

FUNDAMENTOS PARA UNA
NUEVA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA
FOUNDATIONS FOR A NEW
CONCEPTION OF POLITICS

Rev. boliv. derecho, n° 7, enero 2009, ISSN: 2070-8157, pp. 38-56

Pedro
TALAVERA

RESUMEN: El presente artículo analiza el fracaso rotundo que han supuesto para la humanidad los dos grandes modelos de relación individuo-sociedad: el individualismo y el colectivismo; identificando un falso presupuesto en ambos: la incomunicabilidad del ser humano. A partir de aquí, se apuntan una serie de elementos que, fundamentados sobre el presupuesto de la "esencial comunicabilidad e interdependencia del hombre", podrían constituir el fundamento para una nueva concepción de la política, que supere su actual condición de mera instrumentación del poder y sumisión a los grandes intereses económicos, para convertirse en un verdadero proyecto humano común, dirigido a la consecución de esos bienes más altos (no sólo económicos) que sólo en común pueden concebirse y alcanzarse.

PALABRAS CLAVES: Comunitarismo, Personalismo, Filosofía política, teoría del Derecho, Sociedad y Estado.

ABSTRACT: The present article analyzes the complete failure that both big models of relation individual-society have supposed for the humanity: the individualism and the collectivism; identifying a common element in both: the incommunicability of the human being. This work show a series of elements that, based on the idea of the "essential communicability and interdependence of the human being", might constitute the foundation for a new conception of the politics, which overcomes its current condition of mere instrumentation of the power and submission to the big economic interests, to turn into a real human common project directed the attainment of these highest goods (not only economic) that only jointly can be conceived and be reached.

KEY WORDS: Comunitarism, Political philosophy, legal theory, society and State.

SUMARIO: 1. Presupuestos para el análisis 2. La tensión entre el individualismo y el colectivismo. 3. Propuestas de superación del dualismo: 3.1. Recuperación de la política. 3.2. Afirmación del primado de la persona. 4. Fundamentos para un nuevo paradigma a) Respeto y servicio como fundamentos del vínculo social b) Libertad y solidaridad como condición del existir social c) Redescubrir la noción de bien común. 5. A modo de conclusión.

1. PRESUPUESTOS PARA EL ANÁLISIS

El hombre es un ser que nace y vive en sociedad, y ello (a pesar del influjo de las teorías contractualistas) no de una forma accidental sino constitutiva: su aparecer en el mundo presupone una pluralidad humana que le antecede y de la que recibe no sólo la vida, sino además, los medios de subsistencia, el lenguaje y la cultura; y su continuar viviendo, su crecer y desarrollarse, son posibles gracias al entrecruzarse de su existencia y acción con la de los otros seres humanos con los que comparte el espacio vital. Sin embargo, esa sociedad en la que nace y de la que depende se le presenta, a la vez, en muchos momentos, como extraña y, en otros, como alienante y opresora, como fuerza enemiga, como fuente de frustración y de muerte.

Esa experiencia ha provocado, en más de una ocasión, una tendencia del individuo a huir de la sociedad, a refugiarse en la propia mismidad, si no apartándose por completo del trato con sus semejantes, cosa imposible, sí reduciendo al mínimo toda participación en la vida colectiva. Es la actitud que en la antigüedad defendió Epicuro como ideal de vida: "vivir oculto y mantenerse alejado de la vida política o colectiva"; o en la interpretación recogida por Séneca: "no participar en la vida ciudadana a menos que los acontecimientos te obliguen a hacerlo"¹. Esta misma idea, aunque desde coordenadas muy distintas, preside el pensamiento llamado posmoderno, en el que la crítica de los grandes relatos y de las grandes visiones de la historia y, más radicalmente, de todo intento de realizar un juicio sobre el acontecer, desemboca en una aceptación de lo dado, en una vivencia puntual y despreocupada del momento presente, aprovechando las posibilidades que cada situación ofrezca, sin añoranzas, anhelos ni ilusiones².

Parece, en efecto, que desde muchos ámbitos se presenta como un ideal en la sociedad actual, compleja y deshumanizada, una situación económica privilegiada que permita crear un entorno propio, segregado, amurallado y vigilado, o la más modesta condición de la fortaleza virtual, creada en una sencilla habitación con el recurso a la informática. El resultado está siendo el de un extremo debilitamiento

¹ SÉNECA, *De otio*, n.2.

