificación y reforma del orden económico-político y jurídico-institucional vigente.

66. Tras la reciente encíclica «*Populorum Progressio*» y otros documentos similares del Vaticano II y los últimos Papas, podemos afirmar que todo hombre y toda comunidad humana, por el solo hecho y derecho de serlo, son portadores de «auténticos derechos naturales y personalísimos» a un adecuado desarrollo según sus características y condiciones específicas. Y podemos afirmar también que sin medios económicos y político-institucionales adecuados a tal desarrollo, éste es imposible. Es decir, que existen en todo pueblo y en todo hombre unos derechos naturales derivados de los anteriores que consisten en poder disponer de los medios más necesarios para el logro del propio desarrollo. Y como, por experiencia evidente, tales medios son siempre comparativamente muy limitados en relación con los objetivos individuales y comunitarios que hay que lograr con ellos, es imprescindible una estricta «economía», nacional e internacional, de los mismos: es precisamente esta idea la que ha venido a recordarnos la «*Populorum Progressio*».

67. Las conferencias, artículos y ensayos sobre el bien común, que estuvieron de moda en Occidente tras los intentos de Maritain y sus antípodas y mantenedores, han vuelto a proliferar tras las recientes encíclicas de Pío XII, Juan XXIII y a raíz de la renovación conciliar. La significación básica de este «fenómeno de masas» de oyentes y lectores es la siguiente: responde a un vasto y profundo sentimiento de solidaridad. La facilidad de comunicaciones y el disponer de estadísticas detalladas sobre la situación comparativa de pueblos y regiones nos hacen ver la desproporción gigante que existe entre las disponibilidades y medios de unos y otros. Los «regionalismos» y los grandes bloques económico-políticos que se disputan los mercados mundiales nos hacen ver también la interdependencia insos-

layable que nos liga a todos. Planes de desarrollo nacional y mundial nos descubren la reciprocidad y mutua interferencia que existe entre todos los factores de la producción, de la política y de la misma vida local, regional, nacional, continental y aun mundial. Esta ola de solidaridad obedece a «razones clásicas» y a otras modernas y típicamente coyunturales. El bien común vuelve así a «estar de moda». Trataremos de resumir aquí las líneas maestras del tema desde puntos de vista de solidaridad comunitaria: el lector «integrará» lo que vamos a decir con lo indicado anteriormente y con sus propios datos y conclusiones sobre la materia:

1) Las implicaciones fundamentales del bien común hay que estudiarlas desde puntos de vista de totalidad y teniendo en cuenta todas las correlaciones trascendentales que condicionan el ser y el obrar del hombre y de los grupos humanos. Ninguna solución parcial es válida ni suficiente por sí sola.

2) A la hora de calificar y decidir la legitimidad y la misma subsistencia de los derechos y deberes de los individuos y de los grupos parciales hay que tener muy en cuenta sobre todo las jerarquías de fin y de interferencia funcional recíproca que relacionan a unos con otros (es lo que Messner suele llamar «fines existenciales»).

3) Un primer postulado, axioma y punto de partida de la «economía» y «deontología» del bien común es el siguiente: todos los derechos, bienes, títulos y funciones de contenido económico-social o político pertenecen *por derecho preferente y permanente* (por derecho natural primario, según la terminología clásica) a la sociedad misma, *antes* que a cualquier grupo o titular particular y concreto; y están destinados primordial y esencialmente al bien común comunitario, *antes* que al provecho individual de su titular. Este tiene una titularidad *preferente* respecto a otros titulares posibles del mismo orden, pero *subordinada* esencialmente a la titularidad primigenia de la sociedad o colectividad (43).

4) La «rentabilidad» respecto al bien común es condición intrínseca, insoslayable y permanente para la legitimidad de toda atribución, tenencia, disfrute y duración de cualquier derecho particular concreto. Rentabilidad que no sólo «cuenta» en el momento de la transferencia u otorgamiento de las titularidades, sino también en todo uso y disfrute ulterior de las mismas.

5) Razones de bien común, de orden social y de paz, seguridad y

---

(43) Desde la patrística oriental, una de las afirmaciones básicas de la doctrina social cristiana es ésta: el destino común, primario y prevalente, de todos los bienes de la tierra. De este principio y del de la solidaridad humana (en Cristo y por Cristo) brotan la mayoría de las afirmaciones de dicha doctrina. Prescindo de más referencias.

continuidad colectivas pueden «sanar» y convalidar titularidades viciosas por su origen o su uso anterior. Podrá así seguir considerándose como titular legítimo al que no lo era o dio motivos para dejar de serlo. La razón es ésta: no siempre es mejor la injusticia que el desorden o la revolución.

6) Pero esas mismas razones pueden determinar que deje de ser titular y beneficiario legítimo el que antes lo era: si ahora conculca las obligaciones sociales intrínsecas de sus mismos derechos. La expropiación y la subsiguiente transferencia de dichos bienes o derechos pueden ser el caso límite para los supuestos indicados, en hipótesis de derecho privado. La deposición, la revolución y hasta el tiranicidio son los últimos recursos de que se podrá disponer para casos parecidos dentro de los dominios del derecho público.

7) No es fácil precisar el grado, medida y momento en que unos derechos y títulos anteriormente legítimos dejan de serlo y se convierten en abusivos, injustos y aun antijurídicos: ni es tampoco fácil precisar los estadios del proceso inverso. Pero habrá que tener en cuenta, como factores primordialmente decisivos, los condicionamientos concretos, históricos y comparativos en que se encuentra la sociedad y los mismos titulares privados de los derechos de que se trate. En momentos de emergencia en que peligra la subsistencia misma de la colectividad (y no sólo el orden jurídico-político establecido, sobre todo cuando éste esté dejando de convenir a aquélla) puede exigirse a los titulares concretos una mayor subordinación y un mayor servicio positivo al bien común con sus respectivos bienes y derechos y poderes. (En los casos límite puede exigirse a los ciudadanos incluso el sacrificio de su vida misma).

8) En momentos de necesidades sociales cualificadas (por crisis económicas, por situaciones de posguerra o por imperativos de desarrollo económico y social urgente) puede exigirse a los ciudadanos un servicio especialmente intenso y cualificado a las exigencias comunitarias del bien común. Tanto más insoslayable y grave será dicho deber cuanto más necesaria e inaplazable sea la contribución de todos. Cuando no se logran mínimos imprescindibles para el funcionamiento normal de la colectividad y para el desarrollo personal de cada uno de sus miembros, la paz social podrá resultar imposible y el «orden vigente» podrá entrañar injusticias decisivas.

9) En momentos de necesidades urgentes y esenciales de «terceros» (sean necesidades personales, familiares, locales, regionales, nacionales o multinacionales), menos justificados estarán regímenes de privilegio o de sobreabundancia de medios (en cuanto impliquen lujos abusivos personales, familiares, sociales o nacionales). Los deberes de asistencia, de servicio

cualificado al bien común y al bien de los demás serán tanto más exigibles en justicia estricta cuando se acumulen los criterios complementarios indicados: cuando más inaplazable, conocida, urgente, próxima, importante y fácil de satisfacer con los propios medios sea la necesidad de que se trate (44).

10) La concentración relativa de bienes productivos (capital) en manos de un solo titular puede justificarse por «razones técnicas» de organización empresarial y por otras mil razones clásicas (como fruto del propio trabajo, herencia, «libre circulación» de bienes, etc...). Pero tal concentración tiene que seguir sirviendo primordialmente al bien común y a los «objetivos sociales» que justifican su existencia. Cuanto mayor sea la concentración, tanto más urgente y radical es su responsabilidad social y la «función social» que le incumbe (a través de los objetivos económico-sociales de la misma empresa, a través del bien de sus miembros y colaboradores y a través de su rendimiento total para el bien común).

11) Así, pues, para decidir la legitimidad o caducidad de los derechos socio-económicos y jurídico-políticos de los particulares (individuos o grupos) habrá que tener muy en cuenta—además de la *primacía* de los intereses y derechos correspondientes de la colectividad, y además de las *condiciones intrínsecas* de uso y disfrute, a que nos hemos referido anteriormente—*la jerarquía axiológica total* de los derechos y tendencias del hombre («fines existenciales» y «derechos naturales de la persona») en sus correlaciones efectivas con sus conciudadanos.

12) En una sociedad subdesarrollada o en fase de desarrollo incipiente, los deberes sociales y las exigencias del bien común son mucho más urgentes, insoslayables y exigentes. La sociedad podrá exigir en tales hipótesis una «rentabilidad social» máxima de todos los medios disponibles por unos y por otros; y tomar medidas incluso de redistribución para lograr el óptimo-máximo a que se aspira (junto a otras relativas a la reforma interior de la empresa, a la reforma de las estructuras, a la «socialización» del crédito, de la enseñanza y de los medios de producción, etc...). En esta hipótesis, las exigencias de la solidaridad pueden ser mucho más acuciantes, cuantitativa y cualitativamente.

---

(44) Mayores precisiones sobre este punto se encuentran, por ejemplo, en Abril Castelló, Vidal, «Estructuras socio-económicas y paz social», *Derecho y Paz* (Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho celebrado). Instituto de Estudios Jurídicos y C. S. I. C., Madrid, 1966, 321-331.

