

PERSONA Y SOCIEDAD

Jaime González Dobles

LOGOS

EDICIONES ELECTRÓNICAS

2010

Este libro es una reproducción del un texto publicado en Guatemala por el Instituto Centroamericano de Estudios Políticos en 1971 en la Editorial Financiera Guatemalteca.

Este libro está basado en una conferencia dada en Guatemala en agosto de 1970 a dirigentes de la Democracia Cristiana centroamericana. De esta manera, su enfoque tiene un trasfondo político más o menos explícito. No obstante, refleja la orientación propia de un filósofo ocupado de cursos de ética social en la Universidad de Costa Rica. En este sentido, asume la idea central de Emmanuel Mounier de propiciar un personalismo comunitario como una fuerza revolucionaria, que sobrepase los individualismos y los autoritarismos. Se parte así de la dignidad de la persona humana para llegar a la necesidad de una adecuada convivencia humana. Para acercar este ideal a la mentalidad más tradicional se usa el concepto de bien común.

TABLA DE CONTENIDO

<i>INTRODUCCIÓN</i>	4
<i>EL VALOR DE LA PERSONA</i>	8
1. Importancia del tema.....	9
2. Alternativas posibles	10
3. Primacía de la persona	15
4. Sentido actual de lo personal	16
<i>EL CONCEPTO DE PERSONA</i>	18
1. La noción vulgar de persona	19
2. La noción jurídica de persona	20
3. Los estudios científicos de la personalidad.....	21
4. Interpretación filosófica	21
<i>ESTRUCTURA Y DINÁMICA</i>	24
1. Estructuras del mundo personal	24
2. La dinámica de la persona.....	29
3. Individuo y persona.....	35
4. La vocación personal.....	37
<i>LA CONVIVENCIA SOCIAL</i>	39
1. Dimensión social de la persona.....	41
2. El ser de lo social.....	45
3. Dialéctica de las finalidades.....	50
4. El Bien Común	54
5. Autoridad y poder	59
6. Solidaridad y conflictos.....	62
<i>HACIA UNA SOCIEDAD PERSONALISTA Y COMUNITARIA</i>	68
1. Principios básicos del actuar social.....	68
2. Los derechos de la persona.....	71
3. El despertar de las conciencias y la actitud revolucionaria.....	72
4. Realismo político.....	73
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	75

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX hemos visto crecer una enorme cantidad de movimientos sociopolíticos. La mayor parte de dichos movimientos hunden sus raíces en los conflictos sociales y políticos engendrados el siglo pasado, pero maduran y toman fuerza en los últimos cincuenta años. La problemática suscitada por el avance técnico y la industrialización creciente constituyen pues uno de los ejes centrales sobre los cuales giran las discusiones teóricas y las posiciones pragmáticas de los diversos movimientos. Sin embargo el hecho histórico del advenimiento de la civilización industrial y sus problemas son vistos e interpretados de maneras diversas y aún antagónicas según sea el trasfondo ideológico de cada movimiento.

Las disputas actuales sobre los problemas sociales y políticos son amplias y multiformes. Sin embargo, desde un punto de vista ideológico, las posiciones adoptadas por los diversos movimientos y tendencias podemos resumirlas según las diferentes interpretaciones ofrecidas sobre las relaciones que deben existir entre tres elementos fundamentales de la vida social: hombre, sociedad, naturaleza. Estos tres elementos forman una especie de universo tridimensional dentro del cual se configura las diversas posiciones con sus características propias según sea el peso relativo que adquiere cada uno de los elementos en juego.

Cada movimiento constituye ideológicamente una especie de configuración global con sus características propias. No obstante, dentro de cada movimiento hay variantes de interpretación. Unas personas o grupos fortifican un elemento, otras le dan más importancia a otros elementos. Por tal razón no podemos considerar los movimientos como realidades monolíticas. Sin embargo, a pesar de las variantes, dentro de cada movimiento permanece una configuración básica relativamente definida y diferenciable de las otras configuraciones fundamentales, En geometría un triángulo isósceles difiere de un rectángulo y sin embargo ambos conservan una configuración triangular claramente diferenciable de la estructura cuadrangular. Igualmente en el plano ideológico dos marxistas pueden diferir entre sí conservando una similitud básica que los diferencia de una posición por ejemplo liberal.

Dentro de cada movimiento puede haber pensadores que limiten su análisis a ciertos aspectos de la realidad social. Su pensamiento sin embargo no adquiere pleno

sentido sino al ser referido al conjunto de una interpretación global. Si los nexos con una visión de conjunto no son claros, la posición se torna confusa. Cada interlocutor llenará el vacío a su manera, creándose de tal suerte una situación ambigua. La acción concreta inspirada de tales visiones parciales engendra necesariamente el anarquismo.

La parcialidad en el orden de los movimientos sociales engendra una hipertrofia que degenera finalmente en caos. Sin embargo no podemos confundir las limitaciones en los análisis con la parcialidad en los movimientos. El análisis parcial pone entre paréntesis los restantes aspectos de la realidad dejando entrever sin embargo su existencia. Su limitación surge de una exigencia de rigor científico. En la comprensión racional de la realidad el pensamiento se mueve entre dos polos; por una parte, las síntesis globalizantes tratan de destacar los elementos centrales perdiendo necesariamente las diferencias de matices; por otra parte, los análisis más concretos, se parcializan, profundizan en un aspecto tratando de ver cómo juegan los diversos elementos en relación a un punto privilegiado de interpretación. Al profundizar mediante la concreción perdemos la visión general del panorama total.

La parcialidad analítica es una condición necesaria del desarrollo del pensamiento. Tiene sus ventajas y sus defectos. Trata de comprender en profundidad, pero al mismo tiempo tiende a sobreestimar el punto de vista adoptado. El economista difícilmente trasciende lo cuantitativo. El fisiólogo apenas comprende la originalidad de lo psíquico. Por tal razón es menester desligarse, al menos momentáneamente, de los análisis concretos para remontarse a las visiones de conjunto que le dan ubicación y significado a las partes. Esta necesidad de establecimiento de perspectivas globales es fundamental en lo socio-político. Las técnicas particulares pueden sin grandes atrocidades restringirse a su ámbito parcializado. Lo político por el contrario lleva en sus mismas entrañas la exigencia de lo multiforme, de lo global.

Dada la esencia misma de lo político, los movimientos sociopolíticos parciales son movimientos suicidas. Las visiones parciales en lo político suelen tener su fuente en motivaciones de tipo emocional. Pero, cuando la emoción reemplaza a la razón, el caos aniquila al orden: se instaura el reino del absurdo. Los movimientos parciales, a pesar de presentarse a veces bajo un revestimiento de palabras positivas, se definen en su esencia como movimientos de oposición, es decir, como fuerzas destructivas. Bien sea que se presenten como anticomunismo o antiimperialismo, bien sea que se presenten como nacionalismo o lucha de clases, los movimientos de oposición giran alrededor de una situación histórica percibida como opresora que demanda ser eliminada. La frustración y

el resentimiento alimentan su fuego. Las heridas que llevan los hombres en sus vidas los sensibilizan al enemigo por destruir haciéndolos olvidar frecuentemente los objetivos positivos por alcanzar.

Lo que hemos dicho no significa que no debamos luchar por destruir o cambiar ciertas situaciones establecidas. El conservadurismo o conformismo es también una fuerza irracional que se alimenta de los intereses creados o de una conciencia alienada. Como tal, el conformismo es la negación del imperativo humanístico de desarrollo. En su esencia es irracional.

Toda transformación de las condiciones en las que se desenvuelve la vida social solamente puede ser racional si se inspira de un ideal positivo a alcanzar que sirve de luz y faro de la acción. Las modificaciones, las medidas aún revolucionarias que se engendren deben mirar continuamente a las metas propuestas. Si tal condición no se cumple los cambios propuestos podrán tener un profundo sentido psíquico, pero carecerán de las condiciones fundamentales para ser conductas racionales. La revolución por la revolución es uno de esos movimientos parciales que han visto la luz del día en nuestro tiempo como un aborto de una realidad grandiosa insuficientemente madurada.

En esta introducción hemos hablado de movimientos sociales y políticos en general. Es hora de que nos centremos en el tema de nuestro libro. Durante el siglo XX ha crecido un fuerte movimiento social de inspiración cristiana. Como todo movimiento sus manifestaciones son múltiples. Abarca al mismo tiempo el orden de la acción y el orden del pensamiento. Tiene sus manifestaciones bajo forma de asistencia social y bajo forma de posiciones políticas organizadas o circunstanciales. Por tal razón es difícil intentar una visión de conjunto del movimiento como tal. Nuestra pretensión es más restringida. Trataremos de precisar el trasfondo doctrinario que le da la fisonomía propia al movimiento.

El movimiento que analizamos podríamos intitularlo *Personalismo Comunitario*. Algunos pensadores más influenciados por el momento histórico que vivimos, hubieran preferido hablar de socialismo comunitario y personalista. Con tal denominación se pone de relieve el creciente proceso de socialización que estamos viviendo, pero se pierde un poco la insistencia constante del movimiento socialcristiano en el valor de la persona humana. Es realmente la originalidad de la vida personal la que gravita sobre la acción y el pensamiento del socialcristianismo. Indudablemente, en contraposición con la tesis individualista del liberalismo, los pensadores socialcristianos reconocen una dimensión social esencial a la persona humana. Esto crea una serie de dificultades de interpretación.

En términos tradicionales, se hablaba del bien común para referirse a las exigencias que la necesaria convivencia social imponía a los individuos. El bien común, como condición indispensable para la realización de una vida personal realmente humana, aparecía como una exigencia fundamental que tenía primacía sobre los bienes particulares de los individuos. Ante esta dualidad de primacías, por una parte de la persona sobre las realidades materiales y sociales, por otra parte del bien común, es decir, de las exigencias fundamentales de la vida social sobre los individuos, las interpretaciones pueden ser múltiples. Se ha perdido la simplicidad que podemos encontrar en concepciones como el estatismo o el individualismo. Por otra parte, al analizar la convivencia social, el pensamiento socialcristiano ha constatado la existencia de niveles o grados diversos de organización social. Esto se ha expresado tradicionalmente bajo el principio de los cuerpos intermedios. El análisis se complica pues con una nueva variable. La importancia de lo que se ha llamado los cuerpos intermedios es expresado por los pensadores más recientes bajo la denominación de comunitarismo.

La dificultad teórica más importante en la comprensión del pensamiento socialcristiano estriba en la definición de las relaciones entre la persona y la sociedad. La afirmación de la primacía de la persona humana dentro del respeto y búsqueda de un bien común según diversos niveles de realización social presenta una serie de dificultades teóricas y prácticas. El presente trabajo pretende ofrecer alguna luz sobre este debatido tema. Nuestra pretensión es de establecer una, aproximación al tema. Por tal razón nos moveremos en un plano sobre todo conceptual. Esperamos que otros puedan completar nuestro estudio con la elaboración de conclusiones prácticas.

Al escoger el tema de nuestro trabajo hemos dejado un tanto de lado la consideración del tercer elemento de la tríada que proponíamos al principio de esta introducción. Si nuestro análisis fuera, marxista tendríamos que darle un papel fundamental al aspecto material. Por el contrario, el pensamiento socialcristiano, al basarse en una concepción espiritualista del hombre, establece una primacía del espíritu sobre la materia. La consideración ideológica de lo material resulta así teóricamente secundaria, aunque en la realidad práctica del actuar concreto el problema de lo material se vuelva de una urgencia extraordinaria. Aquí de nuevo, esperamos que otros puedan darle mayor concreción a la doctrina social cristiana sobre el papel de lo material en la realización de la vida personal y social.

San José-Costa Rica, Julio de 1971

CAPÍTULO 1

EL VALOR DE LA PERSONA

En qué consiste el perfeccionamiento del hombre. Tal es el tema principal de nuestra reflexión. Buscar la manera de alcanzar dicho perfeccionamiento será la preocupación central de nuestro actuar. Toda acción personal y social debe partir de una concepción del hombre.

Determinar en qué consiste el desarrollo de lo humano supone conocer previamente las potencialidades a realizar. Antes de saber qué puede y qué debe hacer el hombre es necesario haber respondido de alguna manera a la pregunta básica sobre el ser del hombre. Pero no podemos entender lo humano en nosotros sin la referencia, a la sociedad. La perfección, la plena realización humana, se impone al actuar del hombre como una exigencia de su ser, como un imperativo de conservación y de crecimiento. Las limitaciones del hombre están determinadas fundamentalmente por sus mediaciones corporales y sociales. La persona se define como una libertad en situación. Estas limitaciones son al mismo tiempo sus posibilidades de realización. Por esto no podemos definir a la persona como un ente aislado. El hombre accede a la humanidad en la convivencia, aunque dicha convivencia debe ser trascendida por la persona en su autoafirmación individual.

La actividad humana no es simplemente una fuerza bruta, es actividad creadora. La vida humana es una búsqueda constante de realización de valores en obras concretas que los encarnan sin agotar nunca su riqueza infinita. El ser humano es un ser valorante y por tanto creador de sentido. El espíritu del hombre no es solamente una potencia que capta las cosas y enuncia juicios de realidad. El apego a lo actual es fundamental. De otra manera caemos en las ilusiones y en los mitos. Sin embargo, debemos recordar que el hombre vive más en función de lo que debe ser que de la simple consideración de lo que es. La vida humana es concreción de proyectos. La inteligencia es finalmente una facultad al servicio de la vida, de una libertad que se autodetermina. La realidad humana es esencialmente evolutiva, histórica, prospectiva, creativa. El hombre es acción.

1. Importancia del tema

La vida humana supone la existencia de ciertos valores que orienten la conducta. El desconocimiento de los valores que guían nuestro quehacer tiene consecuencias prácticas bastante negativas. Bajo el pretexto de la efectividad del actuar, caemos a menudo en un inmediatismo empobrecedor. El actuar humano pierde su pleno sentido cuando no está injertado coherentemente en una perspectiva amplia de referencias valorativas.

Entre los valores que el hombre se propone alcanzar hay diferencias y a veces oposiciones. Todos los valores valen, pero no todos valen lo mismo. De aquí surge el serio problema de una jerarquía valorativa. El conflicto que se presenta en la vida personal en la elección de valores y de medios para alcanzarlos, se duplica en la vida social por la discrepancia entre las diversas escalas de valores de los miembros de la colectividad. Además la vida en sociedades presenta muchas realidades que vienen a engrosar el dominio de lo valorativo.

En caso de conflicto de valores debemos optar. Dicha opción es a veces dramática. Renunciar a un valor inferior para alcanzar otro superior es un sacrificio. Una persona tiene que forzarse, disciplinarse para no perderse en la dispersión. Con mayor razón la sociedad necesita cierto grado de autodisciplina que será sentida por muchos como negación de sus intereses personales. Al vivirse como ser social el hombre tiene que renunciar a ciertos intereses con el fin de hacer posible un medio social rico en posibilidades humanas. Este renunciamiento exige una fuerza controladora. Por consiguiente, tanto en la vida personal como en la vida social existe y debe existir un elemento coercitivo que imponga un orden.

En este estudio no podemos hacer un análisis exhaustivo del valor. Con mucha mayor razón, nos es imposible adentrarnos en consideraciones sobre este poder o fuerza existente en la vida social y personal. Vamos a estudiar simplemente dos valores generales y englobantes que delimitan la acción social: la persona y la sociedad.

Los valores son realidades que se afirman como dignas de aprecio en sí mismas. Un valor no es un medio para alcanzar otra cosa, sino que es un fin en sí, que merece ser buscado por lo que es. Por esto el valor se impone como un deber ser.

Al afirmar el valor como un deber ser, estamos reconociendo su no coincidencia con el ser actual de las cosas en su inmediatez existencial. El valor es un orientador de la acción, posee un carácter siempre prospectivo: es una exigencia de llegar a ser o de seguir siendo.

En un sentido plenario e ideal, el deber ser se podría considerar como una manera de ser más rica, más completa. Sin embargo este deber ser, lo que podríamos llamar el ser ideal, posee una pobreza innegable. A pesar de ser teóricamente más grandioso, el valor buscado no es en la actualidad más que una idea. Al no poseer actualidad es casi nada. Su riqueza consiste en lo que puede llegar a ser. Por tal razón, la riqueza del valor es ambigua. Su sentido plenario se adquiere al concretarse. Su superioridad es potencial.

No podemos pues desligar el ideal de lo real. Los valores tienen que hacer referencia al ser actual. Por una parte, un valor desligado del ser se convierte en un irracional subjetivo. Por otra parte, para concretar cualquier valor en obras que lo encarnen debemos tener en cuenta como elemento fundamental lo que son actualmente las cosas. De otra manera nunca podremos darle concreción con probabilidades de éxito.

Los pensadores antiguos han perdido frecuentemente de vista el hecho fundamental de que las ideas en sí mismas son vacías. Su pleno sentido lo adquieren al concretarse, es decir, al conquistar un sentido real mediante un proyecto realizable. En reacción contra los excesos del racionalismo, los pensadores actuales, y sobre todo los hombres de acción, suelen caer en una sobrevaloración de lo pragmático. No menos peligroso que el idealismo truncado es el realismo desorientado de muchos activistas y pensadores de lo inmediato.

2. Alternativas posibles

La vida del hombre es una unidad de acción en la que se insertan una serie de factores. Si eliminamos en nuestras reflexiones los factores que actúan en la práctica y los rechazamos como si no existieran tendríamos una visión de la realidad totalmente deformada. Sin caer en una simplificación excesiva, podemos deformar la realidad al darle un peso desproporcionado a unos -factores sobre otros. Esta segunda posibilidad es la trampa más corriente de la obra reflexiva. Sin embargo no tenemos más remedio que adentrarnos en esta empresa riesgosa. La luz del pensamiento debe proyectarse sobre la realidad.

El afán explicativo es siempre parcial, imperfecto. Librarse totalmente de los determinismos que pesan sobre el hombre es una tarea sobrehumana. Al no captar la realidad en su totalidad, el pensador aporta al saber humano justificaciones frecuentemente parciales, descubre nuevas verdades y confirma viejos prejuicios. Razón por la cual debemos ser prudentes. El ideal teórico es alcanzar una cosmovisión plenamente objetiva que oriente certeramente nuestra acción. Pero este ideal es una meta límite, un objetivo escurridizo hacia el cual tendemos incesantemente. El progreso de la humanidad consiste en ir eliminando aberraciones y errores, y de tal manera abrir nuevas perspectivas al hombre.

De esta labor reflexiva surgen una serie de conceptos. Unos se convierten en conceptos privilegiados, otros pierden los primeros puestos y se alinean en la retaguardia para apoyar a los actores principales. La selección de los conceptos claves está determinada por el punto de vista desde el cual pretendemos comprender la realidad.

La labor intelectual trata de reconstruir una imagen de la realidad con los elementos separados por esa primera labor analítica. Este segundo proceso es lo que podemos denominar la *comprensión*. Comprender significa etimológicamente tomar en conjunto. Es decir reestablecer los nexos.

Ahora bien, a veces trabajamos con conceptos difusos, poco claros y por consiguiente las interrelaciones que establecemos entre ellos quedan impregnadas de oscuridad. Por tal razón es necesario a veces profundizar el sentido de los conceptos. Esta labor nos aparece sumamente importante con respecto al concepto de personas. A ello dedicaremos parte de nuestro estudio.

En tanto que elemento analítico, el concepto es una realidad del pensamiento. Pero cuando dicho concepto refleja una realidad ideal que nos proponemos como meta de la acción, el concepto adquiere un carácter valorativo. La confusión es frecuente. Solemos hablar sin distinguir adecuadamente cuando hacemos referencia al presente, cuando hablamos en términos ideales y cuando nos proponemos dichos ideales en tanto que metas del actuar. Nosotros emplearemos aquí los términos de persona y sociedad como realidades ideales que deben servir de meta al actuar concreto. Indudablemente reconocemos que esos ideales se encuentran parcialmente realizados en la vida concreta.

La vida del hombre no es un perpetuo recomenzar a partir de cero. Con el correr de la historia, vamos descubriendo nuestros errores y confirmando algunas de nuestras convicciones. Heredamos de nuestros antepasados una serie de verdades probadas, aunque parciales. Nuestro deber es purificar nuestra herencia.

Todo hombre posee una concepción del mundo y de sí mismo. En nuestra vida concreta nos proponemos incesantemente metas cargadas de sentido, aunque no solemos estar totalmente conscientes de las significaciones profundas de nuestros actos. Pero, lo queramos o no, nuestros proyectos vitales, nuestras pequeñas o grandes decisiones son conclusiones prácticas de nuestra visión del universo.

Ahora bien, en el actuar concreto reflejamos una concepción que no corresponde necesariamente con nuestras declaraciones teóricas. Hay muchos marxistas por ejemplo que declarándose verbalmente discípulos de Marx, viven en la práctica según una cosmovisión típicamente burguesa. Somos producto de una serie de influencias encontradas. Nuestra visión del universo no es siempre suficientemente coherente. Generalmente percibimos conscientemente solamente ciertos valores y desconocemos frecuentemente las relaciones mutuas entre ellos. Por tal razón es menester una obra de reflexión seria sobre los fundamentos teóricos de nuestro actuar. Sin embargo la posesión de un referente teórico no implica necesariamente coherencia práctica. Todas nuestras acciones deben inspirarse de nuestro ideal y concretarlo en objetivos realizables.

