



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

LA CONTROVERSI A ACTUAL EN TORNO A LA PERSONA Y EL BIEN COMUN

En estos últimos tiempos, a compás de los agohiantes acontecimientos político-sociales contemporáneos, los pensadores católicos, y entre ellos los tomistas, se han ido preocupando, más o menos hondamente, de los más diversos problemas de la Filosofía Social y Política.

Uno de los temas más discutidos, en su justo planteo e interpretación, donde se han puesto y encontrado algunas de las primeras figuras del tomismo actual, es este de la dinámica vital de la persona humana dentro de la Sociedad, enfrente del Bien Común, o mejor, de los Bienes Comunes a que se halla ordenada.

Sin pretensión alguna de plenitud informativa, quisiéramos apuntar en esta nota algunos conceptos fundamentales para encuadrar esta controversia dentro de la temática del pensamiento humano contemporáneo y señalar con objetividad máxima las principales directrices del tomismo actual en esta materia.

LA PERSONA Y LA SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

La controversia que ha dividido a los mismos tomistas en torno a la persona y el Bien Común no es una de esas cuestiones filosóficas, estrictamente escolásticas, de un interés reservado exclusivamente a los miembros adictos a la escuela. La temática que implica, aparte de su importancia substancial, de todos los tiempos, responde también a uno de los problemas centrales del pensamiento moderno, que alcanza a la base misma del sentido de la vida individual y social del hombre de hoy. Un rápido paseo a través de algunas concepciones contemporáneas, las más significativas en este terreno, nos puede permitir comprobar cómo el tomismo de nuestros días, en éste que es uno de sus problemas actuales más candentes, quiere vivir en contacto inmediato con las urgencias de nuestra hora y aportar generosamente su máxima colaboración para alcanzar una pronta y recta solución. En el fondo, las diversas posiciones de los tomistas, en el tema que nos ocupa, reflejan muchas veces, quizá demasiado, la influencia de las diversas concepciones contemporáneas extrañas a la Escolástica, o la repercusión en el orden de las ideas, de los fenómenos políticosociales concretos acerca de

los cuales los mismos tomistas adoptan actitudes prácticas conforme a sus aptencias particulares, individuales o nacionales, en gran parte muy discutibles.

Después de la crisis de positivismo, que al comenzar el siglo iba demostrando ya su caducidad y su incapacidad para orientar los nuevos caminos de la Sociedad, surgen las corrientes jurídicas que buscan en la vuelta a las fuentes idealistas, anteriores al positivismo, la concepción del hombre y del Estado que piden los nuevos problemas. Es significativa la posición de Stammler, el famoso jurista neo-kantiano, que, continuando en la línea estricta de Kant, aboga por una concepción formalista de la vida social, abocando a un decidido individualismo de signo también kantiano. "El criterio supremo de una política filosófica no es la voluntad de la mayoría, ni la igualdad de todos en el sentido del utilitarismo, sino tan sólo el "ideal social", la idea de una comunidad de seres libres que se tratan recíprocamente como fines en sí" (1).

Más interesante aun es la concepción de Radbruch, también en la línea neo-kantiana, dentro de la corriente de la Filosofía de los Valores y de la Cultura. Toda concepción del Estado y de la persona dentro del Estado es esencialmente *relativa*, porque depende de la particular concepción del mundo o *Weltanschauung*, cuya exactitud no puede establecerse científicamente. El único clima apto para este *relativismo* es la sociedad democrática, neutral respecto de las diversas *Weltanschauung* que pueden agruparse en ella. Radbruch reduce a tres clases las concepciones del Estado: concepción individualista, supra-individualista y transpersonal.

La concepción individualista confiere el valor supremo a la personalidad individual, y entiende el Estado y la Sociedad como meras relaciones entre individuos. A esta concepción responden el liberalismo y la democracia. La concepción supra-individualista concede el valor supremo a la comunidad, que es considerada como un todo superior a los individuos; esta concepción se refleja en la corriente política conservadora. Finalmente, la concepción trans-personalista, que pone como criterio supremo los valores objetivos de la cultura y concibe al Estado como el fruto del trabajo y la colaboración comunes. La estructura corporativista del Estado sería la encarnación concreta de este trans-personalismo. Radbruch se inclina por el individualismo, única concepción que puede salvar su relativismo, pero deja libertad para que cada uno escoja según lo exija su propia *Weltanschauung* (2).

En contacto con esta línea kantiana, a pesar de sus profundas diferencias, podemos colocar el personalismo de Max Scheler, ese coloso del pensamiento contemporáneo, cuya doctrina es de importancia capital en el tema que comentamos, por las repercusiones que ha tenido en las concepciones personalistas actuales, incluso católicas. Su *Ética* lleva este significativo subtítulo: *Nuevo ensayo de un personalismo ético*.

Max Scheler considera trivial el planteo corriente del problema, que opone Individualismo a Estatismo. "No acierto a ver más que una inmensa trivialidad y una simplificación infantil de los problemas en la confrontación, que aun se halla en muchos investigadores actuales de importancia, del *Individualismo*—falso según ellos—, de la interpretación "mecánica" liberal del Estado, con una interpretación *universalista orgánica*. En esta última el Estado es una cosa-bien "sobre-individual" a la que ha de hacer el individuo toda clase de sacrificios" (3).

(1) KARL LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*. Traducción especial. Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, pág. 56.

No apuntamos aquí más que las corrientes doctrinales de nuestro siglo. Para los siglos anteriores puede verse, entre otros: LUIS DÍEZ DEL CORRAL: *Individuo y sociedad en el Liberalismo Doctrinario*. Estudios Políticos, suplemento de Política Social, 3, 1945, págs. 7-31.

(2) O. c., pág. 100.

(3) MAX SCHELER: *Ética*. Trad. esp. Revista de Occidente Argentina, 1.º, 2.º, página 317, núm. 32.

Para Scheler, "la Ética ha de aferrarse al personalismo de los valores, para el cual todo el sentido y valor últimos de la comunidad y la historia radica precisamente en que éstas representen las condiciones para que en ellas puedan manifestarse y actuar libremente las unidades personales valiosas. La comunidad y la historia encuentran su última finalidad para el personalismo en el ser y actuar de las personas" (4).

La posición de Scheler acerca de las relaciones entre la persona y el Estado o Sociedad la podemos ver resumida en una de sus páginas, cuyos conceptos son explicados y matizados con su rigor y penetración característicos a través de las densas páginas del amplio tratado que dedica a la Persona en su *Ética*.

"La persona espiritual-individual—la persona razón como "la persona social", en general, representan únicamente un contenido abstracto de aquélla, contenido que existe merced a su referencia a ciertas esferas y quehaceres—es superior a todo Estado y a toda mera personalidad en cuanto ciudadano, y su salvación última es independiente por completo de su relación con el Estado. Incluso la idea del Estado (vista desde arriba) está fundada en la solidaridad de personas espirituales individuales (no en un contrato entre éstas) y en una posible comunidad de amor entre ellas. Vista desde abajo esa misma idea del Estado, está fundada en una posible comunidad de vida—no en una sociedad de fines—, basada en simpatía vital: comunidad, que es la materia para el Estado. Como miembro de un reino de personas espirituales libres, individual siempre desigual lo mismo en sí que en su valor, la persona, efectivamente, está en todos los aspectos por cima del Estado y aun—podemos decir— del derecho."

"Por esto puede el Estado (en una medida extrema) exigir el sacrificio de la vida de la persona—en la guerra, por ejemplo—, pero nunca el sacrificio de la persona en general—es decir, de su conciencia moral y su salvación—, ni menos una "entrega" absoluta de la persona a él. Así como la persona económica queda por bajo del Estado, el núcleo de la persona espiritual individual está por cima del Estado en general, y toda la esfera de la persona íntima está fuera del Estado" (5).

Nótese los conceptos de Scheler acerca de la Sociedad y del Estado como comunidad de amor entre personas—seres libres—basada no en los fines, sino en la simpatía vital, y la identificación del valor puramente personal con la conciencia moral y la salvación. Son motivos que aparecerán casi siempre, aunque diversamente matizados, en los personalismos contemporáneos.

Después de Max Scheler llegamos a la filosofía de moda, al existencialismo. Se le ha querido caracterizar a veces como la manifestación más decidida del personalismo moderno. Pero no han faltado quienes, quizá con más justicia, señalan en los existencialistas puros, más que una exaltación de la verdadera personalidad, la glorificación de la singularidad y ensimismamiento del hombre, que, aunque abierto al mundo, a las cosas y a los demás, sin embargo, en cuanto a su existencia no tiene puesto alguno en la sociedad, porque lo colectivo, en cuanto tal atenta a la singularidad de la existencia auténtica. La coexistencia de Heidegger, o la comunicación existencial de Jaspers, dejan a salvo esa propia singularidad, pero nunca llegan al sentido social de unión de seres que viven y trabajan en colaboración. La sociedad como tal es el riesgo que constantemente amenaza la realidad verdadera de la existencia (6).

Sin embargo, entre las figuras enroladas en el movimiento existencialista, encontramos un pensador netamente personalista, cuya doctrina empalma plena y concien-

(4) O. c., pág. 309.

(5) O. c., págs. 317-318.

(6) Cfr. NORBERTO BORNHAYM: *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. Traducción especial. Fondo de cultura económica, México. Véase, sobre todo, los interesantes capítulos VIII y IX: "Existencialismo y Persona"; "Existencialismo y Sociedad".

temente con el personalismo de Max Scheler. Se trata de N. Berdiaeff, que seguramente es entre los filósofos actuales uno de los que más han influido en los pensadores católicos contemporáneos, sobre todo en este tema de la Persona y de la Sociedad.

Para este cristiano ruso, toda auténtica antropología y toda ética es personalista; una ética impersonalista—dice—es una *contradictio in adjecto*, porque la ética es en gran parte una doctrina de la persona". Pero esta ética personalista no es, sin embargo, individualista. Nos encontramos aquí con una distinción básica, que aparece en muchos pensadores de nuestro tiempo: la distinción entre persona e individuo. "Toda complejidad del hombre dimana—escribe Berdiaeff—del hecho de ser al mismo tiempo un individuo, es decir, una parte de la especie, y una persona, es decir, un ser espiritual. El individuo pertenece a una categoría naturalista y biológica, mientras que la personalidad pertenece a una categoría religiosa y espiritual. El individuo constituye una parte de la especie, de ella ha salido. Es engendrado por un proceso biológico y genérico. Nace y muere. Pero la persona no nace, sino que es creada por Dios; es la idea, el designio de Dios sumergido en la eternidad... La persona constituye precisamente la imagen de Dios en el hombre y por eso se eleva por encima de la vida natural. No es una porción de algo como tampoco es la función de la especie o de la sociedad, el producto del proceso biológico y de la organización social: es un todo que puede ser comparado al todo que forma el mundo. Su valor es el valor jerárquico del mundo. Un valor de orden espiritual" (7).

La persona está sometida a una lucha titánica, lucha no biológica—propia del individuo—, sino espiritual, como persona, contra el proceso de individualización y de socialización que constantemente la amenaza, sobre todo en el mundo contemporáneo, y cuya solución solo puede hallarse en el cristianismo. "Por ser el hombre metafísicamente social, choca inevitablemente en este conflicto con la sociedad. Pero la persona solo pertenece a lo colectivo social por una parte de su ser; por todos sus otros elementos constitutivos depende del mundo espiritual. Si no le es posible dejar de determinar su actitud con respecto a la sociedad, tampoco podría ser moralmente determinado por ella. Así, pues, el problema ético de sus correlaciones es extremadamente complejo. El individualismo singularista constituye una de sus soluciones, tan falsa, sin embargo, como el universalismo social... La vida moral y la vida social hasta tal punto se penetran mutuamente que la experiencia moral del hombre adquiere un alcance social. No obstante, el fenómeno moral no tiene un origen social: ante todo es un fenómeno de origen espiritual. Aunque la sociedad obre sobre la conciencia de la persona humana, no la suplanta.

Únicamente el cristianismo logra liberar definitivamente a la persona del yugo de las fuerzas cósmicas y gregarias. Pero por este mismo hecho, hace independiente de lo colectivo a su vida moral. Si queremos que la persona humana se haga metafísicamente, ontológicamente independiente, no sólo de la especie, sino incluso de la sociedad, debemos reconocer que no es el producto del proceso genérico, que no es creada en el momento de la concepción, sino que es creada por Dios en la Eternidad, en el mundo espiritual" (8).

Mucho más adelante, Berdiaeff hace unas agudas consideraciones sobre el Estado y la Persona, plenamente pesimistas—el Estado viene a ser un mal, aunque necesario— que han dejado también profunda huella.

"El Estado por su origen, por su esencia y su fin, no se halla animado por el *pathos* de la libertad, ni por el del bien o por el de la persona humana, aunque esté en relación con ellos... El principio del Estado es la fuerza y la prefiere al derecho, a

la justicia, al bien. El descentramiento del poder es su destino, destino que lo arrastra a las conquistas. A la expansión, a la prosperidad, pero que corre también el peligro de llevarlo a su pérdida... El Estado aspira siempre a transgredir sus límites y hacerse absoluto, ya sea en forma monárquica, democrática o comunista... El Estado no es un reino de gracia y de amor y solo parcialmente se halla unido a la libertad y al derecho a los que eternamente sienten tentaciones de violar. Su problema ético fundamental es el de sus relaciones con la persona... El Estado, aunque lo haga de mala gana, llega a reconocer el derecho abstracto del hombre y del ciudadano, pero no reconoce jamás los derechos individuales, insustituibles, únicos y cualitativamente originales de la persona humana y de su destino. Incluso es imposible exigir que lo haga. El destino personal no le interesa ni puede tomarlo en consideración. Entre el Estado y el individuo existe una lucha secular, un conflicto trágico, y sus relaciones, desde el punto de vista ético, presentan una paradoja irremediable. La persona no puede vivir sin el Estado, al que reconoce como un valor determinado y se siente presto a hacerle sacrificios, a pesar de erguirse al mismo tiempo contra ese "frio monstruo" que aplasta toda existencia individual. El círculo del ser de la Persona y del Estado no se corresponden jamás y no hacen más que rozarse en segmentos muy reducidos" (9).