## 2. SOCIALIZACION Y PERSONALIZACION SEGUN LABERTHONNIERE

*Estado de la cuestión. La personalización, «punto Omega» del sistema social católico.*

68. Desde puntos de vista subjetivo-individuales, la personalización es el centro de convergencia y de gravitación universal de toda la concepción personalista-espiritualista del mundo y de la vida (45). Desde dicha perspectiva, el personalismo es un sistema social montado «en vertical y hacia arriba»: todo gravita sobre las conciencias de los hombres, se actualiza en sus conductas y se pierde o gana en ellas y a través de ellas; y en primer lugar, el ser mismo del hombre en cuanto persona y ser social. Es decir, que la personalización es una categoría antropológica multivalente que sintetiza y resume en sí otras muchas; y es también un proceso complejo en el que refluyen y se sintetizan, de alguna manera, todos los demás procesos (cósmico-antropológicos, sociológicos, axiológicos y ético-teológicos) del mundo y de la historia humana. En cuanto que la personalización sintetiza y condensa procesualmente cuanto acaece en el mundo y en la historia de cada hombre, el sistema personalista está montado «hacia arriba» (interpretación de Blondel y Teilhard de Chardin, especialmente); en cuanto que todos los acontecimientos y valores que interesan al hombre se juegan en la vida y en la conducta diaria de cada uno, y se miden según el «impacto» que produzcan en la conciencia, en la actividad, en el ser y el pensar del hombre, el sistema personalista está montado «en vertical» (interpretación de Orígenes, San Agustín y Laberthonnière, especialmente).

69. • Pero el jurista, el sociólogo y el moralista tienen que tener muy en cuenta además la otra dimensión estructural del personalismo y de la personalización: su dimensión intersubjetiva, social, comunitaria. La personalización no es, en definitiva, más que la sustantivación y condensación

---

(45) «Dans un Univers en voie de centration (pourvu que celle-ci soit bien conduite!) individu et collectivité se renforcent et s'achèvent l'un l'autre, continuellement. Plus, d'une part, l'individu s'associe convenablement à d'autres individus, plus, par effet de synthèse, il s'approfondit sur soi, prend conscience de lui-même, et donc se personnalise. Et plus, d'autre part, la collectivité se resserre convenablement sur des éléments mieux personnalisés grâce à elle, plus, de son côté, elle s'humanise, se personnalise et laisse transparaître le point Oméga. Les deux termes sont également essentiels: impossible de les séparer» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *L'activation de l'énergie*, Seuil, París, 1963, pág. 58). Concuerde magníficamente este texto con el que citaremos en la nota 49.

axiológica de la conducta social y total de cada uno. Es decir, que son los valores del Derecho y de la socialización los que deciden *en parte, en y por sí mismos*, los valores de la personalización, según un proceso que estudiaremos después.

70. El Derecho y la socialización, dentro de la concepción personalista, convergen, pues, en la personalización: la «materia jurídica y social» de las tres categorías está constituida por las exigencias e implicaciones interhumanas que todas ellas implican. Desde estas perspectivas, la personalización (realización cualitativa y desarrollo del hombre en cuanto persona) implica, supone y exige la mejor y más completa realización de las exigencias sociales del Derecho y la socialización, según las leyes y procesos que estudiaremos. Es decir, que hay una cierta convergencia y aun *coincidencia intencional* entre las tres categorías centrales del sistema social católico personalista: las tres implican conjuntamente, aunque a título diferente, las mismas exigencias sociales. No es, sin embargo, fácil encontrar y describir cuál es el punto de vista u objeto formal bajo el que las tres categorías «cubren» su común objeto material. Ni es fácil tampoco determinar el impacto comparativo ejercido en cada una de ellas por el cumplimiento o incumplimiento de los deberes sociales del hombre: la validez, la calificación y la estructura formal de las tres categorías están intrínsecamente condicionadas entre sí. La convergencia es así múltiple: las cualidades y valor de la personalización dependen en gran parte de las de la socialización y el Derecho. Todo depende, en definitiva, de la acción y conducta total del hombre. Toda la razón de ser del Derecho, de la socialización y de la personalización (en sus dimensiones recíprocas interhumanas) consiste en esto: en que cada hombre y cada estructura social cumplan, de la mejor manera que les sea posible, sus deberes recíprocos.

En los apartados próximos pondremos de relieve las implicaciones recíprocas que existen entre las tres categorías indicadas y las leyes de correspondencia que existen entre los valores y cualidades de unas y otras. No pretendo agotar el estudio científico de ellas: trato únicamente de poner de relieve sus afirmaciones básicas de la mano del pensamiento socio-teológico de Laberthonnière.

#### 1. NIVELES LÓGICOS Y SENTIDOS BÁSICOS DE LA SOCIALIZACIÓN.

71. Son muchas las «fuerzas vivas», dentro de las diversas culturas y sistemas jurídico-políticos actuales, que están empeñadas en la tarea común (nacional e internacional) de «humanizar», «espiritualizar», «cristia-

nizar» y «socializar» el Derecho y la vida jurídico-política. Desde la «Mater et Magistra», la «socialización» es, además, la aspiración consustancial de la doctrina social católica, y son muchos los pensadores sociales que se han inscrito en esta tendencia y colaboran con todos los medios a su alcance. «Personalismo», «justicia social», «desarrollo social-humano» y «paz» suelen ser nombres distintos de la misma aspiración. (Ver la «Populorum Progressio»).

72. La «socialización» es hoy una idea-fuerza: es el mito, utopía o ideología característica del siglo. Es, sin dudar, el legado político-social más importante que nos ha legado el siglo XIX. Se busca un *reparto más justo* de los medios, incluso entre las naciones. Y un *progreso social*—sinónimo de paz y justicia social—equilibrado y que alcance a todos los hombres. Se exige, además, *responsabilidades máximas* y servicio intensivo al bien común a todos los que poseen bienes y poderes jurídico-políticos delegados y de procedencia común.

73. Lo contrario de «socialización» (según vamos a entender aquí este término) no es propiedad privada, sino todo tipo de individualismo anti-social y toda doctrina que afirme el valor absoluto de cualquier institución jurídico-política con independencia de las personas que la componen.

74. El término «socialización» ha tenido y tiene todavía otros tres sentidos, además del que vamos a explicar aquí:

1.º «*Migración de la titularidad de bienes y derechos*» desde el sujeto individual a sujetos colectivos, sociales o totales. Así entienden «socialización» los socialistas y colectivistas, y especialmente todos los partidarios de la colectivización de los medios de producción.

2.º «*Institucionalización del Derecho*». Históricamente, el movimiento de la institucionalización y del llamado «Derecho social» es paralelo a la multiplicación y proliferación del utillaje jurídico-político del Estado moderno: pero en su intención decisiva, la institucionalización busca exactamente lo contrario, defender la vida «privada» de la sociedad y de las asociaciones intermedias que existen dentro del orden jurídico estatal contra los atentados de que son o pueden ser objeto por parte del Estado y demás organismos oficiales. La corriente doctrinal que arranca de Proudhon y culmina en Gurvitch (pasando por los grandes «institucionalistas») trataba exactamente de «socializar sin estatizar»: para ellos, el «Derecho social» y el «Derecho institucionalizado» era el freno o contrapeso más poderoso que podía encontrarse contra los abusos posibles del «Derecho

estatal u oficial». En estas doctrinas el «Derecho social» cumple una función estabilizadora—entre las tendencias absolutistas del derecho público o «derecho de subordinación» y las exigencias individualistas del derecho privado o «derecho de coordinación»—parecida a la que en otros movimientos jurídico-políticos cumplen conjuntamente el Derecho Natural y el Derecho constitucional.

3.º «*Proliferación creciente de las relaciones públicas y oficiales y de las esferas de actividad personal regladas por el Derecho* y demás formas de vida social y de actividad asociada». También se llama a este tipo de socialización «publicación» de la vida humana (46).

75. El sentido en que entienden generalmente «socialización» las doctrinas personalistas y las fuentes cristianas del Derecho social tras la «*Mater et Magistra*» es distinto. Ya no se trata de ningún tipo de socialización que ahogue cada vez más las posibilidades de desarrollo personal del hombre, sino exactamente al revés. Para el personalista, el hombre sólo puede «personalizarse» socializándose: y tanto mejor se «personaliza» cuanto más y mejor se socializa. Lo explicaremos después.

76. «*Socialización*» es, pues, exigir a la vida social de cada uno y a cada una de sus actividades sociales—y a todos los ingredientes con significación jurídico-política empleados en ella—*la máxima «rentabilidad social»*: o sea, una atención y respeto máximos a los intereses del bien común y a los intereses legítimos de terceros que dependan de alguna manera de dichas acciones. Lo importante es darse cuenta de esta idea: la socialización, según es entendida por el personalismo—sea o no la última en formularse históricamente tras los sentidos analizados anteriormente—, es el tipo de socialización más radical y profundo de todos, y fundamenta y sirve para valorar, medir y justificar los demás sentidos asignados a ella. Tal socialización, en efecto, consiste en poner de relieve *la intención central y el sentido consustancial mismo de la vida social y de la existencia del Derecho* (47). Todas las demás socializaciones quedarán justificadas en

---

(46) Puede decirse que no hay jurista, sociólogo o filósofo actual que no haya «mediado» en los problemas de la socialización y la personalización, además de todos los cultivadores y exegetas de la doctrina social de la Iglesia. Citaré dos: Castán Tobéñas, José, en casi todas sus obras recientes y especialmente en *La socialización del Derecho y su panorámica actual* (discurso), Instituto Edit. Reus, Madrid, 1965, págs. 25 y ss.; Legaz Lacambra, Luis, en todas sus obras recientes y especialmente en *Socialización* (discurso), *XXV Años de Paz*, Madrid, 1964.