Muchas veces ideamos mundos felices, teóricamente irrefutables quizás, pero cuya realización concreta es imposible pues su vinculación con nuestra realidad actual es quimérica. Tales ilusiones son mentirosas. Autoapreciarnos por nuestras quimeras es un absurdo. Pretender que se es más que los otros hombres porque imaginamos utopías más bellas es una ingenuidad o una descarada autocomplacencia.

Sería absurdo pretender en las circunstancias actuales conseguir una cosmovisión clara y definitiva. La vida sigue su ritmo y no se para. Tenemos que actuar decididamente o la fuerza vital se vuelve contra nosotros. Por esto, en toda actuación hay un riesgo. Sin embargo no podemos huir de la reflexión teórica, sin caer en el vacío del activismo desorientado. Como en la mayoría de los casos, lo adecuado está aquí en un equilibrio inestable, cambiante, entre ambos aspectos, acción y pensamiento.

La acción del hombre se realiza siempre en el trasfondo de una visión del universo que le da sentido. El telón de fondo sin los actores principales es un elemento puramente decorativo sin vida. Pero los actores sin telón de fondo se convierten en gesticuladores sin sentido.

En resumen, podemos decir que la labor de reflexión ha de ser doble. En primer lugar, tenemos que desligarnos de la realidad concreta para adentrarnos en el mundo del pensamiento y poner orden en nuestras ideas o ideales. Sin una visión clara de las metas finales que orientan nuestra acción, nuestra actividad se convierte en un caos inhumano.

En segundo lugar, tenemos que reflexionar sobre la incidencia de nuestros ideales en la práctica de nuestro quehacer diario. Si tal requisito no se cumple, nuestros valores se convierten en una mistificación sumamente peligrosa.

Estas dos etapas de la reflexión deben ir unidas en la vida real. Lo humano solamente se da cuando se respeta la realidad total del hombre. Un pensamiento actuante o una acción pensante es el único medio de realizar lo humano en nosotros.

Desde nuestro punto de vista los elementos fundamentales que entran en juego en la acción social son tres: *mundo, persona y sociedad*. Entiendo por mundo la realidad material en la que se inserta el actuar humano. Considero a la persona como el hombre que se autorrealiza por la acción creadora mediante la cual materializa los valores espiritualizando así un mundo; y su espiritualidad creando una cultura. Entiendo por sociedad la interacción de las personas.

De estos tres elementos fundamentales es evidente que el mundo posee una realidad inferior al ser de la persona y al ser de la sociedad. Aún en una perspectiva marxista en la que se hace depender la vida de la realidad material, el énfasis es puesto en los modos de producción y la solución de la alienación no depende de la transformación de la materia sino de la transformación de la sociedad.

Ahora bien, no podemos entender la sociedad sin una referencia a las relaciones del hombre con la materia. Las necesidades del hombre provienen de su situación como ser corporal. La producción de bienes útiles al desarrollo corporal y psíquico del hombre dan origen al quehacer económico. La necesidad de la producción económica manifiesta una originaria inadaptación del mundo material a las necesidades del hombre y, al mismo tiempo, una capacidad en el hombre de transformar el mundo y ponerlo a su servicio. Mediante esta producción de utilidad el hombre se afirma como creador, manifiesta su dignidad y al mismo tiempo se autocondiciona como ente social.

El carácter social del trabajo, posee un doble aspecto. Por una parte la evolución misma del trabajo surge, a través de la división del trabajo, de las necesidades de la vida social. Por otra parte el trabajo es creador de vivencias sociales. Es decir, el trabajo se hace en sociedad y hace a la sociedad. El trabajo es constructor de sociedad porque está lleno de sentido coexistencial. Engendra solidaridad de intereses. Por él nos integramos a la sociedad.

La finalidad de toda actividad humana no puede ser otra que el hombre mismo. Por tal razón el trabajo en sí mismo es una mediación. El mundo laboral es esencialmente creador de mediaciones materiales. Su ámbito propio es el universo de lo útil. El trabajo

es relación del hombre con la naturaleza. La cultura es fundamentalmente relación del hombre con el hombre. Sin embargo el trabajo es fuente de vehículos materiales de cultura. En este sentido podemos hablar de una civilización del trabajo.

El término y el fin del trabajo es la vida del hombre. Por tal razón la creatividad del trabajo es esencialmente creatividad humana. El trabajo no es una necesidad puramente biológica. Es diálogo del hombre con la naturaleza, relación dialéctica por medio de la cual el hombre, obedeciendo las exigencias de la materia, le impone finalmente una intención espiritual. En este sentido el trabajo no es obra pura del espíritu, sino que es fruto de la interrelación del espíritu humano y de la materia. Su dignidad, sin embargo, le viene de la transformación de la intención espiritual en creatividad efectiva.

El trabajo es una actividad humana y por consiguiente todo trabajo que rebaje al hombre, que le impida autorrealizarse como persona, dejaría de ser verdadero trabajo y se convertiría en una alienación. La vitalidad de la obra es quien da sentido y valor al esfuerzo. "Trabajar -escribe Plattel- significa crear supuestos necesarios para la existencia humana".¹

En resumen, tenemos que afirmar que la relación a un mundo material que debe convertirse en un mundo humanizado depende básicamente de la actividad del hombre en sociedad. No podemos entender una sociedad personalista y comunitaria sin trabajo, pues este es por su naturaleza social y humano. La sociedad es una realidad laborante. Solamente gracias al trabajo se mantiene y desarrolla un medio propicio para el desarrollo de la vida personal.

Sin embargo podemos dejar de lado el tema del trabajo pues finalmente en la constitución de una sociedad personalista, los escollos y las dificultades, que presenta el trabajo son principalmente de orden social. Por ejemplo la propiedad como posesión de los frutos del trabajo es una realidad típicamente social.

La problemática se presenta con un carácter conflictivo al analizar las relaciones entre persona y sociedad. En una perspectiva individualista, la sociedad es minimizada al extremo. En las teorías totalitaristas, la sociedad, y fundamentalmente el tipo de sociedad política que denominamos estado, es sublimizada al extremo de negar en la práctica el valor individual de la persona. Entre estos dos extremos pueden darse una serie de posibilidades intermedias en las que se reconozca un cierto carácter prioritario a uno de

¹ Martinus Plattel; *Filosofía Social*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, p. 264.

los dos extremos conservando la importancia real del otro. Teóricamente dicha perspectiva es la más difícil de precisar.

Nuestra posición se injerta dentro de esta tesis intermedia. Partiremos de la persona para comprender la importancia de la vida social. Dicha posición puede parecer a algunos arbitraria. No lo niego. Pero, dentro de las oscuridades del pensamiento actual, es la que me parece más acertada.

En la vida del hombre se suelen presentar múltiples situaciones en las cuales surgen problemas de jerarquía de valores. La vida social posee su valor, los individuos por su parte son también valiosos. ¿Qué relación hay en la práctica entre estos dos valores? Hay momentos en que ambos se enfrentan y hay que decidir en favor de uno de los dos. ¿Qué criterio tomar?. En nuestra perspectiva personalista tendremos que tomar el partido de la persona siempre y cuando estén en juego sus posibilidades ínsitas de realización. Sin embargo no podemos caer en el individualismo antisocial pues la sociedad es necesaria a la realización de la persona. Por eso en algunas ocasiones pediremos sacrificios personales en bien de la colectividad, porque creemos que a la larga redundan en beneficio de la persona.

3. Primacía de la persona

Siguiendo la conocida afirmación de Kant, el hombre es para nosotros un fin en sí mismo. La vida humana es la finalidad suprema en este mundo. Las posibilidades de una vida supramundana o sobrenatural en la que la realidad humana se relativiza, la ponemos para efectos de análisis entre paréntesis. No la negamos, pero tampoco la afirmamos. Dentro de estas limitaciones metodológicas, tenemos que afirmar que la persona humana es un absoluto.

Defendemos una sociedad al servicio de la persona. Por eso afirmamos con Mounier : "la persona es un absoluto respecto de cualquier otra realidad material o social y de cualquier otra persona. Jamás puede ser considerada como parte de un todo: familia, clase, Estado, nación, humanidad".² Aceptando este postulado tenemos que autoclasificarnos como personalistas, siguiendo la definición con la que Mounier empieza su *Manifiesto al servicio del personalismo*, cuando dice que "llamamos personalista a toda

² Enmanuel Mounier; *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 73.

doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo".³

El ideal al que tendemos es la constitución de una sociedad personalista. Mounier caracteriza esta nueva sociedad en términos elocuentes : "Una civilización personalista - escribe- es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella en su realidad y en su finalidad propias, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al maximum de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual".⁴

La sociedad así definida es una meta por alcanzar. En este sentido es un valor que orienta nuestra acción. Por eso nos definimos como revolucionarios. La mayoría de los hombres vivimos una actitud de sumisión con brotes más o menos importantes de autonomía. Solamente algunos pocos revolucionarios logran cambiar realmente el panorama de la humanidad. Pero la realización de una auténtica revolución social solamente es posible con la complicidad del pueblo.

Las personalidades fuertes se enfrentan a la sociedad y tratan de reformar las aberraciones que a su juicio han provocado las deformaciones culturales y los egoísmos humanos. Su rebeldía parte de una convicción íntima, sostenida por una voluntad de superación. Los grandes reformadores o revolucionarios han sido siempre hombres de temple. Sus aspiraciones se enfrentaron a las oposiciones y represalias de la sociedad que defiende su status quo. Por eso los hombres de auténticos ideales viven un estado de tensión social cercano al heroísmo.

4. Sentido actual de lo personal

En nuestro siglo se ha establecido una moda de lo personal. La propaganda suele insistir en el carácter personalizado de los artículos que presenta. Se habla de grandes personalidades, de automóviles con "personalidad", etc. Sin embargo esta moda de lo personal denota una ausencia de auténtica personalización. Vivimos en una sociedad de

³ Mounier; *Op. cit.* p. 9.

⁴ Mounier; *Op. cit.* p. 71

masas como solemos decir. Los individuos han perdido el sentido de la originalidad personal. Nuestra vida es en gran parte el producto prefabricado e inauténtico de una gran superestructura social deshumanizadora.

Las carencias en cuanto a una verdadera vivencia de la vida personal se manifiesta en la desorientación cultural por la que atravesamos.

Sin una transformación de la sociedad que permita a los individuos acceder a la dimensión de la vida personal, nuestra labor será insuficiente. Ahora bien para cambiar la sociedad hay que cambiar los hombres. Por esto el esfuerzo ha de ser cíclico, dialéctico. Los hombres más sensibilizados a la vida personal no pueden caer en la tentación individualista de refugiarse en su, soledad. Deben llevar sus energías hasta la convivencia social para crear un medio más propicio a la vida personal. Solamente así su propia vida personal alcanzará la plenitud que puede dar la comunión de personas.

Dos siglos de individualismo exacerbado nos han sensibilizado a los valores individuales. Pero esta abertura hacia lo personal es pobre y deformante. Nuestra lucha actual tiene que orientarse hacia una revitalización del sentido de la persona que existe confusamente en los pueblos. Dicha tarea es difícil. Por una parte, la preexistencia de un sentimiento de lo personal favorece su desarrollo. Por otra parte, la visión deformada de lo personal dificulta enormemente la comunicación. Cuando hablamos de personalización parece que se nos entiende y muchas veces hablamos de realidades diferentes.

CAPITULO II

EL CONCEPTO DE PERSONA

Como decíamos anteriormente, la persona es para nosotros una meta por alcanzar. Por tal razón no podemos identificar sin más el concepto del hombre con el concepto de persona. El ser personal posee un carácter dinámico, creativo, que lo hace superar las categorías fijas dentro de las cuales podríamos encontrarnos tentados de encasillarlo. Sus características propias son la iniciativa responsable y la creatividad.

Si establecemos una clasificación de los seres de este mundo podemos establecer niveles de existencia. En cada grado agregamos alguna cualidad fundamental que define la superioridad del nivel más alto. En tales condiciones podemos diferenciar los siguientes niveles: cosas, plantas, animales y hombres. Las plantas poseen sobre las cosas la cualidad de la vida, los animales sobre las plantas poseen la sensibilidad, los hombres tienen sobre los otros seres la cualidad de una vida psíquica superior.

La vida psíquica superior separa a los hombres de los otros seres de este mundo. Los convierte en amos del mundo. Las cosas y demás seres no humanos se relativizan; están al servicio del hombre. El hombre por su parte no está al servicio de nadie. Tiene en sí mismo su propio sentido.

El establecimiento de este sentido humano es lo que constituye la realidad personal. Ahora bien, este sentido no le es dado al hombre. Este tiene que conquistarlo. La realidad personal es, por eso un proceso mediante el cual el hombre le da sentido a la existencia. La personalización sería esa etapa final en la que cada hombre habría asumido el sentido plenario de su existencia.

Este proceso de personalización no se realiza sino por la cooperación histórica de los hombres. Pero no es real sino cuando se concentra en cada individuo creando en cada hombre un núcleo de existencia personalizada.

1. La noción vulgar de persona

¿Cuál es el meollo inteligible de esta reivindicación popular de lo personal? Para el pueblo en general una persona es, un individuo humano. Se suele tomar el término persona como sinónimo de hombre. En este sentido es frecuente la contraposición entre los seres no humanos y los hombres. Fundamentalmente la persona es considerada como lo opuesto a la cosa. Esta es inerte. La persona posee vida. Sin embargo, la persona no es simplemente un ser viviente. Las plantas y los animales mismos no reciben el título de *personas*. El hombre piensa; vive una vida de conciencia. Al considerar la originalidad de la persona, la creencia popular está más sensibilizada a lo que se suele llamar la personalidad, por una parte, y, por otra parte, a la vida privada. Al hablar de personalidad se le da a este término un carácter originariamente social¹. Se denomina "grandes personalidades", a los individuos que se hacen notar en la vida social por su energía y creatividad. Al referirse a la vida privada se pone de relieve un cierto derecho a la intimidad. "Eso es asunto personal", solemos decir.

En las convicciones populares existe ya una comprensión algo difusa de la originalidad del ser persona. Al referirnos a una persona hablamos de alguien y no de algo. Le reconocemos a la persona la cualidad de ser sujeto. Normalmente no empleamos la segunda persona del verbo para referirnos a las cosas. Solamente nos dirigimos en segunda persona a un ser que posee una cierta interioridad. Le hablamos a los animales porque creemos que nos entienden. Pero fundamentalmente hablamos con los otros hombres. El problema del grado de subjetividad que posea el animal es un problema intrincado sobre el cual no podremos alargarnos aquí. Bástenos con percatarnos de que el ser del hombre es fundamentalmente interioridad. De aquí que lo tratemos con reciprocidad.

Poseer una interioridad es ser sujeto. La palabra sujeto se suele contraponer al término objeto. Lo objetivo es lo patente. El objeto, etimológicamente, es lo que está "tirado delante de". El sujeto por el contrario es lo que se esconde. Etimológicamente, el sujeto es lo que está "debajo de lo tirado". Posee una interioridad. Por tal razón, el sujeto es el único que puede conocer, puesto que el conocimiento es el proceso mediante el cual interiorizamos lo objetivo. El sujeto es también el único que puede ser fuente de auténtica acción.

Al decir que la persona no es una cosa indicamos una oposición entre dos maneras de ser. El ser de la cosa es esencialmente exterioridad. La cosa es lo que aparece, lo patente. El ser de la persona es fundamentalmente interioridad. La exteriorización de la persona es realmente personal cuando es un reflejo de su interioridad. En este sentido vale la pena analizar brevemente la etimología de la palabra persona. La etimología latina más corrientemente aceptada es la de "per-sonare" (sonar a través de). El término latino tiene un núcleo de significación similar al del término griego "prosopon" (*pros*: delante de; *opon*: cara). La explicación corriente es que el término persona significaba originariamente la máscara que usaban los actores en el teatro. De aquí pasó a designar el personaje. Finalmente se llegó a caracterizar con dicho término al individuo humano.

La careta o máscara denota necesariamente una exterioridad, un aparecer. Sin embargo demuestra también una interioridad. La careta esconde al actor para mejor hacerlo patente. La máscara en su simplicidad trata de abrir perspectivas hacia la percepción de la interioridad que se refleja a través de ella. La máscara posee una subjetividad, algo que está escondido detrás de lo que se pone de manifiesto. La persona no es una subjetividad pura, un estar encerrado en sí mismo sin abertura hacia el exterior. Muy al contrario, la persona se vierte hacia el exterior, pero su exteriorización es siempre simbólica. Lo que aparece siempre es reflejo de lo oculto. Reducir la persona a la exterioridad pura es eliminarla. Lo propio de la persona es vivir desde el interior, no vivir en el interior.

2. La noción jurídica de persona

Fueron los romanos los que comenzaron a emplear el término persona con un sentido más preciso: el personaje que ejerce acción legal. A los esclavos se les tenía por individuos desprovistos de personalidad jurídica. Sólo los hombres libres tenían la dignidad de persona. Contra esta discriminación social se opusieron los pensadores cristianos. Con el tiempo se llegó a considerar a todo individuo humano como persona.

La visión jurídica de la personalidad no es pues la consideración metafísica sobre la constitución intrínseca del ser humano. La personalidad jurídica consiste en la capacidad de ser sujeto ante la ley, fuente de derechos y deberes. Por tal motivo se acepta en el derecho la personalidad jurídica de entidades abstractas constituidas por la interacción de diversas personas reales. El Estado, las sociedades anónimas, etc. poseen personalidad

jurídica. Es decir son responsables ante la ley. Lo que más le interesa al derecho es la capacidad jurídica. El individuo es considerado como persona en cuanto es responsable ante la ley. Los actos le pueden ser imputados.

Reflexionando sobre la perspectiva jurídica podemos captar ciertos aspectos sumamente importantes del ser de la persona. Una persona es fuente de acción. Los actos surgen de su interioridad. Al ser fuente de su acción el hombre es responsable de ella, es decir puede responder por sus actos dando razones. La imputabilidad es el correlato externo de la responsabilidad.

3. Los estudios científicos de la personalidad

Las ciencias del hombre se han dedicado en el siglo veinte al estudio de la personalidad en su aspecto de unidad interna de acción y en sus relaciones con la cultura. La personalidad no es la persona. El término persona denota el individuo humano concreto en su subsistencia particular. La personalidad por el contrario es una construcción del científico para captar el comportamiento humano en su aspecto psicológico desde una perspectiva de unidad.⁵

4. Interpretación filosófica

La definición más clásica de la persona es la definición de Boecio : "la substancia individual de una naturaleza racional". En dicha definición se insiste en el grado particular de individualidad de la persona como un ente racional. Se dejan de lado elementos más dinámicos. No se insiste en la libertad autocreadora como lo hacen los personalistas modernos.

⁵ "Sabemos que en la vida social una "personalidad" es, ya una persona que ejerce funciones sociales importantes, ya, en un sentido más psicológico, una persona que se caracteriza por una concepción de las cosas y por una voluntad bien estable, y que posee al mismo tiempo las cualidades necesarias para imponer de algún modo a los demás sus propias maneras de ver y de actuar. Se habla en este sentido de una fuerte personalidad. En psicología científica, por el contrario, conviene distinguir claramente entre 'persona' y 'personalidad'. El término 'persona' designa al individuo humano concreto. 'Personalidad', por el contrario, es una construcción científica, elaborada por el psicólogo con la intención de formarse una idea -al nivel de la teoría científica,- de la manera de ser y de funcionar que caracteriza al organismo psicofisiológico que denominamos "persona humana". Esta reconstrucción teórica parte de los comportamientos observados, de las disposiciones o rasgos inferidos y de las relaciones comprobadas, con el fin de llegar a un conjunto funcional que explique los diferentes fenómenos que caracterizan a la persona humana." Joseph Nuttin, *La estructura de la personalidad*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968, p. 24.

En la filosofía actual, sobre todo en Francia, ha surgido un movimiento llamado *personalista*. En él se unen la tradición cristiana-romana y las inquietudes del existencialismo. Los diversos autores consideran la persona como una realidad dinámica y unitiva que se hace a sí misma en una libre elección a partir de elementos dados. La persona no es identificada con la subjetividad. Hay en ella una dialéctica de la objetividad-subjetividad, un vivir consigo y un abrirse necesariamente hacia el exterior de sí mismo. Por esto suelen dar los personalistas una importancia primordial a las experiencias intersubjetivas. La abertura hacia el ser del otro es puesta de relieve, sobre todo en la relación amorosa.

En la descripción que nos da Mounier de la persona se deja sentir la influencia de la definición de Boecio completada por los aportes del pensamiento moderno. "Una persona -escribe en el *Manifiesto al servicio del personalismo*- es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación".⁶

Al insistir en "una forma de subsistencia e independencia en su ser", sentimos la influencia de Boecio. Sin embargo, Mounier no nos habla expresamente de la naturaleza racional del hombre. Emplea más bien el término "ser espiritual". Con el uso de esta denominación Mounier toma una perspectiva más amplia. Integra dentro de la persona las fuerzas de la libertad, como lo notamos en el resto de la descripción que nos hace de la persona. Tal apertura es debida a la influencia del existencialismo que Mounier estudió a fondo. La impronta existencialista la sentimos en la insistencia sobre el papel autocreador de la libertad, la responsabilidad, el compromiso, la vocación. La consideración de la vida del hombre como un acto de fidelidad a una vocación es de origen cristiano. La influencia de la filosofía germánica aparece en la referencia a una jerarquía de valores.