En definitiva, el valor supremo, en la jerarquía de valores espirituales, es la persona, el segundo lugar pertenece a la sociedad y el último al Estado. El ideal ético debe aspirar a "un orden de vida en que el principio personal, el principio social y el principio estatal obren y se limiten recíprocamente y que otorgue al primero la máxima libertad de la vida espiritual y creadora" (10).

Esta corriente personalista de Max Scheler y Berdiaeff ha tenido un notable éxito en Europa y América y ha dado origen a diversos movimientos de pensamiento y hasta de acción social y política. Recordemos solamente uno, quizá el más representativo, el Personalismo francés creado y dirigido por Emmanuel Mounier, que tiene en la famosa revista "Esprit" su órgano de expresión. Este personalismo, aunque de inspiración católica, está emparentado de un lado con el existencialismo y de otro tiene notables contactos en el orden económico-social con el comunismo. "Frente al capitalismo afirma la primacía de valores personales en el mundo humano, pero lucha contra cierto individualismo que le aparta del destino común de los hombres. Es "comunitario" porque reconoce en esto una necesidad esencial de la época: pero quiere evitar los peligros de esta organización colectiva, que son los oscuros misticismos, los tñnglados burocráticos, las tiranías centralizadas. La revolución personalista tiene por objetivo fundamental robustecer simultáneamente el orden y la libertad, la unidad y la espontaneidad; quiere ser una revolución espiritual, pero con un sentido realista, virilmente atento a todas las servidumbres del espíritu humano... El personalismo francés es prácticamente elaboración de un socialismo restaurador de los valores humanos". Con estas frases tomadas del programa del movimiento "Esprit", y que muestran su confusión de conceptos y su falta de hondura de pensamiento filosófico, se han caracterizado las ideas motrices de este personalismo (11).

Desde el punto de vista filosófico Mounier, establece como básica la distinción de persona y de individuo, para evitar la confusión de su personalismo con el "viejo individualismo" (12).

(9) O. c., II parte, párr. 6, págs. 260-263.

(10) *Ibid.*, págs. 264-265.

(11) JOSÉ CARLOS SORIA: *Emmanuel Mounier y el personalismo francés*. Arbor, núm. 38, febrero 1949, pág. 230 s.

(12) La noción del individuo y persona en Mounier es bastante imprecisa y confusa, cfr. DESCOQS, *Individu et Personne*. Archives de Philosophie, vol. XIV, cah. II; *Autour de la Personne humaine*. Beauchesne, Paris, 1938, págs. 2 ss.

(7) N. BERDIAEFF: *La destinación del hombre*. Trad. esp., segunda edición, 1947. José Jaimes, editor. Barcelona. Primera parte, cap. III, párr. 2, pág. 97 ss.

(8) *I. c.*, pág. 100-104.

El tema personalista, matizado diversamente, según los sistemas, se ha ido extendiendo ampliamente en el pensamiento contemporáneo, y ha servido a veces de banderín político, en muchas campañas electorales de esta postguerra, aunque en la práctica los partidos políticos actuales, sedicentes democráticos, a pesar de sus loores a la persona, a sus valores y derechos, no han sabido librarse todavía de la vieja concepción liberal y puramente administrativa con todas sus taras y prejuicios, acrecentados al máximo, y hasta con sus principios totalitarios en muchos aspectos: la política actual de la mayoría de los países, más que el triunfo de la persona es el triunfo de la individualización, entendida al modo de los autores indicados anteriormente.

De todos modos, el problema básico de las relaciones entre la Persona y la Sociedad se ha enriquecido notablemente con la temática personalista y abundan, incluso en las corrientes de signo escolástico, los intentos más o menos certeros de justificación de lo social y de lo político, a partir de la Persona Humana, considerada como persona (14). La controversia actual dentro del tomismo, que vamos a examinar en seguida, es una buena prueba de ello.

Paralelamente a estas soluciones personalistas o individualistas del problema, encontramos la corriente contraria de tipo totalitario que ha tenido momentos de verdadera exaltación y que, como es sabido, ha llegado a encarnarse en determinados regímenes políticos, algunos de los cuales han sido barridos del escenario internacional con ocasión de la última guerra, pero cuyos principios quedan aun en pie en la sociedad actual, en la que permanece con gesto amenazante el régimen totalitario más pernicioso, el comunista, en ansias de expansión y dominio universales.

En el plano filosófico esta concepción totalitaria del Estado aparece en nuestro siglo resucitada primeramente por la línea neo-hegeliana. Hegel, según la interpretación de Max Scheler había establecido "como condición para el ser valioso de la persona su entrega a un "orden moral del universo", sobrepersonal y sobreindividual, al Estado así constituido o al desarrollo de la cultura así creada, como los depositarios supremos de valores" (15). Esta idea es la que vuelve a aparecer en los neo-hegelianos.

Así Brinder, por ejemplo, coloca la idea de comunidad en el centro del derecho, y concibe al pueblo y a la nación, como soporte decisivo del orden jurídico y político. La comunidad es la forma necesaria de la existencia humana; el individuo no es un singular aislado, sino que está inserto en una conexión suprapersonal, "arrastrado por una corriente de espíritu que fluye por todo el mundo, que informa sencillamente el mundo, que se manifiesta en pueblos y Estados, que alcanza conciencia de sí en el individuo y que piensa, habla y obra por él" (16). El individuo es persona y sujeto de cultura en cuanto pertenece a la comunidad. La comunidad es la condición misma de la personalidad. Brinder designa esta concepción del Estado, llamada a veces universalista con el nombre significativo de "transpersonalista".

Pero la inspiración hegeliana ha dado origen sobre todo al pensamiento alemán que quiso fundar la concepción del Estado sobre la raza, valor que decide la perduración y potencia de rendimiento de un pueblo.

Hildebrandt, médico y filósofo, encuentra en la raza el presupuesto de toda cultura

(14) Cfr. la aguda crítica del régimen liberal y del administrativo, de los que están imbricadas las concepciones políticas modernas en SANCHEZ AGESTA: *Lecciones de Derecho Político, tomo II. Teoría de la Constitución*; Cap. XII: "El fin del Estado y los regímenes contemporáneos." Granada, 1946, pág. 246 ss.

(15) A modo de ejemplo, puede verse entre nosotros: J. ITURIOZ, S. J.: *Persona y Sociedad*, Pensamiento, núm. 12, octubre-diciembre, 1947, págs. 445-468; JOSÉ IGNACIO ALONSO: *Lo social desde la Persona*, Estudios políticos, núm. 57, mayo-junio, 1951, págs. 56-85.

(16) J. BRINDER: *Philosophie des Rechts*, 1925, pág. 283. Citado por Karl Larenz, o. c., pág. 127, de donde tomamos esta caracterización del pensamiento de Brinder.

(17) MAX SCHELER: *Ética*, segundo tomo, ed. cit., págs. 317 ss.

y su conservación constituye la primera misión de la política y del Estado; es el valor supremo. "El Estado tiene la doble misión de mantener por un lado la base racial y por otro de ser él mismo una forma de vida espléndida". La norma del Estado es la norma suprema del hombre. Ella no puede ser descubierta por el tipo medio del hombre, sino tan solo por la culminación última del ser humano, por la actuación del héroe forjador de Estados. La raza y el héroe son, por ende, los dos polos fundamentales de la existencia estatal. Pero no es la raza en cuanto tal la que construye el Estado y forma la Cultura, sino el héroe que es la condensación suprema y la manifestación más pura de la raza. La norma del individuo creador es, pues, la norma suprema y primaria, y de ella recibe el Estado su normación. Los otros individuos que solo respeten las normas supremas de un modo atenuado y parcial serían superfluos en cuanto a valores propios. Reciben a su vez, su propia normación a través de su función en el Estado" (17).

Otros, como Boehm, insisten en la idea de pueblo como contenido del Estado, e incluso como opuesto a él, pero el individuo sigue sumergido necesariamente en las determinaciones totales de ese pueblo que es comunidad cultural, histórica y política (18).

Huber superará la separación y oposición entre pueblo y Estado. El Estado será la forma del pueblo político, o sea, este mismo pueblo en cuanto potencia que actúa. Pero el Estado seguirá siendo en definitiva el valor supremo de la manifestación plena de la vida.

Cualquiera que sea el valor filosófico de estas disquisiciones, típicamente alemanas, el hecho es que muchos de estos conceptos tuvieron vida real, en el nacionalsocialismo alemán, el régimen totalitario contemporáneo más consecuente con sus principios, como lo muestra su historia todavía reciente, de sobra conocida.

El otro régimen totalitario, desaparecido también en la última guerra, el fascismo italiano, tenía menos raigambre filosófica y una flexibilidad de principios que le permitió convivir con mentalidades plenamente opuestas como la católica. Son de sobra conocidas las frases de Mussolini que resumen su ideología muchas veces traicionada en la práctica. "Para el fascista todo es en el Estado y nada existe de humano o espiritual, ni mucho menos tiene valor fuera del Estado. En tal sentido el fascismo es totalitario y el Estado fascista, síntesis y unidad de todo valor interpreta, desenvuelve y potencia la vida del pueblo". Finalmente, el comunismo, con su concepción materialista del hombre y de la sociedad ha encontrado una solución parecida a nuestro problema. No es el hombre el que crea la historia, sino que la historia, las circunstancias económicas, sobre todo, modelan muchas veces necesariamente el pensamiento y la vida de los hombres. El comunismo profetiza una nueva era de felicidad, que será el fruto sangriento de una socialización total del hombre, camino insustituible hacia una Sociedad cerrada, donde el hombre no será sino una pieza más de aquel Estado Ideal, encarnación colectiva de los valores de una clase social, manifestación la más pura de los únicos valores humanos valederos.

Todo esto supone la subordinación total de las energías humanas, de la persona y del individuo, a esta empresa mesiánica y a ese ideal social que es en definitiva el único destino y vocación del hombre. El Estado o Colectividad será la razón de ser y la norma suprema de la vida de los hombres.

Antes de cerrar esta rápida excursión a través del pensamiento contemporáneo, no estará fuera de lugar detenerse un momento ante una corriente de pensamiento que ha sabido centrar justamente el problema. Nos referimos a la corriente institucionalista,

(17) KARL LARENZ: o. c., págs. 156 ss.

(18) *Ibid.*, pág. 169 ss.

de inspiración netamente cristiana, que ha llevado en su anhelo de verdad, hasta las puertas del tomismo a la mayoría de sus representantes. Ruiz Jiménez, en su amplio estudio: *La concepción institucional del Derecho*, ha caracterizado certeramente con frases de Renard la posición de esta escuela en el tema que nos ocupa:

"Históricamente el péndulo va oscilando del absolutismo que entraña una divinización de la persona humana y de sus derechos intangibles al absolutismo de la divinización del Estado y de sus poderes soberanos. Pero uno y otro extremo son radicalmente erróneos, porque solo hay derecho y poder absoluto en Dios. Por debajo de El todo poder y todo derecho están afectados esencialmente de relatividad; y ello hace que ambas realidades se entrecrucen y el poder sea una facultad cuyo ejercicio se ordena a la función de un bien social, pero reflejándose en "derecho" sobre el ministro o titular de esa función. Y reciprocamente en todo derecho hay un elemento de poder que no sólo está lastrado con cargas sociales, sino ordenado positivamente a un Bien Común. Ni persona humana como centro exclusivamente valioso, ni formación colectiva, grupo social o Estado como realidad absoluta, absorbente y única, sino fueros personales, conjugados en la conquista y disfrute de bienes comunes que encarnan en una cascada jerárquica de instituciones" (19).

LA CONTROVERSIA TOMISTA

El pensamiento contemporáneo, según acabamos de ver someramente, no ha sabido superar suficientemente el dilema Persona, Sociedad o Estado. Ha suprimido más o menos radicalmente, uno de los extremos, pero ha agudizado con ello el problema. Solamente la filosofía católica, bajo la inspiración de la Revelación—estamos en un terreno donde la ayuda del cristianismo es de lo más sensible—ha sabido encontrar el punto medio de la cuestión, el equilibrio justo de ambos extremos. Un ejemplo claro de esta filosofía de inspiración católica, lo encontramos en la teoría institucional que acabamos de indicar. El tomismo, empezando por Santo Tomás hasta sus discípulos actuales, trata también de superar ese dilema, en una concepción superior, donde la persona conserva todo su contenido íntimo, toda su dignidad y prerrogativas, todos sus derechos y donde la Sociedad y el Estado, aunque no sean la razón de ser, ni la norma suprema del hombre, son, sin embargo, condiciones indispensables y de alto valor espiritual para su vida personal.

Pero si alguna cosa resalta notablemente, cuando se compara la solución tomista de este problema, con la del pensamiento contemporáneo, es precisamente el esfuerzo titánico de profundización y matización, con que los tomistas han abordado valientemente la cuestión. Es natural, sin embargo, que un tema tan complejo, tan unido a una concepción integral del universo y de la vida, tan removido por el pensamiento y la acción político-sociales del momento, tan ligado a nuestras aptencias personales o nacionales, haya provocado dentro de los principios comunes, divergencias muy profundas en su justo planteo y resolución, entre los mismos tomistas. Vamos a examinar ahora las principales directrices de los tomistas contemporáneos acerca de este punto, en una exposición que quisiéramos fuera lo más objetiva posible.

A principios de siglo se publicaban como obra póstuma, las interesantes *Leçons de Philosophie Sociale*, del dominico P. Salvador Schwalm (20). En este tratado, de es-

(19) J. RUIZ JIMÉNEZ: *La concepción institucional del Derecho*. Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1944, segunda parte: Investigación Sistemática, cap. I: Rasgos esenciales, pág. 247 s. cfr. los capítulos III y IV de esta segunda parte, donde examina ampliamente la concepción institucionalista de la persona, de la institución y del bien común.