(47) En este sentido tienen razón los que afirman que el *Derecho social* y la «socialización del Derecho» son interpretaciones simplemente intensivas y cualitativas del Derecho mismo, puesto que todo «Derecho» es esencialmente «social».



cuanto ayuden y en cuanto faciliten o estorben en la vida social de los hombres, el respeto y realización óptima del bien común y de los intereses legítimos de terceros tal y como lo exigen el Derecho y la justicia social. O sea, en cuanto que estén integradas en la socialización personalizante tal y como la entendemos aquí.

## 2. LA SOCIALIZACIÓN SEGÚN LABERTHONNIÈRE.

### a) *Síntesis doctrinal.*

77. La socialización es para Laberthonnière (48) una integración o sistema de integraciones sucesivas de las estructuras jurídico-políticas parciales en otras ulteriores y cada vez más comprensivas:

1) Habla en primer lugar de una «socialización de la justicia y de la verdad» contenidas en los códigos e instituciones jurídico-políticas y del Derecho mismo». Esta socialización se alcanza por una especie de transformación cualitativa interna: en definitiva, por integración en la verdad y justicia de las conciencias vivientes de los ciudadanos. Habla además Laberthonnière de la «socialización de la verdad y justicia de las conciencias particulares a través de un proceso de integración de ellas en la verdad y justicia expresadas y formalizadas de los instrumentos e instituciones jurídico-políticas». Esta socialización es un proceso de auténtica «institucionalización» en los términos ya explicados. En suma, según Laberthonnière, se trata de un proceso de integración recíproca: cada tipo analizado de justicia y de verdad «recibe» al otro y lo transforma, imprimiéndole las propias cualidades características del «receptor» que son precisamente las que más suelen faltarle. Así quedan los dos purificados de los errores y vicios congénitos. Los principales textos sobre esta cuestión los hemos analizado (49).

2) La *socialización de la libertad* individual se logra, según Laberthonnière, cuando el sujeto se somete espontáneamente a las normas, leyes o heteronomías «provisionales» que la encauzan hacia la verdadera autonomía, según un proceso que también hemos analizado. La socialización

(48) Ver especialmente ESQ, 466 y ss.

(49) En el estudio citado en la nota 20. Recojo este texto, simétrico al de Teilhard de Chardin citado en la nota (45): «Sociétés et individus doivent comprendre qu'ils ont à travailler ensemble pour ensemble se libérer des erreurs et des injustices dont ils souffrent. (...): la société a pour fin les individus, et les individus ont pour fin la société. La société n'est société (...) que si les individus sont socialisés, et les individus ne sont socialisés qu'autant qu'ils sont personnalisés...» (ESQ, 478).

de la libertad consiste, pues, según Laberthonnière, en una integración deliberada de la voluntad libre y personal del hombre en su mundo social y en una «aceptación» deliberada y efectiva, por parte de la propia libertad, de todos los condicionamientos y principios obligatorios y heterónomos de su conducta.

3) *La socialización de la persona y de la sociedad* se logra en cuanto que ambas se acepten y adopten una a otra como fin propio de ambas (aunque con sentido distinto):

a) *La persona misma sólo se personaliza socializándose*, o sea, *dándose a los demás* en su propia vida y conducta, y sabiendo que el tipo y calidad de la propia personalización y personalidad está en función y en correlación exacta con el modo de socialización o de servicio a los demás que ella prefiera adoptar y mantener.

b) A su vez, *la sociedad sólo se socializa personalizándose*, es decir, en cuanto que conciba y realice su propia existencia y actividad y sus funciones *al servicio del desarrollo personal de todos los individuos que la componen* (a tenor de los dictámenes de la justicia social y de las exigencias del desarrollo social y de la dignidad de las personas). En definitiva, cuando las personas concretas que la componen sean el fin y la razón de ser y la medida de la actuación de la sociedad y de todos sus representantes.

Este tipo de socialización consiste, pues, también en una integración recíproca entre las personas concretas y la sociedad formada por ellas. Para la persona individual, la socialización consiste en realizar en toda ocasión y de modo óptimo—en cuanto dependa de la misma—los intereses y exigencias del bien común y de toda la vida social. Para la sociedad, la socialización consiste en ordenar su propia vida y la actividad de todos sus miembros—y el reparto y disfrute de los medios con que se cuenta—de la forma más conveniente para el bien común y para el bien personal de sus miembros. El bien común es, una vez más, el criterio último para medir la socialización respectiva de la persona y de la sociedad.

4) *Las estructuras e instituciones jurídico-políticas* de cualquier tipo sólo alcanzan su verdadero significado humano-social en cuanto que incorporen y lleven a efecto los principios de la justicia social y de la verdad a que obedece su misma existencia. O sea, en cuanto que sean *refuerzo e instrumento fecundo para el logro de los fines sociales*; y orienten y encaminen la voluntad de los ciudadanos en la búsqueda constante de lo que es más justo y más conveniente para el bien de todos. Por tanto, en cuanto integradas en el bien común.

5) *Cualquier bien, derecho, titularidad o función jurídico-política* sólo

queda legitimado socialmente si en su uso y disfrute el titular respeta las condiciones que presidieron su otorgamiento y que determinan cuál debe ser su actitud en todo uso y manifestación de sus derechos particulares. La *integración de los derechos privados y particulares en el bien común* es, como también vimos, condición de legitimación definitiva de los mismos: es su auténtica «socialización».

b) *Consecuencias críticas de esta doctrina.*

78. De la concepción de Laberthonnière que acabamos de sintetizar se desprenden varias enseñanzas de valor, que podemos resumir en dos afirmaciones centrales: Primera. Según Laberthonnière, toda heteronomía y toda obligación político-social e incluso todo tipo de «alteridad» social o intersubjetiva tiene por fin el posibilitar y lograr la socialización de las personas humanas concretas con todo lo suyo, y especialmente de su libertad de autonomía. Segunda afirmación: Todo tipo de socialización es un modo, medio o instrumento posible para la personalización o desarrollo personal óptimo de las personas. Esta segunda conclusión la explicaremos con mayor detalle en el capítulo próximo. Volvamos a la primera.

79. *Primera consecuencia.*—Como ya hemos explicado en el párrafo anterior y en otros, toda verdadera obligación de heteronomía jurídico-política no es sino «presentar» y «representar» ante cada ciudadano a todos los demás conciudadanos que tienen intereses en común con él: exigiendo que en cada una de sus acciones para con ellos o sus intereses, los «conozca» y «reconozca» en la forma debida indicada por las leyes. Es decir, que toda ley, obligatoriedad o heteronomía de contenido político-social es una exigencia y cauce abierto para que pueda lograrse la integración de todo lo privado-individual en las estructuras e intereses legítimos y colectivos de la convivencia. Así, pues, la razón de ser y la intención fundamental de todo tipo de obligatoriedad político-social «mira» a la persona humana y a su libertad: y lo que busca es la socialización de las mismas, en el sentido explicado.

80. *Segunda consecuencia.*—La socialización consiste en acentuar y actualizar la presencia e importancia de los intereses comunes y de otros en la esfera de la actividad social de cada hombre: y en sacar de ahí todas las consecuencias jurídico-políticas y aun simplemente sociales. Se trata, en el fondo, de una *interpretación de la vida social y política distinta*

y aun opuesta a la del liberalismo y socialismo y sin caer en los extremismos de ninguno de ellos.

81. *Tercera consecuencia.*—Fenomenológicamente, la socialización personalista es, pues, un sistema de integraciones sucesivas. «Integraciones» en el sentido de reconocimiento y realización intensivos de los intereses y derechos de cualquier ser social o estructura colectiva «exterior» o alteritaria respecto al ser o estructura que se trate de socializar. Se trata, por lo tanto, de entender en toda su plenitud y con todas sus consecuencias la dimensión «social, solidaria y recíproca» del ser y del comportamiento del hombre en su vida de relación.

82. *Antes de la acción*, antes de cualquier actividad y actuación jurídico-política del hombre y de los grupos sociales, la socialización juega un papel directivo, deontológico, imperativo y normativo-ejemplar de la conducta política: *representa* ante cada hombre la totalidad social misma y los intereses legítimos del bien común y de otros conciudadanos, *exigiendo* el oportuno respeto y reconocimiento y la realización correspondiente de los mismos. Importa que notemos esta idea: los intereses protegidos o «cubiertos» por la socialización son los mismos que protege el Derecho. *Derecho y socialización coinciden exactamente en su «materia» o contenidos. Pero se diferencian en su aspecto formal o en la intención, sentido o razón* específicos de tal protección. Intentaré explicarlo en una sola frase: mientras que el Derecho—orden reglado y exacto de la convivencia «política»—«trabaja» *sobre mínimos de justicia estricta*, la socialización—proyección deontológica, ejemplar y tendencial de las aspiraciones de esa misma vida política o social—«trabaja» *sobre máximos de justicia social*. Al Derecho «social» y «socializado» no le bastan los mínimos impuestos por las leyes positivas, sino que aspira a imponer, según sus propias normas, medios y procedimientos—pero interpretándolos *intensiva y generosamente*—, los «óptimos máximos» *deseables y posibles* en cada situación jurídico-política y en cada actuación social de cualquier sujeto de Derecho o miembro de la colectividad política.

83. *En la acción misma*, la socialización juega un *papel constitutivo*, en cuanto que determina que la acción sea o no enteramente «justa» y plenamente legítima y justificada, según la actitud que el sujeto adopte efectivamente ante las leyes y el Derecho y ante las exigencias de la justicia social y del bien común.

84. *Tras la acción*, la socialización juega un *papel ejemplar y categorial*, pues sus dictámenes son los que decidirán las cualidades del acto jurídico-político opuesto. Se compara *lo que la acción debía ser* según el Derecho y la socialización, con *lo que la acción es de hecho* ante los mismos, y a tenor de lo que resulte tras dicha confrontación se «calificará» a la acción misma.