Luis Lavelle, nos da una descripción de la persona que concuerda substancialmente con la de Mounier. "Sólo puede haber *persona* -escribe- cuando existe una actividad que permite al yo hacerse a sí mismo, con elementos que encuentra en sí mismo, pero mediante una operación que depende únicamente de él".⁷ "La persona es

⁶ E. Mounier; *Op. cit.* p. 71-72.

⁷ Louis Lavelle; *Las Potencias del Yo*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1954, p. 155.

siempre una creación permanente de sí".⁸ Los elementos que encuentra la persona en sí, es lo que Lavelle llama el individuo. Por esto afirma que "la persona resulta precisamente de la síntesis del individuo y la libertad".⁹ Aunque la persona no se identifica con la libertad, la vida personal sólo resulta posible mediante el uso y conquista de nuestra libertad. "Lo característico de la persona es hacerse cargo del destino del individuo, arrancarlo al yugo del interés y del instinto, darle conciencia de su poder creador con relación a sí mismo y al mundo".¹⁰

Por esto "en una acepción más profunda, yo mismo me convierto en persona cuando empiezo a reconocer el papel que debo desempeñar en el universo".¹¹ La realización de este "destino" (que Mounier llama "vocación") es lo que convierte a la persona en una realidad eminente e infinitamente digna. "El yo se desliga de la naturaleza y de la fatalidad por obra de la libertad; por su intermedio se convierte, dentro del mundo, en una fuente original de ser y de vida, logra hacer suyas sus propias acciones y justificarlas".¹² La libertad convierte las fuerzas que podrían determinar una fatalidad en los elementos de una vocación respecto de la cual nos afirmamos como responsables.

⁸ L. Lavelle; *Ibidem*.

⁹ L. Lavelle; *Op. cit.* p. 153..

¹⁰ L. Lavelle; *Op. cit.* p. 154.

¹¹ L. Lavelle; *Op. cit.* p. 156-157.

¹² L. La.velle; *Op. cit.* p.. 153.

CAPITULO III

ESTRUCTURA Y DINÁMICA

Estudiar el mundo de lo personal es adentrarse en la realidad de la ambigüedad. Las cosas, objeto de las ciencias, se presentan ante el conocimiento del hombre en la univocidad de su aparecer. El mundo personal, por el contrario, no lo podemos circunscribir como hacemos con lo puramente objetivo. Sólo se nos revela en facetas parciales y contrapuestas. La comprensión de la realidad personal es una dialéctica inconclusa, en constante elaboración.

En la introducción a su librito *El personalismo*, Mounier nos explica la razón de ser de una cierta imprecisión en el estudio de lo personal. La existencia de un principio de imprevisibilidad impide toda sistematización definitiva.

La sistematización es imposible porque la persona imprevisible, "nada de lo que la expresa la agota, nada de lo que la condiciona la esclaviza".¹³ La persona "es una actividad vivida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se capta y se conoce en su acto, como movimiento de personalización"¹⁴ A pesar de ser un universo inagotable, la persona nos permite describirla en sus dimensiones de realización.

Las dimensiones de realización que pondremos de relieve al estudiar las estructuras del mundo personal no son cuadros rígidos. Como una dimensión en el plano geométrico es una realidad abierta aunque limitativa, las estructuras del mundo personal son haces limitados de posibilidad. Al estudiar dichas estructuras, más que precisar su contenido, marcaremos su alcance y limitaciones.

1. Estructuras del mundo personal

La naturaleza humana determina ciertas dimensiones de posibilidad. Dichas dimensiones son realidades abiertas aunque limitantes. Existen ciertos límites que el hombre no puede sobrepasar. Dentro de estos límites el hombre puede ir dándose

¹³ Emmanuel Mounier; *Le Personalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 8. Traducimos.

¹⁴ *Ibidem*. Traducimos.

contenidos diversos. La especificación de dichos contenidos es obra compartida de cada individuo con su medio social. Cada hombre es hijo de su época. Toma de ella los medios para su autorrealización como persona. Indudablemente, por su acción autoafirmante, el ser humano crea nuevas posibilidades de humanidad. Por esto podemos hablar de una dialéctica de las relaciones entre persona y sociedad. La persona se nutre de la humanidad acumulada en su medio social y contribuye a su enriquecimiento histórico.

Para efectos de análisis vamos a estudiar someramente dichas estructuras de la vida personal en forma separada. Para comprender al hombre tenemos que unir las en una visión de conjunto en la cual integremos las diversas estructuras tanto desde el punto de vista general de la dimensión de cada una de ellas como los contenidos concretos que cada individuo se da.

A. La intencionalidad

El hombre no es una "mónada cerrada sin puertas ni ventanas". Se caracteriza por ser una conciencia abierta a lo otro que la conciencia. Determinar al hombre como apertura implica afirmar la existencia de un encuentro que se especifica en una situación. Más aún, podemos constatar que la conciencia de sí mismo, punto de partida de la vida personal, no se descubre sino en el encuentro, surge a partir de él por un movimiento de recogimiento.

Una de las consecuencias inmediatas de la teoría de la intencionalidad es el hecho de que el hombre no se realiza como persona encerrado en el castillo interior de su propia conciencia. La persona se autodefiene saliendo de sí misma y entrando en contacto con un mundo exterior. El hombre se desarrolla a partir de su situación, en la que está comprometido. Dicha situación no lo determina plenamente, sino que es una realidad que lo condiciona, creándole horizontes de posibilidad en el ámbito de los cuales el hombre afirma su libertad.

B. La corporalidad

Una vieja concepción filosófica establece un dualismo entre un principio espiritual y otro material en el hombre. Generalmente se le suele dar primacía al primero. Se considera así al cuerpo como un elemento exterior a la persona. La existencia corpórea es considerada como una especie de castigo. El cuerpo es visto como un impedimento a la

realización de la humanidad en nosotros y no como una de las dimensiones básicas de posibilidad en el hombre.

En oposición con dicho dualismo la filosofía actual insiste en la cualidad fundamental de mi cuerpo como parte integrante de mi ser. "El hombre es un cuerpo - escribe Mounier- con el mismo título con que es espíritu, todo entero 'cuerpo' y todo entero 'espíritu' " ¹⁵ Para completar esta afirmación de Mounier vamos a ver algunos pensamientos de Marcel. "Es evidente -escribe en su *Journal Métaphysique*- que no me limito a servirme de mi cuerpo; hay un sentido en el que soy mi cuerpo" ¹⁶16. El cuerpo no es pues para nosotros un simple instrumento, es parte de nuestro ser. "Si soy mi cuerpo, es en tanto que soy un ser que siente; y me parece que se puede precisar más y decir que soy mi cuerpo en la medida en que mi atención se posa sobre él *en primer lugar*, es decir antes de poder fijarse sobre cualquier otro objeto que sea. El cuerpo se beneficiaría pues de lo que me permitirá llamar una prioridad absoluta". ¹⁷ Luego agrega: "afirmar la prioridad absoluta del cuerpo es decir que su mediación es necesaria para poner atención a lo que sea" ¹⁸. El cuerpo es para Marcel el punto de referencia (*repère*) de los existentes. "El mundo existe para mí, en el sentido fuerte de la palabra existir en la medida en que mantengo con él relaciones del tipo de las que mantengo con mí propio cuerpo -es decir en tanto que soy encarnado" ¹⁹. Sin embargo, el cuerpo no agota mi existencia. "No soy solamente mi cuerpo". ²⁰

Por medio del cuerpo me inserto en la realidad de un mundo material e interpersonal, al mismo tiempo que me descubro a mí mismo como ser viviente. Yo me vivo como un ser corporal. Mi cuerpo me permite hacerme presente a mí mismo, como también hacerme presente al mundo. Mi corporalidad es la fuente de mi ser en el mundo, en primer lugar a través de la sensación y luego por la acción. Mi cuerpo es la mediación original de toda comunicación.

Mi inserción en el mundo de lo material a través del cuerpo es ambivalente. Fuente de posibilidades y de limitaciones, mi cuerpo se presenta como acción creadora y como posible objeto. El cuerpo es fuente de personalización del mundo y al mismo tiempo es ocasión permanente de alienación. Veámoslo en un análisis fenomenológico de la frontalidad. Esta me manifiesta y me expone. Me hago visible y por tanto vulnerable. La

¹⁵ E. Mounier; *Le personnalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 19. Traducimos.

¹⁶ Gabriel Marcel; *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1949, p. 236. Traducimos.

¹⁷ *Ibidem*. Traducimos.

¹⁸ G. Marcel; *Op. cit.* p. 237 Traducimos.

¹⁹ G. Marcel; *Op. cit.* p. 261 Traducimos.

²⁰ G. Marcel; *Op. cit.* p. 251. Traducimos.

visibilidad es fuente de expresividad; por medio de ella el gesto toma fuerza. Pero al manifestarme me reviste de la vulnerabilidad que implica la capacidad de ser objetivado.

Al ser objetivado el cuerpo, mi cuerpo, se convierte en una cosa entre las cosas. El gesto deja de ser la expresión de una vida que sobrepasa la exterioridad pura, se convierte en un puro aparecer cosificado, en espectáculo. Sartre nos presenta una descripción extraordinaria de esta posibilidad intrínseca al cuerpo de ser fuente de alienación. Si bien Sartre peca de arbitrariedad al darle una importancia central a dicha experiencia, su análisis como tal es sumamente perspicaz. "Con la aparición de la mirada del otro -escribe-tengo la revelación de mi ser-objeto" ²¹ "El choque del encuentro con otro, es una revelación al vacío para mí de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el otro. Así mi cuerpo no se da simplemente como lo vivido puro y simple; sino que este vivido mismo, en y por el hecho contingente y absoluto de la existencia del otro, se prolonga fuera de una dimensión de huida que me escapa. La profundidad de ser de mi cuerpo para mí, es este perpetuo "afuera" de mi "adentro" más íntimo" ²²

En respuesta al pesimismo sartriano, responderemos con Mounier : "No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros, es por él que escapo a la soledad de un pensamiento que no sería sino pensamiento de mi pensamiento. Por la sollicitación de los sentidos, me lanza en el espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace pesar su servidumbre, pero al mismo tiempo es la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu". ²³

C. La espacio temporalidad.

Kant afirmaba que el espacio y el tiempo son dos dimensiones a priori del conocimiento humano. Realmente debemos ser más radicales. El espacio y el tiempo son elementos constantes de la vivencia personal, no solamente en el orden del conocer sino en todos los órdenes, el actuar, el sentir, etc. El hombre se vive en un aquí y en un ahora.

Toda persona vive en un medio físico determinado por su corporalidad. Este medio físico tiene una influencia en las relaciones que establezca con la naturaleza y con los otros hombres. Como han demostrado los científicos, el hombre crea civilizaciones

²¹ Jean Paul Sartre; *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1960, p. 419. Traducimos.

²² *Ibidem*. Traducimos.

²³ E. Mounier. *Le Personnalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 28-29. Traducimos.

diferentes porque tiene que afrontar problemas diversos en sus diferentes ubicaciones físicas.

Lo mismo podemos decir del tiempo. Todos arrastramos nuestro pasado personal y cultural. Nuestra acción se injerta en un presente en el cual está lo pasado como recuerdo actuante y el futuro como proyecto posible a partir de nuestra situación.

D. Ser en el mundo

Como decíamos al hablar del espacio y del tiempo, nuestra corporalidad hace que la realidad material del mundo físico sea un dato original de mi ser. La presencia al mundo no es un accidente, un azar de mi existencia, sino que es realmente una dimensión de mi ser. Marx anotaba en este sentido la influencia que tienen los medios de producción sobre la vida humana.

Pero mi mundo no es simplemente un medio físico, hecho de cosas. Los objetos que me rodean están cargados de humanidad. La civilización en la que participo se me manifiesta en los utensilios, en las obras materiales, etc., como un medio humano. Para decirlo en términos hegelianos, un *espíritu objetivo* habita mi mundo circundante.

E. Ser con otro

La relación a los otros hombres es un elemento constituyente de mi ser personal. El proceso comunicativo es fundamental en la constitución de la persona. La comunicación es relación de ser a ser y no simplemente conocimiento mutuo. De aquí que los filósofos actuales concedan una primacía fundamental al amor.

Sin embargo, las relaciones entre los hombres pueden ser y son mediatizadas por la materialidad adquiriendo a veces un carácter impersonal. La cultura como conjunto de pautas generalizadas de conducta son necesarias para establecer expectativas en la convivencia social pero corre el riesgo de la objetivación. Cuando esta objetividad de la cultura es interiorizada caemos en la civilización de los hombres masas.

F. La inteligencia

La inteligencia es fundamentalmente una capacidad de manipular posibles. Sus leyes de funcionamiento constituyen la lógica. Su papel es fundamental al permitir al hombre desligarse de lo inmediato y proyectar los posibles como metas de acción.

G. La voluntad

En toda acción típicamente humana existe siempre una meta, un fin que el hombre se representa como deseable, que el hombre quiere alcanzar. La moral es del orden de la acción, pero de la acción humana. El hombre actúa en función de ciertos fines. Los filósofos antiguos distinguieron dos facultades del alma: la inteligencia y la voluntad. A pesar de lo simplista que resulta ante los avances de la psicología moderna, esta distinción esquemática del psiquismo humano es útil para comprender lo esencial del actuar humano. La inteligencia es la capacidad de representación de la realidad. El hombre logra representarse las realidades exteriores e interiores bajo la forma de un pensamiento simbólico. Las imágenes sensibles son reemplazadas por ideas generales que el hombre manipula. Dicha manipulación de conceptos le permite al hombre comprender la realidad, y por ende transformarla. La *comprensión* significa etimológicamente tomar en conjunto, entrelazar. En otras palabras, la inteligencia le permite al hombre proyectar las realidades vividas en un mundo mental de posibilidades. La voluntad juega un papel inverso. Su misión es volver a la realidad para actualizar lo que la inteligencia había percibido como posible. Al volver a la concreción de lo real, la voluntad viene cargada de las adquisiciones de lo intelectual: los proyectos por realizar.

2. La dinámica de la persona

La dignidad propia de la persona humana exige que toda acción humana consciente sea promotora de humanidad. El hombre es, según una vieja concepción, un *microcosmos*. Es decir, su vida personal debe tener en sí misma su propio centro. La abertura hacia otras realidades debe hacerse en círculos concéntricos en los que mi propio yo sea finalmente el centro. Esto no significa una defensa del egoísmo. La actitud

egoísta consiste en centrarse en los elementos individuales que no poseen el carácter de universalidad de la realidad personal. La vida personal tiende por su propia lógica a expandirse. Su expansión llega hasta el infinito, pero sin perderse. Hay un movimiento, en la vida personal, de rebote ontológico. La acción parte de la persona para retornar a ella cargada de las riquezas concentradas en su viaje. Por medio de la acción el hombre se abre a la naturaleza física y a la convivencia humana. Si a esta apertura no corresponde una necesaria vuelta, la acción es finalmente alienante. Es decir, el hombre se descentra, se vacía de sí al darse sin retorno. Se instala en lo ajeno, según la etimología misma de la palabra alienación.

a) Libertad y determinismo.

Al entrar en sí misma y vivir sus tensiones internas, la persona se descubre como libertad. Ahora bien, la libertad no es una cosa. No se la puede captar dentro de los límites conceptuales de la ciencia. Aún la misma filosofía es parcialmente impotente para hablarnos de ella. Para comprender el sentido profundo de la libertad hay que haberse vivido como libre.

Teóricamente podemos distinguir la *posibilidad*, la *licitud* y la *elección* como tres dimensiones interactuantes en el dinamismo de la libertad. Estos tres aspectos de la libertad corresponden a las preguntas: ¿qué debo hacer? ¿qué puedo hacer? ¿qué quiero hacer? Sin embargo, estos tres aspectos no se hayan totalmente separados. Si nada puedo hacer, la elección sería un juego vacío, absurdo e inútil; para determinar lo que quiero hacer debo tener presente lo que hay que hacer.

El campo de posibilidades de la libertad no es siempre constante. Varía de época en época, de región en región, de individuo en individuo. Lo que puedo hacer no es lo mismo que puede hacer mi vecino, ni lo que pudieron hacer mis antepasados. Hay diversas dimensiones de posibilidad en el mundo de la libertad. Cada una de estas dimensiones es una limitación y una abertura. En otras palabras, la libertad se realiza en, por y a través del determinismo.

Veamos rápidamente algunos horizontes del campo de posibilidad de la libertad :

El *determinismo físico*: la corporalidad me convierte en un cuerpo regido por las leyes determinadas de la materia. Dichas regularidades sin embargo no son absolutamente determinantes; son condicionantes. Es decir, me permiten autodeterminarme dentro de sus límites.

El *determinismo biológico*: por una fuerza intrínseca el ser viviente busca lo que le es útil. Este determinismo crea el mundo de lo que se ha denominado instintos, impulsos, necesidades corporales. Sin embargo, el hombre es capaz de oponerse a las exigencias de lo vital. El suicidio, el ayuno, etc., son experiencia de superación de las exigencias vitales.

El *determinismo cultural*: La cultura como conjunto estructurado de pautas de conducta me impone un medio de acción eficaz, aunque limitado por sus configuraciones. El lenguaje por ejemplo, es limitativo. Cada lengua estructura la manera de pensar. La cultura me ofrece un estilo de vida y una visión del universo en función de la cual estoy obligado a afirmarme como adhesión o como ruptura. Y la misma cultura se encarga de imponerme las sanciones pertinentes a mi rebeldía.

El *determinismo psicológico*: Cada individuo tiene su estructura psíquica propia que determina en gran parte su manera de ser.

El determinismo bajo sus diversos aspectos no es la negación de la libertad. Muy al contrario por obra de la libertad los determinismos se convierten en dimensiones de realización de la persona. La libertad es un compromiso existencial por el cual yo quiero todo lo que es para llegar a ser todo lo que quiero ser. La libertad no es solamente escogencia, es también adhesión, Al ser absorbido por una finalidad trascendente, el determinismo se convierte en fuente de iniciativa personal.

La libertad no es la espontaneidad pura. Es actividad, iniciativa, ciertamente. Pero es siempre libertad situada, condicionada. Hay un proverbio que dice "querer es poder", al cual se suele responder "el rey no va donde quiere sino donde puede". La libertad no es hacer lo que nos da la gana. Hay cosas imposibles de hacer y otras que podemos hacer pero cuyas consecuencias penosas o beneficiosas no podemos impedir una vez puesta la acción que las determina.

Nos es imposible en los límites de este trabajo hacer un análisis a fondo del problema de la libertad. Bástenos algunas reflexiones rápidas:

La libertad es un fenómeno de conciencia. Kant abrió el camino para comprender la libertad como un fenómeno de conciencia y no como un objeto al eliminarla del mundo de la ciencia en la *Crítica de la Razón Pura* y recuperarla en la *Crítica de la Razón Práctica* como un postulado de la acción moral. Bergson trató de mostrar que la ciencia es víctima de sus propios presupuestos al atacar la libertad desde sus perspectivas. Blondel trató de resolver un problema que había dejado pendiente el kantismo: ¿cómo es posible que un acto sea desde un punto de vista, el de la ciencia, plenamente determinado y desde otro

punto de vista, el de la conciencia, completamente libre? Blondel da un paso hacia la unidad y trata de reconocer la presencia necesaria de la conciencia en el determinismo y del determinismo en la conciencia. Para él, los fenómenos externos no se construyen en fenómenos interpretados bajo forma de leyes generales sino por la actividad del espíritu. La ciencia es el efecto de la libertad. Por otro lado, el espíritu no aparece como conciencia y libertad sino a partir de las fuerzas de la naturaleza. "No tengo nada que no haya recibido; y sin embargo, es necesario que al mismo tiempo todo surja de mí, aún el ser que he recibido y que me parece impuesto; haga lo que haga y padezca lo que padezca, es menester que yo sancione este ser y que lo engendre por así decir de nuevo por una adhesión personal, sin que jamás mi más sincera libertad lo repruebe".²⁴ "La razón del acto no sabría residir, a los ojos de la conciencia, sino en una libertad capaz de resumir, explotar y sobrepasar el determinismo del cual salió y que ella acepta",²⁵

La libertad es pues *situada*. Hay un aspecto externo de la libertad que se suele enunciar como la carencia de impedimentos.

La libertad sobrepasa el determinismo en función de una *finalidad trascendente*. Esta meta que busca la libertad es la propia autocreación, la perfección del ser personal.

La perfección de la persona consiste en la absorción del ser que la rodea en una unidad personal. Más que capacidad de ruptura, la libertad es *capacidad de adhesión*.

Si toda libertad es autocreadora, no podemos desligar el mundo de lo libre del mundo moral de lo lícito. La libertad es esencialmente una *realidad moral*.

La libertad es esencialmente dinámica. La vida personal está en constante desarrollo. Lo más importante no es la libertad como poder, sino la libertad como dinamismo, es decir como *liberación*.

b) Interioridad y exterioridad

La persona se constituye como tal por el uso de la libertad. Dicha libertad es evolutiva, se manifiesta como un movimiento de liberación enriquecedor. No se realiza sino saliendo de sí, pero no se completa sino al volver así cargada del peso de la acción significativa y humanizadora.