² Entre la amplia bibliografía sobre el pensamiento posmoderno, cabe remitir como una valiosa introducción crítica a J. BALLESTEROS, *Posmodernidad, decadencia o resistencia*, Madrid 1989.

• Pedro Talavera

Pedro Talavera es doctor en Filosofía por la Universidad *La Sapienza* de Roma y doctor en Derecho por la *Universitat de València* (España). En la actualidad es profesor titular de filosofía del Derecho y filosofía política de la *Universitat de València*.

—quizás la desaparición— de la política, entendida como proyecto humano común, dirigido a la consecución de objetivos (bienes) que sólo en común pueden alcanzarse porque trascienden al individuo, y su sustitución —en clave de poder— por la gestión y coordinación de los intereses privados, fundamentalmente interpretados en clave económica y de bienestar material³.

Parece que en esta nueva etapa de decadencia de la posmodernidad, vuelve a revelarnos que seguimos sin resolver uno de nuestros grandes problemas de fondo: encontrar un modelo capaz de integrar satisfactoriamente la dialéctica individuo sociedad. Pero si la historia y la actualidad documentan la existencia de actitudes entre resignadas y nihilistas, también pueden encontrarse algunas actitudes críticas y reactivas de quienes, al experimentar las tensiones y rupturas entre el individuo y la sociedad, se enfrentan con ellas y aspiran a promover una reconciliación entre ambos buscando una plena realización y acabamiento de su mutua referencia.

Pienso, pues, que merece la pena señalar algunos elementos valiosos de las propuestas que pueden contribuir a ir perfilando ese modelo todavía no conseguido, y me parece que uno de ellos reviste particular importancia: afirmar la esencial orientación humana hacia la comunicabilidad, no tanto en el sentido habermasiano de presupuesto de construcción de la comunidad política, cuanto en un sentido de principio constitutivo de la especie *homo sapiens*, esto es, afirmar la "interdependencia" como dimensión constitutiva del ser humano. Resulta muy significativo que tanto el individualismo como el colectivismo hayan fracasado en su modelo de relación individuo sociedad y ambos partieran de una concepción del hombre como ser radicalmente incomunicable. Quizá sobre este elemento, la comunicabilidad, la esencial apertura a la "otredad"⁴, se pueda ir construyendo un modelo de sociedad que supere las carencias evidentes de los anteriores. Intentaremos analizarlo a continuación.

2. LA TENSIÓN ENTRE EL INDIVIDUALISMO Y EL COLECTIVISMO

No es necesario incidir en el cambio, o mejor dicho, la ruptura que Thomas Hobbes introdujo en la historia de la filosofía política. Para la tradición clásica, que parte del pensamiento greco-romano y luego se extiende a la reflexión patristica y escolástica, la sociedad es fruto y expresión de la natural sociabilidad humana, de la tendencia, connatural al hombre, de unirse a sus semejantes para encontrar en esa unión su plenitud y su complemento. La idea de un bien social, perseguido y

³ Una interesante descripción de este panorama en España viene descrito por V. CAMPS, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona 1996; en particular, el capítulo primero, titulado "la debilidad de la política".

⁴ Cfr. J. BALLESTEROS, *Posmodernidad, decadencia o resistencia*, op. cit., p. 147.

alcanzado en común, jugaba en la tradición política clásica, una función arquitectónica decisiva.

En el sistema de Hobbes las cosas funcionan de una manera diametralmente opuesta. La sociedad no surge del impulso a la comunicación sino del egoísmo. El hombre, en el pensamiento hobbesiano, es un ser movido exclusivamente por el propio interés, por el instinto de conservación y por las ansias de seguridad y de fuerza que de ese instinto se derivan. El estatuto natural de la humanidad sería, por tanto, el enfrentamiento y la guerra. Si surge la sociedad civil, y con ella la limitación de la violencia, es sólo como consecuencia de un planteamiento utilitarista e interesado: ante el riesgo de universal destrucción que implica el estado de guerra, a todo individuo le interesa renunciar al ejercicio de la fuerza, delegándola en un poder central que, cohibiendo la violencia, haga posible la supervivencia de todos. Para Hobbes, en definitiva, sólo existen individuos, entendiendo por tales, seres singulares que aspiran a alcanzar los propios intereses y satisfacer las propias pasiones pero que, al advertir la presencia de fuerzas hostiles, buscan una protección que les garantice la satisfacción de sus ambiciones⁵.