(20) Dos tomos. Blond, París, 1941. Parece que está reeditado parcialmente con el título *La société et l'État*, París, Flammarion, 1937.

tructura reciamente tomista se iniciaba, un poco confusamente, un planteo del problema de la Persona y la Sociedad que ha tenido éxito.

La solución que él cree tomista la expone Schwalm en dos conclusiones (21):

1.ª CONCLUSIÓN: *Todo individuo, tomado en particular, se subordina al Estado como a su fin.*

"El individuo es parte de la sociedad política, que es su todo, pero no todo substancial, sino accidental. El hombre tiene de suyo su naturaleza esencial y su individualidad y en este sentido el Estado no es el todo del hombre; no recibe su ser substancial, naturaleza y persona, de la sociedad política, sino sólo la perfección integral de ese ser. El individuo es parte de la sociedad política bajo el aspecto de la perfección de su naturaleza, no de su constitución. Es parte, pues, solo analógicamente, no idéntica o substancialmente.

Por tanto, la Sociedad es el fin de todo lo que hay en el hombre, porque el hombre todo entero, *animalidad y racionalidad*, se perfecciona por ella y está en ella como la parte imperfecta está en el todo perfecto.

Todos los bienes del hombre dicen orden a la Sociedad, en el aspecto en que de ella reciben, no su ser, sino la perfección de su naturaleza.

Sin embargo, el hombre es parte de la sociedad política, en orden a un fin superior, a la sociedad política y superior al hombre mismo. Este fin es el bien humano. *Bonum humanum*, el bien de las potencias específicas del hombre, que por ser vivientes le hacen ser el bien de su vida total, "totius hominis vita". Por eso, el fin humano, el ideal humano es superior al ideal político; "se debe ser más hombre que romano". El contenido de este bien humano y su relación con el fin de la sociedad, lo explica en la siguiente conclusión:

2.ª CONCLUSIÓN: *El Estado tiene por fin el más alto en el orden temporal, el bien de la persona humana.*

"El fin del Estado es el Bien Común, que es bien de la multitud, bien humano y perfecto. Bien común humano en cuanto es bien de la naturaleza humana. Pero bien humano perfecto, porque es un bien de plena suficiencia para la vida humana, suficiencia que no se da en los otros bienes comunes inferiores, v. g.: el bien de la familia. Los bienes privados, inferiores al Bien Político, son necesarios, pero incompletos, fragmentarios. El Bien Común político es la plenitud armónica de todos los bienes humanos.

Pero, este fin del Estado, que es el Bien Común, el bien de todos, humano y completo, incluye como su elemento supremo el bien de la persona humana. Este bien o fin de la persona se determina examinando su ser. La persona es el individuo humano en cuanto posee una naturaleza racional, es un individuo razonable. La persona tiene dos perfecciones metafísicas, que tiene por sí misma y no recibe del Estado: su perfección de ser, su existencia *per se* y el obrar conforme a esa naturaleza racional, obrar por sí mismo, con dominio de sus actos.

Como la persona existe por sí y no por el Estado, todo bien que le pertenece, en cuanto persona humana, como conservando su ser de persona humana, no le pertenece por concesión del Estado, sino por derecho de naturaleza. Y este derecho, siendo un derecho de naturaleza, el Estado tiene como fin conservarlo.

El Estado, por consiguiente, tiene como fin conservar las operaciones individuales del hombre, trabajo, propiedad, gobierno de sus bienes, libertad, todas las operaciones razonablemente exigidas por la conservación de la persona humana, según su naturaleza, en una palabra: la autonomía personal. Este fin del Estado, es el más alto, porque la persona, según la frase de Santo Tomás, es lo más perfecto de la naturaleza creada: "*Perfectissimum in tota natura*".

(21) L. c. Segundo tomo, págs. 422-439.

De esta manera el bien del Estado encuentra su complemento más perfecto en el bien personal de todos y de cada uno; que es lo que Santo Tomás llama: ordenar el bien común a cada persona individualmente "ordinare bonum commune ad singulares personas" (II-II, q. 61, a. 1, ad 4. um.).

Pero, concluye el P. Schwalm, *la sociedad pública se subordina no a una suma total o parcial de individuos; a tal o tal individuo, sino al bien común, universal de la personalidad humana, bien natural de la especie humana.*

En orden a este bien, el Estado subordinará a sí las personas particulares, lejos de subordinarse a ellas. Por ejemplo, el Estado subordina a sí la propiedad individual, en tanto cuanto sea de tal o tal individuo; puede expropiar para utilidad pública, pronunciar el cese de los derechos civiles; pero se subordina el mismo a la conservación de la propiedad individual, en cuanto que la conserva y protege con sus leyes, para todos y para cada uno, en general".

En resumen, para Schwalm el dilema Persona y Sociedad Política se resuelve porque a pesar de estar ordenado el hombre a la sociedad como parte de ella, donde encuentra la perfección de su ser humano; sin embargo, la Sociedad está ordenada al bien personal del individuo, que en definitiva es la *autonomía personal*. No se habla estricta y claramente de persona e individuo, pero en esta distinción encuentra mejor explicación tal solución. El P. Schwalm destaca, no obstante, el carácter común, de bien de muchos, que debe tener ese bien específicamente personal a que está subordinada la Sociedad Política.

La distinción entre individuo y persona, dentro del mismo hombre, ha sido recogida, explícitamente ya, con aplicación sociológica, por el P. Garrigou-Lagrange, O. P. Primeramente en *La Philosophie de l'être et le sens commun*, cuya primera edición data de principio de siglo (1909), establece la distinción en términos parecidos a los de Maritain, aunque sin aplicación sociológica todavía. "El hombre no será una persona plena, un *per se subsistens* y un *per se operans*, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto permanecerá como un animal, un simple *individuo*, esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre a remolque de cualquier cosa, incapaz de dirigirse a sí mismo; no será más que una parte sin poder pretender ser un todo. La individualidad que nos distingue de los seres de la misma especie proviene del cuerpo, de la materia que ocupa tal porción de espacio distinta de la ocupada por otro hombre. Por nuestra individualidad somos esencialmente dependientes de tal ambiente, de tal clima, de tal herencia... La *personalidad*, por el contrario, proviene del alma, es la misma subsistencia del alma independiente del cuerpo. Desarrollar la *individualidad* es vivir la vida egoísta de las pasiones, hacerse el centro de todo, y llegar finalmente a ser esclavos de mil bienes transitorios que nos dan el miserable goce de un instante. La *personalidad*, por el contrario, se acrecienta en la medida en que el alma, elevándose por encima del mundo sensible, se une más estrechamente mediante la inteligencia y la voluntad a lo que constituye la vida del espíritu" (22).

La aplicación sociológica de esta distinción, no aparecerá en este ilustre tomista, hasta más tarde por influencia del mismo Maritain, aunque es justo reconocer que el P. Garrigou-Lagrange, O. P., no ha seguido muchas de las conclusiones prácticas concretas, de orden social y político, que Maritain quiere deducir de esta distinción (23).

(22) *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*. Trad. esp. Descleó de Brouwer, Buenos Aires, pág. 292 ss.

(23) J. MINVIELLE: *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Luceannals et Maritain*. Ediciones Nuestro Tiempo. Buenos Aires.

En uno de sus libros recientes el P. Garrigou, resume así esta aplicación sociológica: "El nombre *individuo* significa lo que es inferior en el hombre, lo que se subordina a la especie, a la sociedad, a la patria, mientras que la *persona* designa lo que es superior en el hombre, aquello en virtud de lo cual el hombre se *ordena* directamente al mismo Dios por encima de la sociedad; de esta manera, la sociedad, a la que se subordina el individuo, se ordena ella misma a la plena perfección de la persona humana, contra el estatismo que niega los derechos de la persona humana" (24).

El defensor más famoso de esta doctrina, dentro del tomismo, ha sido, según hemos apuntado, el filósofo francés Jacques Maritain, que quiere fundar en ella todo el edificio de la Filosofía Social y Política. Es muy difícil resumir su pensamiento en pocas líneas, parte por la riqueza y complejidad de los conceptos que pone en juego, en multitud de libros y publicaciones y también porque nos parece que Maritain mezcla frecuentemente con exposiciones de factura tomista enteramente clásica, disquisiciones personales, en función a veces de las realidades modernas, que no siempre parecen compaginarse con los principios que él mismo acaba de sentar.

La primera exposición de su doctrina, en forma clara, la encontramos en su obra *Trois Réformateurs*, cuya primera edición es ya de 1925 (25).

Precisando el significado de Lutero, Maritain cree que la figura del famoso y trágico reformador nos plantea "uno de los problemas contra los cuales se debate en vano el hombre moderno: el problema del individualismo y de la personalidad" (26).

El mundo moderno ha proclamado con solemnidad religiosa los derechos del individuo y, sin embargo, éste no ha sido nunca más completamente dominado y borrado por los grandes poderes anónimos del Estado, el Dinero y la Opinión. Esto se debe a que el mundo moderno ha confundido dos cosas, que según Maritain la antigua sabiduría había distinguido: la individualidad y la personalidad.

"El nombre de *persona* está reservado para las sustancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que son en consecuencia, cada una por sí misma, un mundo superior a todo orden corporal, un mundo espiritual y moral, que, hablando con propiedad, no es una parte del universo; ...las sustancias que al escoger su propio fin son capaces por sí mismas de *determinarse* en los medios y de introducir en el universo por su libertad, series de nuevos acontecimientos... Lo que constituye su dignidad y les da su personalidad es propia y precisamente la substancia del alma espiritual e inmortal y la suprema independencia con respecto a toda creatura de fugaces imágenes y a toda la mecánica de fenómenos sensibles..."

"La denominación *individuo*, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, y a la planta, y al microbio y al átomo... La individualidad, como tal, está fundada en las exigencias propias de la materia, la cual es el principio de individualización... Como individuos no somos más que un fragmento de materia, una parte de este universo, distinta, sin duda, pero una parte, un punto de esta inmensa red de fuerzas y de influencias físicas y cósmicas, vegetativas y animales, étnicas, atávicas, hereditarias, económicas e históricas, a cuyas leyes estamos sujetos. Como individuos estamos sometidos a los astros. Como personas los dominamos".

Para Maritain, siguiendo como se ve las huellas directas del P. Garrigou-Lagrange, el hombre es individuo y persona. Individuo, por razón de su materia; Persona, por la subsistencia espiritual de su alma; como individuo es parte del universo, como Persona, es un mundo cerrado, propio, que es un todo y no parte de algún universo. Es una idea central, que aparecerá en adelante en todos sus libros.

(24) GARRIGOU-LAGRANGE: *De Deo Trino et Creatore*, pág. 107.

(25) Existe traducción española: *Tres reformadores*. EUSA, Madrid, por la cual citamos en el texto el problema que está tratado en págs. 40-49.

(26) *Ibid.*, pág. 40.

El drama del individualismo moderno está precisamente en la exaltación de la individualidad disfrazada de personalidad y el correspondiente envilecimiento de la verdadera personalidad. Esto se da de una manera especial en el orden social. La ciudad moderna sacrifica la Persona al individuo; da al individuo el sufragio universal, la igualdad de derechos, la libertad de opinión y entrega la persona aislada, desnuda, sin ninguna armadura social que la sostenga y proteja, a todos los poderes devoradores que amenazan la vida del alma...

"Si un Estado ha de construirse con este polvo de individuos, muy lógicamente, no siendo al individuo como tal más que una parte, dependerá por completo del todo social; no existirá más que para la ciudad y se verá cómo el individualismo desemboca, con toda naturalidad, en el despotismo monárquico de un Hobbes, o en el despotismo democrático de un Rousseau, o en el despotismo del Estado-Providencia, y del Estado-Dios de un Hegel."

Muy otra es la concepción tomista, según la interpretación de Maritain. "Cada persona individual, considerada como individuo que forma parte de la ciudad, es para la ciudad y tiene el deber de sacrificar su vida por ella. Pero considerado como persona destinada a Dios, la ciudad está al servicio de la personalidad, es decir, sirve para el acceso a la vida espiritual y moral y a los bienes divinos en que consiste el fin mismo de la personalidad; y la ciudad no encuentra verdaderamente su bien común más que a través de ese orden." Y esto porque "la persona está ordenada directamente a Dios, fin último y "bien común y distinto de todo el universo"; y, además, la personalidad hace del hombre un todo independiente, no una parte".

Esta solución tiene consecuencias importantes, que nuestro autor se apresura a deducir. En primer lugar, el bien común de la ciudad es esencialmente distributivo, "es una cosa harto distinta de la simple reunión de los beneficios privados de cada individuo, pero es bien común *al todo y a las partes* y debe, por tanto, implicar una redistribución para con éstas, consideradas ya no puramente como partes, sino como cosas y como personas".

Además, "si bien la perfección terrestre y temporal de alma racional tiene su campo de realización en la ciudad, que en sí es mejor que el individuo, sin embargo, por su propia esencia la ciudad está obligada a asegurar a sus miembros las condiciones de una vida moral, de una vida propiamente humana, y a no proseguir el bien temporal, que es su objeto inmediato más que respetando la subordinación esencial de ese bien al bien espiritual y eterno, al que está ordenada toda persona humana". De esta última doctrina deduce Maritain una conclusión que no parece haber sido tenida muy en cuenta en algunos de sus libros posteriores: "Puesto que de hecho por la gracia del Creador, este bien espiritual y eterno no es el simple fin de la religión natural, sino un fin esencialmente sobrenatural, la ciudad humana falta a la justicia, peca contra sí misma y contra sus miembros si, habiéndole sido suficientemente propuesta la verdad, rebuye el conocimiento de Aquél que es el camino de la Beatitud."

Esta concepción de la persona y de la sociedad en sus líneas esenciales y propias va repitiéndose, con las mismas expresiones, en toda una serie de libros que tratan de enfocar desde muy diversos puntos los problemas fundamentales de la Filosofía Social y Política.