²⁴ Maurico Blondel; *L'Action*, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, P. U. F., París, 1950, p.XXIV.Traducimos

²⁵ M. Blondel; *Op. cit*, p. 127.Traducimos

Como la realidad corporal. es una realidad ambivalente, la vida interior es también fuente de personalización y peligro de alienación. Yo soy en cierto sentido mi cuerpo, pero mi cuerpo no agota mi persona. "La persona -escribe G. Mead- tiene la característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo".²⁶ Este ser sí mismo no se alcanza sin una cierta interioridad. Sin embargo un exceso de interiorización nos aleja del mundo llevándonos en su grado extremo a la locura. "Así, -escribe Mounier en el *Personalismo*- la existencia personal está siempre disputada entre un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización que le son ambos esenciales, y que ambos pueden sea enquistarla, sea disiparla".²⁷

La soledad es el principio de la conciencia de la originalidad personal. "Para que el ser humano -escribe Ignace Lepp- pueda captarse como único, tener conciencia de su realidad como personal, elevarse a una existencia auténtica, hay que pasar por la prueba de soledad y romper momentáneamente los lazos que unen a la sociedad y al mundo. No habrá existencia auténtica para quien no haya atravesado la angustia, y la angustia existencial nace de la toma de conciencia, de la experiencia de la soledad".²⁸ Sin embargo cuando la soledad se convierte en ruptura absoluta es alienante. "La gran tentación del hombre que ha conocido los beneficios de la soledad, sobre todo después de una vida social decepcionante, consiste en no considerarla como medio para llegar a comunicaciones más profundas y más auténticas y en hacer de ella un valor en sí".²⁹

El existencialismo contemporáneo suele insistir en los peligros de la vida impersonal. La vida inauténtica de la cotidianidad es una alienación en la exterioridad de las cosas. Es una huida permanente de la responsabilidad individual. Para vencer esta tendencia constante a la inautenticidad que acecha a toda persona, el hombre debe recogerse, replegarse en el secreto de su intimidad.

Para adquirir una existencia auténtica es necesario osar ser uno mismo, un solitario. Sin embargo la soledad no es un fin en sí, sino un medio para alcanzar el recogimiento necesario para dar una orientación personal a la existencia. Soledad no es aislamiento total, tampoco es egocentrismo. Es un esfuerzo por el que recogen fuerzas para mejor abrirse sin disiparse. "La vida personal -escribe Mounier- comienza con la

²⁶ Georges Mead; *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Buenos Aires, p. 168.

²⁷ E. Mounier; *Le Personalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 61. Traducimos.

²⁸ Ignace Lepp; *La Comunicación de las Existencias*, Lohlé, Buenos Aires, 1964, p. 11.

²⁹ I. Lepp, *Op. cit.* p. 14.

capacidad de romper el contacto con el medio, recogerse, recobrase, con el fin de concentrarse en un centro, de unificarse".³⁰

c) Afrontamiento y compromiso

La libertad se afirma como libre al autodeterminarse. Esta autodeterminación se hace siempre en relación a algo o a alguien. La fuente de orientación de la vida personal, nace de la vida interior y se expande hacia afuera. Al salir de sí el dinamismo de la libertad encuentra situaciones que no se amoldan totalmente a sus designios. Por esto la libertad es esencialmente un proceso de ruptura, de oposición. *Afrontar* es oponer un frente. No se trata de una oposición vacía de sentido, es decir de aquella que no se afirma sino como pura fuerza de oposición. Tal es el enfrentamiento de las personalidades débiles que no buscan afirmar convicciones, sino afirmarse como personalidad. La real fuerza del enfrentamiento está finalmente en la creatividad. Pero la creatividad no es posible sin un grado mayor o menor de adhesión.

Ruptura y adhesión son los dos polos dialécticos de la autoafirmación personal. La ruptura total es una afirmación en el vacío, carente por consiguiente de sentido personal. La adhesión total es la creación de un vacío interior que elimina la vida de la persona.

El compromiso no se entiende pues sin un cierto enfrentamiento. Este afrontamiento surge en la acción por las necesidades mismas del actuar. En una encuesta que le hiciera Frédéric Lefèvre a Blondel a propósito de las razones que lo movieron a escribir su famoso libro sobre la acción, éste respondió lo siguiente: "La Acción me parecía ser este "lazo substancial" que constituye la unidad concreta de cada ser al asegurar su comunión con todos. ¿No es, en efecto, la confluencia en nosotros del pensamiento y de la vida, de la originalidad individual y del orden social y aún total, de la ciencia y de la fe? Traduciendo lo que hay de singular, de inédito, de iniciador en cada uno, no padece menos las influencias del mundo inferior, del mundo interior, del mundo superior; viene de lo universal, vuelve a él, pero introduciendo en él algo decisivo; es el lugar geométrico donde se encuentran lo natural, lo humano, lo divino"³¹. Blondel nos explica en su libro sobre la acción, el carácter obligatorio del actuar y su trascendental importancia. "La acción , en mi vida, es un hecho, el más general y el más constante de

³⁰ E. Mounier, *Le Personnalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 52. Traducimos.

³¹ Frédéric Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, ed. Spes, Paris, 1928, p. 66-67 Traducimos

todos, la expresión en mí del determinismo universal; se produce aún sin mí. Más que un hecho es una necesidad, que ninguna doctrina puede negar puesto que esta negación exigiría un supremo esfuerzo, que ningún hombre evita puesto que el suicidio es todavía un acto; se produce aún a pesar mío. Más que una necesidad, la acción me aparece frecuentemente como una obligación; es necesario que se produzca por mí, aun cuando exige de mí una escogencia dolorosa, un sacrificio, una muerte... Hay que comprometerse bajo pena de perderlo todo... No tengo el derecho de esperar o no tengo el poder de escoger. Si no actúo por mi propio movimiento, hay algo en mí o fuera de mí que actúa sin mí; y lo que actúa sin mí actúa de ordinario contra mí. La paz es una derrota; la acción no sufre más atraso que la muerte.³²

3. Individuo y persona

Al referirnos al hombre tenemos que tomar en cuenta que lo humano no es lo que le es dado al hombre como condiciones internas o externas de su acción. La inteligencia, el cuerpo, el medio ambiente físico, etcétera, no son elementos humanos sino en cuanto el hombre los humaniza. Por esto lo humano es fundamentalmente vivencia. El amor, la ciencia, la técnica, son expresiones de la creatividad humana.

Desde esta perspectiva, la cualidad que podemos llamar humanidad no es algo hecho, sino que es el producto histórico del actuar de los hombres. En la humanización se da una doble línea de acción; por una parte, los hombres en su acontecer histórico van definiendo ciertos contenidos de humanidad bajo forma de cultura, de realizaciones técnicas, etcétera; por otra parte, cada hombre, insertándose en una situación histórica dada, trata de concentrar en su individualidad esa herencia de la humanidad en camino y la devuelve a la historia cargada de su peso personal.

A1 hablar de los seres humanos, podemos referirnos a ellos en su situación actual. En este sentido preferimos hablar de hombres. Cuando analizamos los hombres, desde este punto de vista, constatamos una serie de cualidades alcanzadas y una serie de defectos. Ciertamente, dichas cualidades y defectos no se encuentran realizadas de manera idéntica en cada uno de los hombres. Hay hombres eximios y hombres casi deleznales. De la percepción de la disparidad en la realización de la humanidad en los diferentes hombres sacamos un concepto ideal de hombre. Dicho hombre ideal es lo que

³² M. Blondel; *Op. cit.* p. VIII-IX. Traducimos

podemos llamar la *persona*. Por eso afirmamos anteriormente que la persona es para nosotros un valor.

En la consecución de este ideal de hombre tenemos que considerar una doble línea de realización. El proceso de humanización puede efectuarse en un sentido empobrecido, es decir, en una perspectiva puramente individualista. Por el contrario, la humanización puede realizarse en un sentido plenario, enriquecedor, es decir, en una perspectiva personalista.

Se impone pues hacer una distinción clara entre persona e individuo. Ambos conceptos los tomamos en un aspecto dinámico, como dos formas del proceso de realización de las potencialidades humanas. Entendemos por individuo el hombre en cuanto centra su acción en sí mismo basado en fuerzas de tipo instintivo. La fuerza básica del individuo está en el deseo de posesión como un derivado humano del instinto de conservación. En sus relaciones sociales, el individuo parte de una posición egoísta. La persona por el contrario supera al individuo en cuanto es abertura hacia la espiritualidad. Entendemos por espiritualidad una especie de participación en la universalidad de los existentes. Ahora bien, esto no significa que la persona se oponga radicalmente al individuo. Muy al contrario, la única manera de llegar a la plena individualización es por el proceso de personalización. La diferencia está en la manera de afrontar la vida; la persona se encuentra al darse. Al superar la individualidad cerrada sobre sí misma, la persona ensancha su círculo vital y recupera su individualidad al recibir de la participación con el universo. "La vida de la persona, como se ve, -escribe Mounier- no es una separación, una evasión, una alienación, es *presencia y compromiso*".³³

En su apertura hacia los otros, la persona no se pierde en una especie de totalidad. La abertura de la persona si bien es participativa es fundamentalmente activa. De aquí que Mounier la defina como presencia y compromiso. En el término presencia tenemos que ver esa manifestación de la individualidad de existencia que es la persona, mientras que el término compromiso indica el riesgo que se juega cada hombre al abrirse en forma definida hacia los otros y hacia la vida en su totalidad. La persona es iniciativa.

Al abrirse hacia los otros, la persona se encuentra con la dimensión de vida personal que existe en los interlocutores. Se establece así una comunidad espiritual, una participación en una misma familia espiritual como diría Maritain.

³³ E. Mounier; *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 76.

Solamente en la comunión espiritual con los otros hombres se realiza plenamente la vida personal.

El pensamiento se desarrolla y alcanza su plenitud en el diálogo, cuando yo le hablo a otra inteligencia y la escucho, le doy mis razones y tomo en cuenta las suyas. La vida afectiva se completa en la reciprocidad. El amor, la gratitud y la simpatía, en fin, todos los sentimientos humanos alcanzan su plenitud al vivírseles en relación a otro ser que reconozco como persona. El yo se reconoce como yo verdaderamente al reconocer un tú que lo reconoce como su tú. Las funciones biológicas se convierten en plenamente humanas al ser vividas en comunión con otros. La comida, por ejemplo, es fundamentalmente humana en cuanto hacemos de ella una actividad interpersonal.

El hombre vive con los otros hombres, convive. Para tal efecto es necesario que se haga presente a los otros.³⁴

4. La vocación personal

La persona posee una manera de ser singular, original. Entre lo que entra en ella como fuerzas naturales y lo que sale de ella bajo forma de acción, la persona injerta un elemento nuevo, irreductible. Es una orientación de vida que nace de una concentración del universo en un punto, en un microcosmos, en el que el sentido del universo deviene problema y búsqueda, creatividad y autocreación. De aquí su dignidad.

Toda persona humana posee con todos los hombres una naturaleza similar. Sin embargo, dentro de los límites de la común naturaleza, los individuos difieren en cuanto a constituciones y situaciones. Los elementos constitucionales no son idénticos en todos los

³⁴ "El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador". Martín Buber; *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 144-145. "El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia, en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno". p. 145-147.

hombres. Cada uno de nosotros posee sus particularidades propias: temperamento, estructura intelectual, etcétera. Por otra parte, el hombre se vive en el espacio y tiempo. Clima, época, sociedad, familia, y muchos otros aspectos determinan nuestra situación. Además nuestra situación no es un elemento fijo, con nuestras actitudes y vivencias variamos constantemente nuestra condición.

Todos estos elementos, que le son dados al hombre en cada momento, definen su vocación. El término vocación denota un llamado de nuestra naturaleza particular. Nuestras potencialidades básicas claman por su desarrollo. La vocación supone pues una naturaleza imperfecta pero perfectible. La perfección como ideal personal es lo que llamamos vocación. Dicho destino depende de nosotros no sólo en cuanto a su logro sino también en su especificación. Nuestros actos pasados influyen nuestro ser actual y la vocación surge siempre de lo actual.

La vocación no es ontológica neutra. Es un llamado del ser. Si se lo atiende se llega a ser más. Si se lo traiciona se es menos. En el ser mismo de la persona está la sanción o el castigo. El perfeccionamiento es pues un imperativo, ontológicamente fundado. Es el imperativo ético fundamental.

La moral supone en el hombre una capacidad de perfeccionamiento autónomo. Un ser incapaz de conducirse no podría presentar una auténtica conducta moral. Por esto toda ética, consecuente consigo misma, supone la existencia de la libertad como un postulado básico.

La perfección, la plena realización humana, se impone al actuar del hombre como una exigencia de su ser, como un imperativo de conservación y de crecimiento. Este imperativo de crecimiento ontológico es lo que llamamos el imperativo ético fundamental y podríamos definirlo como una exigencia ínsita de fidelidad a sí mismo. En cuanto el proceso de esencialización enriquece el repertorio de posibilidades al darle contenidos abiertos, la naturaleza se va perfeccionando. La fidelidad a sí mismo es esencialmente fidelidad a sus potencialidades. Por esto es en su misma esencia, proyectiva, perfectiva.

Las limitaciones del hombre están determinadas fundamentalmente por su mediación corporal. Dicha mediación material u objetiva es lo que llamaremos la situación humana. La persona se define como una libertad en situación. Pero una libertad que no sea autocreadora del ser sería un simple juego vacío de alternativas. La dignidad de la persona humana es la afirmación del ser del hombre como autorrealización creadora.

La existencia del hombre es un proceso de autoafirmación en cuanto es una naturaleza que busca su esencia (contenido). Esta esencialización no es un procedimiento

rígido. La esencialización de la humanidad, realizada a través de la vivencia histórica, al darle nuevos contenidos a la naturaleza primitiva aumenta o disminuye parcialmente las potencialidades básicas. En cierto sentido hay una transformación en el tiempo de la naturaleza. El carácter originario de la naturaleza humana no hay que buscarlo en el tiempo sino en la relación ontológica de primacía explicativa del actuar. La naturaleza humana se afirma a través del tiempo, pero en cierta manera trasciende el tiempo. La temporalidad le pertenece como una dimensión de su ser.

Al hablar del fundamento antropológico del actuar del hombre hemos hecho referencia principalmente a criterios de orden personal (libertad, inteligencia, conciencia, etcétera). Pero no olvidemos que estas cualidades personales las hemos caracterizado como potencialidades. En toda potencialidad hay que tener en cuenta dos aspectos. Por una parte la potencialidad implica una capacidad interna del individuo. Por otro lado la potencialidad requiere un campo de posibilidades. Dicho campo de posibilidades no es necesariamente individual. Muy al contrario, la experiencia nos muestra que dicho campo de acción es esencialmente externo. La actividad humana es fundamentalmente transitiva.

CAPITULO IV

LA CONVIVENCIA SOCIAL

Las realizaciones humanas, si bien tiene como fuente su vida interior, se vierten hacia el exterior para encontrar un contenido concreto. La razón de ello la encontramos en la corporalidad del hombre. La obra humana es exterior pero en su realización intervienen condiciones de orden suprasensible, es decir, culturales. Si entendemos la naturaleza humana como una realidad estática, desprovista de todo cambio, podríamos limitar su aspecto social a lo puramente biológico. Pero el ser humano es un ser evolutivo, histórico.

La naturaleza humana es un universo en expansión. Todo aquello que contribuya a enriquecerla es natural. Ahora bien, la cultura, a pesar de ser una limitación pues encierra al hombre dentro de ciertos moldes, es sin embargo una apertura hacia potencialidades superiores.

La cultura no es posible sin la comunidad. Lo individual es lo incomunicable. Lo comunicable es cultural. Al ser un ente abierto hacia el exterior, el hombre es un ser naturalmente cultural y por consiguiente social. El ser comunitario del hombre implica la sociedad. Al aumentar cuantitativamente las relaciones humanas la realidad cultural se complica. De aquí surge una necesidad cultural antianárquica, una necesidad de organización.

Esto supone una voluntad compartida de cooperación y superación y la justicia como norma reguladora. Adoptaremos pues el criterio general de la dignidad de la persona humana y el bien social como pauta reguladora. Dado que la única posibilidad de auténtica realización de la persona humana es a través de la sociedad, las exigencias de funcionalidad social están fundadas éticamente.

La exigencia del hombre de ser plenamente hombre, el imperativo moral básico, obliga a éste a abrirse a la sociedad pues solamente en el contacto con los otros puede realizar a cabalidad sus potencialidades. La necesidad de vivir en sociedad no es solamente del orden biológico o material, es también y sobre todo del orden de lo moral.

El hombre posee la cualidad esencial de la autodeterminación existencial que denominamos libertad. Tal es la fuente de su dignidad y el fundamento de las exigencias éticas sobre las que se basa la convivencia social. La libertad humana es un principio de creatividad permanente. El imperativo moral que llevamos inscrito en nuestro ser, como un llamado a la continua superación, nos impulsa por la lógica misma del perfeccionamiento humano a la colaboración social. La ciencia, el derecho y demás logros humanos son posibles gracias a la cooperación organizada entre los hombres. En este sentido, la vida social y todas sus adquisiciones son naturales al ser humano, pues se inscriben en la lógica misma de la expansión de la libertad. La vida social surge de la libertad creadora y tiene como misión el enriquecimiento de ésta.

La convivencia social es un compromiso en el que el hombre se afirma como responsable. al negarse a sí mismo como espontaneidad pura, la libertad logra darse un contenido que la enriquece. La cooperación social nos limita. No hay sociedad posible entre los que no se deben nada. Pero al crear un lazo mutuo entre los hombres, las limitaciones de la vida social son fuente de progreso para la libertad. La vida social crea pues lazos entre los hombres. La libertad consiente en este enlace, pues lo que alcanza supera lo que pierde. La vida social establece una relación recíproca: dar y recibir. Aunque en cada caso concreto una sea el que da y otro el que reciba, el equilibrio recíproco en el intercambio es la base de una sociedad sana. Este principio fundamental,

sobreguarda de la dignidad personal es lo que llamamos justicia. Cuando tal equilibrio no existe la sociedad se desintegra o se mantiene artificialmente por la fuerza de la coerción. Este principio básico de la reciprocidad sostiene pues finalmente el complicado edificio de lo social. Al multiplicarse los hombres y crecer sus relaciones, la racionalización de las pautas de conducta se impone como una necesidad urgente.

1. Dimensión social de la persona

Aplicamos el término sociedad a realidades múltiples. Es social desde un grupo de amigos hasta la comunidad política, pasando por una gradación enorme de vivencias denominadas sociales. En este estudio defenderemos que el hombre es genéricamente social, sin pronunciarnos sobre una posible fundamentación de la naturaleza social de hombre en cuanto ciudadano. Podríamos decir que el hombre posee una dimensión comunitaria fundada en su naturaleza misma que le da un carácter de obligatoriedad moral a la convivencia humana en general.

La sociedad en sentido amplio es una unidad teleológica. El fin de la sociedad se justifica por el beneficio que dicha sociedad proporciona a sus miembros y se manifiesta en ciertas exigencias básicas. La exigencia básica de realización de la persona tiene como contrapartida una serie de necesidades societarias que se imponen a sus miembros so pena de destrucción de la convivencia social misma. La manera como las necesidades societarias son satisfechas caracteriza las diferentes clases de sociedad.

Desde su mismo substrato vital, el hombre es un ser que clama por la vida en comunidad. Sin embargo toda explicación puramente biológica de la socialidad es parcial y por consiguiente incorrecta.

a) El hombre como un ser biológico

Los pensadores antiguos al referirse al hombre lo llamaban animal racional. Con la palabra animal hacían referencia a los constitutivos biológicos del hombre. Los existencialistas actuales ponen de relieve esta realidad al afirmar que yo no tengo un cuerpo, sino que yo soy mi cuerpo. Este forma parte necesariamente de mi ser.

Es de esperar que la sociabilidad del hombre se encuentre en cierta manera esbozada en su misma realidad biológica. Pero toda explicación puramente biológica de la

sociabilidad humana es evidentemente parcial y por consiguiente incorrecta cuando se toma por una explicación total y suficiente. Un niño no viene al mundo sin la intervención de otros seres humanos. Esto es una necesidad vital de los mamíferos, pero no un argumento atingente respecto a la sociabilidad del infante pues la sociabilidad supone una intercomunicación más rica que la simple procreación física. Se suele argumentar en favor de la sociabilidad humana haciendo ver que el hombre es un animal indefenso biológicamente en los primeros años de su existencia. Este argumento puede explicar una cierta permanencia de la relación interpersonal entre el niño y la madre, pero no la relación constante de las interrelaciones entre los hombres. Los mismos defectos podríamos argüirlos en contra de la explicación -de la sociabilidad exclusivamente basada en las necesidades puramente sexuales del ser humano. La sexualidad es una fuerza enorme de acercamiento entre los seres pero no la base exclusiva de la sociabilidad.

b) El hombre como un ser afectivo

Uno de los defectos fundamentales de algunas tendencias filosóficas es definir al hombre como un ser exclusivamente racional y libre y olvidarse de la importancia fundamental de la afectividad. Las modernas experiencias en psicología han demostrado que las carencias afectivas en el hombre provocan un retraso mental y una debilitación y aún aniquilación de la voluntad. Las experiencias de Spitz, por ejemplo, con infantes demuestran que el niño tiene una necesidad afectiva de apego a la madre.³⁵

³⁵ "Pocas veces se advierte la importancia del papel de la madre en la toma de conciencia del niño y su aprendizaje. Y todavía menos que en este proceso tienen una importancia primordial los sentimientos de la madre hacia su hijo, eso que llamamos su actitud afectiva. La ternura de la madre permite ofrecer al niño una extensa gama de experiencias vitales, y su actitud afectiva determina la calidad de la experiencia misma. Todos percibimos las manifestaciones afectivas y reaccionamos a ellas de una manera afectiva. Esto es aún más evidente en el niño, pues él percibe de un modo afectivo mucho más pronunciado que el adulto". René Spitz; *El primer Año de Vida del Niño*, Aguilar, Madrid, 1961., p. 25.