*Cuarta consecuencia.*—El modo o proceso de socialización de cada una de las estructuras o seres que hay que socializar no es idéntico: depende del tipo de socialización concreta de que se trate.

85. *En la socialización de bienes o derechos y de la propiedad privada misma y de cualquier titularidad jurídico-política particular* se trata de exigir en la medida de lo posible la *función social* de los mismos a tenor de los principios de la justicia social y de la solidaridad ciudadana (y cristiana, en su caso). Lo «propio» de cada hombre nunca lo es en sentido absoluto y total y arbitrario: sobre todo ante el Derecho «social» y las exigencias de la justicia social. Hay en toda atribución y disfrute de dichas titularidades unas condiciones intrínsecas de servicio al bien común, de uso justo, de respeto a los intereses legítimos de terceros y de «rentabilidad social» óptima, que hay que respetar a todo trance, como ya se explicó.

86. *En la socialización del Derecho y de las instituciones jurídico-políticas*—así como en todo tipo de actuación y aun planificación de ellas, *incluido el Estado*—se trata de tener muy en cuenta la *función instrumental* de los mismos respecto a los valores e intereses y bienes de las personas concretas y de las asociaciones y de la sociedad misma como colectividad. Se acentúa así la finalidad intrínseca definitiva del Derecho y del orden jurídico-político, que consiste en establecer y garantizar un orden social crecientemente humano y progresivo en el que cada vez sea más fácil el proporcionar a todos sus miembros los medios más aptos para su desarrollo óptimo como personas, dentro del bien común.

87. *En la socialización de la libertad*, personal o social, se trata de acentuar el carácter solidario, interdependiente y «pluralista» de ella. No sólo es cierto que el sentido de la propia libertad comienza desde que captamos el sentido de la libertad de los demás (50), sino que *la calidad misma* de la libertad de cada uno resulta de su modo de comportarse res-

---

(50) Ver, sobre esto, los párrafos 46 y ss. de este mismo estudio.

pecto a las libertades e intereses legítimos de los demás. Al nivel de la libertad del hombre, *todo se juega y decide con criterios de reciprocidad*, como se explicó en el párrafo correspondiente.

88. Para la *socialización de la actividad humana* social y jurídico-política se exige en cada actuación del hombre el rendimiento social óptimo posible, a tenor de todos los medios jurídico-políticos que se empleen en ella.

89. La *socialización de la persona misma* es de actitud y de hábitos y comportamiento social efectivo. Y consiste fundamentalmente en que cada uno estemos dispuestos siempre a comportarnos para con los demás y el bien común del modo más generoso y «justo» posible. Esta cuestión la explicaremos con mayor desarrollo en el apartado próximo.

90. Resumiendo: en todos los casos analizados vemos que la socialización obedece a principios correlativos y simétricos, que son los siguientes: 1) *exigencias de la justicia social* en la distribución y empleo de los medios y bienes sociales; 2) *exigencias de conformación y transformación del orden jurídico vigente en función del bien común y del desarrollo personal de los individuos*; 3) *exigencias de empleo justo, solidario y generoso de la propia libertad* y de todas las posibilidades que brinda al hombre el orden jurídico-político, la convivencia y su mismo ser social.

c) *Más allá de la socialización: integración personal y «transpersonalismos».*

91. De la doctrina expuesta resulta que el hombre sólo puede desarrollarse a sí mismo convenientemente socializándose. No basta, pues, la «apertura a los demás» y la disponibilidad de que nos hablan algunos, como tampoco basta el hecho de vivir en sociedad «socializado de hecho». Ni siquiera basta la socialización de todos y cada uno de los ingredientes jurídico-políticos de la propia actividad social. *Es la persona misma lo que hay que socializar*—con todo su mundo—en cada una de sus acciones y en su mismo ser personal. Pero entendámonos bien. «Socializar a la persona» no es, en absoluto, hacer de ella un engranaje en el mecanismo del proceso social o un medio e instrumento más en el camino de realización del mismo. Socializar a la persona sólo tiene un sentido válido: autosocializarse. Es decir, que consiste en exigir al hombre mismo que se interese

con todas sus energías *internas*—y no sólo con todos los ingredientes *objetivos* a que se referían las socializaciones a que hemos aludido hasta aquí— en la tarea de promover y garantizar del mejor modo posible la realización de sus deberes jurídico-políticos y sociales. La socialización de la persona es, pues, la coronación, plenitud y totalización de las anteriores.

92. A esta *autosocialización (moral-simbólica)* de la persona podría llamársele «transpersonalización», llamando «transpersonalismo» al sistema de principios que la exigen y regulan. Pero los riesgos del equívoco que acompañan siempre a los términos «personalismo» y «personalización», e incluso a los de «socialización» y justicia social, son aún mayores con tales denominaciones. Los que hablan de la «socialización total del hombre» y de la transpersonalización y el transpersonalismo absoluto, ponen el valor y las categorías últimas del hombre y de la vida social no en el hombre mismo como persona, sino en las estructuras colectivas de la sociedad misma.

93. Concluyamos recordando los dos principios básicos de este tema:

1) La misma personalidad humana (como valor y significación y ser absoluto y personalísimo de todo hombre concreto ante cualquier otro y ante cualquier agrupación de hombres) no se juega ni es jugable *directamente* en el proceso de socialización y en las valoraciones y prácticas de la vida social. La personalidad de cada uno es la totalidad de su ser, en cuanto que preside, precede, subsiste y subsigue a la propia actividad social; y es constituida o modificada formal o cualitativamente a través de su «comercio» social. En cuanto tal, la personalidad humana está por encima de las estructuras, procesos, instituciones y medios de la convivencia, de las que es fin absoluto y último y nunca medio ni instrumento.

2) Todo lo que *pertenece* al hombre es jugable y se juega en la vida social: incluso su modo personalísimo de hacerse a sí mismo según el tipo de actuación y comportamiento que prefiera adoptar, como ya sabemos y explicaremos con mayor detalle en el apartado próximo. Pertenece a la condición humana ser por efecto de las propias acciones, como por reflejo de ellas, por redundancia, reconversión y como por precipitación de la propia conducta total. El ser del hombre es hijo de sus obras y de cuanto se le da en ellas, por ellas o tras ellas. Resultará así que lo más propio del hombre (lo formalmente suyo, su misma calidad de ser y los modos de ser sí mismo que constituyen su propia personalidad y que se conforman en el proceso de la personalización) se realiza en él según él se comporte para con los demás y según «disponga» de lo que no es suyo

y precisamente en cuanto que no es suyo, sino de otros. Creo que de esta constatación pueden sacarse conclusiones importantes para el estudio de las leyes y del mecanismo de funcionamiento de la personalización humana.

### 3. LA PERSONALIZACIÓN SEGÚN LABERTHONNIÈRE.

94. Las dificultades aumentan cuando intentamos abordar el tratamiento científico de la última categoría del personalismo político: la personalización. El uso de un término suele producir en él una «inflación ideológica» y desgastar su sentido originario: pero puede ayudar al pensador. No es ese el caso de la personalización en cuanto categoría jurídico-política: con ella hay que empezar casi desde el cero absoluto y con los inconvenientes de muchos equívocos.

95. *El estado de la cuestión* es el siguiente: sociólogos y psicólogos de lo social han elaborado materiales importantes para el estudio «científico» de la personalidad humana y de los procesos de personalización en correlación con las dos categorías cercanas de temperamento y carácter. También los moralistas y metafísicos han abordado el tema de la personalización moral desde ángulos diferentes. En algún documento eclesástico reciente se hacen también alusiones importantes a este problema (51). El punto de vista jurídico-político es el que más directamente nos interesa aquí.

96. En los «medios» jurídico-políticos influidos por el personalismo se habla de la personalización e incluso de una «socialización personalizante» (52). De hecho, los juristas corremos el riesgo de que el término se convierta en *otro tópico de los «personalistas»*, sin que nadie sea capaz posteriormente de darle su verdadero sentido y alcance técnico-jurídico.

97. Laberthonnière no construyó, desde luego, una teoría de la personalización. Pero sería factible intentar «dibujar» su pensamiento sobre ella, sirviéndonos, además de sus propios textos, de las doctrinas «agustinianas» de la perfección humana y de la participación (53). Laberthon-

(51) No sólo en las encíclicas, sino especialmente en las últimas Cartas de la Secretaría del Vaticano a diversas Semanas Sociales, concretamente a la XXVI Semana Social Española, celebrada en Málaga, 3-8 de mayo de 1967.

(52) Ver las obras citadas en la nota 46.