El centro del pensamiento sigue siendo la distinción entre individuo y persona; el individuo ordenado esencialmente a la Ciudad y su Bien Común, la Ciudad ordenada

a la Persona y ésta referida directamente a Dios. Sin embargo, van apareciendo nuevos aspectos y enriqueciéndose los términos del problema.

El orden temporal auténtico de la persona humana "en un plan doctrinal suficientemente abstracto, válido para cualquier clima histórico", es ahora definido por tres caracteres típicos (28), comunitario, personalista y peregrinal:

1.º Es comunitario porque el fin de la Ciudad y de la civilización es un Bien Común, al cual se ordena el individuo como parte. Ese Bien Común es la vida recta de la multitud conjuntada, de un *todo* de personas humanas, por eso es a la vez material y moral. Es lo que antes expresaba: el individuo para la ciudad, parte de la sociedad.

2.º Es además personalista, es decir, que es esencial al Bien Común temporal respetar y servir los fines supra-temporales de la persona humana; la conquista de su perfección y de su libertad espiritual. El Bien Común temporal es un fin intermediario o infravalente. Tiene su consistencia propia y su bondad propia, pero precisamente con la condición de reconocer esa subordinación y no erigirse en bien absoluto. Esto se expresaba antes; la ciudad para la persona; la ciudad al servicio de la personalidad.

3.º Finalmente, es peregrinal porque la ciudad terrestre constituye un momento, el momento terrestre de nuestro destino, pero de ninguna manera su término. Aunque no sea puro medio, la civilización temporal se ordena a la vida eterna; debe establecer las condiciones necesarias para lograr el destino espiritual de la persona humana. Esto es equivalente a aquéllo: la persona en cuanto persona, sólo para Dios.

Dentro de este marco—como puede apreciarse el mismo en substancia que en "Tres Reformadores"—se va destacando un valor de la persona humana que va a jugar un papel preponderante en la concepción maritainiana. La libertad espiritual, la absoluta independencia en el obrar de toda causa extraña creada, la libertad de expansión, la libertad de autonomía, nombres que expresan la misma realidad, va a constituir el valor supremo de la persona, al cual ha de subordinarse en último término todo el mecanismo de la ciudad temporal" (29).

Esta libertad espiritual del hombre es la fructificación plena de las energías más profundas de la persona humana—en su último momento esa libertad será el efecto de la visión o posesión de Dios en el hombre—; por eso su exigencia va impresa en la esencia misma de la actividad personal y a ella ha de ordenarse toda sociedad en cualquier época que se considere. Sin embargo, para Maritain la conciencia de este valor superior de la persona no ha adquirido plena vigencia hasta la Edad Moderna, que tiende inconscientemente hacia esos valores, aunque no ha sabido realizarlos rectamente debido al virus individualista, no personalista, que desde los comienzos le han inculcado.

A esto tiende el ideal de su "Nueva Cristiandad", que "en vez de la idea del Imperium Sacrum que Dios posee sobre todas las cosas, idea que dirigió a la Edad Media, será regida por la idea de la Santa Libertad de la creatura que la gracia une a Dios"... "El mito de la fuerza al servicio de Dios será sustituido por el mito de la conquista y la realización de la libertad" (30).

Esta libertad hay que entenderla "no según la concepción liberal de la simple libertad de elección del individuo (ésta no es más que el comienzo o raíz de la libertad); y no según la concepción imperialista o dictatorial de la libertad de grandeza y de potencia del Estado, sino más bien, ante todo, de la libertad de autonomía de las personas, que se confunde con su perfección espiritual" (31).

(28) *Humanismo Integral*, ed. cit., págs. 140 ss.

(29) *Ibid.*, pág. 149.

(30) *Ibid.*, págs. 169, 183.

(31) *Ibid.*, pág. 183.

(27) Recordemos, entre los principales: *Du Régime temporel et de la Liberté*, París, 1933. *Humanismo Integral*, Aubier, 1947. *Les Droites de l'homme et la loi naturelle*. New York, 1942.

Esta libertad de autonomía es explicada ampliamente en el "Du régime temporel et de la liberté". En su máxima expresión no es más que "esa perfecta espontaneidad de una naturaleza espiritual, que la adquieren los espíritus creados no en sí mismos, sino por su unión a un Otro distinto de ellos, de donde deriva todo ser y todo bien" (32).

Sería la libertad eminente, efecto, como decíamos antes, de la visión y posesión de Dios, porque es "otro nombre de la misma perfección espiritual y de la adhesión, al menos comenzada, al fin último" (33).

Sin embargo, la libertad de la persona tiene otros momentos antes de alcanzar esta expansión final. "En la ciudad pluralista—dice Maritain—, la ley no regula sin duda por relación a los valores sociales, de los que estaba suspendida la ciudad medieval; pero serán, sin embargo, todavía valores que tienen algo santo: no los santos intereses materiales de una clase ni el santo prestigio de una nación y nunca la santa producción de una colmena estatista; digo algo verdadera y naturalmente santo, la vocación de la persona humana a su perfección espiritual, y a la conquista de una verdadera libertad y las reservas de integridad moral requeridas para esto" (34).

El sentido concreto de esta libertad puede verse claramente en la aplicación que se hace respecto de la libertad de conciencia dentro de la nueva sociedad política: "Una ciudad terrestre que, sin reconocer derecho a la herejía en sí misma, asegura al hereje sus libertades de ciudadano y le concede un estatuto jurídico apropiado a sus ideas y a sus costumbres—no solamente porque quiere evitar la discordia civil, sino también porque respeta y protege en él la naturaleza humana y la reserva de fuerzas espirituales que habitan el universo de las almas—, favorece sin duda en menor grado que una ciudad menos paciente la vida espiritual de la persona por parte del objeto de esta vida... pero favorece más la vida espiritual de las personas del lado del sujeto, cuyo privilegio de extraterritorialidad respecto de lo social terrestre—a título de espíritu, capaz de ser instruido desde dentro por el Autor del universo—es levantado a un nivel más alto" (35).

Al lado de estas ideas van apuntándose otras varias que Maritain recogerá en la última determinación de su pensamiento, que vamos a considerar.

La concepción que acabamos de diseñar en sus trazos más fundamentales tuvo mucha acogida especialmente en los países de América septentrional, sobre todo a raíz de la permanencia forzosa de su autor en los Estados Unidos con motivo de la última guerra. Fueron muy numerosos los partidarios del tomista francés, que encontraban un ambiente muy propicio, en las circunstancias bélicas, de oposición a los países totalitarios, cuyas doctrinas eran tan directamente atacadas por el pensamiento de Maritain. Pero no faltaron también contradictores que desde el campo mismo del tomismo se opusieron a la ola de personalismo cristiano a que había dado lugar la doctrina maritainiana. El ataque más serio lo constituyó el magnífico libro de Charles de Koninek titulado *De la primauté du Bien Commun contre les personnalistes*, publicado en el Canadá (1943), de cuya Universidad Laval era profesor este ilustre filósofo tomista. Esta obra dió lugar a una ruidosa polémica en Estados Unidos y Canadá, que ha trascendido, como veremos, a otras partes del mundo y cuyos ecos todavía no se han extinguido. Aunque De Koninek no citaba expresamente a Maritain, como a ningún otro filósofo, algunos de sus partidarios se creyeron obligados a salir en su defensa. El P. Eschmann, dominico alemán, residente en Estados Unidos, fervoroso personalista,

(32) *Du régime temporel et de la liberté*, Ed. cit., pág. 42.

(33) *Ibid.*, pág. 39.

(34) *Éthicisme Intégral*, pág. 188.

(35) *Ibid.*, pág. 185 s.

desde hace algunos años discípulo de Maritain, publicó un artículo esencialmente polémico titulado "*In defence of Jacques Maritain*" (36).

De Koninek afirmaba la primacía absoluta del Bien Común dentro de cada género de realidades: del bien común social sobre el bien privado de la persona singular, del bien común del Universo—el intrínseco y el extrínseco que es Dios—sobre todas las personas particulares. En la ordenación a esos bienes comunes superiores encontraba la refutación del totalitarismo, sin necesidad de acudir a la distinción individuo-persona ni a la restante temática propia de Maritain.

El P. Eschmann, por el contrario, afirma que la primacía del Bien Común es sólo relativa, equivale únicamente para el orden político, al cual se ordena el hombre como individuo, no como persona. Al dominico alemán le parece intolerable, como cosa típicamente griega y pagana el interponer el universo y su Bien Común entre Dios y las criaturas intelectuales. "El tomismo se propone primariamente—dirá—asegurar que ninguna interferencia rompa el contacto personal de cada una de las criaturas intelectuales con Dios y su subordinación personal a Dios. Todo lo demás—el universo entero y las instituciones sociales—debe, en definitiva, servir a ese fin; todas las cosas deben alimentar, fortalecer y proteger la conversación del alma, de cada alma con Dios" (37).

La perfección del universo, que Santo Tomás dice superior a la de sus partes, ha de entenderse *extensive et diffusive*, o sea cuantitativamente, pero no *intensive et collective*, o sea cualitativamente, porque entonces es mayor el bien de una persona que todo el universo. Esta doctrina será recogida y aprobada por el mismo Maritain, así como otros argumentos que apunta Eschmann (38).

La esencia de la doctrina, o mejor, el argumento fundamental, lo resume así:

"Me parece—*salvo meliori iudicio*—que la esencia profunda de esta doctrina puede ser condensada en el siguiente *enthyma*; Santo Tomás dice: "Ad rationem personae exigitur quod sit totum completum"; ahora bien, "ratio partis contrariatur personae". De aquí Maritain concluye: la persona en cuanto persona no es parte de la sociedad, y si una persona es parte, este "ser parte" no estará basado sobre la formalidad metafísica y la precisión "de persona".

"El *antecedens* pertenece a la *littera Sancti Thomae*. La conclusión no puede fundarse en palabras tan explícitas, y verdaderamente, si está sacada correctamente, será una parte o una prueba de ese gran tomismo, cuya tarea es desarrollar los principios tomistas y eventualmente hacerlos una verdad actualmente vivida."

"La conclusión de Maritain es evidente. Su necesidad e inteligibilidad son exactamente la misma que la necesidad e inteligibilidad de las siguientes inferencias: el acto en cuanto tal significa perfección pura y sin límites. De aquí si está limitado y participado, esta limitación no pertenece a este acto, en cuanto acto, sino en cuanto está limitado por una potencia. O también el entendimiento en cuanto tal no es capaz de error. De aquí, si hay entendimiento que yerra, esto no le ocurre en cuanto que es intelecto, sino en cuanto es también otra cosa" (39).

Este violento ataque fué respondido por De Koninek en un amplio artículo, que llevaba este significativo título: *In defence of Saint Thomas*, donde examina detenidamente las razones de su contrincante y vuelve a reafirmar sus principios con nuevo y abundante acopio de textos de Santo Tomás.

Esta controversia, en la que, al menos indirectamente, estaba comprometida su doc-

(36) En *The modern Schoolman*, XXII (1945), págs. 183-208.

(37) *I. c.*, pág. 192.

(38) *La persona y el bien común*, trad. esp. Descleé de Brouwer, Buenos Aires, Pág. 22 ss.

(39) *In defence of Maritain*, pág. 205.

trina, obligó a Maritain a repensar sus soluciones y a ampliar, conforme a los nuevos datos que habían surgido, el horizonte de la cuestión. Fruto de ello es el largo artículo de *Revue Thomiste*, mayo-agosto 1946, *La personne et le bien commun*, que luego ha sido difundido en tirada aparte (40).

En este trabajo quiere "presentar una breve, y así lo esperamos, suficientemente clara síntesis de nuestra posición en un problema a propósito del cual han abundado interpretaciones torcidas que quisiéramos creer habrán sido involuntarias" (41). Y, como dice en otro lugar, "quisiera que el presente ensayo, que a la vez rectifica ciertas fórmulas atrevidas que yo nunca he empleado, pondrá fin a torcidas interpretaciones y a las confusiones que se deben al pecado original de la misma controversia" (42).

La doctrina fundamental sigue siendo la distinción de individuo y persona, que va a tener ahora aplicaciones universales. En substancia, la distinción tiene el mismo sentido que en "Tres Reformadores", aunque más desarrollado. "El ser humano está situado entre dos polos: uno material, que no atañe en realidad a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad, a eso que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, la *individualidad*; y otro polo espiritual que contiene la verdadera personalidad, fuente de libertad y de bondad" (43).

Esta distinción no es nueva, según Maritain, y pertenece al acervo intelectual de la Humanidad, es una distinción clásica, equivalente a la del *mi* y del *si* en la filosofía hindú y fundamental en la filosofía tomista.

El individuo y la persona son caracterizados casi con las mismas expresiones que hemos transcrito más arriba. El individuo tiene como raíz la materia; la persona "tiene por raíz al espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia, y en ella sobreaunda". La personalidad significa interioridad propia, en sí misma, pero que exige la expansión y la comunicación de la inteligencia y del amor, por ser espíritu. Es esencial a la personalidad exigir un diálogo en que las almas se comuniquen entre sí. Pero sobre todo "la persona tiene relación directa con el absoluto, en la que sólo puede alcanzar su plena suficiencia; su patria espiritual es todo el universo del absoluto y los bienes indefectibles, que son como la introducción al Todo absoluto que trasciende al mundo entero". En definitiva, "lo más hondo y esencial de la dignidad de la persona humana es ser imagen de Dios" (44).

Queriendo salir al paso de muchas objeciones, Maritain explica el sentido de esta distinción entre individuo y persona. "No se trata de cosas separadas, dice. No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona, sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu". Además "se trata (en la individualidad) de algo bueno, ya que se trata de la condición misma de nuestra existencia. Pero si es buena la individualidad, lo es precisamente en orden a la personalidad; el mal está en dar, en nuestros actos, la primacía a este aspecto de nuestro ser". El hombre debe dirigir sus actos por la vía de la personalidad, por encima de la individualidad, actitud que Maritain designa como el triunfo de la vida del espíritu y de la libertad sobre los sentidos y las pasiones (45).