Es cierto que muchos de los sucesores de Hobbes limaron a conciencia los extremos más radicales de su construcción, sea resaltando la benevolencia y la generosidad como virtudes privadas frente al presupuesto del sustancial egoísmo individual planteado en sus tesis, sea aludiendo a una genérica tendencia espontánea a la armonización y compatibilización de los intereses que, como afirma Taylor, adquiere un importante reflejo en la famosa "mano invisible" de Adam Smith⁶.

En todo caso, durante un largo periodo, el pensamiento político europeo se ha estructurado (y todavía hoy continúa haciéndolo en muchos ámbitos) de acuerdo con la imagen o interpretación del individuo humano que Hobbes alumbró, o al menos, considerando que el interés personal y, en última instancia, el egoísmo, son un motor social más poderoso que la benevolencia o el amor; e incluso el único motor de la vida social. El hombre suele ser presentado como un ser básicamente egoísta, por lo que la ética tiende a ser considerada como una realidad opcional, fruto de sentimientos y de preferencias personales, importante y significativa respecto de la vida privada, pero irrelevante en lo tocante al desarrollo político y económico. Incluso se escuchan afirmaciones de que la ética en estos campos podría ser contraproducente⁷.

⁵ T. HOBBS, *Leviathan*, México, FCE, 1940, en particular, prólogo y 1ª parte.

⁶ Cfr. CH. TAYLOR, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge (USA) 1989, caps. 15 y 16.

⁷ A este respecto resulta sumamente interesante el análisis realizado por A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998; en particular, caps. IV y V.

Nos encontramos, pues, ante una concepción del hombre como ser esencialmente incomunicable y de la libertad, en el más puro sentido estoico, como independencia (no necesitar de nadie). La consecuencia es bien clara: la política, como acción común en que los ciudadanos participan, queda así desnaturalizada e incluso excluida. En este planteamiento individualista no existe en realidad la política, sino pura y simplemente ejercicio o limitación del poder.

Un planteamiento de esta naturaleza no es de extrañar que, desde su misma formulación, suscitara profundos desacuerdos. Ya Rousseau se ocupó de señalar el apriorismo y la carencia de sentido histórico de todo planteamiento que considere a la sociedad como fruto de un puro juego de egoísmos e intereses, olvidando que es en la sociedad y sólo en ella donde el ser humano accede al nivel de la moralidad y, por ello, donde nacen el egoísmo o la generosidad. No obstante, el planteamiento más representativo de una concepción opuesta a la hobbesiana, se encuentra en Hegel, cuyo punto de partida no es el individuo sino el Estado, y más radicalmente el Espíritu, que desenvolviéndose a través de la historia de las civilizaciones, llega a un grado de particular densidad o plenitud cuando da vida a la sociedad civil organizada según la razón, esto es, al Estado. En el Estado, la subjetividad individual, estrecha y limitada, es superada ya que con él se accede a la universalidad. El Estado se convierte así en fuente y norma de eticidad de una manera plena, ya que el hombre es verdaderamente hombre sólo en el Estado y por el Estado. Al margen del Estado, el individuo humano es pura subjetividad, puro fenómeno carente de valor y de sentido; en el Estado adquiere consistencia, libertad verdadera y no mero capricho alienante y alienado. Realizarse como hombre, como ser libre, supone incorporarse al Estado e identificarse con él⁸.

En su polémica anti-individualista, Hegel orienta su pensamiento social hacia el extremo opuesto: un colectivismo que pone en entredicho la propia sustantividad del ser humano. No cabe duda de que el pensamiento hegeliano supone un alegato contra las actitudes particularistas y a favor de que la voluntad se eleve al nivel de la razón y, en consecuencia, hacia la comunicabilidad y la universalidad. Algunos lo han querido interpretar, incluso, como un intento de recuperación de la política frente al planteamiento economicista smithiano; es decir, una denuncia de la superficialidad filosófica y antropológica que implica confiar la solución de los problemas sociales a un pretendido automatismo, sea del tipo que sea, y a un intento de situar la economía en el interior de la política como su componente sustancial. No obstante, es evidente que el conjunto de su sistema está marcado por una profunda orientación colectivista, tal y como la izquierda hegeliana, y Karl Marx en particular, pusieron pronto de relieve⁹.