(53) Ver, sobre esto, Abril Castelló, Vidal: «Biranismo, blondelismo, neotomismo: génesis de la doctrina espiritualista sobre la perfección humana», *Crisis*, XIV (1967), 163-196.



nière nos legó, eso sí, atisbos importantes y más o menos sistemáticos, más o menos desarrollados: especialmente en su *esbozo de un personalismo realista*. Intentaré con ellos construir un cuerpo de doctrina que complete lo expuesto en los apartados anteriores.

a) *Ontología de la personalización.*

98. Hemos visto cómo Laberthonnière aborrece todo egocentrismo anti-social. Para él, «el mal consiste en querer constituirse aparte» (PEP, 574). Y los hombres llegan a constituir verdaderas personas dándose a otros: así es como se desarrollan a sí mismos y dan solidez a su propio ser y a su vida (ESQ, 478-479). En este proceso de intercambio de actos con los demás, y de realización de sí mismo a tenor de ellos, la clave está, una vez más, en la caridad: «La caridad no tiene sólo por efecto el socializar a los individuos y volverlos aptos para vivir armoniosamente en sociedad. Tiene también por efecto lograr que lleguen a ser personas, es decir, que se realicen en la plenitud del ser y de la vida. Por la caridad los individuos se engendran a sí mismos en la eternidad» (ESQ, 479). Las propias acciones son, por lo tanto, el vehículo o medio insoslayable de la propia personalización: «Diciendo que la acción es lo primero en nosotros, yo quiero decir que es la acción lo que nos hace ser lo que somos» (PEP, 570 (54)). Pero hay que tener muy en cuenta que no todo acto del hombre es acción en el pleno sentido en que Laberthonnière entiende este término: la verdadera acción humana se da, según él, sólo cuando juegan en ella la caridad y el amor (o sus contrarios). Sólo entonces es verdadera acción transitiva, fecunda y creadora: «Acción por caridad, es decir, acción verdaderamente: porque sólo la acción por caridad es transitiva y sólo ella implica el salir de sí mismo: por eso es por lo que sólo ella es fecunda» (PL, 157-8). «Decir que la vida sobrenatural y la vida de generosidad implica actividad, no es decir bastante. Sólo ella es verdaderamente actividad, porque sólo ella es productora y creadora de ser en nosotros o al menos de más ser» (ESQ, 664). «La acción sólo es acción en cuanto que es creadora. Lo que quiere decir que por la acción nos superamos a nosotros mismos y vamos más allá de nosotros mismos (*nous nous*

---

(54) «La charité n'a pas seulement pour effet de socialiser les individus et de les rendre aptes à vivre harmonieusement en société, elle a pour effet de faire qu'ils deviennent des personnes, c'est-à-dire qu'ils se réalisent dans la plénitude d'être et de vie» (ESQ, 479). «En disant que l'action est première en nous je veux dire que c'est l'action qui nous fait être ce que nous sommes» (PEP, 570).

*dépassons nous-mêmes*) y hacemos que la realidad llegue a ser distinta de lo que era» (55).

99. Sólo la acción de caridad y de generosidad es personalizadora: las acciones de odio y de egoísmo son despersonalizadoras. En definitiva, según Laberthonnière, sólo el Amor nos creó libremente, y sólo cuando respondemos libremente con amor a ese amor—y a lo que El exige de nosotros respecto a los demás hombres—alcanzan su verdadero sentido y fin nuestra autonomía, las obligaciones que pesan sobre nosotros y nuestro mismo ser personal (CL, 185 y ss.). Camus proclamaba este lema: *se trata de no aceptar*. Laberthonnière proclama el lema contrario exactamente: lo que da a nuestra vida su verdadera significación y sentido «es una aceptación, una aceptación que se hace por amor» (CL, 175).

b) *Mecanismo de funcionamiento de la personalización.*

100. Ya dijimos que para Laberthonnière no existe, en definitiva, más que este problema: el de nosotros mismos y el del *sentido* de nuestro propio ser y vida. El ámbito de expansión de nuestra conciencia es el mundo: Dios es la solución de todos nuestros problemas, pues en El, en Cristo radica el sentido y el origen y el fin de nuestra existencia. Pero no se trata, desde luego, de una simple relación nuestra para con Dios: los demás hombres y nuestras correlaciones—de intención y de conducta efectiva—para con ellos *tienen también un valor sustantivo* en el proceso de la acción y, por tanto, en el mecanismo de la personalización. Resumamos el sentido central de diferentes textos ya citados en otros pasajes: nada le es dado hecho al hombre, sobre todo nada de lo que constituye su ser moral personal. El hombre se hace a sí mismo ratificando cuanto recibe de Dios y de los demás (RC, 87) y realizando en su vida los fines para los que lo recibe todo. El mal y el error consisten, en definitiva, en querer

---

(55) «Agir, au sens précis du mot, c'est, si je puis m'exprimer ainsi, se déplacer intérieurement, devenir autre que ce qu'on était, tandis que par l'opération logique on va seulement du même au même» (ESS, 123). «Action par charité, c'est-à-dire véritablement action: car seule l'action par charité est transitive, seule elle comporte qu'on sorte de soi, seule par conséquent elle est féconde» (citado en PL, 157-158). «Dire que la vie surnaturelle, la vie de générosité... comporte activité, ce n'est pas assez dire. Seule elle est vraiment activité, car seule elle est productrice, créatrice d'être en nous ou du moins de plus être» (ESQ, 664). «L'action n'est action qu'autant qu'elle est créatrice. Ce qui veut dire que par l'action nous nous dépassons nous-mêmes, nous faisons que la réalité devient autre que ce qu'elle était» (citado en PL, 157-158).

guardar exclusivamente para nosotros lo que recibimos para emplearlo en promover el bien de los demás y en demostrar nuestra buena disposición para con ellos y para con Dios, de quien lo hemos recibido todo. Cuanto hemos recibido es, pues, norma y modelo de cuanto tenemos que ser: al fondo se trata de «querer ser libremente lo que somos y lo que en lo profundo de nosotros mismos queremos ser directamente, incluso a pesar de nosotros mismos» (RC, 88-89). Es nuestra *solidaridad*, demostrada por nuestras obras para con los demás y para con Dios, la que nos da *solidez* en nuestro mismo ser personal: solidez a través de nuestra solidaridad con Cristo y de nuestra co-responsabilidad con todos los demás (RC, 206). Si nos encerramos en nosotros mismos y nos negamos a los demás, «los perdemos y nos perdemos a nosotros mismos» (RC, 87).

101. Hay, pues, según Laberthonnière, *una correspondencia exacta entre mi comportamiento para con los demás* (personalidad sociológica), *mi ser para con Dios* (personalidad moral) y *mi ser ante y en mí mismo* (personalidad ontológica). Recojamos el texto central de esta cuestión: «Los sujetos que componen el mundo se penetran recíprocamente unos a otros, de forma que desde todos los puntos de vista existen unos por otros. El ser de cada uno está como constituido por el ser de todos. Cada uno está en todos y todos están en cada uno. Pero ahí es precisamente donde está lo que se trata de reconocer. Lo que tenemos que investigar es bajo qué condiciones encontramos a los demás en nosotros, al mismo tiempo que nos encontramos a nosotros mismos en ellos. Nuestras relaciones con los otros seres imitan nuestras relaciones con Dios (ESS, 87) (56). La realidad y el sentido que damos a los demás y a Dios están en función de nuestra actitud (moral) para con ellos, pero con la particularidad definitiva de que la realidad y el sentido del ser que nos damos a nosotros mismos son copia exacta del sentido y realidad que les damos a ellos.

102. La dimensión de nuestra personalidad que más le interesa a Laberthonnière es, evidentemente, la teológica y cristocéntrica. Pero creo que la verdad más importante de toda su doctrina de la personalización es la siguiente: la de que *no sólo no hay disociación o contradicción* entre nuestro ser para con Dios y nuestro ser y conducta para con los demás y para con nosotros mismos; sino que *se trata de tres sentidos o proyecciones de nuestra vida y de nuestro ser que se corresponden exactamente y que se «imitan» o son copia uno de otro*. La calidad de nuestro ser personal se

---

(56) Texto reproducido en su forma original en la nota 12.

mide según una relación de semejanza y de participación para con el ser de Dios: pero tal calidad de nuestro ser *se decide y se constituye* según sea nuestro comportamiento total efectivo para con El y para con los demás hombres. O sea, a tenor de la totalidad de relaciones trascendentales de nuestra existencia. Acudamos otra vez a los textos: «de forma que al final sea verdadera y plenamente *nuestro* ser, un ser que nosotros habremos trabajado en crear con el concurso de Dios, que está presente y obra siempre en nosotros. (Un ser) que habremos creado efectivamente por nuestra cuenta, aun a pesar de que todo lo que lo constituirá deberá sernos dado. Así es como seremos verdadera y plenamente hijos de Dios» (ESQ, 294).

103. En la interpretación del ser y de la existencia humana de Orígenes y San Agustín, los hombres «tienen que construirse a sí mismos con lo que les es dado y elevarse de lo que son a lo que deben ser». El proceso de la personalización, en definitiva, es «nada menos que la presencia y acción de Dios mismo en nosotros, que nos excita y nos *obliga* a trabajar con El en la obra de nuestro destino» (ESQ, 151).