La sociedad está exigida por el hombre no sólo en cuanto individuo—como podría deducirse de algunas expresiones de los libros anteriores de Maritain—, sino también

sigue al hombre en cuanto persona. Efectivamente, la sociedad es exigida por la *generosidad* radical de la persona, que "tiende a sobreaundar en las comunicaciones sociales, según la ley de sobreaundancia que está inscrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia y del amor". Al mismo tiempo, "la persona humana exige esa vida en sociedad en virtud de sus *necesidades*, es decir, en virtud de las exigencias que derivan de su individualidad material. No se trata solamente de necesidades materiales: pan, vestido, etc., sino también y ante todo de la ayuda que necesita para sus actos de razón y de virtud, cosas que entran en el carácter específico del ser humano".

La Sociedad es una exigencia de la persona, "la Sociedad propiamente dicha es una sociedad de personas" (46).

A esta noción de sociedad corresponde la noción de *Bien Común*. "El fin de la sociedad no es el bien individual ni la colección de los bienes individuales de cada una de las personas que lo constituye; es el bien de la comunidad, pero bien de *personas humanas*. Este bien común es la conveniente vida humana de la multitud, de una multitud de personas: su comunicación en el bien vivir. Es, pues, común al *todo* y a *las partes* sobre la cuales difunde y que con él deben beneficiarse. Da por supuestas a las personas y vuelve y se da a ellas, y en tal sentido se completa y realiza en ellas." En concreto, es el conjunto de bienes materiales, culturales, espirituales, etc., "en cuanto todo esto es *comunicable* y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de personas. Por eso en "él", en el bien común, va incluido como elemento esencial el máximo de desenvolvimiento posible *hic et nunc* de la persona humana, es decir, el acceso de la persona a su libertad de expansión o de desenvolvimiento" (47).

De esta manera el dilema Persona, Sociedad y Bien Común queda solucionado en la línea de todos sus libros anteriores:

"La persona humana como tal es una totalidad: el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte. Mientras que la persona como persona o como totalidad tiene derecho pleno a que el bien común de la sociedad temporal retorne a ella; y aunque por su ordenación al todo trascendente está por sobre la sociedad temporal, esa misma persona como individuo o como parte es inferior al todo y a él está subordinada, y como órgano del todo debe estar al servicio de la obra común" (48).

Esto quiere decir en términos más concretos que "el hombre forma parte y es parte de la comunidad política, inferior a ésta, en razón de las cosas que en sí mismo y por sí mismo y por las indigencias de su *individualidad material* dependen en cuanto a su misma esencia, de la comunidad política, y pueden servir de medios al bien temporal de ella... Más bajo otro aspecto, el hombre está sobre la comunidad política según las cosas que en sí mismo y por sí mismo, por estar relacionadas con lo absoluto de la personalidad como tal, dependen, en cuanto a su misma esencia, de algo que está más alto que la comunidad política y concierne estrictamente al perfeccionamiento supratemporal de la persona en cuanto persona" (49).

Esta doctrina se funda, como ya nos lo indicaba Eschmann en la noción de persona como un todo, cuyas raíces últimas Maritain quiere encontrarlas sabiendo hasta el primer análogo de la noción de persona que es Dios, Todo soberano, en cuya intimidad más profunda las Tres Divinas personas forman una sociedad, no de partes, sino de Todos soberanos. La famosa frase de Santo Tomás: "Ratio partis contrariatur personae", cree Maritain debe interpretarse no sólo del todo metafísico formado

(40) Existe traducción española, ya indicada, que es la que citamos en el texto.

(41) *La persona y el bien común*, pág. 9.

(42) *Ibid.*, pág. 18, nota 7.

(43) *Ibid.*, pág. 37.

(44) *Ibid.*, pág. 44 ss.

(45) *Ibid.*, pág. 46 ss.

(46) *Ibid.*, pág. 63 ss.

(47) *Ibid.*, págs. 55-61.

(48) *Ibid.*, pág. 75 s.

(49) *Ibid.*, pág. 78 s.

por las partes substanciales, sino aplicarse analógicamente a toda clase de todos (50). La persona en cuanto persona no podrá, por tanto, ser formalmente parte de ninguna sociedad. Sin embargo, como la persona, no por indigencia, sino por superabundancia, tiende a comunicarse, además de la sociedad propiamente tal, formada por individuos como partes, existirá una sociedad superior, sociedad formalmente constituida por personas, que dicen relaciones entre sí no de partes, sino de todos independientes, unidos por los lazos de "la amistad fraternal", que es personal, no por la justicia, que es impersonal (51); en orden a un bien común superior, "el bien común de la comunidad de los espíritus", que incluye toda esa serie de bienes supra-temporales por razón de los cuales dentro del mismo orden natural la persona humana trasciende al Estado. El bien común de la sociedad civil de individuos, aunque fin en sí mismo, no medio, es fin subordinado a esos valores supra-temporales que constituyen el bien de la comunidad de los espíritus, y ambos bienes o fines se refieren esencialmente al bien común sobrenatural (52). Esta doble sociedad, que no aparece explícitamente en Maritain, pero que se deduce evidentemente de sus textos, correspondería a la dualidad de individualidad y personalidad que encuentra en la misma naturaleza del hombre o de la naturaleza humana.

A la luz de todas estas consideraciones trata de explicar nuestro filósofo las relaciones que la persona humana dice a los distintos Bienes Comunes, superiores al Bien Común Político. Estos distintos Bienes Comunes habían sido bastante desconocidos para muchos personalistas, y la controversia con De Koninck los había colocado en el primer plano de la discusión. La posición de Maritain en este punto parece un poco ambigua, pues tan pronto parece afirmar la supremacía del bien común dentro de cada género como la somete a diversas restricciones y distinguos que parecen colocar absolutamente por encima los valores puramente personales (53).

El bien común político es más noble, más divino, según la frase de Aristóteles, que el bien del individuo. Pero la persona está por encima del nivel de ese bien que la hace esencialmente parte. Sin embargo, en cuanto persona pertenece a una nueva comunidad, la comunidad de los espíritus o de las personas, en la cual sólo analógicamente se puede hablar del bien común. Ese bien común, si se toma por el objeto mismo, la verdad y la belleza mismas, es superior a los actos personales mediante los cuales cada persona conquista una parte de ese bien; pero según Maritain no es un bien común, rigurosamente hablando, porque no es un bien propiamente social. En cambio, si se entiende del tesoro de cultura comunicable que reciben unas personas de otras, entonces parece que lo es superior el contacto o comunión personal de cada espíritu con la verdad y con Dios, y a él se ordenará.

Y por encima de toda sociedad natural, en la misma sociedad divina, la comunidad de los santos, la Iglesia, también se realiza que la persona sea para la comunidad, y la comunidad, para ella, porque en la obra común de la redención continuada, la persona está ordenada como la parte a la obra del todo; pero a su vez esa obra común está ordenada al bien personal de cada uno. Finalmente, en la visión beatífica, el Bien de todos los bienaventurados será el mismo Bien Increado. Bien Común soberano, más divino que los actos que lo consiguen. Por eso, respecto al servicio divino, cada alma es parte de la comunidad de los bienaventurados, pero en cuanto a la visión deja de ser parte y se identifica con el Todo. "En tal estado—termina Maritain—, merced a la identificación de cada alma con la divina esencia, acaba en cierto sentido la ley de la primacía del Bien Común sobre el bien personal, porque el bien

(50) *Ibid.*, págs. 62.

(51) *Ibid.*, págs. 89 ss.

(52) *Ibid.*, págs. 68 ss.

(53) Para todas las afirmaciones que siguen véase el mismo lugar, págs. 86-93.

personal es en este caso el Bien Común". Pero en nota no deja de reconocer que "en otro sentido permanece tal primacía, según que la infinita comunicabilidad de la Esencia incomprendible trasciende eternamente la comunicación que la creatura recibe de ella por la visión" (54).

Maritain quiere, como se ve, destacar por encima de todo los valores de la persona y no duda en buscar la superioridad, al menos en algún aspecto, aun tratándose de los Bienes Comunes más supremos. Para ello trata también de encontrar explicación a los textos de Santo Tomás diciendo que cuando habla de la supremacía del bien común del Universo se refería al hombre como individuo y, por tanto, parte del universo, ordenada a su todo, pero no como persona ordenada sólo directamente a Dios (55). Además el carácter inmediatísimo y puramente personal de la visión beatífica, junto con la superioridad del entendimiento especulativo sobre el práctico y de la vida contemplativa sobre la política, son doctrinas de Santo Tomás, que Maritain cree claves del verdadero personalismo cristiano, que, por otra parte, no perjudican a la ley de la supremacía del bien común (56).

Es difícil a través de todas estas sinuosidades del pensamiento maritainiano lograr una síntesis totalmente coherente, porque Maritain, según decíamos al principio, posee el difícil arte de mezclar hábilmente, sin estridencias aparentes, con principios del más rancio sabor tomista, conclusiones que no parecen muy conformes, o mejor, que muestran ser disconformes con ellos.

La concepción de Maritain, que, por otra parte, representa un esfuerzo gigante de actualización del tomismo, ha tenido un éxito extraordinario en los medios tomistas, sobre todo en ambas Américas (57).

Generalmente, se trata de reproducciones literales del pensamiento de Maritain con vistas sobre todo a la difusión de su doctrina social y política, como instrumento de acción (58).

Únicamente queremos recoger aparte la opinión, dentro de la misma línea de Maritain, del gran tomista argentino O. N. Derisi, muy conocido en España. En su magnífica obra "La Persona", dedica un capítulo a nuestro tema con el título "Persona, individuo y sociedad" (59).

Derisi concibe la persona y el individuo, al modo de Maritain, como "dos extremos que polarizan su vida y que pugnan cada uno por dominar al otro. No se trata de dos partes reales", sino de dos formalidades, dos aspectos o facetas diversas de su propio ser, realmente idénticas".

Se funda en una raíz real diversa: el individuo en la materia, sellada por la cantidad; la persona en la forma o alma espiritual. Como individuo, el hombre es una realización limitada de la especie humana, y en esta limitación está la causa que exige la sociedad.

La sociedad está exigida, sin embargo, como para Maritain, no sólo por indigencia (en cuanto individuo), sino también por sobrealundancia (en cuanto persona). "Si bien es verdad que el hombre es individuo en razón de la materia y persona en

(54) *Ibid.*, págs. 92-93.

(55) *Ibid.*, págs. 18-23.

(56) *Ibid.*, págs. 23-32.

(57) El mismo Maritain, en *La persona y el bien común*, alude y cita algunos de sus discípulos de América del Norte. Para su influencia en América latina cfr.: TRISTAN D'ATRAIDE: *Maritain et l'Amérique latine*, en *Jacques Maritain, son oeuvre philosophique*, Bibliothèque de Revue Thomiste, París, págs. 12-27.

(58) Véase, por ejemplo: CARLOS NADROS DE LA SORIA: *El pensamiento social de Maritain, Ensayo de filosofía social*, Santiago de Chile, precedido de una carta laudatoria de Maritain al autor.

(59) O. N. DERISI: *La persona, su esencia, su vida y su mundo*, La Plata, 1950, capítulo V, págs. 258-320.

razón de la forma, en el orden real, individuo y persona se identifican y la persona es realmente miembro de un todo, de la sociedad. Más aún: si en razón de su limitación individual ella *necesita* de la sociedad, sólo en cuanto persona es capaz de constituir y formar la sociedad, porque sólo en cuanto ser espiritual o personal está en condiciones de forjar una unidad con otros seres en orden a la consecución de un fin aprehendido y propuesto como tal, unidad constitutivo de la sociedad" (60).

En substancia, la posición de Derisi es la misma de Maritain, en cuanto a estos principios universales. El hombre se ordena como individuo a la sociedad y su Bien Común, para alcanzar por su medio su fin exclusivamente personal, en orden al cual está por encima de la sociedad. Sin embargo, no hay precisamente tensión ni oposición entre estos bienes: el bien común y el bien personal "son solidarios y dependientes mutuamente, hasta el punto, que no pueden existir sin coexistir mutuamente sostenidos y alimentados el uno por el otro" (61).

No debe confundirse *bien común* de la comunidad política y *bien público* del Estado. El bien público se refiere a la Sociedad como una persona moral, constituyendo un todo; éste se refiere a la sociedad de personas, al bien de la sociedad constituida, para proporcionar con él a sus miembros el desenvolvimiento específicamente humano, es decir, el bien de la persona. El bien del Estado, aunque necesario y ordenado al Bien Común, es separable de éste y puede lograrse a sus expensas. Rectamente hablando, sólo cuando ese *bien público* se ordena al bien de la persona será verdadero bien" (62).

En la controversia que divide a los tomistas, Maritain y los suyos, por un lado; De Koninck y otros, de otro lado, cree Derisi poder mediar. Para él son posiciones más bien complementarias, apuntando ambas a una verdad total desde ángulos diversos.

En realidad, al menos cuanto a la conceptualización del problema, Derisi parece totalmente en la línea de Maritain, aunque no creemos comparta muchas de las consecuencias concretas politicosociales que el filósofo francés cree deducir necesariamente de esta doctrina.

Paralela a esta corriente de signo esencialmente personalista, cuyas principales etapas acabamos de recorrer, ha surgido dentro del tomismo actual otra corriente, muy poderosa también, por los eminentes filósofos que la representan y por la fuerza de sus argumentos. El acento recae aquí no sobre la persona considerada en sí misma distinta del individuo, sino en orden a sus Bienes Comunes, en los cuales encuentra su perfección total y su verdadera dignidad. Pero no un solo Bien Común, el Bien Común de la Sociedad Política, sino una serie de bienes superiores, que por Comunes y sólo en cuanto Comunes, pueden perfeccionar verdaderamente a la persona y constituirle en su auténtica dignidad. De manera que la Primacía del Bien Común así entendida será la clave para explicar toda la vida del hombre, y dentro de ella el problema concreto de las relaciones entre la persona y la sociedad.