"Llama, particularmente nuestra atención el hecho de que los procesos afectivos, las interacciones afectivas y las percepciones afectivas preceden a cualquier otra función que posteriormente habrá de desarrollarse sobre las bases creadas por los intercambios afectivos. Es un adelanto en el desarrollo que los afectos han de conservar ciertamente, según observamos, hasta el final del primer año. No podemos basarnos en la experiencia para asegurar que lo conservarán más tiempo, pero ello nos parece muy probable" (p. 44).

Al final de su libro, Spitz saca la siguiente conclusión: "La penuria de sus relaciones infantiles se traducirá por la de sus relaciones sociales. Privados del alimento afectivo al que tenían derecho, sólo podrán recurrir al único canino que les queda, a la violencia, a la destrucción de un orden social del que son víctimas. De lactantes sin cariño se convertirán en adultos llenos de odio". (p. 127).

En el análisis de las privaciones causadas a los niños por el sistema hospitalario Spitz concluye: "Parece que la carencia afectiva total conduce a un deterioro progresivo, en proporción directa con la duración de la carencia a la cual se halla sometido el niño. La depresión analítica y el hospitalismo nos demuestran que la ausencia de relaciones objetales causada por la carencia afectiva detiene el desarrollo en todos los sectores de la personalidad" (p. 112-113).

Por otra parte, la experiencia en psicoterapia ha demostrado que muchos casos de aparente deficiencia mental son debidas a conflictos afectivos.

El psicoanálisis se basa en un reajuste de la personalidad fundamentalmente en el aspecto emotivo. Lo característico del hombre es ciertamente la libertad Pero la libertad es la capacidad de poder emplear para los designios de la persona las fuerzas afectivas y biológicas del individuo.

Directa o indirectamente, nuestra vida afectiva se refiere a los otros. Un sentimiento como el amor es incomprendible sin la presencia, al menos mental, de una persona o cosa amada. Hay sentimientos que aparentemente no se refieren a los otros y que sin embargo dependen indirectamente de ellos: tomemos, por ejemplo, el sentimiento de soledad (ausencia de los otros). El pleno desarrollo de nuestra afectividad requiere la presencia de los otros. No realizar nuestra afectividad es disminuir en humanidad. En este sentido la convivencia humana, en su substrato afectivo, es natural al hombre. Veamos dos de sus manifestaciones.

La necesidad de compañía

El hombre tiene necesidad de sentir la presencia de otros hombres, de hablarles. Los psicólogos modernos han analizado las consecuencias psíquicas de una soledad forzosa: el hombre solitario tiende a volverse loco. Algunos viajeros solitarios recurren a hablarle a los animales para hacerse la ilusión que tienen un confidente.

La necesidad de simpatía

La compañía física de los otros es a veces tan pesada como la absoluta soledad. El hombre no solamente exige la presencia de los otros. Pide una, participación afectiva. El hombre tiene necesidad de amar y ser amado, de ser rodeado de afecto y cariño. "El desgraciado tiene necesidad de que lo compadezcan, el feliz tiene necesidad de que se comparta su felicidad".³⁶

³⁶ Jacques Leclercq; *Leçons de Droit Naturel*, Le Fondement du droit et de la société. Namur-Louvain, 1957, p. 213. Traducimos.

c) El hombre como un ser cultural

Al hablar del hombre como un ser afectivo pusimos de relieve una necesidad subjetiva de comunicación. Pero las necesidades subjetivas no implican obligatoriamente un correspondiente objetivo. Al hablar del hombre como un ser cultural vamos a mostrar que a la necesidad subjetiva, afectiva, de intercomunicación corresponde una necesidad objetiva.

Una persona humana debe salir de sí mismo y abrirse a lo exterior, sin por ello perder su interioridad. Esto es lo que Mounier llama la *dialéctica de la interioridad-exterioridad*. Al hablar de dialéctica nos referimos al hecho de que existen dos polos irreductibles entre los cuales pende la vida del hombre. Una persona que carezca de vida interior no es un hombre sino una fuerza vital bruta: hará muchas cosas quizás, pero ignorará el por qué y el para qué de su acción; no actuará como persona libre y racional. Un individuo que se encierre en su vida interior perderá necesariamente el sentido de lo real: es decir, se convierte en un loco que no diferencia sus imaginaciones de la realidad. La vida del hombre normal consiste en restablecer constantemente el equilibrio entre estos dos polos, la interioridad y la exterioridad. Es una continua búsqueda de equilibrio porque el hombre no es un ser estático, sino un ser dinámico.

Así pues, hay en el hombre una necesidad real de abrirse hacia el exterior, el mundo y los otros. Cuando hablamos del trabajo vimos esta apertura del hombre a la naturaleza como un: elemento constitutivo de su ser. Ahora nos contentaremos con ver la necesidad de apertura a los otros..

Biológicamente el hombre no difiere esencialmente del animal, la mayor complejidad de su cerebro implica una diferencia de grado más bien que una diferencia de naturaleza. Es la presencia de la cultura en el hombre lo que hace que éste difiera esencialmente de cualquier mamífero. "Si hay un factor particular que explique la singularidad del hombre, es el siguiente : él, y solo él, tiene cultura. De ésta surgen todas las otras diferencias. Su inteligencia se multiplica por mil gracias a la posesión de cultura. Su lenguaje, por importante que pueda ser, representa sólo una parte de la cultura. Su vida social está gobernada por la cultura. Por consiguiente, la cultura es una profunda

posesión que se ramifica a todo lo largo de la vida humana y explica todas las cualidades realmente únicas del hombre".³⁷

La cultura no es posible si el hombre no fuera un ser racional y libre. Gracias a que el hombre es un ser suficientemente inteligente como para entender el mundo y transmitir sus conocimientos por enseñanza, surge la cultura.

La convivencia humana no es un simple azar, un accidente, algo que le sucede al hombre pero que pudo no haberle sucedido. Es una necesidad interna de su ser. La presencia de otros hombres en mi vida me enriquece. La cooperación de los otros es necesaria para realizarme plenamente como persona humana. Gracias al concurso de los otros alcanzo la real esfera de lo humano. Su presencia es constituyente de mi ser, es decir, me hace ser lo que soy.

2. El ser de lo social

La sociología actual suele distinguir los conceptos de la sociedad y comunidad según la distinción clásica hecha por Ferdinand Tönnies en su famoso libro *Comunidad y Sociedad*. En la sociedad tenemos una estructura de poder claramente definida. La comunidad es más bien acéfala. La primera es el producto de la libre determinación de la razón y de la voluntad. La segunda es más bien el producto de la herencia, biológica o cultural, en un cuadro histórico dado.

Una sociedad (por ejemplo, una empresa comercial) ejerce ciertas actividades que están plenamente definidas en función de una meta (lucrativa, en este caso). En una comunidad (en un grupo de amigos, por ejemplo) la unión es quizás más profunda pero menos consciente, las metas a alcanzar más sublimes pero menos precisas. Nuestra inserción en la comunidad se realiza por una especie de participación afectiva y por una comunión, casi inconsciente, en una visión del universo.³⁸

³⁷ Kingley Davis; *La Sociedad Humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 3.

³⁸ "Tönnies cree necesario hacer una distinción entre dos bases de asociación humana esencialmente diferentes. La primera que él llama "Gesellschaft", es una relación de naturaleza contractual, establecida deliberadamente por individuos que creen que la manera más eficaz de perseguir sus propios intereses no es aisladamente, sino asociándose entre ellos. La otra, denominada "Gemeinschaft", es una unidad social que no debe su existencia primordialmente a un propósito consciente: se pertenece a ella del mismo modo que se pertenece a un hogar. Los individuos que ingresan a una "Gesellschaft" lo hacen parcialmente, es decir, con aquella parte de su existencia que corresponde al propósito específico de la organización. Los miembros de una asociación de contribuyentes, o los individuos que poseen acciones de una industria, están relacionados entre sí, no como personas totales, sino con aquella parte de ellos mismos que está afectada por la calidad de contribuyente o accionista. Excluyen, o se supone que excluyan de su

La distinción teórica entre sociedad y comunidad es sencilla; la diferenciación práctica es más complicada pues la mayoría de las sociedades se apoyan en una comunidad. Una familia por ejemplo es al mismo tiempo una comunidad y una sociedad. Sin embargo la distinción es útil; a veces tenemos comunidades divididas arbitrariamente por divisiones políticas (sociales). Tal es el caso de ciertas naciones (comunidades) que se encuentran divididas por razones políticas. Las sociedades más arbitrarias, por ejemplo una empresa comercial, suelen hacer una serie de actividades llamadas "sociales" con el fin de crear una comunidad entre sus empleados.

¿De dónde proviene que los hombres hayan pasado de un estado de simple convivencia comunitaria a un estado de organización societaria? Mostrar, como lo hicimos anteriormente, que el hombre es un ser naturalmente social en el sentido comunitario no implica que las sociedades surjan directamente de la naturaleza misma del hombre. "Tener necesidad de sociedad no es lo mismo que tener necesidad de la sociedad".³⁹

La discusión sobre el origen de la sociedad es un problema en sí mismo inútil pues no podemos saber cómo se constituyeron las primeras comunidades humanas dado que solamente nos quedan restos muy pobres. El lenguaje escrito es una conquista de la humanidad ya muy evolucionada. Traer el problema a sus orígenes históricos es entrar en el plano de las discusiones en las que sólo cuentan los prejuicios de los interlocutores. Nuestra análisis debe centrarse en el problema tal como se presenta al hombre actual.

Lo que está en juego es el problema de las relaciones entre lo social y lo individual. La *posición individualista* trata de sostener el mito de una sociedad primitiva establecida por convenio para justificar la preeminencia de lo individual en contra de lo colectivo. En el fondo hay toda una antropología implícita. El individuo es un ser completo en sí mismo, sin la intervención de la sociedad. Esta es simplemente un medio para alcanzar los fines individuales con más facilidad. La *posición organicista* toma al hombre fundamentalmente en cuanto miembro de una especie. Suele insistir en los mecanismos determinados sobre los cuales se realiza la especie para sacar de ahí la conclusión de que el hombre es una

asociación las demás cualidades constitutivas de sus vidas,-sus antecedentes familiares, sus amistades y odios, sus creencias religiosas, sus preferencias políticas, etcétera. De este modo quedan vagamente relacionados y esencialmente remotos entre ellos. Muy diferente es la asociación llamada "Gemeinschaft", que no nace mediante la planeación y organización consciente. Sus miembros están ligados entre sí como personas totales antes que como individuos fragmentarios. La forma más pura de "Gemeinschaft" es, en la familia, particularmente la relación entre madre e hijo, donde la unidad es la primera etapa de desarrollo y la separación una fase posterior. En la "Gemeinschaft" prevalece la unidad. a pesar de una separación ocasional; en la "Gesellschaft" prevalece la separación a pesar de una unidad ocasional." Fritz Pappenheim; *La enajenación del hombre moderno*, Ed. Era, México, 1965, p.58-59.

³⁹ J. Leclercq; *Op. cit.*, p. 211. Traducimos.

simple pieza de un gran mecanismo. En un caso se exagera el valor de la individualidad, en el otro se exagera la necesidad de convivencia y la dependencia social.

Sin embargo, la solución no está en ninguno de los dos extremos. Metafísicamente hay una preeminencia del individuo sobre la especie. Sin embargo hay una dependencia del individuo con relación a la especie. El individualismo tiene razón al afirmar la primacía de lo individual pero peca de exceso al desligar la realización de la individualidad humana de la convivencia social. Las teorías organicistas tienen razón al poner de relieve la dependencia fundamental del individuo con relación a la sociedad, pero peca de exceso al substancializar la vida social.

La teoría *aristotélico-tomista* parece que acierta al poner de relieve que todo aquello que permita al hombre ser hombre es natural. Una interpretación finalista puede dar más fácilmente cabida a una libertad autocreadora, pero el defecto de algunos defensores de dicha posición consiste en querer discutir sobre el mismo terreno del individualismo. La dimensión social del hombre no está sólo en el plano histórico sino metafísico;

Entendemos generalmente por Sociedad "*la convivencia de varios individuos que cooperan juntos de una manera organizada y estable en la consecución de un bien común*". De esta definición clásica podemos sacar una serie de características de la sociedad

A. Pluralidad de individuos

Para que haya sociedad es necesario que existan varios individuos claramente diferenciados que interactúan. En este sentido, la sociedad difiere esencialmente del organismo biológico en el que las partes están tan íntimamente ligadas a la totalidad que pierden su individualidad real. Ciertos sociólogos interpretaron la sociedad como una especie de organismo sui géneris. De esta escuela sociológica ya anticuada ha quedado la costumbre de hablar de la sociedad como de un organismo o cuerpo.

B. Interacción

Si la sociedad difiere del organismo biológico por la independencia de sus miembros, se diferencia de un simple aglomerado (amorfo) por la participación de sus miembros de una actividad común. Un grupo de personas que pasan por la calle forman

un aglomerado humano localizado espacial y temporalmente. Sin embargo, a pesar de poseer una ubicación común, no actúan unos con relación a los otros en función de una meta común. Por otra parte, no forman una unidad estable, lo cual es un requisito fundamental de la sociedad. Los empleados de un banco, los alumnos y profesores de un colegio, sí actúan juntos en función de una meta común.

C. Orientación hacia un fin

El actuar humano, en tanto que es humano, se orienta siempre hacia un objetivo o meta. La sociedad supone la coordinación de varias personas hacia un objetivo común. La unión y organización sociales no se llevan a cabo por azar, no es mera coincidencia fortuita de intereses, sino que siempre se hace en función de una meta: el propósito de un banco es financiero, el de un colegio, educar.

Las metas hacia las cuales el hombre tiende son múltiples. Por tal motivo es posible, y es un hecho, que haya diversas sociedades. Por otra parte, una persona puede y suele pertenecer a varias sociedades al mismo tiempo. Tomemos un ejemplo : un colegial. Como miembro de una familia pertenece a dicha sociedad (Es Pereira Montezuma) ; como ciudadano de una colectividad política es miembro de dicha sociedad (es costarricense) : como estudiante de un colegio forma parte de dicha colectividad (es liceísta), etc. Puede pertenecer además a un equipo de fútbol, a una organización estudiantil, a una obra de caridad.

En toda sociedad hay un grupo de individuos que interactúan en busca de una meta común. Para conseguir esta meta son necesarias ciertas reglas o pautas que orienten la acción. Según el tipo de pautas empleadas podemos diferenciar:

Sociedades bio-sociales

La interacción de los miembros se basa en pautas de conducta dictadas fundamentalmente por la herencia. Tal es el caso de las sociedades animales en las que la estructuración en función de ciertas metas comunes se basa en los instintos gregarios del grupo. Tal tipo de sociedad posee necesariamente un esquema rígido: no evoluciona casi.

Sociedades socio-culturales

La interacción de sus miembros se basa fundamentalmente en normas de conducta de origen cultural y por consiguiente adquiridas por aprendizaje. Tal es el caso de las sociedades humanas.

D. Permanencia

Para que haya sociedad es necesario que el intercambio entre los individuos sea permanente, duradero, estable. Un grupo de amigos que se reúnen una tarde a jugar ajedrez no forman por ello una sociedad de juego.

E Organización

La participación permanente en una labor común no es suficiente para caracterizar la sociedad, es necesaria una cierta organización. En toda sociedad hay cierta diferenciación de funciones. Cada miembro desempeña papeles diferentes integrados en vista de la meta común. Como el organismo, la sociedad tiene una estructura determinada, cuyas partes contribuyen a la existencia del todo otorgándole una continuidad distinta de la que tienen los individuos constituyentes. La palabra "organización" se deriva del término "organismo". Concuerda con éste en la idea de una interrelación de elementos. Difiere por el hecho de que la organización integra individuos realmente diferentes a través de sus acciones, mientras que en el organismo los elementos y sus funciones son integradas en un todo.

La sociedad es una unidad real de acción. Para coordinar estas diversas funciones es necesaria la existencia de un coordinador que posea una cierta autoridad sobre los miembros para imponerles las pautas del grupo. Comparando la sociedad con el organismo, se habla a veces del jefe como de la "cabeza" de la sociedad. Por tal razón, se suele considerar la existencia del poder o de la autoridad como uno de los requisitos indispensables de la sociedad.

En un sentido amplio, se considera al Estado como la sociedad por excelencia. El Estado es -dice el Diccionario Lalande- "una sociedad organizada, que tiene gobierno autónomo, y que juega el papel de una persona moral distinta de las otras sociedades

análogas con las que entra en relación". Como escribe Jacques Leclercq; "El Estado es la colectividad humana en tanto que organizada en cuerpo en vista a proporcionar a los hombres los servicios que esperan de la sociedad política. La realidad del Estado es la realidad social, realidad de orden".⁴⁰

Se suele considerar como elemento del Estado en sentido amplio:

Un pueblo, un territorio, una organización del poder, un orden jurídico que defina las relaciones entre sus miembros y las relaciones con los otros Estados y sociedades.

En sentido amplio podemos decir que se entiende por Estado una sociedad circunscrita a un territorio y definida claramente mediante un orden jurídico que le confiere autonomía absoluta (soberanía).

Algunos autores consideran al Estado únicamente como aquella parte de la Sociedad Política que tiene como función el ejercicio del gobierno. Veamos a título de ejemplo lo que dice Maritain: "El Estado es solamente esa parte del cuerpo político cuyo objeto especial es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público, y administrar los asuntos públicos. El Estado es una parte especializada en los intereses del todo. No es un hombre o grupo de hombres : es un conjunto de instituciones que se combinan para formar una máquina reguladora que ocupa la cumbre de la sociedad"⁴¹.

La sociedad política que denominamos Estado tiende a veces hacia un acaparamiento de la vida de los hombres constituyéndose en un poder totalitario. Por tal razón es menester poner en claro sus límites y sus funciones.

3. Dialéctica de las finalidades

La sociedad con todo su aparato funcional surge como una necesidad en el desarrollo de la racionalidad de la vida social ante las complicaciones de la vida cultural. Hemos visto cómo en el mundo actual el Estado se ha convertido en una sociedad privilegiada con el consiguiente peligro del totalitarismo. Ante esta situación tenemos que recordar que, a pesar de su importancia el Estado es una sociedad entre otras y que su finalidad es limitada. Cada persona tiene una parte de su vida que le es particular, lo que

⁴⁰ J. Leclercq; *Leçons de Droit Naturel*, L'État ou la Politique, Namur-Louvain, 1958, p. 10-11. Traducimos.

⁴¹ J. Maritain *L'Homme et L'État*, P.U.F., Paris, 1953, p. 11-12.

solemos llamar su vida privada. Por otra parte, las restantes sociedades tienen su jurisdicción propia que limita el dominio del Estado.

Ha de notarse además que la sociedad como elemento racional, funcional, engendra mecanismos fríos y a veces deshumanizadores. La finalidad básica de la sociedad es servir a la persona en el desarrollo de sus potencialidades humanas. Por tal razón la sociedad debe ser una sociedad en la que el aspecto comunitario sea respetado y, más aún, promovido. Esta consideración debemos tenerla en cuenta al enjuiciar los diversos tipos de sociedad y su jurisdicción. Existen posibles sociedades funcionalmente perfectas pero que anulan la vida espiritual del hombre. Tales sociedades serían perfectos mecanismos pero no sociedades humanas. Desde un punto de vista personalista son deleznable porque en lugar de promover al hombre lo alienan.⁴²

a. El principio de subsidiariedad

El principio de subsidiariedad suele enunciarse generalmente como un principio de limitación de la inferencia del Estado o de la autoridad en la vida social. "El principio de subsidiariedad, que rige las relaciones entre la autoridad y los súbditos dentro de cada ámbito de solidaridad es *la exigencia del respeto a la consciente racionalidad y libre responsabilidad de cada hombre en su propia autorrealización y en su participación e integración en la solidaridad del Bien Común...* Toda autoridad es subsidiaria, porque actúa en nombre de esa solidaridad, en su *resguardo*, en su *promoción* y, en último término, en su *suplencia*, cuando las carencias ocasionales de conciencia y libre responsabilidad solidaria constituyen emergencias que no pueden ser salvadas de otro modo. La subsidiariedad exige que cuando la acción de la autoridad llegue o se acerque

⁴² Etzioni reconoce que nuestra sociedad moderna es una sociedad organizacional. La organización social tiene un valor evidente: "En contraste con las sociedades primitivas, la moderna ha dado un alto valor moral a la racionalidad, la efectividad y la eficiencia. La civilización moderna depende en gran parte de organizaciones como de la forma más racional y eficiente que se conoce de agrupación social" (Amitai Etzioni: *Organizaciones Modernas*, Uteha, México, 1965. p. 1). Sin embargo la organización implica sus peligros. "No todo lo que aumenta la racionalidad reduce la felicidad y no todo lo que aumenta la felicidad reduce la eficiencia... hasta cierto grado, 'la racionalidad de la organización y la felicidad humana van de consuno'. Pero en toda organización se llega a un punto en el que la felicidad y la eficiencia dejan de sostenerse mutuamente" (p. 3). Pero el aumento de la racionalidad de la sociedad actual no se ha dado sin una ruptura de las finalidades. "Mucha gente que trabaja para organizaciones se siente profundamente frustrada y enajenada a consecuencia de su trabajo. La organización, en vez de convertirse en servidor obediente de la sociedad, se vuelve a veces su amo. La sociedad moderna -lejos de ser una "Gemeinschaft", una asamblea comunal- se asemeja muchas veces a un campo de batalla donde se enfrentan gigantes de la organización. Pero todo el mundo está de acuerdo en que los efectos indeseables no superan a los considerables beneficios de las organizaciones" (p. 2-3). "A veces las organizaciones llegan hasta el punto de abandonar sus fines primitivos y perseguir otros más adecuados a las necesidades de la organización". (p. 9).

al nivel de la suplencia completa, lo haga sólo en cuanto y hasta cuando esa suplencia sea necesaria y *con el objeto* de que la libre y consciente iniciativa de la comunidad solidaria haga innecesaria la suplencia en el menor tiempo y con la mayor integridad posibles".⁴³

El principio de subsidiariedad es de origen católico. Pío XI lo enunciaba en su Encíclica *Quadragesimo Anno* al decirnos: "Aun siendo verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son posibles sólo a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos".⁴⁴

El principio de subsidiariedad tiene relación estrecha con el principio del bien común. Son dos caras de la misma moneda. "El principio del bien común y el principio de subsidiariedad son, en el fondo, la misma cosa. Ambos afirman que el bien común faculta para el ejercicio de aquellas funciones que sean necesarias para su realización efectiva. De este modo el bien común sirve de fundamento a facultades y, al mismo tiempo, las delimita".⁴⁵

Hemos insistido en la primacía ontológica de la persona humana. Por tal razón preferimos poner de relieve en primer lugar las exigencias que la persona humana impone a la vida social. Como escribe el mismo Messner en otra de sus obras: "Hemos definido el bien común como un auxilio que obtienen los hombres, como resultado de su cooperación social, en orden a la realización de sus fines vitales esenciales. La realización de dichos fines es asunto de responsabilidad personal, cuya esencia moral hace al hombre persona con derecho a exigir el reconocimiento de unas esferas y derechos inviolables e irrenunciables. Por consiguiente, el bien común no puede ser una realidad si dicha

⁴³ Roger Vekemans; in Desal, *América Latina y Desarrollo Social*, 2ª ed., Desal-Herder, 1966, Tomo 1, p.60-61

⁴⁴ Pío XI; "Quadragesimo Anno", in Federico Rodríguez; *Doctrina Pontificia, Documentos sociales*, BAC, Madrid, 1959, p. 732.