104. La propia personalización es para Laberthonnière una obra de ascética cristiana, una obra de amor y de solidaridad con Dios y con los demás (ESQ, 698 y ss.). Los dos textos citados en último lugar pueden dar una perspectiva final sintética de la doctrina expuesta.

c) *Síntesis crítica: existencia, convivencia y consistencia personal.*

105. a) No existe verdadera relación consigo mismo (a excepción de las estrictamente «reflexivas»). En el hombre, el buscarse sólo a sí mismo directamente—como hacía Narciso y cuantos reducen todo el ser y la realidad del hombre a un acto primigenio y descarnado de opción pura por sí mismo—no tiene sentido ni consistencia ontológica: Narciso terminó no encontrando más que espejos ingrátidos de sí mismo, ecos de su propia realidad evanescente, y terminó transformándose en nada, en la nada de sí mismo. El yo y la propia personalidad son algo que ontológicamente está religado a otros y a Dios (incluso aunque yo no lo acepte y reconozca así en el orden moral ni aun en el simple nivel cognoscitivo). El ser del hombre es consustancialmente algo interpersonal: Maritain decía, con razón: «Hablando en términos absolutos, la persona no puede estar sola» (57). Si a los demás y a Dios no les damos un valor absoluto (en sí

(57) MARITAIN, J.: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, La Maison Française, Nueva York, 1942, pág. 15.

y ante mí) y no los reconocemos con categoría personal equivalente a la propia, ellos se disuelven *ante la propia mirada* (como Eco ante Narciso y Eurídice ante Orfeo). Pero lo más grave para mí mismo es que yo mismo me aniquilo personalmente al fallarme el arraigo en los Otros y en el Ser Absoluto. La personalidad es como un puente tendido entre mí y los demás: si el puente no se apoya en los demás y si éstos no «resisten» ante mi misma personalidad, el puente se hunde en el vacío y la nada. Sin el otro, sin otras personas ante mí, no hay alteridad ni socialidad y la propia consistencia es impensable: Blondel es testigo de excepción (58).

b) Son muchas las dimensiones y sentidos de la personalidad humana. Hay una dimensión social y «socializada» de ella, a la que nos referimos cuando hablamos de «tener una personalidad», «ser una personalidad», «crearse una personalidad»... Podemos decir que esta personalidad es como el halo, la sombra social y la fosforescencia exterior del propio ser de cada hombre. Y que en la adquisición, modificación y «cualificación» de esta personalidad refluyen y se condensan una infinidad de factores propios y exógenos: desde la propia estimación (pundonor, aprecio de sí mismo, vanidad, timidez, etc.) hasta los juicios e impresiones que suscitamos en los demás. Esta personalidad implica a veces grandes dosis de «despersonalización» (como el ser extravagante o el ser masificado...) o una personalidad «fuerte» (como la del santo, del sabio, del héroe, del genio). Las psicologías y sociologías modernas estudian la «dialéctica» complejísima que existe entre todos estos factores y el influjo que ejercen la herencia y el medio en el temperamento, el carácter y la personalidad de cada uno.

c) La perspectiva ética y axiológica ha sido la más estudiada tradicionalmente por moralistas, teólogos y filósofos, aunque bajo títulos distintos: como perfección humana; como «participación»; como correlación entre las diferentes virtudes (acción y contemplación, justicia y amor...); en torno a los constitutivos formales de la felicidad perfecta, etc... En las doctrinas espiritualistas recientes se contienen sugerencias importantes so-

---

(58) Laberthonnière, Blondel, Nédoncelle, Teilhard de Chardin, Zubiri y otros metafísicos y teólogos de lo social, de la personalidad y de la intersubjetividad, han puesto de relieve estas ideas: ser persona es ser-con-otros y ser-religado-a-otras-personas. La solidaridad ontológica, ético-religiosa y social es la que da al hombre su específica consistencia personal. Cristo, persona divina y humana a la vez, es el centro de gravitación universal no sólo de todo lo histórico-cosmológico y social, sino de la misma consistencia personal de cada uno. Para explicar estas cuestiones, Blondel se sirvió de unas alegorías magníficas (al estudiar las correlaciones histórico-temáticas que existen entre las doctrinas suareciana y leibniziana sobre el *vinculum substantiale*): aquí sólo podemos aludir a ellas.

bre esta cuestión. Bastaría recordar, además, ciertos textos de Maine de Biran, de Blondel, de M. Scheler, de Bastide y de otros, para completar el esquema que acabamos de apuntar: el lector puede encontrarlos en el estudio que cito en la nota (59).

## CONCLUSION GENERAL:

### SUGERENCIAS PARA UNA POSIBLE «CRISTOLOGÍA DEL DERECHO».

106. 1) *Planteamiento*.—Rosmini, Laberthonnière, Teilhard de Chardin, Blondel, De Lubac y otros muchos (60) han intentado desvelar o descubrir «lo crístico» del hombre y del cosmos. Para ellos, la cristología consiste en poner de relieve el sentido cristocéntrico profundo de toda la existencia y consistencia del hombre y de sus mundos, en cuanto que tienen su centro de gravitación universal y de convergencia en Cristo. El cristocentrismo es la dimensión teológica profunda de esta visión profética y carismática de todo lo humano. Si la teología entera se resume en la *pateridad universal* de Dios respecto a todas las criaturas y en la «acción» del Espíritu Santo, la teología cristocéntrica resume a la teología misma, pero con módulos y categorías encarnadas y más accesibles a la comprensión humana. Cristo es el Verbo, la Palabra, el Logos y la Razón de ser y de existir de cuanto existe. Palabra y Mensaje de Dios a los hombres: Evangelio. Palabra y Mensaje de los hombres a Dios: Iglesia.

Son muchos los grandes predecesores de esta visión cristocéntrica (61), renacida con zumosidad fontanal en los espiritualistas contemporáneos y en el pensamiento conciliar: San Juan Evangelista, San Pablo, Orígenes, San Agustín y los Padres Orientales, San Bernardo, los victorinos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila son los más significativos.

2) *Textos cristológicos básicos*.—No es fácil condensar en pocas palabras la enorme expresividad de esta cosmovisión, ni siquiera ateniéndonos exclusivamente a sus implicaciones sociojurídicas. Indicaremos únicamente algunos textos especialmente significativos.

(59) Ver el estudio citado en la nota 53.

(60) En mayor o menor escala y más o menos directamente, pueden citarse los siguientes: Zubiri, K. Rahner, Urs v. Balthasar, R. Guardini, Ebner, Haecker, Congar, Guitton, J. Lacroix, G. Marcel, etc...

(61) No sólo muchos de los grandes «mitos» de la Biblia, sino en cierto sentido incluso los mitos órficos y dionisiacos y algunas de las sectas de la Grecia clásica inspiradas en mitos orientales. Puede decirse que así se prepararon algunos de los «materiales» ideológicos de la futura cosmovisión cristocéntrica, eminentemente «poética» mística, simbólica y misterial.

107. Las Sagradas Escrituras llaman frecuentemente a Cristo «Abogado» o Paráclito (62), Mediador, Intercesor, Príncipe de la Paz, Rey y Defensor de la justicia, etc. Particularmente sugestiva me parece la denominación «Logos», tan preferida por San Juan y San Pablo (63).

En San Juan, la palabra «logos» implica muchos significados correlativos y complementarios (64): «Cristo mismo es Logos, porque es la Verdad. No solamente El es quien dispensa la palabra que es la Verdad, sino que El es la Verdad; no se limita a dar la vida: El es la Vida» (65). Por eso es por lo que en el *Prólogo* de San Juan esta palabra «logos» está impregnada de múltiples sentidos bíblicos (en cuanto palabra creadora profética), sapienciales e incluso cercanos a los que Filón da al mismo término. «El Logos de Juan no es simplemente la palabra pronunciada, el mandamiento de Dios, sino también *el sentido, el plan arquitectónico del universo*, trascendente e inmanente, como el pensamiento de Dios, formado en este pensamiento divino y proyectado en la objetividad. Desde un punto de vista humano, es contenido racional de este pensamiento que se expresa en el orden del universo (...), un orden que expresa el pensamiento de un creador trascendente» (66). «*Es la fuerza de Dios en acción, tanto como su pensamiento*». «El *Prólogo* de San Juan y su noción de Logos es el último y sublime ejemplo de que la augusta Persona de Jesús y el Cristianismo constituyen la síntesis de las dos grandes culturas, judía y helénica, que dominan el pensamiento religioso de los primeros siglos de la era cristiana» (67).

---

(62) Cito esta obra: VARIOS, *Dios, el hombre y el cosmos*, Edic. Guadarrama, Madrid, 1959 (trad. José Vila Selma); especialmente FEHNER, HENRI, «El problema de Cristo», págs. 405-433 (con bibliografía).

(63) Son los dos primeros y máximos formuladores del cristocentrismo cósmico, antropológico y socio-teológico. Para San Pablo, Cristo es el primogénito de todas las criaturas y la piedra angular de toda la historia y de toda la existencia y conducta humana. Para San Juan Evangelista, especialmente en su prólogo y en el *Apocalipsis*, Cristo es la Razón y Palabra y Sentido («Logos») de cuanto existe y es: lo veremos.

(64) Utilizaré esta obra: *Enciclopedia de la Biblia*, Ediciones Garriga, Barcelona, 1963. En ella se explica concisamente el sentido de todos los términos que aplicamos en el texto a Cristo y se refieren brevemente las bases escriturísticas, doctrinales y filosóficas de cada uno de ellos. Recomiendo especialmente las explicaciones referidas al término «logos» (IV, columnas 1066-1070).

(65) O. c., columna 1068.

(66) O. c., columna 1068 (los subrayados son míos).

(67) O. c., columna 1069.

108. *Luis de León*, en esas exégesis bíblicas suyas, tan cargadas de sentido y cinceladas con verdaderos alardes de orfebrería mental y de unción profética, puso de relieve muchos de los principios básicos de la cristología social y jurídica: sobre todo en sus comentarios a *los nombres de Cristo*. En todos ellos atribuye a Cristo una función nuclear de orden, de paz y de justicia en la vida de los hombres. Son frecuentes en él apelativos simétricos al de «logos» que acabamos de indicar: Verbo divino, Paradigma o Causa ejemplar universal, «Pimpollo del universo», etc. (68). Comentando el nombre «pimpollo», dice: «Porque decirle a David y prometerle que le *nacería o fruto o pimpollo de justicia*, era señal de que el fruto había de ser Jesucristo, mayormente añadiendo lo que luego sigue, y es que *este fruto haría justicia y razón sobre la tierra*, que es la obra propia de Cristo, y uno de los principales fines para que se ordenó su venida, y obra de El solo y ninguno otro enteramente la hizo» (69). De estos y de otros muchos textos de Luis de León que podrían citarse (70), se deduce que, según él, *Cristo es la semilla y la fuente de toda verdadera paz y justicia* entre los hombres y las sociedades humanas; y es el fruto para cuya producción, maduración y plenitud («pimpollo» o «pleroma») ha sido creado todo. Y decir que Cristo es Príncipe de la paz indica «no sólo que El la hace, mas que es sólo El el que la puede hacer, y que es el que se aventaja entre todos aquellos que han pretendido el hacer este bien» (71).