Esta posición tomista ha encontrado su expresión más vigorosa en el magnífico libro de Charles De Koninck que ya hemos citado: "*La primauté du Bien Commun contre les personalistes*" (64).

En un valiente prólogo del llorado y entusiasta tomista Cardenal Villeneuve, con

(60) *I. c.*, pág. 295 s.

(61) *Ibid.*, págs. 306 s.

(62) *Ibid.*

(63) *Ibid.*, pág. 313.

(64) Quebec-Montreal, 1943. Acaba de aparecer una traducción española: *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Edición Cultura Hispánica, Madrid, 1962.

notables alusiones a los peligros del personalismo cristiano mal entendido, se resume así la substancia de este libro con párrafos del mismo: "Su tesis es la primacía del bien común dentro de cada orden, en la familia, respecto del alma misma, pero con la condición de que se comprenda bien la noción de bien común, que es el mejor bien del singular (léase persona), no en cuanto es la colección de los bienes singulares, sino porque es mejor para cada uno de los seres particulares que participan de él en razón misma de su comunidad. Aquellos que defienden la primacía del bien singular de la persona singular suponen una falsa noción de bien común, que sería extraño al bien de los singulares cuando por su misma naturaleza y por su bien propio el singular ama mucho más el bien de la especie, el bien común, que su bien singular.

"La persona humana, substancia intelectual, siendo una parte del universo, una parte en la cual puede existir, según el conocimiento, la perfección del universo entero, su bien más propio en cuanto es una substancia intelectual será el bien del universo, bien esencialmente común.

Las creaturas racionales, las personas, se distinguen de los seres irracionales, en que están unos ordenados al Bien Común y pueden obrar expresamente en orden a él como común. Es verdad también que pueden perversamente preferir el bien singular de su propia persona, al bien común, aferrándose a la singularidad de su persona, o como se dice hoy, a su personalidad erigida en común medida de todo bien. Por lo demás (en orden al problema concreto de las relaciones entre la Persona y Sociedad Política), si la creatura racional no puede limitarse u ordenarse enteramente con todo lo que es, a un bien común subordinado, al bien de la familia, por ejemplo, o al Bien Común de la Sociedad Política no es porque su bien particular, tomado como tal, sea más grande: es a causa de su ordenación propia, a un bien común superior al cual está principalmente ordenada. En este caso el Bien Común no es sacrificado al bien del individuo en cuanto individuo ni en cuanto persona singular, sino al bien del individuo o persona singular en cuanto está ordenada a un bien común más universal, en definitiva a Dios como Bien común. Una ciudad constituida por personas que aman su bien privado por encima del bien común o que identifican el bien común al bien privado, es una sociedad no de hombres libres, sino de tiranos" (65).

La tendencia al *bien común*, caracteriza por tanto la actividad apetitiva de la persona en cuanto ser intelectual que mira al universal y no a lo particular. El *bien común*, por tanto, es el que verdaderamente perfecciona dentro de cada orden de su actividad, a la persona en cuanto tal, y por ello es su más propio bien. En este sentido, común, como observa agudamente nuestro autor, no se opone a propio, sino a privado o singular.

Cuanto más se suba en la escala de perfección de los bienes comunes, hay que amarles con más intensidad, en cuanto comunes, es decir en cuanto participables a muchos, que eso significa estrictamente el bien común. (Conviene no confundir la noción de bien común a secas, con el Bien común social-político). Por eso la persona debe amar, por encima de ningún otro bien creado, al Bien Común separado que es Dios, en el cual encuentra su última perfección, y debe amarlo necesariamente como participable a muchos, no precisamente, como dice Sto. Tomás, "ut habeatur vel possideatur, sed secundum se ut permaneat et diffundatur", porque solo este es el amor que constituye la bienaventuranza, siendo el primero un amor concupiscente común a buenos y malos (De Caritate a. 2, c.). Precisamente el pecado de los ángeles, según la doctrina que De Koninck recoge de Juan de Santo Tomás, no consistió

(65) *La primauté du bien Commun*. Prólogo, pág. 15 ss.

en la ausencia de amor al Bien Divino, sino que le quisieron como particular, "magis singulariter", y no en cuanto común o participable a todos los demás.

Por eso la transcendencia absoluta de la bienaventuranza sobrenatural no significa que sea el bien singular por excelencia de la persona, sino que por su misma transcendencia es el bien común más universal que debe ser amado por sí mismo y para su difusión, según la expresión de Santo Tomás. Y más aún, siguiendo la afirmación misma del Angélico, De Koninck afirma que al hombre en cuanto ordenado a Dios, último fin suyo, le conviene la razón de parte. Es precisamente en cuanto partes de un todo, que estamos ordenados al más grande de los bienes que no puede ser el más nuestro sino en su comunicabilidad a los otros. Hay dos amores en el hombre, dice Santo Tomás, porque tiene dos bienes. Un bien *proprio* que le pertenece como persona singular, y en el amor de él cada uno se hace a sí mismo objeto principal de dilección. Hay un bien común, que pertenece al hombre en cuanto es parte de un todo, v. g. al soldado o al ciudadano, y el amor de este bien se ordena a aquel sujeto donde se encuentra principalmente, como el Jefe o el Rey. De este segundo modo, dice Santo Tomás, la caridad mira como principal objeto al bien divino, que pertenece a cada uno, "secundum quod esse potest particeps Beatitudinis" (De Caritate a. 4, ad. 2um).

De Koninck afirma también contra los personalistas, que las personas singulares están ordenadas al bien común intrínseco del Universo que es su orden. Como lo prueban abundantes textos de Santo Tomás. (III C. Gentes c. 64; I. q. 47, a. 1.ª; q. 15, a. 2).

Dios busca en la creación, ante todo y sobre todo, el orden del universo que "representa su bondad mejor que cualquier otra creatura". Es verdad que Santo Tomás afirma que las creaturas intelectuales son gobernadas por la Providencia, por sí mismas, propter se: "sed per hoc—añade—non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum et in perfectionem universi"—(III C. Gentes, c. 112). Las creaturas son ordenadas por sí mismas, pero no para sí mismas y para su bien singular, sino que son ordenadas por sí mismas a su *bien común*; en cambio, los seres inferiores, que son puros instrumentos, no alcanzan por sí mismos de una manera explícita el bien universal al cual están ordenados. En esto precisamente reside la dignidad de la naturaleza racional.

La verdadera dignidad de la creatura racional consiste en que con su inteligencia y su amor puede alcanzar el fin último del universo, que es su Bien Común; su dignidad se funda en el Bien Común último.

Esta doctrina de la supremacía del bien común se aplica también necesariamente al orden social humano. El Bien Común Político será superior a la persona singular que se ordenará a él como la parte al todo, lo cual parece ir contra el famoso texto de Santo Tomás, que dice que "homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua". De aquí parece deducirse que en última instancia la sociedad política debe subordinarse a la persona singular en cuanto tal.

La respuesta de nuestro autor es clara y perfectamente coherente con sus afirmaciones anteriores. Santo Tomás quiere decir solamente que el hombre no está ordenado a la sola sociedad política. No es "secundum se totum", en su totalidad, parte de la sociedad política, porque el bien común de ésta no es más que un bien común subordinado. El hombre está ordenado a esta sociedad en cuanto ciudadano solamente. Aunque el hombre, el individuo, el miembro de la familia, el ciudadano civil, etc., sean un mismo sujeto, son formalmente distintos. El totalitarismo identifica la formalidad hombre con la formalidad ciudadano—Para nosotros, en cambio, estas formalidades no sólo son distintas, sino que están subordinadas unas a otras, según el orden mismo de los bienes—. Pero es este orden de los bienes, causas finales y primeras, y no

el hombre puramente hombre, el que es principio del orden de estas formalidades en un mismo sujeto. El personalismo trastorna este orden de bienes: concede el bien mayor a la formalidad más ínfima del hombre. Lo que los personalistas entienden por persona es, en verdad, lo que nosotros entendemos por puro individuo, un todo material y substancial encerrado en sí.

"El hombre no puede ordenarse al solo bien de la sociedad política; debe ordenarse al bien del todo perfectamente universal, al cual todo bien común inferior debe estar expresamente ordenado. El bien común de la sociedad política debe ser expresamente ordenado a Dios tanto por el ciudadano Jefe, como por el ciudadano parte, cada uno a su manera. Ese bien común exige por sí mismo esta ordenación" (66).

A la luz de esta doctrina, pueden entenderse esas expresiones que indican como la Sociedad es para el hombre y no al contrario. Pio XI escribió "Civitas homini, non homo civitati existit", la ciudad existe para el hombre, el hombre no existe para la ciudad. "El Papa añade a continuación que esto no ha de entenderse al estilo del liberalismo individualista, para el que la sociedad está subordinada a la actividad egoísta del individuo" (67).

La ciudad existe para el hombre, esto, según nuestro autor, debe entenderse en dos sentidos. Primeramente, la ciudad, en cuanto organización está sometida enteramente al bien común, en cuanto común. Pero este bien común es para los miembros de la sociedad no para ser su *bien privado*, sino para ser su *bien común*, del que todos participan como tal; *bien común*, que por pertenecer a seres racionales ha de ser conforme a su naturaleza espiritual y material, a la cual perfecciona.

En segundo lugar, la ciudad, como el bien común de ella, son para el hombre, en cuanto éste comprende formalidades que son, en el hombre, superiores a aquella por razón de la cual está ordenado al bien común de la ciudad. Cuando nosotros decimos un bien común subordinado al hombre, esto no puede verificarse más que por razón de una formalidad que mira a un bien común superior. Únicamente tratándose del bien común más perfecto ya no puede decirse subordinado al hombre" (68).

De esta manera, sin necesidad de admitir la dualidad individuo-persona, solamente partiendo de una noción bien matizada de Bien Común—bien por otra parte *propia únicamente de la persona racional*—y del orden jerárquico de los diversos Bienes Comunes, De Koninck quiere resolver el dilema Persona-Sociedad y Bien Común.

El título de su obra queda así justificado: a través de su doctrina, fundamentándola toda, se halla el principio de la primacía absoluta del bien común, entendido en el sentido universal que tuvo en Santo Tomás, y no restringiéndole al Bien Común Social, que en la escala de Bienes Comunes está a un nivel más bien inferior. "En todo género el Bien Común es siempre superior. La comparación por trasgresión de géneros, lejos de anular este principio, lo supone y confirma" (69).

Sin embargo, esta supremacía concedida al Bien Común en cada orden de realidades no significa para Koninck desprecio del bien singular. "Este bien debe ser respetado y es muy respetable, aunque sea más respetable la persona cuando se ordena a un Bien Común. El bien singular mismo adquiere más valor, sin embargo, cuando lo ordenamos al Bien Común. Por lo demás, una ciudad, por ejemplo, que no respeta el bien privado o el bien de las familias, obra contrariamente al bien común. Lo mismo que la inteligencia depende de los sentidos bien dispuestos, así el bien de la ciudad depende de la integridad de la familia y de sus miembros. En una ciudad bien

(66) Ibid., pág. 66 ss.

(67) Enciclica Divina Redemptoris, Acta Apostólica, Sedes, 21, Mayo, 1937, página 79, nota.

(68) La primacía del bien común, págs. 67-71.

(69) Ibid., pág. 36.

ordenada, el bien singular del individuo y el bien común de la familia deben ser más perfectamente realizados y asegurados. Sin embargo, si el bien común de la ciudad estuviese subordinado a estos últimos, no sería ya su bien común y el hombre estaría privado de su bien temporal más grande. ¿La ciudad no sería ciudad! (70).

Ya hemos indicado más arriba la ruidosa controversia a que este denso libro de Koninek dió lugar, en los Estados Unidos, principalmente. Ante la extrañeza de muchos personalistas, por el planteo del problema en términos de "bien privado" y "bien común", nuestro filósofo respondió: "Yo trato el problema de "bien propio" y de "bien común". En definitiva, la persona y la sociedad no deben juzgarse por lo que *son absolutamente*, sino por lo que constituye su perfección, esto es por lo que constituye su bien: esta es la única manera de estudiarlo en Aristóteles y Santo Tomás. Considerar la comparación persona y sociedad como la consideración más fundamental es típicamente moderna... Desde este punto de vista el problema de la persona y sociedad se convierte en la cuestión, ¿es mejor la persona o la sociedad?, en lugar de preguntar ¿es el bien propio de la persona mejor que su bien común? Cuando el problema está mal planteado ¿qué puede esperarse de su solución?" (71).

Este planteo y dirección que imprimió al problema De Koninek ha ejercido notable influencia en diversos sectores tomistas, de los cuales vamos a examinar ahora brevemente dos buenos ejemplos.

En primer lugar, dentro de la actual controversia tomista, ocupa un lugar destacado la obra de Julio Meinvielle, ilustre tomista argentino, que se ha distinguido estos últimos años como delador máximo de las doctrinas político-sociales de Maritain. Entre sus diversos libros dedicados al tema de Maritain, interesa, sobre todo, a nuestra cuestión, el titulado *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (72).

En este libro más polémico que expositivo, Meinvielle somete a una crítica cerrada y aguda, y en cuanto al contenido bastante certera, generalmente, cada una de las afirmaciones de Maritain, persiguiendo todos sus posibles antecedentes y sus consecuencias más remotas.

Empieza arguyendo contra la famosa distinción entre individuo y persona, a la que no cree de ninguna manera compatible con Santo Tomás, ni con la razón filosófica, y desprovista en absoluto, aunque fuera cierta, de la proyección sociológica que Maritain y otros le quieren dar.

A continuación examina detenidamente la exaltación realizada por Maritain de la persona humana singular sobre la especie humana, sobre la sociedad, sobre el universo y sobre la Iglesia.