⁴⁵ Johannes Messner; *Ética Social, Política y Económica, a la luz del Derecho Natural*, Rialp. Madrid, 1967. p. 332.

responsabilidad no es respetada; antes bien, es un rasgo esencial del bien común hacer posible a todos los miembros de la sociedad la realización responsable de sus cometidos vitales".⁴⁶

En oposición a una vieja costumbre según la cual los autores suelen hablar en primer lugar del bien común y luego de sus limitaciones, nosotros hemos puesto en un lugar privilegiado al principio de subsidiariedad. Dicha opción no es gratuita; parte de un presupuesto metafísico: la primacía ontológica de la persona. El bien común y la vida social tiene un enorme valor, pero no poseen un valor absoluto. Son finalmente un medio al servicio de la persona. Con esta afirmación no pretendemos defender el viejo liberalismo. Según el personalismo, la persona es un ser que se hace en relación a los otros y con su concurso.

La vida social se fundamenta en las necesidades de la vida personal. Pero la vida personal no es posible en toda su plenitud sin la convivencia social. La plenitud de la inteligencia está en el diálogo, la de la voluntad en el amor y aún la plenitud física requiere la realidad social pues la vida no trasciende a la muerte biológica sino por la procreación. Por esto tenemos que reconocer en la persona humana una obligación moral de cooperación en la obra común. Por otro lado la sociedad tiene la obligación de respetar la dignidad y vocación personal de sus miembros.

La concepción personalista de la vida social está opuesta a toda clase de totalitarismo como también al individualismo. Pues en el primer caso se exagera el valor de la convivencia social hasta negar la vida personal. En el otro caso se exagera la necesidad de la individualidad personal hasta el grado de negar prácticamente las vinculaciones sociales.

b. Derechos de la colectividad

Para realizar sus fines existenciales, los individuos tienen que organizarse en sociedad. La vida social surge pues de una meta común. El conjunto de interrelaciones humanas que forman la realidad social requiere cierta elaboración de parte de los miembros interactuantes para cumplir sus cometidos. La sociedad, a través de la autoridad, tiene el derecho de exigir a los miembros de la colectividad el cumplimiento de sus deberes para con los otros.

⁴⁶ Johannes Messner; *La Cuestión Social*, Rialp. Madrid, 1960, p. 362.

"Hay dos aspectos fundamentales de la naturaleza humana -escribe Lipson en *Los grandes Problemas de la Política*- que nos mantiene asociados con nuestros prójimos. Vivimos en grupos a fin de satisfacer para todos y cada uno las necesidades que no podemos satisfacer nosotros solos, y también debemos controlar cualesquiera acciones del individuo cuyos efectos sean demasiado perjudiciales para otros".⁴⁷ Los derechos de la ,colectividad surgen de esta misión fundamental: poner los medios pertinentes para alcanzar las metas comunes y restringir las acciones de los disidentes.

"¿Tiene la colectividad derechos? -escribe Jacques Leclercq- Si tiene deberes, debe tener derechos correspondientes. Si debe ayudar a los hombres a alcanzar su misión, debe poder exigir de ello el respeto de las medidas que toma a este fin, y la colaboración sin la cual no puede alcanzar su meta. Los individuos deben consagrarse al bien común; la sociedad es el cuadro habitual de su actividad. *La colectividad tiene pues el derecho y el deber de tomar las medidas necesarias y útiles al bien común*".⁴⁸

Los derechos y deberes de la colectividad y de sus agentes, surgen de la misión de la vida común.

4. El Bien Común

Al hablar de las metas de la vida social como de un bien común hacemos implícitamente una valoración ético-metafísica. La vida del hombre no está orientada hacia el vacío. Las metas que el hombre se propone se fundamentan en el ser y reciben su sanción en lo real. Esto que es válido para el individuo lo es también para la colectividad. Alcanzar unas metas y no otras no es algo indiferente. Ciertos objetivos van en la línea de la naturaleza humana, otros la contradicen. El problema moral de la vida social consiste pues fundamentalmente en alcanzar las metas correctas por medios correctos.

Al hablar del bien común podemos hacer énfasis, sea en las metas finales, sea en los medios propicios para alcanzar estas metas. No pertenece a la Ética el determinar el grado de urgencia de una solución determinada. Ese es asunto de la política. La Ética presenta el problema de la licitud, de la obligatoriedad. Hablamos fundamentalmente de

⁴⁷ Leslie Lipson; *Los grandes Problemas de la Política*, Limusa-Wiley, México 1964, p. 49.

⁴⁸ Jacques Leclercq; *Leçons de Droit Naturel*, I. Le Fondement du Droit et La Société, Louvain, 1957, p. 324. Traducimos.

obligatoriedad moral al referirnos a los fines existenciales que deben ser la meta final de la convivencia social. Hablamos más bien de licitud al referirnos a los medios que son aptos para alcanzar dichos fines en cuanto son moralmente valederos. No es lo mismo la eficacia práctica que la licitud moral. La primera se refiere a la correcta escogencia de los medios para alcanzar un objetivo y las consecuencias de los medios con respecto a otras realidades diferentes del objetivo.

A. Concepto del Bien Común

J. Messner en su libro *La Cuestión Social* nos presenta cuatro definiciones del Bien Común que nos permitimos transcribir.

a) Esencia del *concepto*: "El Bien Común es el auxilio que es prestado a los miembros y a las sociedades menores integrantes de la sociedad en la realización de sus tareas vitales esenciales como consecuencia de su respectiva cooperación en las actividades sociales" (p. 355).

b) Con respecto a los *medios*: "El Bien Común es el conjunto de supuestos sociales que hacen posible a los miembros de la sociedad la realización de sus cometidos culturales y vitales en libre actuación". (ídem.).

c) En el orden de la *acción*: "El Bien Común es la participación de todos los individuos y comunidades menores de la sociedad, en la medida de su respectiva presentación, en los bienes resultantes de su cooperación " (p. 356).

d) En su *extensión*: "El Bien Común es el bien común del todo social en el conjunto de sus miembros". (p. 358).

El Bien Común es pues una realidad multifacética. Sin embargo podemos enjuiciarla en líneas generales como el conjunto de elementos, metafísica y moralmente fundados, que constituyen la misión concreta de cada colectividad.

B. Realidad del Bien Común

El Bien Común es una realidad dinámica. Presenta el deber-ser concreto de cada colectividad. Desde este punto de vista posee un carácter proyectivo, perfectivo. El Bien Común no puede ser desligado de la situación histórica. Cada colectividad posee una herencia del pasado valioso para la consecución de los fines existenciales del hombre.

Pero la historicidad del hombre no es simplemente un vivir hacia el pasado. El futuro está presente siempre como campo de posibilidades.

Si bien la realidad concreta de cada colectividad es diferente, su misión histórica diferente, podemos encontrar ciertas exigencias básicas que se mantienen como constantes en la misión éticamente fundada de cada colectividad. En primer lugar el bien común exige el organizar la sociedad de manera que permita a sus miembros realizar sus fines existenciales. Aunque el Bien Común se concretiza históricamente bajo forma de objetivos materiales, culturales e institucionales, todos estos medios no tendrían su valor si no fuera por la meta final que les da su fundamento: la realización de la persona en cada uno de sus miembros.

Por tal razón en el orden de los fines, la sociedad tiene como meta primordial el crear un clima de libertad que permita la plena realización de la persona. "El valor decisivo para el hombre, que sirve de base a todos los demás que están ligados a los fines existenciales, es su libertad, fundamental para su ser plenamente humano como persona. Por esta razón, el orden del Bien Común es, ante todo y fundamentalmente, un orden de libertad, según el criterio de las esferas de responsabilidad del hombre individual y de las sociedades miembros, que se funda en los fines existenciales y en el orden de estos fines".⁴⁹

Como los fines existenciales del hombre "son, en su esencia, los mismos para todos, el orden del Bien Común consiste en una relativa igualdad de concesión para todos de los medios necesarios para el cumplimiento de las tareas esenciales de la vida".⁵⁰

En este sentido tiene razón el socialismo al reclamar una distribución del producto social según el principio de "a cada uno según sus necesidades".

La primera meta de la vida social y por consiguiente el Bien Común primordial es la creación de un clima de libertad. Para este efecto es necesario una doble actividad de la colectividad: una acción negativa de protección y una acción positiva de propulsión del bienestar colectivo. La necesidad de protección se basa en el principio mismo de la libertad para los miembros de la colectividad. Si a un hombre se le permite y se le incita a actuar libremente, hemos de esperar que no todos los hombres empleen su libertad con la corrección necesaria para que la vida social sea fructuosa. La vida social crea un sistema de poderes y de bienes que pueden ser fácilmente desvirtuados por la concupiscencia

⁴⁹ J. Messner; *Ética Social, Política y Económica a la luz del derecho natural*, Rialp, Madrid, 1967, p. 208.

⁵⁰ J. Messner; *Op. cit.* p. 211.

humana. Una de las metas principales del Bien Común es defender la libertad contra los enemigos de la libertad de los otros.

Pero la libertad del hombre no es una libertad que actúa puramente en un mundo ideal. Al ser una libertad encarnada, la libertad del hombre necesita realizarse a través de realizaciones materiales. Pero estas condiciones materiales no constituyen la libertad. "No se da la libertad a los hombres, del exterior, con las facilidades de la vida o de las Constituciones: se adormecen en sus libertades, y se despiertan esclavos. Las libertades no son sino oportunidades ofrecidas al espíritu de libertad".⁵¹ Al Bien Común corresponde poner estas ocasiones sociales propicias al desarrollo de la libertad como liberación.

La segunda tarea del Bien Común es crear los medios necesarios para que se cree este clima de libertad. "El aspecto institucional del Bien Común es una parte componente de su realidad que tiene carácter indispensable y esencial, y eso por una serie de razones.

1. Una gran parte del complemento recíproco que se basa en la comunidad de producción social, se hace posible poniendo a disposición de todos los medios necesarios para perseguir sus propios intereses.
2. Las instituciones son medios para acumular valores espirituales y económicos, trabajo y experiencia, al servicio del bien de todos.
3. El aspecto institucional del Bien Común hace posible, en especial, el progreso de la sociedad, pues de este modo las generaciones sucesivas pueden utilizar las experiencias y resultados de las precedentes".⁵²

El Bien Común exige así la existencia de una serie de instituciones, organizaciones y bienes materiales. Los hombres intervienen en la vida social porque a través de ella pueden cumplir a cabalidad su cometido corporal y espiritual. A la sociedad le corresponde pues establecer las ayudas necesarias para que se cumpla dicha meta. Esto requiere la creación de caminos, hospitales, escuelas, etcétera.

La tercer meta fundamental de Bien Común es la de poner los beneficios de la colectividad al servicio de la colectividad total. En la consideración de esta tarea debemos tener presente lo que dijimos anteriormente: la meta principal es la creación de un medio de libertad que permita a cada persona realizarse como tal. Considerar el Bien Común como una simple exigencia de repartición de bienes materiales y aún espirituales es falsear el problema. El hombre no es un simple ser receptivo. Muy al contrario lo esencial

⁵¹ E. Mounier, *Le personalisme*, P. U. F., Paris, 1957, p. 80. Traducimos.

⁵² J. Messner; *Op. cit.* p. 206

del hombre es lo dinámico, su libertad autodeterminadora. La sociedad tiene que distribuir entre sus miembros tanto los bienes como las responsabilidades. Ahora bien, las responsabilidades no se dan sino en cuanto ocasiones de responsabilizarse, pero el que convierte dicha ocasión en una vivencia de autoliberación es el hombre concreto que se escoge a sí mismo. Por esto la sociedad no puede ser un mecanismo muy bien montado sin peligro de caer en la reducción de los hombres a un rebaño, ni tampoco puede ser un mecanismo muy mal montado sin peligro de caer en el caos y el desorden total de la anarquía.

C. Conflictos entre bien común y bien particular

En cuanto individuo que forma parte de una colectividad, cualquier persona debería considerar que las exigencias del bien común son una necesidad para la realización de su propia persona, pero muy pocos hombres llegan a este grado de universalidad. El bien no es solamente una realidad metafísica sino que es también un ideal humano. El hombre se representa el bien como algo que le conviene en función de lo que el cree que es y puede ser. Pero en este enjuiciamiento existencial de lo valioso, el individuo suele ser influenciado más directamente por las necesidades materiales y las satisfacciones sensibles inmediatas. Esto determina una especie de particularismo natural sumamente difícil de contrarrestar. El individuo lo contrarresta personalmente por una ascesis moral. La colectividad lo contrarresta por la acción social coercitiva.

Mounier llama individuo a "esta dispersión, esta disolución de mi persona en la Materia, este reflujo en mí de la multiplicidad desordenada e impersonal de la materia, objetos, fuerzas, influencias en las que me muevo".⁵³ La persona es por el contrario "exigencia de espiritualidad y de universalidad".⁵⁴ Sin embargo la persona no puede constituirse como tal sino a partir de una individualidad que absorbe en una vida superior. "No existe, sin duda, en mí un solo estado aislado que no esté en cierto grado personalizado, ninguna zona donde mi persona no esté en cierto grado individualizada o, lo que es lo mismo, materializada... En esta oposición del individuo o a la persona no es preciso ver más que una bipolaridad, una tensión dinámica entre dos movimientos interiores, el uno de dispersión, el otro de concentración".⁵⁵

⁵³ E. Mounier; *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 74.

⁵⁴ E. Mounier; *Op. cit.* p. 211.

⁵⁵ E. Mounier; *Op. cit.* p. 75.

Esta bipolaridad existente en la naturaleza misma del hombre explica el hecho de que los hombres no busquen lo que finalmente es parte de su bien. El hombre es más sensible a lo inmediato, a lo individual. Suele buscarlo aún en detrimento de su realización personal. Esto tiene una consecuencia inmediata en el orden social. Las pretensiones individuales no concuerdan necesariamente con las exigencias sociales. Las primeras carecen del aspecto de universalidad propias a las segundas.

Nótese que los que contradicen las exigencias sociales de universalidad no son solamente los miembros de la colectividad que actúan a título personal. Los mismos agentes sociales suelen confundir su misión social con sus intereses individuales y proponen metas sociales injustificables pero que les benefician. De aquí surgirá la necesidad de la división de los poderes.

5. Autoridad y poder

En toda sociedad debe existir un principio de coordinación, de unificación, de orden. En la vida social existe un juego dinámico de fuerzas unitivas y de fuerzas dispersantes. La voluntad de colaboración crea la cooperación. La búsqueda de los intereses individuales establece una necesaria dispersión. Del equilibrio entre estas tendencias opuestas surge la sociedad sana. Un excesivo dominio de las fuerzas unitivas elimina las iniciativas individuales y hace degenerar la sociedad en el totalitarismo. Un excesivo dominio de las fuerzas de dispersión elimina la vida social en el caos de los egoísmos contrapuestos.

La misión de la autoridad es procurar la integración de los esfuerzos particulares en función de la realización de la meta común. La justificación de la autoridad surge de la necesidad misma de la vida común. La vida social es necesaria para el pleno desarrollo de la persona humana y la autoridad como principio de orden es imprescindible a la vida colectiva. Por tal razón, no podemos aceptar ninguna justificación autárquica de la autoridad.

Toda concepción autárquica de la autoridad es finalmente una racionalización por la que se pretende dar un sentido de autenticidad a una situación de hecho; la autoridad convertida en autoritarismo pretende hacerse valer.

El gobierno puede realizarse en múltiples maneras. Como había observado Aristóteles en su *Política*: "Todas las constituciones hechas en vista del interés general

son puras porque practican rigurosamente la justicia: y todas las que sólo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes están viciadas en su base, y no son más que una corrupción de las buenas constituciones; ellas se aproximan al poder del señor sobre el esclavo" (Libro tercero).

Un gobierno sin control se convierte en absoluto y un gobierno absoluto fácilmente degenera. "La razón por la cual un gobierno absoluto es casi necesariamente un mal gobierno. Esta razón es la debilidad y la concupiscencia del hombre. Nada es más peligroso que una libertad entera... La debilidad del hombre es tal que llega a convencerse que el bien coincide con su interés... de ahí proviene que los abusos son siempre percibidos con mucho más acuidad por aquellos que los sufren que por aquellos que los aprovechan, y que éstos últimos, con frecuencia, no se dan aún cuenta... Este egoísmo inconsciente de los más honestos, unido al hecho de que muchos carecen de honestidad, explica que sea indispensable, cuando se organiza un Estado, establecer un control eficaz del poder bajo pena de ver a los gobernantes, aún inconscientemente, subordinar el bien público al bien propio".⁵⁶

La teoría de la fuerza pretende justificar la autoridad por la posesión del poder. No es el poder lo que debe ser justificado sino que, al contrario, es lo justificante. La autoridad consistiría pues en un elemento derivado de un juego de fuerzas. El poder que se impone justificaría a posteriori su autoridad por la misma posesión de la fuerza.

Ciertamente en una sociedad es necesario el poder, el ejercicio de una cierta presión. En toda sociedad existen fuerzas disidentes que deben ser encarriladas. Y la fuerza solamente se la vence por la fuerza. No quiero con esto decir que la autoridad se base exclusivamente en la fuerza física; el poderío intelectual, legal, etc., son fuerzas que se oponen a las simples fuerzas físicas. Sin embargo, en cuanto más englobante sea una sociedad más necesita poder controlar el ejercicio de la fuerza física.

Pero la fuerza ha de legitimarse por el asentimiento. Y es este asentimiento el que realmente legitima la autoridad. "La Autoridad y el Poder son dos cosas diferentes: el *Poder* es la fuerza por medio de la cual se puede obligar a otro a obedecer. La *Autoridad* es el *derecho* de dirigir y de mandar, de ser escuchado u obedecido por otro. La Autoridad requiere el Poder. El Poder sin autoridad es tiranía".⁵⁷

Para Lipson, en un Estado, hay tres grupos de individuos: los *representantes* y *funcionarios*; *quienes los apoyan* y finalmente *quienes no están de acuerdo*. Para él el

⁵⁶ J. Leclerca; *Leçons de Droit Nature*, II. L'État ou la Politique, Louvain, 1958, p. 298-300. Traducimos.