109. *Teilhard de Chardin* hizo de la cristología el tema central y la inspiración cardinal de todo su pensamiento cósmico-antropológico. Las posibilidades exegéticas de su cristocentrismo son rigurosamente inagotables. Reducir a unas cuantas frases o párrafos el núcleo de su pensamiento crístico es un empeño casi imposible. Tendremos que intentarlo, sin embargo (72).

---

(68) LUIS DE LEÓN: *Obras completas castellanas*. Prólogo y notas del P. Félix García, O. S. A., B. A. C., Madrid, 1959 (3.ª edic.); especialmente, págs. 430, 464, 674, 422-427, 593, 595 y las que cito en las notas siguientes.

(69) O. c., 409.

(70) Especialmente, págs. 414-416.

(71) O. c., 595.

(72) Creo que Teilhard de Chardin está llamado a jugar un papel decisivo, mayor incluso que el que está jugando ya. Su pensamiento pocas veces es «técnicamente inobjetable» y no siempre es fácil su interpretación ortodoxa. Por otra parte, sus «inéditos», recientemente publicados, tampoco presentan un tratamiento sistemático de los temas abordados, sino una constelación de intuiciones (mejor diríamos «variaciones») parciales y reiterativas sobre una misma «cosmovisión». También en este aspecto su paralelismo con Laberthonnière es importante. Aquí nos limitaremos a re-



Según Teilhard de Chardin, a la *convergencia cósmico-natural e histórica de la Creación evolutiva* corresponde *analógicamente* (!) el *crístocentrismo del orden sobrenatural* y de la historia de la Revelación. La meta natural-temporal de todos los «movimientos» del mundo y de la humanidad *coincide* con la plenitud del cuerpo místico de Cristo: Cristo es el Punto Alfa y el Punto Omega de cuanto es, existe y evoluciona. La visión científica y natural del mundo es como un esbozo, un presentimiento, un signo, una imagen y símbolo del orden sacramental-sobrenatural total: Cristo es el que llena, el que termina y el que da consistencia a cuanto es y está en camino de ser. «Si el mundo es convergente y si Cristo es el que ocupa su centro, *entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan no es nada más, ni nada menos, que la prolongación, esperada e inesperada a la vez, de la Noogénesis en la cual culmina la Cosmogénesis, a tenor de nuestra experiencia*» (73).

Blondel mismo animó a Teilhard a profundizar en esta doctrina crística: también él pensaba que la encarnación del Verbo de Dios es la piedra de toque de toda verdadera cosmología y metafísica integral. Su propio pensamiento crístico se cifraba en esta expresión: «*A medida que el mundo y el hombre se agrandan ante la vista del hombre, Cristo se agranda todavía más ante nuestros ojos y nuestros corazones*» (74).

3) *Evocación de una posible «cristología jurídica»*.—No pretendo esbozar aquí ningún tratado ni monografía sistemática de Cristología del Derecho. Las bases escriturísticas y teológicas sobre las que debería intentarse una empresa así tendrían que ser mucho más amplias que las indicadas, y su tratamiento textual y crítico mucho más riguroso. Cristo es una realidad, una persona y una idea-fuerza que desborda cualquier planteamiento o enfoque monístico. Todos los métodos crítico-históricos, escriturísticos, teológico-dogmáticos, filosóficos (axiológicos, teleológicos, cósmico-evolutivos y ético-sociales), sociológicos y jurídicos quedan inmediata-

---

cabar su «testimonio» en los puntos tratados en el estudio: una de mis publicaciones próximas versa precisamente sobre el pensamiento socio-teológico de Teilhard, con un desarrollo similar al que aquí hemos dado al de Laberthonnière.

(73) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Le phénomène humain*, Seuil, París (tomo I de sus *Oeuvres* de la misma editorial), págs. 330-331. Una primera aproximación, crítica y muy documentada, al pensamiento cristológico y crístocéntrico de Teilhard puede encontrarla el lector en RIDEAU, EMILE, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1965; *passim*, especialmente 118-121 y sus notas correspondientes. O en obras similares de Tresmontant, C.; Cuénot, C.; De Lubac, Smulders, Barthélemy-Madaule, etc.

(74) Cita esta carta RIDEAU, *o. c.*, 406.

mente rebasados por la plenitud de ser, de sentido, de calidad, de valor y de significado que Cristo implica con su realidad teándrica, histórico-personal y místico-elesial.

110. Pero sí podemos intentar sistematizar (para la ciencia y la práctica y la «técnica jurídica») las principales perspectivas esbozadas en los textos anteriores y en toda la doctrina de Laberthonnière, en cuanto que tengan un valor y significado específicos para nuestra visión y vivencia del Derecho. Simplificando las cuestiones hasta su punto máximo de concentración e incidencia, quizá podamos decir que todos los problemas del Derecho se reducen a esta alternativa insoslayable: «in principio erat Verbum» o cristología del Derecho; «im Anfang war die Tat» (Goethe) o positivismo jurídico.

111. La evidencia fontal y nuclear de la cristología jurídica es la que ya hemos indicado en los primeros párrafos de este estudio dedicados al sentido profundo de la convivencia socio-política según Laberthonnière: Cristo transformó de una vez para siempre el sentido y significado de la convivencia humana. Antes de El, todo estaba medido con patrones retributivos y simplemente «positivistas», legales y de fuerza organizada y más o menos racionalizada: «el que la hace, la paga»; «ojo por ojo y diente por diente». Todo se reducía a una especie de «matemática» legal de premios y castigos plenamente cuantificados y proporcionales (siempre y cuando el transgresor no pudiese soslayar el «cumplimiento» de las sanciones que la ley le asignaba; y siempre y cuando el ciudadano justo y cumplidor lograra que la ley y sus mecanismos complejos funcionasen a su favor). Tras Cristo es otra cosa: Dios mismo entra en la Historia y pone su peso específico infinito en los platillos de una «nueva ley» y una «nueva justicia» que no siempre están en consonancia con los preceptos y procedimientos suministrados por las leyes establecidas y por el orden legal y constitucional vigente en las sociedades humanas. El punto de incidencia de la justicia y de la verdad y del bien ya no está en las «definiciones» de la ley y en los mecanismos de fuerzas institucionalizadas por ella, sino en el valor y significado rigurosamente humano-divinos de todo lo relativo al hombre como persona y a los conjuntos de personas o sociedades humanas. El centro de gravitación queda así desplazado: lo decisivo será en adelante cada hombre en sí mismo y el «valor y significados divinos» de todo lo humano e interhumano. Yo no vine, dijo El, a minimizar la ley, sino a darle su plenitud de sentido y de valor: no basta ya ni siquiera un cumplimiento micrométrico y cuantitativamente exacto

de los preceptos «exteriores» de la ley (pagar diezmos y tributos, guardar las apariencias, aparecer como honrado y justo y cumplidor, realizar «generosidades» muy visibles y condecorables, obedecer *toda palabra de Dios y de sus representantes*). Además de todo eso, además del cumplimiento escrupuloso *de todo deber* (legal, social, comunitario, ético-social y ético-religioso) se exige un cumplimiento intensivo del «espíritu» de todas las leyes y normas del comportamiento humano. Dicho «espíritu» se reduce sustancialmente a esto: amar a Dios sobre y desde y en y tras y a través de todas las cosas y de todos los hombres y de todos nuestros actos; y amar a los demás hombres como a sí mismo, puesto que todos somos hijos del mismo Padre y de la misma Madre y de la misma Ley y del mismo *Amor*. Esta «triangulación» y tridimensionalismo de la conducta y la existencia y el ser del hombre es lo decisivo: Dios está en y detrás y sobre todos nuestros gestos y actitudes y comportamientos para con cualquier otro hombre. No hay separabilidad posible entre ninguna de estas «tres dimensiones» consustanciales y constitutivas de la conducta y de la existencia y del ser de los hombres. Y no sólo no hay separabilidad, sino que la calidad y el valor y el sentido total de todo nuestro ser y obrar resultan de la actitud global que adoptemos respecto a todos y cada uno de los tres factores decisivos de ella: Dios, los otros hombres, yo mismo con todo lo «mío».

112. Importa, pues, que entendamos en todo su alcance y en sus significados exactos el menosprecio que Cristo y las Escrituras parecen tener respecto al Derecho y a los juristas en algunos de sus textos. Yo diría que su sentido es éste: Cristo fue el primero y máximo antipositivista jurídico de la Historia. Fue el primero en rebelarse contra la «injusticia legal» y el «derecho de los más fuertes»: contra todo *summum ius* que sea *summa iniuria*. El primero en no contentarse con el solo y puro «orden social» que puedan garantizar e imponer el Derecho y los tribunales, leyes, fuerzas organizadas y abogados que no tengan decididamente en cuenta el valor humano-divino supremo de cada hombre y de toda actitud y conducta interhumana. En una palabra, Cristo está decididamente en contra de todos los posibles abusos del Derecho por sus técnicos, administradores, representantes y servidores titulados: contra toda forma de explotación o colonización del hombre y de los pueblos, aunque sea en nombre del Derecho y de la justicia que ellos definen (Laberthonnière) (75).