No podemos detenernos a detallar la densa argumentación, que llevaría muchas páginas. La crítica de Meinvielle en sus puntos más esenciales, se podría resumir en estos puntos:

1.º Maritain comete una trasgresión de géneros constante al afirmar la superioridad de la persona sobre el universo, sobre la Iglesia y sobre la sociedad política. No puede, en efecto, sostener que una persona sea superior a una pluralidad ordenada de personas como no se trate de distinto género, bien sea de las personas divinas sobre las creadas, bien de las humanas sobre las hipóstasis irracionales, bien de las personas creadas en cuanto elevadas al orden sobrenatural respecto de las personas, según su consideración puramente natural.

2.º A la persona en cuanto tal no le corresponde "una relación directa con lo ab-

soluto". Se halla aquí para Meinvielle un germen peligroso de pelagianismo. A pesar de las afirmaciones y protestas de Maritain que rechazan expresamente tal consecuencia no se libra en opinión de Meinvielle de la acusación de confundir los órdenes natural y sobrenatural.

3.º A la persona en cuanto tal no le repugna ser parte de un todo moral. De que "in divinis" las Personas no sean parte ni física ni moral no se deduce que "in creaturis" las personas no puedan ser parte de un todo moral. Si la trasposición analógica que hace Maritain fuera legítima, la persona humana sería persona por una participación de lo más incommunicable que hay en Dios, la relación subsistente. ¿Dónde quedaría entonces la Gratitud del orden sobrenatural? "Existe una exigencia metafísica para que la persona humana sea necesariamente parte y es su condición de creatura, que no tiene en sí misma la bondad que la perfecciona, sino fuera de sí, en un objeto que la trasciende infinita e incommensurablemente" (72 bis).

4.º La posibilidad radical de la visión facial es propia de la naturaleza racional, en cuanto tal no en cuanto persona. La ordenación actual a la visión inmediata de Dios, es privilegio exclusivo de la persona en cuanto elevada al estado de gracia. Insiste Meinvielle con De Koninek en que si la comunicación actual del Bien divino a muchas creaturas no se requiere para que una sola de ellas sea feliz, se requiere, sin embargo, la esencial comunicabilidad de este mismo bien a muchos, en razón de la sobrecabundancia de este mismo bien y su incommensurabilidad al bien singular de la persona.

5.º La persona no se ordena a la sociedad política totalmente y en todas sus cosas con subordinación instrumental, incorporándose a un todo con unidad de composición; pero sí con subordinación de causa principal a otra causa principal superior, es decir, ordenándose totalmente en un todo con unidad de orden, no un todo continuo. Además, "la totalidad de la actividad monástica, económica y política de una persona se ordena inmediata y totalmente a Dios, autor de la naturaleza y de la gracia. De manera que la ordinabilidad a Dios, autor de la naturaleza y de la gracia subordina a sí también la totalidad de la vida política con todo lo que en ella está ordenado y, en cambio, esta ordinabilidad a Dios no está subordinada a la totalidad política. Pero es muy diferente afirmar que no se subordina al Estado la persona singular, que afirmar que no se subordina su subordinabilidad a Dios" (73).

Meinvielle explica, en sentido substancialmente idéntico al de De Koninek, el texto pontificio citado a menudo por Maritain: "No existe el hombre para la ciudad, sino la ciudad para el hombre", dice Pío XI en la Divini Redemptoris. De aquí se querría concluir que la ciudad es para la persona singular. Pero esta conclusión es equívoca, ya que en la persona singular debemos distinguir cinco aspectos, especificados por cinco posibilidades diferentes, el aspecto propiamente singular, el familiar, el político, el divino natural y el divino sobrenatural. Estos aspectos o bienes están subordinados, cada uno al inmediato superior, de manera que el bien singular propiamente dicho se subordina al Bien de la persona singular, en cuanto miembro de la familia, uno y otro al bien de la persona singular en cuanto miembro de la sociedad política, todos tres al bien de la persona humana singular, en cuanto miembro de la comunidad universal, y aquellos tres con éste al bien de la persona singular, en cuanto miembro de la comunidad sobrenatural que es la Iglesia.

"La Encíclica, lejos de condenar, afirma la superioridad del bien político sobre el bien singular propiamente dicho; y condena también el error del totalitarismo que hace del bien político o el único bien o el bien supremo del hombre.

(70) Ibid., pág. 70 s.

(71) *In defence of Saint Thomas*, pág. 861.

(72) *Ibid.* "Nuevo Tiempo", Buenos Aires, 1948.

(72 bis) "Crítica de la Concepción...", pág. 119.

(73) *Ibid.*, pág. 131 s.

Por aquí se puede apreciar mejor en qué está el error del *personalismo cristiano* de Maritain. Maritain hace de la persona humana en cuanto persona un todo insubordinable, al que repugna la razón aún de parte moral. Esa persona-todo, que es la persona humana, se mueve libremente en cuanto depende de su condición de persona, en el reino donde están las otras personas-todos, incluso la persona en Acto puro, que es Dios" (74).

En sucesivos capítulos va Meinvielle examinando detenidamente otros aspectos de la concepción maritainiana, como la tensión que establece entre la persona singular y las distintas realidades sociales en que se encuentra instalada, y la famosa libertad de autonomía, que es sometida a un crítica cerrada, muy profunda y certera (75).

El pensamiento de Koninck ha tenido un representante muy ilustre en España en la figura del profesor Leopoldo Eulogio Palacios. Para Palacios, "el libro de Koninck es uno de los pocos escritos contemporáneos que me han hecho reflexionar con fruto" (76).

El pensamiento de Palacios lo encontramos, expuesto con la claridad y elegancia que le caracterizan, en dos publicaciones relativamente recientes: el artículo *Primacia absoluta del Bien Común* (77) y su último libro, *El Mito de la Nueva Cristiandad* (78).

En *El Mito de la Nueva Cristiandad*, magnífica crítica de esa concepción maritainiana, examina con precisión la distinción de individuo y persona tanto en sí misma como en su aplicación político-religiosa, sometiéndola a una crítica breve, pero certera.

Si el individuo y la persona fueran el polo material y el polo espiritual del hombre, en Cristo habría solo individuo humano, su polo material, y no persona humana; no habría por tanto en él una naturaleza humana en su pleno sentido.

La refutación que hace de su aplicación política, está en la línea directa de Koninck. Maritain ha entendido erróneamente el famoso texto de Santo Tomás: "Ratio partis contrariatur personae", que por el contexto habla exclusivamente de las partes substanciales. Pero "esto no quiere decir que la persona humana no pueda ser a su vez una modestísima parte respecto de un todo superior, es decir, una parte cuando ya no se considera en orden a sí misma y a su organización interior, sino en orden a algo que no es ella, y es superior a ella, como cuando se le compara con el bien de la sociedad, el universo, Dios. Respecto a estas realidades superiores la persona tiene siempre razón de parte y no se le puede aplicar aquello de "ratio partis contrariatur rationi personae" (79). Es una parte naturalmente, no de un todo substancial, sino accidental, de un todo de orden.

En su artículo *La Primacia absoluta del Bien Común*, Palacios expone originalmente este carácter de todo y de parte que compete al Bien Común y a la persona humana.

Un todo puede ser universal, integral y virtual. El Bien Común parece que es un todo virtual. "La comunicación del bien común con los particulares se realiza de la manera como el todo virtual se predica de sus partes. Es así como yo creo que el bien de las clases sociales y de los grupos, y el bien mío y el bien tuyo, son un bien común. No entiendo estos bienes como repetición y multiplicación unívoca de la

naturaleza idéntica del bien, pues esto sería no tener en cuenta su carácter de causa final, sería considerar el bien común a la manera de lo que llaman los escolásticos un *universale in essendo* (que es lo que suele llamarse "todo universal") en vez de considerarlo como un *universale in causando*. Tampoco entiendo que el bien común sea una integración de partes—homogéneas o heterogéneas, poco importa—, que solo pudiera predicarse de todas juntas a la vez, y que formarían un "todo integral", simple suma de bienes particulares que no emerge por encima de los sumandos; afirmo tan sólo que es un "todo virtual" que se predica de manera entre idéntica y diversa de las partes, de los bienes parciales o particulares, de manera semejante a como la esencia del alma se predica de sus potencias (80).

El Bien del Universo como el bien social, según esta doctrina, sería un todo virtual intrínseco que se explica por analogía con el todo virtual que forma el alma con sus potencias. "La sociedad tiene clases como el alma tiene facultades: sin ellas no podría obrar. Y todo el bien de la sociedad está en cada una de sus clases, pero no con igual fuerza; está con más virtud en las llamadas fuerzas directoras, que son por eso las que hacen vida de sociedad, como el alma está con más fuerza en la parte intelectual llamada a dirigir a todo el conjunto; y está con menos fuerza en la parte media y baja, como el alma está en menor grado en las partes sensitivas y vegetativas.

"Una sociedad sin clases es como un ánima sin potencias, como un todo sin partes. Un todo sin partes. ¡Qué espléndida definición de lo que hoy es la masa! Y eso será la sociedad por la que trabajan el marxismo y el anarquismo: un ánima inerte, una sociedad muerta, que solo vegeta, que solo siente, que solo piensa, pero que no hace las tres cosas a un tiempo, único modo de ser fecunda."

"Lo mismo puede decirse del bien común del universo, todo virtual que se predica análogamente de sus partes, ángeles, hombres, brutos, piedras: cosas todas enderezadas a constituir un mundo de seres distintos y ordenados; distinción de partes y orden de ellas que no son un alma cósmica, pero que se lo parece mucho. He leído en Tomás de Aquino que la distinción de partes y el orden suyo es el efecto propio de la causa primera como si el bien común del universo fuera la forma última, que abarca *eminencialmente* las otras. Distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma (C. Gentes II, q. 42). Note el lector esta expresión: quasi ultima forma, que no quiere decir alma última del mundo creado, a la manera hilezoista, pero sí bien común que puede predicarse en cierto modo de cada parte, aunque no tan propiamente como el todo universal de las suyas. No otra cosa se dice del alma y sus potencias."

"Y es que el bien común es causa final, unidad perfectiva en que pueden participar muchos seres, pero no por eso deja de ser intrínseco a la sociedad y al universo" (81).

Finalmente el Bien Común supremo, que es Dios, Bien Común trascendente y separado del universo, no es un todo formado de partes, sino un todo superior a las partes: no un totum ex partibus sino un totum ante partes. Una cita del P. Ramírez define perfectamente este todo. "Dios sólo puede ser uno, y no se compone de partes, sino que existe antes de las partes y de su totalidad, siendo una Unidad Absoluta que contiene de antemano virtual y eminentemente todas las partes y la totalidad de ellas, por ser la Deidad (J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, t. II, lib. II, p. I, Q. 2, núm. 334). "Confirmando así cuanto digo acerca del Bien común como todo virtual, que en este caso único e incomparable del bien común separado merece este

(80) Arbor, I. c., pág. 358.

(81) *Ibid.*, pág. 359.

(74) *Ibid.*, págs. 142-143.

(75) *Cfr.* Cap. III: La tensión vertical entre persona humana y sociedad política; capítulo IV: Liberación de la persona humana; capítulo V: La "Prise de conscience" de los derechos de la persona humana.

(76) LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *La primacia absoluta del bien común*. Arbor, núm. 55-56, julio-agosto 1950, págs. 345-375.

(77) *Cfr.* Nota anterior.

(78) Ediciones Rialp. Madrid, 1951.

(79) *Ibid.*, pág. 121 s.

nombre de una manera sobreeminente. ¡Y qué consuelo pensar que el último fin del hombre, el término de su hambre de inmortalidad, su bienaventuranza objetiva, consistirá, como dice Ramírez, en alcanzar ese todo, es decir, esta Unidad Absoluta y trascendente que contiene de antemano, por modo virtual eminente, en una máxima concentración de vida, toda la perfección de todas las partes, o más bien de todas las participaciones, y la totalidad de las participaciones mismas.”

“Llegados a estas alturas vemos que el bien común trascendente es la clave de toda suerte de bienes y que es imposible afirmar la primacía de la persona sobre el bien común” (82).

En esta doctrina del Bien Común encuentra Palacios la única verdadera solución de los excesos del individualismo o personalismo y los del estatismo o totalitarismo. “¡Ay de nosotros cuando prevalece el hombre en forma de persona o en forma de colectividad contra los derechos de Dios!, contra la anarquía y el despotismo sólo queda la plegaria del salmista: *Exsurge, Domine, ne praevaleat homo!*”

“El problema de los derechos de la persona no puede resolverse en el terreno de la persona misma, sino en el campo del bien común. El problema de la persona, su aspiración a permanecer inmune de las pretensiones totalitarias del estado moderno, su deseo de hacerse respetar contra las exigencias del bien común, meramente político, no puede fundarse en ella misma, en su entidad de persona, sino en su finalidad, que es el bien común trascendente.”

“La concepción comunitaria y personalista debe resolverse así en una concepción puramente comunitaria: sometiendo al bien común temporal no a la persona, sino al bien común espiritual, solo así se podrá dar a la política lo que es de la política y a la religión lo que es de la religión y tanto las cosas del César como las cosas de Dios, quedarán encuadradas en un solo principio de validez absoluta: el principio de la primacía del bien común” (83).

Ultimamente han aparecido intentos, dentro del campo tomista, para buscar una solución media entre la corriente personalista y la comunitarista, cuyas principales figuras acabamos de estudiar. El prestigioso profesor de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid, P. José Todolí, O. P., en su obra *El Bien Común*, dedica un capítulo especial para examinar la naturaleza y supremacía del Bien Común, donde ensaya una de esas soluciones medias (84).

Según el P. Todolí, el bien común puede considerarse de dos modos: *terminative* y *effective*. Es *terminative* el bien común cuando da su última perfección a las cosas. Este bien en realidad es independiente de la acción de las cosas que a él tienden. El bien común *effective* es aquel que depende de las cosas que a él tienden e incluso su ser es elaborado por ellas (85). Ahora bien; esta tendencia hacia el bien común puede hacerse consciente o inconscientemente. A nosotros sólo nos interesa la forma consciente. Así, pues, nuestro bien común será un bien común de personas. La dificultad está en determinar de qué bien común tratamos. ¿Del *terminative* o del *effective*? Para el P. Todolí aquí está la clave del error de algunos filósofos, que no han distinguido cuidadosamente el bien individual y el bien común.