⁵⁷ 57 J. Maritain; *L'Homme et L'Etat*, P.U.F., Paris, 1953, p. 117. Traducimos.

poder se origina de la unión de los primeros dos grupos, mientras que la autoridad abarca a los tres. "La fuerza que el poder puede desplegar suele ser resentida y aún resistida por quienes disienten. Los oponentes quizás tengan que someterse a las decisiones del poder; pero la sumisión es diferente de la aquiescencia... Lo que distingue a la autoridad del poder es que la primera es un poder que se considera legítimo. La autoridad es un gobierno que todos aceptan como válido. Por lo tanto, su ejercicio está sancionado por aquellos que aprueban el acto o agentes particulares, y es tolerado por quienes los desapruaban. Enfrentado al poder, el ciudadano puede optar entre darle su apoyo u oponerse. Enfrentado a la autoridad, es su deber obedecer".⁵⁸

Lipson añade a estas consideraciones un axioma sumamente importante: "Como norma -escribe-, cuanto más amplio es el consentimiento, menos necesidad u ocasión hay de emplear la fuerza. Y a la inversa, siempre que el aparato de la fuerza ocupa un gran lugar en la maquinaria del gobierno y se halla en uso constante, es razonable suponer que los partidarios del gobierno no son lo bastante fuertes para controlar sus oponentes con otros medios".⁵⁹

Dicho en otras palabras, si la fuerza es necesaria a una sociedad, su ejercicio debe ser limitado a los casos extremos. El poder debe basarse en el asentimiento, lo que a su vez se fundamenta en la voluntad compartida de alcanzar las metas comunes que dieron origen y fundamentan a la sociedad. Lo que convierte un poder en autoridad es el reconocimiento de sus oponentes de dicha autoridad como de una necesidad en la consecución de bien común de la sociedad. La oposición surge de las discrepancias en cuanto a los medios para alcanzar los fines societarios. Cuando un individuo se convence que el poder que se autodenomina autoridad contradice su misión ínsita, el derecho de rebelión queda fundado moralmente. La autoridad deja de ser autoridad para convertirse en puro poder.

La negación del papel integrador de la autoridad es el anarquismo. Doctrina simplista que supone como un hecho la natural bondad de los hombres y el efectivo progreso humano. Como dijimos anteriormente, la sociedad está compuesta por hombres libres y en la libertad humana hay una necesaria posibilidad de perversión. Además, si bien los fines propuestos por la sociedad son múltiples, los medios lo son aún más. Es necesario establecer opciones so pena de caer en el desorden total. El anarquismo es la puerta abierta al caos social.

⁵⁸ L. Lipson; *Los Grandes Problemas de la Política*, Ed. Limusa-Wiley, México, 1964, p. 94

⁵⁹ L. Lipson; *Op. cit.* p. 99.

6. Solidaridad y conflictos

La vida social es una dialéctica entre dos polos opuestos e irreductibles: la integración y el pluralismo. La integración marca la necesidad de la vida social para el hombre y las exigencias de coordinación de dicha vida social. La afirmación del pluralismo es el reconocimiento de que la vida del hombre no se reduce a su aspecto social.

"El papel de la unidad frente a la pluralidad es el de la integración", escribe Vekemans.⁶⁰ El fundamento de esta integración es el fin perseguido en común. "La solidaridad crea un dinamismo social orientado esencialmente al Bien Común, cuya definición y promoción es, en todos los niveles y esferas del actuar humano, la función específica de la autoridad".⁶¹ Ahora bien, si la integración se lleva al extremo, caemos en un totalitarismo paralizante de la actividad social, pues es un atentado contra la realidad personal de sus miembros. Por esto toda integración supone una cierta pluralidad.

El pluralismo se pone de relieve con mucha fuerza al tratar de la sociedad civil. Como afirmaban los antiguos la sociedad política debe ocuparse de la totalidad de la vida del hombre pero no totalmente. Esta proporcionalidad engendra el problema de las relaciones entre integración y pluralismo.

El pluralismo podemos entenderlo de dos maneras: funcional e ideológicamente. El pluralismo funcional está contenido en el principio de subsidiariedad. Las sociedades inferiores tienen el derecho de autogobernarse en todos aquellos aspectos que no comprometan la vida de la comunidad política. El pluralismo ideológico podemos caracterizarlo con J. Maritain, cuando dice: "todas los hombres perteneciendo a las creencias y a las familias religiosas o filosóficas más diferentes pueden y deben colaborar en la tarea común y en la prosperidad común, siempre y cuando adhieran igualmente a los principios fundamentales de una sociedad de hombres libres".⁶² Para Maritain la intervención del Estado o de la autoridad en el orden espiritual debe limitarse a los aspectos externos de orden social. A propósito de los herejes sociales; es decir de aquellos que "rompen las creencias y las prácticas democráticas".⁶³ Maritain observa lo siguiente: "el criterio de toda intervención del Estado en el dominio de las expresiones del

⁶⁰ R. Vekemans; In *América Latina y Desarrollo Social*, p. 69.

⁶¹ R. Vekemans; *Op. cit.* p. 62

⁶² J. Maritain, *L'Homme et L'État*, P.U.F., Paris, 1953, p. 101. Traducimos.

⁶³ J. Maritain; *Op. cit.* p. 64. Traducimos.

pensamiento debe ser, él también, práctico, no ideológico: más este criterio será exterior al contenido mismo del pensamiento, mejor será".⁶⁴

En el *Manifiesto al servicio del Personalismo*, Mounier dedica unas páginas al Estado de inspiración pluralista. Comienza afirmando la interpretación instrumentalista del Estado. Este no es una comunidad espiritual, sino "un instrumento al servicio de las sociedades, y a través de ellas contra ellas si es preciso- al servicio de las personas".⁶⁵ El Estado debe garantizar "este estatuto fundamental, que es el estatuto personal",⁶⁶ y otorgar "un estatuto jurídico propio y autónomo a todas las familias espirituales que respeten este estatuto fundamental".⁶⁷ Por esto aunque el Estado no tenga una autoridad espiritual debe sin embargo rendir servicios al orden espiritual. "El Estado personalista no es neutro, es personalista".⁶⁸ "El poder del Estado, en su función política, está limitado por abajo, no exclusivamente por la autoridad de la persona espiritual, sino por los poderes espontáneos y consuetudinarios de todas las sociedades naturales que componen la nación... Por arriba, El Estado está sometido a la autoridad espiritual, bajo la forma aquí competente, que es la soberanía suprema del derecho personalista".⁶⁹

La necesidad de la convivencia social provoca en los hombres un apego a su medio social. Este sentimiento nace de la conciencia de la dependencia del hombre con respecto al ambiente. El hombre se apega a los modos de ser de su medio, a lo que le permite su desarrollo personal. Por esto hay un reconocimiento de parte del individuo hacia lo que ha sido y es el instrumento de su realización. Dicho apego reviste muchas veces un carácter casi-sagrado que se manifiesta a través de rituales y convenciones.

Este apego al medio vital es causa de una cerrazón con respecto a la universalidad que debiera reinar en el mundo de lo interpersonal. El individuo, escribe Mounier, "tiene como sociedad natural el conjunto de sus vínculos afectivos con el medio social que le rodea inmediatamente, cuyas influencias circulan a su alcance... Se puede reservar - agrega- a esta sociedad elemental del individuo el nombre de patria, que señala mejor que ningún otro la parte que en ella tienen la sangre y el lugar de nacimiento".⁷⁰ Luego constata : "el amor a la patria es un amor cercano y de corto alcance... Por eso mismo, la

⁶⁴ J. Maritain; *Op. cit.* p. 108. Traducimos.

⁶⁵ E. Mounier; *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 216.

⁶⁶ E. Mounier; *Op. cit.* p. 219

⁶⁷ E. Mounier; *Op. cit.* p. 221

⁶⁸ E. Mounier; *Op. cit.* p. 218.

⁶⁹ E. Mounier; *Op. cit.*, p. 217.

⁷⁰ E. Mounier, *Op. cit.*, p. 210

patria tiende a ser una sociedad cerrada, cuyo movimiento propio es cerrarse sobre sí mismo".⁷¹

La presencia necesaria de esta individualidad en la realidad social establece una dialéctica entre las exigencias de la universalidad y las exigencias de las particularidades individuales. Surge así el problema de la igualdad contra el egoísmo. La concentración excesiva sobre sí mismo nos lleva a juzgarnos instintivamente como centros del universo, lo que implica casi necesariamente un descuido con respecto a los otros. Todos somos seres dotados de libertad y de dignidad; tenemos que realizar nuestro propio destino. Pero las exigencias individuales tienden a negar esta universalidad de la vocación humana para centrarla en la autorrealización individual, aun a costa de los otros.

La vida social nos fuerza a reconocer la presencia del prójimo. Adquirimos derechos y deberes para con los otros. Desgraciadamente, tendemos a universalizar nuestros derechos, pero restringimos nuestros deberes. La noción vivida del prójimo no se extiende corrientemente más allá de nuestros allegados. Surge así un principio real de fuerzas sociales de desigualdad. Nos identificamos con nuestro pueblo, nuestra familia, nuestro grupo profesional, nuestra religión o raza. Nuestra concepción del prójimo no se extiende, en igualdad de circunstancias, a la humanidad entera, ni aún a nuestra comunidad política.⁷²

⁷¹ 71 E. Mounier, *Op. cit.*, p. 211

⁷² R. Niebuhr encuentra en el egoísmo colectivo el origen de una hipocresía en las relaciones sociales. "La inferioridad de la moralidad de los grupos respecto de la de los individuos es debida en parte a la dificultad que existe para establecer una fuerza social racional que sea lo suficientemente poderosa como para hacer frente a los impulsos naturales con los que la sociedad alcanza su cohesión; pero en parte, es simplemente la revelación de un egoísmo colectivo, compuesto por los impulsos egoístas de los individuos, que alcanzan una expresión más vívida y un efecto más acumulativo cuando se unen en un impulso común, que cuando se expresan en forma separada y discreta", en *El hombre Moral en la Sociedad inmoral*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1966, p. 9-10. Para Niebuhr "los seres humanos están dotados por naturaleza de impulsos egoístas y altruistas" (p. 41). Las fuerzas egoístas determinan que la vida social no se pueda regir exclusivamente por la buena voluntad. "El hombre poderoso, aun cuando pueda despertar en él, el impulso humanitario, sigue siendo siempre un poco ave de rapiña... Sus impulsos generosos se congelan dentro de él si alguien enfrenta su poder, o si se aceptan sus generosidades sin una agradecida humildad" (p. 31). La nación es para Niebuhr una especie de sublimación del egoísmo. "Hay una paradoja ética en el patriotismo, que desafía todo análisis que no sea sumamente sagaz y sofisticado. La paradoja está en que el patriotismo transforma el altruismo individual en egoísmo nacional. La lealtad a la nación es una forma superior de egoísmo" (p. 94). "Mientras más grande sea el grupo, con más seguridad habrá de expresarse en forma egoísta en la comunidad humana total. Será más poderoso, y por lo tanto, más capaz de desafiar, cualquier restricción social que pudiera concebirse. Estará también menos sujeto a represiones morales internas" (p. 59). La sola razón o la buena voluntad son insuficientes para resolver el problema social. "Los hombres no dejarán de ser deshonestos simplemente porque se pongan en evidencia sus deshonestidades, o porque hayan descubierto que se engañan a sí mismos. Dondequiera que los hombres cuenten con un poder desigual dentro de la sociedad, lucharán por conservarlo" (p. 48). Niebuhr concluye en la necesidad de combinar la acción racional y la moralidad religiosa con la acción política propiamente dicha. Salvaguarda, sin embargo, el respeto al individuo. "Los individuos no son nunca tan inmorales como las situaciones sociales en que se ven envueltos y que ellos simbolizan" (p. 224). Una teoría. equilibrada del actuar social debe tener en cuenta tanto las fuerzas constructivas como

Por tal motivo el problema social de la igualdad es sumamente complicado, pues no solamente tenemos que considerar las desigualdades objetivas entre los hombres sino que las percepciones individuales crean un mundo de desigualdades subjetivas realmente operantes. Tal es la razón por la cual el ajustamiento entre los miembros de la colectividad es un fenómeno de tensión.

Dahrendorf critica severamente la sociología norteamericana por su funcionalismo dentro del cual el conflicto aparece como algo patológico, determinado por causas metasociales. En respuesta al funcionalismo Dahrendorf afirma: "Quien considera el conflicto como una enfermedad no entiende en absoluto la idiosincrasia de las sociedades históricas: quien echa la culpa de los conflictos, en primer lugar, a 'los otros', queriendo indicar con ello que cree posibles las sociedades sin conflictos, entrega la realidad y su análisis en manos de sueños utópicos. Toda sociedad 'sana' autoconsciente y dinámica conoce y reconoce conflictos en su estructura: pues su denegación tiene consecuencias tan graves para la sociedad como el arrinconamiento de conflictos anímicos para el individuo".⁷³ Siguiendo a Dahrendorf, podemos reconocer que, en la sociedad actual al menos, la presencia del conflicto es un hecho fundamental. La búsqueda de una sociedad más justa no es posible sin él. Como afirmaba, hace casi treinta años, Niebuhr, "dado que la razón está siempre, en cierta medida, al servicio del interés en una situación social, la injusticia social no puede ser eliminada por la persuasión moral y racional solamente, como lo creen generalmente el educador y el científico social. El conflicto es inevitable, y en este conflicto hay que hacer frente al poder con el poder".⁷⁴ Para Niebuhr, "cualquier tipo de poder social significativo, provoca desigualdades sociales" y por esto sostiene que "el conflicto social resultante habrá de resolverse aplicando una justicia que sea política más bien que racional. Pero toda justicia en las relaciones humanas menos íntimas, es tanto política como racional: es decir: está establecida por la afirmación de poder contra poder, lo mismo que por la comprensión de derechos en conflicto y su arbitraje".⁷⁵

Las discrepancias sociales no surgen pues solamente de las divergencias en los puntos de vista, de las soluciones propuestas racionalmente a los problemas del

las fuerzas destructivas. "Las teorías más lógicas. lo mismo las realistas que las idealistas de la conducta, política no captan la relación íntima entre las tendencias creadoras y disociadoras de la libertad humana. Las realistas se inclinan a oscurecer el sentido residual, moral y social, que queda todavía a los hombres y naciones más egoístas. Los Idealistas, tanto religiosos como laicos, tienden a oscurecer el egoísmo residual, individual y colectivo, que aún queda en los "salvados" o en los individuos y grupos racionales " Reinhold Niebuhr; *La naturaleza del hombre y su medio*, Limusa-Wiley, México, 1967, p. 32-33.

⁷³ Ralf Dahrendorf; *Sociedad y Libertad*, Tecnos, Madrid, 1966, p. 180-181.

⁷⁴ Reinhold Niebuhr, *El Hombre moral en la Sociedad Inmoral*, Siglo XX, Buenos Aires, 1966, p. 12.

⁷⁵ R. Niebuhr; *Op. Cit*, p. 46.

crecimiento social; tienen finalmente origen en los intereses particulares que tienden a perpetuar situaciones de privilegio o a crearlas.

Existen desigualdades naturales entre los hombres: los caracteres, las inteligencias, etcétera. A las desigualdades naturales debemos añadir las diferencias funcionales entre los miembros de una comunidad: presidente, simple ciudadano; padre, hijo; patrono, obrero; etcétera. Las desigualdades funcionales deberían ser el resultado de las desigualdades naturales. Pero tal no es el caso. Por múltiples razones históricas, fundamentalmente por efecto de la herencia, y predominio social queda que las desigualdades funcionales se transmiten de una generación a otra sin fundamento real. Ahora bien, los que poseen una desigualdad funcional, adquirida por su propio valer o hereditaria, tienden a considerar dicha desigualdad como natural. Esto crea una dinámica de diferenciación social cuyos efectos son moralmente injustificados.

La justicia, como ajustamiento entre los miembros de una colectividad, es un principio de orden. Como afirmaba Aristóteles, "justicia es igualdad". Richard B. Brandt confirma la interpretación aristotélica : "No se ha hallado respuesta a las más sencillas preguntas acerca de lo justo y lo injusto... Mucho menos acuerdo hay todavía cuando se quieren definir las características que ha de reunir una acción, una sociedad o una institución, para que merezca el nombre de justa. El único punto en que parecen concordar los pensadores contemporáneos es que la igualdad y la justicia se hallan en estrecha relación una con otra".⁷⁶

La justicia presenta un problema grave pues no es una igualdad entre iguales, sino una igualdad entre desiguales. En otras palabras, la Justicia es una igualdad de proporcionalidad. Una distribución igualitaria es desigual, germen y fuente de injusticia. Por esto el problema de la justicia es el de determinar el criterio o los criterios de establecimiento de una proporcionalidad que permita hacer efectivo el principio: un trato igual a los iguales, y desigual entre desiguales.

Existe un consensus en aceptar que la justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde. Pero ¿qué es lo que corresponde a cada cual? "Parece que en el meollo de la justicia, sea social o no, -escribe Frankena- está la idea de una distribución de algo a personas: deberes, bienes, cargos, oportunidades, multas, castigos, privilegios, funciones, condición social y jurídica, etcétera... La justicia no erige tratamiento semejante de todas las semejanzas, o, tratamiento desemejante de todas las desemejanzas.

⁷⁶ Richard Brandt; *Justicia Social*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1965, p. 5-6

“La busca histórica de la justicia social consiste realmente y en gran parte, en el afán de eliminar ciertas desemejanzas que sirven o sirvieron de base para dar diferentes tratamientos, y ciertas semejanzas en que se han fundado determinadas igualdades de trato... En la cuestión de la justicia social, lo más importante no es que se hayan ignorado y frecuentemente, las semejanzas y las diferencias de la gente, sino sobre todo, que se han tomado como base para obrar semejanzas y diferencias falsas”.⁷⁷

La justicia es una realidad a la cual nos acogemos cuando estamos acosados pero que rehuimos cuando nos pide un sacrificio de nuestros intereses inmediatos. La autoridad social tiene como tarea fundamental el orientar esta lucha de intereses entrecruzados para alcanzar al fin y al cabo un ordenamiento social justo. Sin embargo, los agentes de la autoridad son hombres dotados de individualidad y fácilmente aprovechan su función social para autofavorecerse. Las desigualdades sociales se convierten en privilegios al imponerse por el peso de la organización social. La misión de la autoridad es frenar los privilegios por el poder que se le confiere. Pero ¿quién controla al poder?

En la determinación de estas condiciones de realización de la justicia consiste el problema político. El problema de la justicia es el problema del orden social. No podemos restringir la justicia a la simple igualdad formal ante la ley. La participación en los beneficios sociales y en las decisiones forma parte de esas necesidades básicas, de esos derechos humanos, a los que todo hombre tiene derecho por el simple hecho de ser hombre. El problema concreto será determinar cuál es el límite vital imprescindible a partir del cual el principio de las prestaciones sociales o méritos comienza a regir.

⁷⁷ William Frankena; en la compilación de R. Brandt, *Justicia Social*, L.M.U, México, 1965, p. 23-24.

CAPITULO V

HACIA UNA SOCIEDAD PERSONALISTA Y COMUNITARIA

En una sociedad personalista, cada individuo debe encontrar las condiciones para realizarse como persona. Esto significa que la sociedad debe favorecer la realización personal creando una organización social que permita la iniciativa y la vivencia privada. La liberación es fundamentalmente personal. Sin embargo, nuestro concepto de persona no es un concepto de individuo cerrado a la vida comunitaria. Muy al contrario, reconocemos que el individuo humano accede a 1a vida personal mediante la convivencia con los otros hombres. Pero la convivencia personalizante no es la pura organización social. Lo social posee un carácter mecánico, rígido, despersonalizado. Por eso escribe Mounier : "la persona no puede, pues, recibir desde fuera ni la libertad espiritual ni la comunidad. Todo lo que puede hacer y todo lo que debe hacer un régimen institucional es nivelar ciertos obstáculos exteriores y favorecer ciertas vías". ⁷⁸

1. Principios básicos del actuar social

Toda sociedad posee ciertas necesidades societarias fundamentales. Dichas necesidades imponen al individuo una serie de obligaciones que se justifican por la necesidad de la vida social para la realización de los fines existenciales del hombre.

Davis considera las necesidades societarias como ciertos elementos funcionales. Para Davis, la sociedad debe ocuparse del mantenimiento de la población, lo que implica preocuparse de la alimentación, protección contra daños, etcétera; por otro lado, debe fortalecer la división de funciones como medida práctica en la consecución de los fines de la sociedad; igualmente, la sociedad debe fortalecer la solidaridad del grupo estableciendo

⁷⁸ E. Mounier; *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 87.

motivaciones de contacto entre los miembros y motivaciones que fortalezcan la tolerancia mutua; por último, tenemos que preocuparnos por la perpetuación del sistema social.⁷⁹

Las indicaciones de Davis son válidas pero parciales. Indican exclusivamente requisitos funcionales. Dichos requisitos, sin embargo, deben ser vistos en una perspectiva más general de carácter moral. La vida social no es puramente un mecanismo que debe funcionar, es sobre todo una realidad humana que debe tender a la creación de un ambiente propicio para la vida personal.

Como principios básicos del actuar social nosotros reconocemos al menos tres.

a. Principio de la solidaridad actuante

La vida social se fundamenta en la necesidad intrínseca al hombre de cooperación para la realización del destino humano. Por esto, como afirma Vekemans, la solidaridad es "una realidad ontológica y una norma ética esenciales al hombre".⁸⁰ La solidaridad es cooperación en la búsqueda de una humanidad más plena. "Buscar la perfección del otro en la búsqueda de la propia perfección es la expresión activa de la solidaridad".⁸¹ La persona no puede darle plenitud a su propia vida personal sino es creando un mundo personalizado.

La solidaridad no surge de las necesidades funcionales de la vida social. Muy al contrario, la vida social se justifica por la necesidad ontológicamente fundada de la solidaridad. "El hombre es libre y solidario por su naturaleza misma y no por circunstancias políticas, sociales o económicas" (Vekemans).⁸²

b. Principio de crecimiento

La perfección se impone al hombre como una exigencia ética fundamental. La vida personal plenamente realizada es lo que podríamos considerar como la auténtica perfección del hombre. Actualmente, bajo una influencia materializante, hemos considerado el desarrollo económico como la meta de crecimiento histórico a la que nos encontramos abocados. Dicha simplificación del imperativo de crecimiento es deformante

⁷⁹ Kingley Davis; *La Sociedad Humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 29.