⁸ G.F.W. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1975; en particular, §257 y ss.

⁹ Vid. F. GONZÁLEZ VICÉN, *De Kant a Marx. Estudios de historia de la ideas*, Valencia, ed. Fernando Torres, 1984.

Nos encontramos, pues, ante una concepción del hombre definida fundamentalmente por la dependencia y la necesidad: una dependencia ontológica respecto de la humanidad y del Estado que disuelven su individualidad y singularidad, y una necesidad dialéctica e histórica que disuelve su libertad. En definitiva, tampoco desde aquí cabe hablar de comunicabilidad, sólo cabe el sometimiento al inevitable proceso histórico de manifestación del absoluto; al igual que carece de sentido plantear la política como tarea de hombres libres que se unen libremente para llevar a cabo un proyecto común.

No parece exagerado concluir que la filosofía política de este último siglo ha quedado expuesta a una tensión entre individualismo y colectivismo, pero sus presupuestos en la concepción del ser humano han conducido a un callejón sin salida cuando esa necesaria integración entre el individuo y la sociedad se ha intentado articular en un proyecto real. Muchas causas y análisis podrían invocarse para este fracaso, sin embargo pienso que en ambas visiones subyace el olvido de la comunicabilidad como elemento definitorio esencial del ser humano.

En efecto, el individualismo, al colocar el acento en la satisfacción del propio egoísmo, plantea la realidad del hombre como sujeto esencialmente incomunicable, incapaz de apertura a lo que algunos definen como otredad. El colectivismo, aun afirmando la sociedad, destruye el contenido propio de esa comunicación (donación libre del yo) puesto que al negar al hombre su sustantividad como sujeto, destruye el sentido mismo de otredad. En consecuencia, ambas concepciones revelan una incapacidad absoluta para diseñar un espacio social de relaciones interpersonales con una profundidad ontológicamente mayor que la mera coexistencia interesada de subjetividades o la exigencia de disolución de éstas en el todo.

3. PROPUESTAS DE SUPERACIÓN DEL DUALISMO

Superar la oposición entre individualismo y colectivismo ha sido uno de los objetivos más ampliamente perseguidos por la filosofía política desde mediados del siglo XIX. No procede aquí detenerse a analizar los diversos caminos propuestos por la reflexión teórico-política en la consecución de esta ansiada superación. Por otro lado, no me siento capaz de realizar —y mucho menos plasmar aquí— una historia, aunque sea somera, de las teorías políticas.

Ahora bien, mi intención parte del siguiente presupuesto: plantear este objetivo superador no significa intentar una especie de término medio entre ambos planteamientos; se trata de algo mucho más radical: se trata de trascenderlos intentando encontrar un nuevo punto de partida, esto es, una concepción del hombre y de la sociedad que responda más adecuadamente a la verdadera

realidad de ambos. En consecuencia, y respetando cualquier opinión más cualificada, me parecen especialmente relevantes para este fin dos tipos de propuestas: por un lado, las que apelan a una recuperación de la política, emparentando con la tradición clásica (en particular la greco-romana) y, por otro, las propuestas de signo personalista, que propugnan una construcción social basada en la primacía de la persona. Al destacarlas, tan sólo pretendo resaltar la importancia que cobra la idea de "comunicabilidad" en el establecimiento de un nuevo punto de partida en la filosofía social y política; de una parte, como revulsivo para un replanteamiento de la acción política en la línea de proyecto libre y común y de bien común; de otra parte, como constitutivo esencial de la noción de persona humana congruente con la afirmación de su dignidad y singularidad.

1.1. RECUPERACIÓN DE LA POLÍTICA

Tal vez ninguna obra más sugerente respecto a la primera de las líneas señaladas —recuperación de la tradición clásica— que el ensayo *La condición humana*, publicado por Hannah Arendt en 1958¹⁰. La época moderna —afirma— ha perdido el sentido de la vita activa, de la acción tal y como la entendieron los griegos y romanos; es decir, de la política como actividad de hombres libres que conviven y dialogan alimentando su espíritu con el recuerdo de las grandes gestas del pasado y orientándolo a partir de ese recuerdo a tareas nuevas igualmente nobles y enriquecedoras. A través de la memoria y del empeño en las grandes empresas, la fugacidad del acontecer resultaba vencida y el hombre afirmado en su valor y en su singularidad.