Cristo era consciente de que, dejado a sí mismo, el Derecho y sus ór-

(75) Ver lo dicho en los párrafos 55 y ss. y el estudio citado en nota 20.

ganos nunca bastan por sí solos para imponer y mantener el orden social que se busca. El solo Derecho termina siendo indefectiblemente contra-derecho y «contrafuero»; sistema de injusticias legalizadas y de órdenes aparentes; seguridad sin justicia sustancial; paz (!) impuesta a la fuerza y por la fuerza, contra el Derecho y la justicia misma. Y termina siéndolo, porque tiende a serlo por ser como son el hombre mismo y sus cosas. Por eso es por lo que Cristo *aconseja* repetidamente superar las «razones» incluso de la propia justicia, aun siendo auténtica, por otros motivos del obrar más perfectos y exigentes, que eviten de raíz los vicios anteriores (todos ellos dimanados de las tendencias egoísticas y de la voluntad de dominio del hombre sobre el hombre y sobre el mundo). Cristo aconseja ceder y dar al otro incluso el sayo, además de la capa que nos reclama, y poner la otra mejilla para vencer y evitar los posibles extremismos y parcialismos de nuestra justa reacción ante las injurias que el otro pueda querer inferirnos.

113. Démonos cuenta también de la profundidad del enfoque cristológico y cristocéntrico de todos los problemas del Derecho y de la convivencia: si la persona humana (humana ontológicamente; divina por representación y participación) es la estructura primaria y la raíz ontológica del Derecho y de la justicia, entonces la raíz y la justificación axiológica y cualitativa de la persona humana misma está en su religación teológica y en sus correlaciones con las Personas Divinas, de las que Cristo es expresión, palabra y discurso. Si la persona humana, si cada hombre concreto con todo lo suyo es inviolable absolutamente para cualquier otro hombre, ello se debe a que Dios los ha hecho así y los respeta como tales y exige que se los respete igualmente. En términos de Laberthonnière: porque el hombre no es más que «administrador» de cuanto es, puede y tiene, y co-administrador y co-responsable de cuanto los demás son, pueden ser y tienen en relación con él.

Cristo, por lo tanto, «trabaja» al Derecho y las personas humanas y a sus relaciones recíprocas «desde dentro» y en un sentido intensivo y cualitativo: El es el que da sentido y razón de ser y medida de valor al Derecho y a todo lo humano e interhumano. El es la medida de cuanto es y no es en el hombre y entre los hombres.

114. Intentemos resumir sistemáticamente, para la ciencia jurídica, los principios básicos de la cristología y del cristocentrismo jurídico:

a) Cristo es, en primer lugar, «logos» o *fuerza de sentido y de orden y de proyección de toda la creación*. Orden y sentido no ya tanto en las

dimensiones cósmico-evolutivas de los seres creados, sino sobre todo en sus perspectivas ético-sociales y axiológicas: el mundo y los demás hombres son el «medio» en que todos vivimos y un conjunto de «medios» muy cualificados que pueden servirnos para la realización de nuestros propios fines existenciales (76).

b) Cristo es también *fuentes de sentido y de orden de la existencia humana* en su totalidad y de un modo más directo y cualificado. La naturaleza (la cósmica y la humana) es la palabra escrita y el orden implícito (San Pablo) de la creación; Cristo y su mensaje (Evangelio e Iglesia) son la palabra expresa y el orden promulgado e institucionalizado (encarnado) de la existencia y de la acción humanas.

c) Cristo es más especialmente y de un modo más directo *fuentes de sentido y de orden y de valor y de calidad de toda la conducta humana* en cuanto racional y libre y en cuanto moral y ética: en cuanto proyectada hacia fines específicos, que sólo pueden lograrse o perderse a través de la libertad y el discernimiento humano. La razón del hombre «lee» (*ley viene de leer*, decía Cicerón) en el libro escrito de la naturaleza y de las leyes humanas: Cristo es, en ese sentido, la codificación y promulgación y sublimación intensiva de todas las leyes que la razón humana debe leer y que la voluntad humana debe cumplir: y no sólo codificación, sino «conjunto de enmiendas a la totalidad y al articulado concreto» que hay que insertar en dichas leyes para que éstas cumplan plenamente la función humano-social para la que fueron creadas.

d) Cristo es, consecuentemente, *la fuente básica* (de sentido, de orden y de fin) *de toda la conducta social del hombre*: El se ha puesto a sí mismo tras cada hombre y ante cada acto de los hombres. Estos no sólo son inviolables para cualquier otro hombre, sino que son además seres destinados a fines incluso ultrahumanos. Por eso es por lo que Cristo exige el respeto máximo a la libertad y derechos y posibilidades de los demás, y la ayuda máxima que cada uno podamos prestarles en función de dichos fines y de los medios que cada uno necesita para la consecución y el desarrollo adecuado de sus posibilidades personales de ser y de perfección (incluso en el orden sobrenatural).

e) Porque Cristo es, más específicamente aún, *fuentes de sentido y de orden de la vida y la conducta religiosa del hombre*: pero de una religiosidad encarnada y comprometida, en la que todo valor y cualidad ético-divina de la conducta humana está intrínsecamente ligada a lo humano-social de ella y en correspondencia exacta con ello («conmigo lo hicisteis»).

---

(76) El concepto de «fines existenciales» le sirve a J. Messner para «existencializar» todos los conceptos abstractos del Derecho Natural.

f) Pero Cristo no es sólo fuente de sentido y de orden de la conducta y de la voluntad y razón del hombre: es además *fuentes de sentido y de orden y de calidad del ser mismo del hombre en cuanto persona*. En primer lugar, en cuanto que la perfección humana consiste formalmente en parecersele: y en este sentido Cristo es *fuentes constitutiva y ejemplar de la calidad misma del ser humano personal*. En segundo lugar, en cuanto que el hombre sólo puede realizarse a sí mismo y personalizarse indirectamente a través de su propia conducta total: en este sentido, Cristo dio al hombre el método y la norma más adecuados, al recordarle que con la medida con que él mida a los demás y a Dios será medido él a su vez. Cristo no sólo fue, a este respecto, *el mejor formulador de las «leyes de la personalización humana»*, sino el mejor ejemplo, con su propia vida y doctrina, de cómo debe hacerse: «cumpliendo toda justicia».

115. Los puntos básicos en que puede concretarse la «función lógica y categorial» de Cristo en el Derecho son los siguientes:

1) *En el reparto, uso y disfrute de las cosas*. Cristo aconsejó el orden de la generosidad y de la caridad más allá de los contornos de la propiedad legítima y del uso legal de lo propio o común. Indicó así el mejor orden económico-social de explotación de los medios, bienes y frutos de la naturaleza y de la sociedad (77).

2) *En la planificación y modelación de la conducta social humana*. El orden social perfecto surgiría si todos buscásemos el bien de los demás y de la colectividad con el mismo empeño con el que buscamos el propio. Muchos de los «problemas humanos» quedarían resueltos entonces automáticamente.

3) *En la concepción, creación, realización, cualificación y justificación de todas las normas sociales de la conducta humana*. El legislador, el ejecutor y el intérprete (juez) de las leyes humanas verían simplificarse sensiblemente sus tareas respectivas ateniéndose a las inspiraciones de Cristo sobre el «mundo social».

4) *En la valoración social sistemática del hombre mismo*. La categoría humana, social y jurídica de «persona» sólo alcanza su verdadero significado y profundidad de sentidos cuando se la interpreta en todas sus dimensiones y religaciones existenciales, y específicamente cuando se reconoce que cada hombre concreto, con todo lo «suyo», es destinatario, depositario y portador de todo el mensaje de Cristo y de todo el sentido y valor

---

(77) En estas últimas expresiones no hacemos más que indicar algunos de los posibles «contenidos» sociojurídicos concretos de la teología social cristocéntrica.

que El dio a la creación y a todas las actitudes y conductas del hombre mismo y de sus conjuntos sucesivos.

5) *En la valoración de todas las instituciones humanas*, en cuanto que son instrumentos al servicio de las personas y a través de éstas al servicio de los «fines existenciales» totales del hombre mismo y del mundo.

6) *En la «configuración general» del Derecho y de la política social*. Si nos parecen suficientes los recursos técnico-jurídicos para implantar el orden social que buscamos, la solución estará en el «pleno empleo técnico» del Derecho y de los demás recursos sociales, buscando su «socialización óptimo-máxima». Si nos parecen insuficientes, utilizaremos estos mismos recursos, pero además acudiremos a «ayudas» metajurídicas y ético-teológicas. La diferencia no está sólo en el tono y en la proporción con que utilizaremos todos esos recursos: está *en el sentido mismo que preferamos dar al orden social, jurídico y político*.

116. Estoy convencido de que todas las «reacciones» contra el positivismo jurídico y los totalitarismos socializantes derivados de él serán no sólo insuficientes, sino auténticamente suicidas, si no se apoyan en *todas* las «razones» y recursos de la postura opuesta (yusnaturalista, ético-social y teológico-cristocéntrica), insistiendo sobre todo en los motivos específicos y más caracterizados de ella. De ahí la necesidad insoslayable y urgente de una auténtica y completa cristología social y jurídica que tenga muy en cuenta los principios sugeridos en este estudio. Sólo hay un «humanismo» auténticamente promotor de todo el ser y valer y aspiraciones del hombre y de los conjuntos humanos: el humanismo cristocéntrico. El que nos recuerda en cada instancia que sobre nuestra conducta total gravitan todos los valores humanos, sociales, personales y «trascendentales» del hombre. Y que Cristo sigue siendo la medida y razón de ser y el modelo y término de todo lo humano e interhumano.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