⁸⁰ R. Vekemans; in DESAL, *América Latina y Desarrollo Social*, Desal, Santiago de Chile, 1966.p. 56.

⁸¹ R. Vekemans; in Desal, *América Latina y Desarrollo Social*, Desal, Santiago de Chile, 1966.p. 55.

⁸² *Ibidem*.

y desorientadora. En los países ricos estamos constatando una crisis cultural profunda por una falta de orientación clara hacia una realización de la vida humana total.⁸³

La perfección a alcanzar en la solidaridad social es lo que llamamos el Bien Común.

c. El respeto a la persona humana

No hay perfección solidaria si no se considera al hombre como sujeto y protagonista del progreso. Este crecimiento humano debe ser realizado por todos y cada uno de los hombres. Por eso el respeto a la persona humana fundamenta la justicia como norma básica del actuar social.

La justicia significa, por una parte, una virtud que se inclina a dar a cada hombre lo suyo. Por otra parte, la justicia significa un ajuste o ajustamiento entre los diversos individuos. La medida de este ajuste es la dignidad personal de cada hombre que está determinada por la capacidad de autorrealización existencial de cada uno de ellos.

La justicia es una regla, pues, de distribución. Desde la antigüedad se ha considerado la igualdad como la fundamentación de la justicia. En cuanto tal, la justicia no tiene que ver con la cuantía de los recursos distribuidos sino que se refiere a la forma de la distribución. En condiciones ideales, la igualdad de distribución de la justicia debería establecerse según las necesidades de cada cual. Pero en la práctica, los recursos son limitados. En esta situación de penuria histórica, la distribución debe establecerse según un principio de igualdad fundamental basado en la dignidad de persona de cada individuo. La dignidad personal establece un valor igual de toda persona por desiguales que sean sus merecimientos.

La semejanza fundamental de los hombres en la realización de una vida personal es la que fundamenta el elemento básico de la justicia. Sobre esta base se pueden considerar luego diferenciaciones según los méritos.

⁸³ "El Desarrollo no es la simple industrialización o modernización, ni el aumento de la productividad o la reforma de las estructuras del mercado. Por el contrario, se expresa con la frase 'la ascensión humana', la ascensión de todos los hombres hacia lo más humano en todas sus dimensiones, económica, biológica, psicológica, social, cultural, ideológica, espiritual, mística, trascendente" Denis Goulet; *Ética del Desarrollo*, Estela-Iepal, Barcelona, 1965, .p.3. Este desarrollo integral implica una ética del ser más. "Una ética del 'ser' más apunta a conducir al hombre al estado de 'ser libre'. Sólo puede conseguirlo estableciendo unas bases del desarrollo humano opuestas a las preconizadas de una manera ciega por la anti-ética del 'tener más' " (p. 96). Sin embargo una ética del ser más se apoya en un crecimiento del tener. "Se trata para el hombre, de tener bastante para mantenerse en la existencia en buen estado de salud y en condiciones favorables al desarrollo de todos sus virtualidades" (p. 88). "Cuando el hombre 'posee' cosas, es, en parte, más que lo que era antes. 'Poseer' ayuda a ser" (p. 82).

2. Los derechos de la persona

Como afirma Frankena, "una sociedad será justa si da (y en la medida en que lo dé) a sus miembros aquello que les debe dar, y que sus miembros, por su parte, tienen derecho a que se les dé".⁸⁴ Tal es la razón por la cual para comprender el sentido de la exigencia de la justicia debemos considerar los derechos de la persona.

Un individuo totalmente aislado carece de derecho. Este no surge sino al contacto con los otros. Las relaciones de un individuo consigo mismo, en un plano normativo, son objeto de la moral. Esta se define, desde mi punto de vista, por la exigencia del ser racional y libre de corresponder al llamado de plena realización de las potencialidades ínsitas de su propia naturaleza. La soledad, si bien restringe el campo de acción del ser humano, no coarta toda, actividad humana. Por esto aún en el total aislamiento el imperativo moral es válido, aunque tal hombre no llegara a desarrollar todas sus potencialidades humanas.

El derecho es la mediación social necesaria para que la vida colectiva no caiga en el caos de los intereses particulares. Al hablar de los derechos del hombre nos referimos a las relaciones jurídicas, fundadas moralmente, que existen entre los miembros de una sociedad y la colectividad en su conjunto. El Instituto Internacional de Derecho en la declaración de New York de 1929 presentaba los derechos del hombre como deberes del Estado. Ciertamente para que un derecho sea real y eficaz, es imprescindible que haya un individuo o entidad que asuma una obligación correspondiente.

"Los hombres han adquirido hoy un conocimiento más completo que antaño, aunque imperfecto, de un cierto número de verdades prácticas relativas a su vida en común sobre las cuales pueden ponerse de acuerdo".⁸⁵ En estas verdades prácticas se fundamentan los derechos del hombre jurídicamente instituidos.

El desarrollo de los derechos del hombre ha seguido un camino por etapas. En primer lugar se trató de consagrar los derechos individuales mediante la norma jurídica contra el absolutismo del monarca. En este sentido podemos citar el Bill of Rights inglés del 1689. En segundo lugar había que incorporar esos derechos del hombre en las constituciones para librarlos así de las arbitrariedades de los jueces y sobre todo de los

⁸⁴ W. Frankena; In Boulding y otros, *Justicia Social*, Libr. Mex., México, 1965, p. 21.

⁸⁵ J. Maritain; *L'Homme et L'État*, P.U.F., Paris, 1953, p. 69. Traducimos...

legisladores. Tal fue el esfuerzo de las constituciones estadounidenses de 1789, de la francesa del mismo año, la sueca de 1809 y demás constituciones más recientes. Pero faltaba llevar los derechos del hombre a acuerdos internacionales para librarlos de la arbitrariedad de los Estados. Este ha sido el esfuerzo central de las Naciones Unidas, fundamentalmente con la "Declaración de los Derechos del Hombre de 1948".

Las declaraciones sobre los derechos humanos han puesto de relieve ciertos aspectos de las exigencias sociales para que se establezca un mundo más a la medida del hombre. Sin embargo, es necesario profundizar dichas declaraciones a la luz de una concepción de la persona más integral.

3. El despertar de las conciencias y la actitud revolucionaria

Vivimos en un mundo individualista sensibilizado a los valores de la vida personal de una manera deformada. Debemos empezar por una reeducación del pueblo. Dicha transformación no puede ser la tarea exclusiva de un grupo privilegiado. Toda elite actual está necesariamente influenciada por los valores que deseamos cambiar. En muchos aspectos el pueblo desposeído está más cercano a las metas que buscamos. Las elites tienen más bien como misión entrar en contacto con el pueblo para descubrir en un diálogo mutuo las exigencias de un mundo mejor. Por otra parte, es tarea de las elites transmitir las inquietudes populares en proyectos concretos técnicamente adecuados. En el mundo actual, con sus complicaciones, es necesario unir al dinamismo de 1a voluntad de cambio el conocimiento de los medios o técnicas para realizarlo.

Las elites deben aprender de la sensibilidad del pueblo los problemas humanos. Sin embargo, nuestros pueblos por un proceso histórico de dominación interna y externa han perdido el ánimo de afrontar las penalidades de la reivindicación lo mismo que la confianza en el éxito. Es necesario por tanto que los grupos más sensibilizados despierten en el pueblo una agresividad constructiva.

Si la actitud revolucionaria no se generaliza, aunque podamos disponer de los recursos gubernamentales, la transformación de la sociedad fracasará. La elite se convertirá en una nueva oligarquía opresora. El apoyo del pueblo debe fundamentarse en una conciencia de cambio y no en un resentimiento eufórico. Por eso es que se impone como meta previa una concientización popular.

La revolución que pretendemos establecer no se mide por el grado de violencia ejercido sino por el acercamiento que establezcamos con el ideal de sociedad propuesto.

4. Realismo político

La revolución social a la que debemos abocarnos encontrará la oposición de las fuerzas conservadoras de los que gozan de los privilegios sociales de esta sociedad actual. Por tal razón es menester crear una fuerza social dinámica, orientada y enérgica. Al poder no se le vence sino con el poder. Sin embargo el poder sin ideales es fuerza bruta finalmente destructora y paralizante.

Hay que transformar al hombre para que sea un verdadero revolucionario constructivo porque tiene conciencia de las excelencias de una sociedad más humanizante. Pero hay que cambiar también y simultáneamente a la sociedad. Muchas personas se encuentran actualmente aniquiladas humanamente por el medio social opresor. Sin cambiar las estructuras sociales dichas personas difícilmente podrán salir de su alienación.

De aquí se deduce que el esfuerzo es dialéctico. Hay que cambiar al hombre para transformar la sociedad y hay que transformar la sociedad para cambiar al hombre. Por esto la meta final sólo puede ser alcanzada por etapas en un proceso continuado, progresivo.

Nuestro ámbito de acción se extiende pues a la totalidad de la vida del hombre. Por una parte hay que cambiar las condiciones de trabajo, es decir, hay que humanizar las relaciones del hombre con la naturaleza. Por otra parte hay que reformar la sociedad. Finalmente hay que transformar al hombre. Pero el hombre no es una cosa que podemos moldearla a nuestro parecer.

Este proceso de transformación del hombre ha de ser un esfuerzo de autoconvencimiento y de propia iniciativa. Lo único que podemos hacer socialmente es propiciar las condiciones favorables estableciendo una sociedad que permita y promueva la vida personal y orientando la educación hacia las exigencias de la vida personal. 86 "En la acción cultural, nadie educa al otro. Nadie da y nadie recibe. Nadie es el objeto del otro. Todos son igualmente sujetos, y la relación entre ellos está siempre mediatizada por la realidad objetiva; si no se da esta mediatización por lo real!, caemos en el paternalismo y uno fatalmente oprime al otro en vez de liberarlo. Los enfoques tradicionales de catequista

y catequizando, de tierra cristiana y tierra de misión son enfoques paternalistas y alienantes, por uno piensa que tiene que dar algo al otro, uno está convertido en el objeto del otro, mientras los dos se deben dejar mediatizar por una realidad objetiva ante la cual todos son iguales". Vicent Gilbert, in Conteris y otros, *Conciencia y Revolución*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p. 114. "Paulo Freire insiste en el hecho de que en el proceso de educación o hay una en la cual el educador se convierte en educando y el educando en educador o no hay educación". Tulio Barreiro, in *Conciencia y Revolución*, p. 55.

BIBLIOGRAFÍA

1. Gordon ALLPORT, *La Personalidad, su configuración y desarrollo*, Herder, Barcelona, 1968.
2. Gordon ALLPORT, *Psicología de la personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1965.
3. ANCONA, BUYTENDIJK y otros, *La motivación*, Proteo, Buenos Aires, 1965.
4. José Luis ARANGUREN, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968.
5. Raymond ARON, *El Opio de los intelectuales*, Siglo XX, Buenos Aires, 1967.
6. Henri ARVON, *Filosofía del trabajo*, Taurus, Buenos Aires, 1968, 4a. Ed.
7. Salomón ACH, *Psicología social*, Eudeba,
8. C. E. AYRES, *Hacia una Sociedad razonable, los valores de la civilización industrial*, Libreros Mexicanos, México, 1964.
9. Zevedei BARBU, *Psicología de la democracia y de la dictadura*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
10. Víctor BARNOW, *Cultura y personalidad*, Troquel, Buenos Aires, 1967.
11. Henri BARS, *La política según Maritain*, Nova Terra, Barcelona, 1966.
12. H. BARUK, *Psiquiatría moral experimental*, Fondo de Cultura Económica. México, 1960.
13. Georges BASTIDE, *Méditations pour une éthique de la personne*, P. U. F., Paris, 1953.
14. G. BEAUCHESNE y otros, *La libertad*, Troquel, Buenos Aires, 1965.
15. Pierre BIGO, *Doctrina Social de la Iglesia*, Inst. Católico de Estudios Sociales, Barcelona, 1967.
16. BOULDING, FRANKENA y otros, *Justicia social*, Libreros Mexicanos, México, 1965.
17. Roger BROWN, *Social psychology*, Collier Macmillan, New York, 1967.
18. Emil BRUNNER, *La justicia, Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, U.N.A.M., México, 1961.
19. Martin BUBER, *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica., México, 1964. 5a. Ed.
20. Carlos CARDONA, *La metafísica del bien común*, Rialp. Madrid, 1966.
21. Paul CHAUCHARD. *Sociedades animales, sociedad humana*, Eudeba, Buenos Ares, 1962.

22. Robert COLL-VICENT, *Mounier y el desorden establecido*, Ed. Península, Barcelona, 1968.
23. CONTERIS, BARREIRO y otros, *Conciencia y revolución*, Nova Terra, Montevideo, 1970.
24. Robert DAHL, *Análisis sociológico de la política*, Fontanella, Barcelona, 1968.
25. Ralf DAHRENDORF, *Sociedad y libertad*, Tecnos, Madrid, 1966.
26. Kingley DAVIS, *La sociedad humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
27. Ramiro DE MAEZTU, *La crisis del humanismo*, Ed Sudamericana, Buenos Aires, 1951.
28. DESAL. *Marginalidad en América Latina* Desal-Herder, Santiago-Barcelona, 1969.
29. DESAL, *América Latina y desarrollo social*, Desal, Santiago de Chile, 1966.
30. John DEWEY, *Naturaleza humana y conducta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
31. John DEWEY, *Democracia y educación*, Losada, Buenos Aires, 1963.
32. Jean-Marie DOMENACH, *Dimensiones del personalismo*, Nova Terra, Barcelona, 1969.
33. Frederich ELKIN, *El Niño y la sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1964.
34. Amitai ETZIONI, *Organizaciones modernas*, Uteha, México, 1965.
35. Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965. 2a. Ed.
36. Ignacio FERNÁNDEZ, *Teoría sobre la revolución*, Taurus, Madrid, 1965.
37. Carlos FERNÁNDEZ, *La noción jurídica de persona*, Lima, 1968.
38. M. A. FITZSIMONS y otros, *La imagen del hombre*, Tecnos, Madrid, 1966.
39. Ronald FLETCHER, *El instituto en el hombre*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
40. Víctor FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967. 5a. Ed.
41. Erich FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. 3a. Ed.
42. Erich FROMM, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969. 3a. Ed.
43. Erich FROMM, *Psicoanálisis de sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967. 8a. Ed.
44. Erich FROMM, *El Miedo a la Libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
45. Risieri FRONDISI, *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. 3a. E d.

46. Carlos GARCIA, *Los derechos humanos*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1960.
47. Gino GERMANI, *Estudios sobre sociología y psicología social*, Paidós, Buenos Aires, 1966.
48. Gino GERMANI, *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
49. Morris GINSBERG, *Ensayos de sociología y filosofía social*, Aguilar, Madrid, 1961.
50. Antonio GOMEZ, *Meditación sobre la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
51. Jorge GRACIARENA, *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
52. Peter HEINTZ, *Los prejuicios sociales*, Tecnos, Madrid, 1968.
53. Herman HELLER, *Teoría del estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. 5a. Ed.
54. Melville HERSKOVITS, *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
55. Franz J. HINKELAMMERT, *Economía y revolución*, Ed. del Pacífico, Santiago de Chile, 1967.
56. Irving Louis HOROWITZ, *La idea de la guerra y de la paz en la filosofía contemporánea*, Ed. Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.
57. Instituto LEON XIII, *Curso de doctrina social católica*, BAC, Madrid 1967.
58. Instituto LEON XIII, *Comentarios a la Mater et magistra*, BAC, Madrid, 1968.
59. Instituto LEON XIII, *Comentarios a la Pacem in Terris*, BAC, Madrid, 1963.
60. TAGU, CAILLEAU y otros, *Horizons de la personne*, Ed. Ouvrières, Paris, 1965.
61. Lucien JERPHAGNON, *¿Qué es la persona humana?*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1966.
62. Abrahám KARDINER *El individuo y su sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968. 2a. Ed.
63. Henry KARIEL, *A la búsqueda del poder*, Troquel, Buenos Aires, 1967.
64. George KELLY, *Teoría de la personalidad*, Troquel Buenos Aires, 1966.
65. Otto KLINBERG, *Psicología social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
66. KRECH, CRUTCHFIELD, BALLACHEY, *Psicología social*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1965.
67. Louis LACHANCE, *Le Droit et les droits de l'homme*, P. U. F, Paris, 1959.

68. Jean LACROIX, *Marxismo, existencialismo y personalismo*, Fontanella, Barcelona, 1965.
69. Jean LACROIX, *Psicología del hombre de hoy*, Fontanella, Barcelona, 1966.
70. Jean LACROIX, *Historia y misterio*, Fontanella, Barcelona, 1963.
71. Georgio LA PIRA, *El valor de la persona humana*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
72. René LE SENNE, *Tratado de Caracteriología*, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.
73. Jacques LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, 4 tomos, Louvain, 1955-1958.
74. Ignace LEPP, *Filosofía cristiana de la existencia*, Lohlé, Buenos Aires, 1963.
75. Ignace LEPP. *La nueva moral*, Lohlé, Buenos Aires, 1967.
76. Ignace LEPP, *La comunicación de las existencias*, Lohlé, Buenos Aires, 1964.
77. André LIGNEUL, *Teilhard y el personalismo*, Ed. Columba, Buenos Aires, 1968..
78. Ralph LINTON, *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
79. Leslie LIPSON, *Los grandes problemas de la política*, Limusa-Wiley, México, 1964.
80. K. B. MADSEN, *Teorías de la motivación*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
81. Karle MANNHEIM, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, 4a. Ed.
82. Jacques MARITAIN, *Principios de una política humana*, Difusión, Santiago, Buenos Aires, 1969.
83. Jacques MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Biblioteca Nueva. Buenos Aires, 1956.
84. Jacques MARITAIN, *Le Persona humana y el bien común*, Desclée de Browuer, Buenos Aires, 1956.
85. Jacques MARITAIN, *Humanismo Integral*, Ed. Escilla, Santiago de Chile, 1941.
86. Jacques MARITAIN, *El hombre y el estado*, Ed. Kraft, Buenos Aires, 1952.
87. Rollo MAY, *El dilema existencial del hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
88. MAY, ALLPORT y otros, *Psicología existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1963. ,
89. Georges MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires.
90. Johannes MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1960.
91. Johannes MESSNER, *Ética social, política y económica*, Rialp. Madrid, 1967.
92. Emmanuel MOUNIER, *El afrontamiento cristiano*, Ed. Estela, Barcelona, 1962.
93. Emmanuel MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1965.
94. Emmanuel MOUNIER, *Fe cristiana y civilización*, Taurus, Madrid, 1958.
95. Emmanuel MOUNIER, *El miedo del Siglo XX*, Taurus, Madrid, 1967.
96. Emmanuel MOUNIER, *Tratado del carácter*, Antonio Zamora, Buenos Aires, 1955.

97. Emmanuel MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1949.
98. Emmanuel MOUNIER, *¿Que es el personalismo?*, Ed. Criterio, Buenos Aires, 1965.
99. Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
100. Theodore NEWCOMB, *Manual de psicología social*, Eudeba, Buenos Aires, 1964.
101. Reinhold NIEBUHR, *La naturaleza del hombre y su medio*, Limusa-Wiley, México, 1967.
102. Reinhold NIEBUHR, *El Hombre moral en le sociedad inmoral*, Siglo XX, Buenos Aires, 1966.
103. Joseph NUTTIN, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1956.
104. Joseph NUTTIN, *La estructura de la personalidad*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.
105. Antoine OLDENDORFF, *Psicología de la vida social*, Lohlé, Buenos Aires, 1968.
106. Urbano OZAN, *Cristianismo y realidad social*, Troquel, Buenos Aires, 1966.
107. Martinus PLATTEL, *Filosofía social*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967.
108. José B. RINO, *¿El hombre es libre?*, Losada, Buenos Aires, 1958.
109. José RODRIGUEZ, *El reto revolucionario*, Ed. Nueva Política, Caracas, 1969.
110. RUITENBEEK, TILLICH y otros, *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Paidós, Buenos Aires, 1965.
111. Giovanni SARTORI, *Aspectos de la democracia*,. Limusa-Wiley, México, 1965.
112. Federico SCIACCA, *¿Qué es el espiritualismo contemporáneo?* Ed. Columba, Buenos Aires, 1962.
113. Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1960.
114. Max SCHELER, *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960.
115. Max SCHELER, *Idea del hombre y la historia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1959.
116. SECORD y BACKMAN, *Social psychology*, Me. Graw-Hill, New York, 1964.
117. Juan Luis SEGUNDO, *De la sociedad a la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1970.
118. José Alberto SOTO, *Hacia un concepto de persona*, Universidad de Costa Rica, 1969.
119. STERN, ALLPORT y otros, *Aportaciones a la psicología de la personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
120. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1963.
121. Claude TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid, 1960.
122. J. VIALATOUX, *Significación humana del trabajo*, Nova Terra, Barcelona, 1962.

123. Max WEBER, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
124. C. WRIGHT MILLS, *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. 2a. Ed.
125. Kimball YOUNG, *Psicología social*, Paidós, Buenos Aires, 1963.
126. Kimball YOUNG, *Psicología social y aprendizaje de la interacción*, Paidós, Buenos Aires, 1969.
127. Kimball YOUNG, *Psicología social de la personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 1969.
128. Thomas YOUNG, *Motivation and emotion*, Wiley and Sons, New York, 1966.

..