Dios sólo, en cierto sentido, es bien común *terminative*, pero no es bien común *effective*, por tanto, no es auténtico bien común, ya que ni es realizado por muchos ni comúnmente se posee. El P. Todolí admite con De Koninek que el acto de la par-

ticipación de Dios depende de su infinita comunicabilidad, “pero eso no quita al acto en sí de ser un acto esencialmente personal” (86). Por eso la sociedad ya sea natural ya sobrenatural, no tiene como objeto la visión beatífica; de lo contrario, haríamos a la sociedad una unidad substancial y no una unidad de orden. Así, pues, concluye, el bien de la persona es anterior al bien común.

Dios no es auténtico bien común en el sentido social en que éste se toma. Por eso Santo Tomás cuando llama a Dios Bien Común, lo hace con ciertas restricciones “quoddam bonum commune”. Santo Tomás al hablar del bien común se refiere, según el P. Todolí, a la justicia legal, cuyo bien común es el social.

Reducido el bien común al bien común social deduce el P. Todolí las siguientes afirmaciones:

- Que el bien común es formalmente distinto del bien privado y de la suma de los bienes de todos los individuos que integran la comunidad.
- Que los miembros de la sociedad forman parte del bien común como la parte lo forma del todo.

En cuanto a la primera conclusión no hay polémica especial. La segunda es más discutible con motivo de la interpretación maritainiana al famoso texto de Santo Tomás: “ratio partis contrariatur personae.” El P. Todolí devuelve a este texto su genuino sentido refutando la distinción entre individuo y persona a que alude Maritain. Santo Tomás aquí se refiere a las partes y al todo substancial. Por consiguiente la trasposición analógica hecha por Maritain está fuera de lugar.

Entonces la dificultad consiste en saber si la persona como parte de la sociedad está totalmente subordinada a la misma. La cuestión queda dilucidada al hacer notar que la naturaleza espiritual y racional de la persona coloca a ésta por encima de las exigencias sociales. La vida social se presenta así como un fin intermedio para alcanzar aquel otro fin último que es Dios.

Por lo dicho ya se deja entrever la solución que el P. Todolí va a dar al problema de la supremacía del bien común. Dice textualmente: “así, pues, concluimos nuestra tesis con la afirmación de la superioridad no absoluta, sino relativa, del bien común sobre el bien privado. Absoluta, cuando se trata de lo que hay de sociable en el hombre; relativa, cuando se atiende también al sentido trascendental del destino humano.” (81).

En efecto, el P. Todolí ha distinguido dos órdenes: el social o temporal y el trascendente. En el primero la persona se ordena y subordina al bien común como la parte al todo. En el trascendente la persona en tanto se ordena a la sociedad en cuanto que en ella ha de encontrar una ayuda, un estímulo, pero no subordinándose, sino trascendiendo al bien común social. La intervención de la sociedad, dice el P. Todolí en relación a este destino es tan sólo de cooperación.

El P. Todolí concluye este capítulo haciendo una revista sobre la polémica De Koninek-Eschmann-Maritain-Palacios.

Mantenido el problema desde el punto de vista político-social (que por otra parte encierra la esencia misma de la cuestión) no existe, según el P. Todolí, entre los polemistas, una diferencia esencial. Eschmann y Maritain atacan el individualismo anarquista porque el bien común social es superior al bien común individual. Pero esta superioridad es relativa ya que la persona humana en su ser espiritual tiene un destino superior al Estado. Esto en definitiva, dice el P. Todolí, lo defiende también De Koninek y Palacios en lo que a lo político-social se refiere.

No ocurre así cuando se pasa al problema de determinar si Dios y el Universo,

(82) *Ibid.*, pág. 360 s.

(83) *Ibid.*, pag. 375 s.

(84) Instituto Luis Vives, Madrid, 1951, págs. 71-95.

(85) Pág. 72.

(86) *Ibid.*, pág. 73.

(87) *Ibid.*, pág. 88.

como bien común, son superiores al bien particular de la persona. Ahora el P. Todolí se preocupa de defender la tesis por él establecida frente a De Koninck y Palacios.

A la polémica así enfocada pone el P. Todolí tres observaciones frente a Palacios y Koninck, que encierran el compendio de toda su intervención:

1. Si se considera a Dios como verdadero bien común los filósofos comunitaristas han planteado una cuestión ridícula, ya que nadie niega que Dios es superior a la persona.

2. Pero Dios como objeto que es del entendimiento especulativo no puede ser bien común sino de un modo terminativo.

3. La teoría comunitarista incurre en aquel mismo defecto que adjudica a los personalistas: el egoísmo cerrado. En efecto, dice el P. Todolí, "el egoísmo singular de los personalistas se convierte aquí en un egoísmo de grupo, de la especie, pero en un verdadero y auténtico egoísmo" (88).

El enorme interés de esta controversia que según hemos visto ha dividido profundamente a los tomistas, ha trascendido a los medios puramente escolásticos y ha atraído la atención de otras figuras del campo jurídico. A modo de ejemplo citemos entre los testimonios recientes, la alusión de Legaz Lacambra en su artículo *La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre* (89), y la intervención última de Salvador Lissarrague, con su artículo *En torno a la polémica suscitada por Jacques Maritain* (90).

Legaz Lacambra recoge brevemente la opinión de Maritain que juzga muy cómoda, pero no cree muy concluyente ni como expresión del pensamiento de Santo Tomás, ni como solución del problema en sí.

Lissarrague relata a grandes rasgos la polémica en torno a Maritain, en este problema y en la cuestión política de la "Nueva Cristiandad". Atinadamente observa que el no personalismo de los contradictores de Maritain, partidarios de la primacía del bien común, no significa propiamente menosprecio de la dignidad de la persona. "Quede en claro que la posición antipersonalista, tal como la vamos a comentar aquí, reconoce, puesto que se da dentro del campo católico, la dignidad ética y religiosa de la persona humana, y rechaza contundentemente todo transpersonalismo estatal." (91.)

Lissarrague recoge sintéticamente la opinión de Maritain y las principales ideas de Koninck, con el cual se muestra en cierto sentido conforme, presentándole no obstante sus observaciones. Admite con Palacios la filiación kantiana, al menos en la terminología, de la famosa distinción de persona e individuo, aparte de "que habría que observar también que la Historia, en rigor, afecta a la persona y no sólo al individuo... Tal vez sea exagerado acentuar esa dualidad de aspectos viendo en ella todo un distinguido metafísico o teológico... La fórmula "del individuo para la persona; la persona para Dios", tal vez sea un poco artificiosa, pero quizá de suyo (si las cosas quedasen ahí) no demasiado grave. Ahora bien: de esa posición puede desprenderse, en concomitancia con otras ramas del pensamiento católico (en este respecto en tanto no entran en la herejía) un cierto individualismo, según el cual el hombre, desde su íntimo ser no está vinculado sino al bien divino, desconociéndose la validez para él de un orden de bienes que, bajo aquél, están jerarquizados en el universo. Parece, pues, que a ese orden no puede pertenecer el hombre sino de un modo cierto (92).

(88) *Ibid.*, pág. 95.

(89) *Revista de Estudios Votíticos*, núm.

(90) *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 30, junio, 1952. Madrid, págs. 243-256.

(91) *Ibid.*, pág. 244.

(92) *Ibid.*, pág. 246.

En cambio a Koninck Lissarrague le pide "tener en cuenta la concreta situación de nuestro tiempo". Cree que con razón se puede cargar el acento contra el pensar moderno —raíz de todos los pseudopersonalismos y colectivismos— que se funda en la consideración ponderativa de la singularidad de la persona. "Ello, sin embargo, tal vez no autorice a desvalorar en bloque todos los hallazgos y puntos de vista del llamado pensamiento moderno. Y, a mi juicio, en lo que al hombre se refiere, descuida tal vez el dibujar el sentido de la persona en la filosofía cristiana, y especialmente en la de Santo Tomás, privándose de combatir con más eficacia la posición personalista extrema al no reconocer suficientemente la parte de razón que le asiste. Es cierto que la persona humana es una parte del universo en tanto está ordenada a todo bien mayor, que llega hasta el bien divino; pero de subtrayarse a la vez en qué sentido no es parte como las demás cosas que en el mundo topamos, las armas contra el personalismo individualista, concretamente contra Maritain, a quien directamente no nombra, darían, sin duda, más certeramente en el blanco. Claro está que reconoce la dignidad y el destino superior de la persona; pero no ahinca en este libro en su estructura." (93.)

Lissarrague cree, a pesar de todo, que es posible un auténtico personalismo cristiano, bien interpretado desde el sentido mismo del ser. "Hemos querido mostrar cómo el sentido tomista de la persona, como existencia que actúa desde sí misma, obliga a tomar muy en consideración las bases del personalismo católico." (94.)

Las líneas esenciales de este personalismo, las quiere encontrar nuestro autor en el pensamiento de Santo Tomás explicado por Gilson, que para Lissarrague ha calado mucho mejor que Maritain, en el verdadero sentido de la persona. Gilson, a diferencia de Maritain no pretende construir un concepto propio de persona, sino sólo interpretar el de Santo Tomás. Esto lo logra perfectamente haciéndolo surgir del sentido del ser como acto de existir. "El concepto de persona en la filosofía de Santo Tomás arranca del sentido del mismo ser. Y su puesto en el universo se basa en su modo concreto de ser, en que la persona se realiza desde el ser... El ser, fundamentalmente es el existir concreto y real de algo, constituyendo un nuevo acto, que no es el mero acto que realiza una potencia, sino el acto de existir de la substancia entera... El sentido del ser radica, pues, en el específico y concreto acto de existir... Pues bien: el concepto tomista de persona arraiga en el sentido del ser como acto del existir. Así como el *esse* no es una pura substancia como individualizadora de una esencia, sino el acto de existir, la persona no es simplemente el ser del hombre como compuesto del alma y cuerpo, esto es, la substancia humana y su esencia, sino el hombre existiendo. No es, pues, tan sólo la persona substancia individual de naturaleza racional, sino aquel ser que realiza formal y auténticamente, en cada uno de sus actos, su propia existencia, desde el acto de existir. Para Gilson el concepto de persona se aplica a aquellas substancias individuales que tienen el dominio de lo que hacen, que no son actuadas por otras, sino que ellas mismas actúan. Este dominio de sus actos caracteriza en Santo Tomás a la persona. Diríamos que sus actos son suyos de veras, no porque los puede realizar en el sentido de las potencias, sino, con el gran concepto contemporáneo realizado por Zubiri, de las posibilidades que el hombre tiene, estando sobre sus actos y siendo por ello, mejor que substancia, superestante.

"A la vista de lo anterior podemos afirmar que el personalismo tiene un gran fundamento en cuanto a que la persona se halla sobre los demás seres de la naturaleza. Por tanto está vinculada directamente a Dios. Ahora bien: puede decirse que hay bienes naturales superiores a la persona. Parece que lo son el bien común del universo y otros más amplios que la persona; desde luego, el bien ético, también el bien social. Pero la persona, sin dejar de ordenarse a estos bienes, tiene que perforarlos,

(93) *Ibid.*, pág. 249.

(94) *Ibid.*, pág. 253.

ya que en ella está la posibilidad de buscar el mismo bien supremo de que es activa imagen. Todo lo cual no está negado ciertamente, pero tal vez no está tampoco suficientemente subrayado en la obra de Koninck. En cuanto al bien común de la sociedad la cosa es más delicada. Como afirma Koninck, el hombre sólo puede someterse al bien social en tanto éste se ordena al supremo. De acuerdo; pero el problema está en saber si eso es posible y, en todo caso, qué límites tiene... A ese orden social, sin duda ninguna, y entendiendo las cosas con última precisión, el hombre tiene que adaptarse, pero no puede someterse a él desde su íntimo ser. Ello pretenderá obviarse diciendo que el hombre está sometido al orden social y político en tanto que ciudadano. De acuerdo; pero, aun así, es preciso salvar la intimidad personal de un sometimiento a algo que no es tan sólo parcial si no lleva una necesaria dosis de conducta estrictamente impersonal y positivamente impuesta... No se trata de que en la ética la persona crea libérrimamente su conducta y que ante los imperativos sociales el hombre se atenga a algo objetivamente prescrito. No, no; el carácter objetivo y trascendente pertenece mucho más auténticamente a la ética que a los imperativos sociales. Pero es que en estos la objetividad es algo en cierto modo rígida y externamente impuesto, cosa que no ocurre con la ética." (95.)

* * *

Hemos recogido en un afán de objetividad, las principales directrices del pensamiento tomista contemporáneo en torno a este problema, tan candente, de la persona en sus relaciones con la sociedad y los bienes comunes. Ha podido apreciarse, cómo dentro de un fondo común de pensamiento, los autores se separan por distintos caminos, hacia soluciones concretas diversas.

La controversia ha puesto al descubierto, por un lado las deficiencias de muchos conceptos tenidos inconsideradamente por tomistas, y por otro ha ampliado el horizonte del problema, situándole dentro de una perspectiva metafísica mucho más abierta y luminosa. La riqueza y complejidad de los conceptos vertidos, hace más difícil una síntesis positiva, que no es nuestro propósito realizar aquí. Quede simplemente constancia de la trayectoria del pensamiento tomista contemporáneo en esta cuestión. En próxima ocasión trataremos de recoger, en una concepción que quisiéramos amplia y comprensiva, pero fiel siempre a la Verdad, todos los valores positivos, que salven los principios eternos del tomismo y los proyecten rectamente sobre un problema, tan esencial, de nuestro tiempo.

FR. CARLOS SORIA, O. P.
Profesor de Ética