Como resultado de un largo proceso —continúa Arendt— la acción, en el sentido descrito, ha cedido paso ante preocupaciones más prosaicas y menos enaltecidas: el simple cuidado de la vida, la búsqueda del bienestar. La satisfacción de las necesidades vitales que para el griego era un mero pre-requisito, ciertamente imprescindible, pero simple y mero "requisito" de la actividad política al fin y al cabo —ésta suponía, como acción libre, la superación de la necesidad—, ha pasado a ser concebido como el objetivo político por excelencia. Desde Adam Smith a Marx, desde los teóricos de la economía liberal hasta los partidarios de la economía planificada, a pesar de su oposición, todos preconizan la primacía de la economía sobre la política. Nadie duda de que el progreso económico es bueno y, en cuanto tal, debe ser perseguido. Pero cosa distinta es otorgarle la categoría de fin y estructurar en función de él la acción político-social: proceder por ese camino es recortar el horizonte del ser humano, reducirlo a lo que en él es más elemental, desconocer y oscurecer su grandeza. La consecuencia de este planteamiento —entiende Arendt— es la crisis de nuestra

¹⁰ H. ARENDT, *The human condition*, Chicago 1958 (trad. castellana de R. Gil Novales, *La condición humana*, Barcelona 1993).

cultura, y para hacerle frente debemos cambiar el rumbo de las cosas; esto es, se impone la necesidad de volver a la consideración de la política como tarea común de hombres libres que sueñan con empresas dignas de ser narradas. Recuperar, en suma --concluye--, el sentido de la virtud, de la magnanimidad, de la nobleza.

No es Hannah Arendt la única que propugna una vuelta al pensamiento político clásico, podrían citarse muchos intentos de actualizar la filosofía práctica de cuño aristotélico, en particular, resulta muy notoria la aportación de un conjunto de pensadores angloamericanos que suelen denominarse comunitaristas (Sandel, Taylor, Walzer, Barber)¹¹. No obstante, la obra de Arendt representa una nostalgia de lo mejor del pensamiento griego, pero teñida de cierto patetismo y pesimismo respecto a su plasmación en nuestro futuro.

Comparto la admiración hacia estos rasgos de la civilización clásica y la necesidad de recuperar esta comprensión de la política como una tarea común, noble y engrandecedora. Pero sin olvidar que el aristocratismo griego tuvo un profundo reverso: vivir, dialogar y actuar como hombres libres connotaba, como condición de posibilidad nunca impugnada por los pensadores de la Hélade, la existencia de esclavos; es decir, sólo la existencia del esclavo permitía aportar los bienes necesarios que hacían posible la libertad del ciudadano.

Con esta salvedad, la propuesta de Arendt resulta sumamente interesante porque en ella subyace esta idea de la "comunicabilidad esencial" del ser humano. En efecto, por un lado, cada hombre se reconoce a sí mismo en la historia, en el recuerdo de esas "grandes gestas" que han hecho posible el avance material y moral del conjunto de la humanidad; por otro, cada hombre es consciente de que esas grandes gestas son algo que le trasciende como individuo y que sólo son posibles desde una conjunción de voluntades en la realización de un proyecto común. En definitiva, para recuperar la grandeza y magnanimidad de la acción política debemos partir del presupuesto de la comunicabilidad y reconocer su decisivo papel en todo proyecto de construcción social.

En consecuencia, considero muy importante la propuesta de recuperación de la política, en el sentido magnánimo concebido por el mundo clásico, pero bajo dos premisas fundamentales:

1. Evitar la dualización que supondría aceptar de nuevo la incomunicación. Esto significa asumir que el ideal de liberación de la sujeción a la necesidad es una gran tarea que corresponde a toda la sociedad y no sólo a alguno de los sectores que la integran; es decir, la política concebida como tarea común de hombres libres empeñados en grandes ideales no puede convertirse en un privilegio de clase

¹¹ Vid. la síntesis ofrecida por A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios*, op. cit., pp. 77-94.

que se construye sobre la aportación material de quienes no han sido llamados a tan excelso cometido.

2. Plantear una comprensión antropológicamente más acabada del sentido de la grandeza congruente con la comunicabilidad esencial. Esto requiere partir de que la grandeza de una empresa no depende tanto de su magnitud, de su singularidad, de su exclusivismo o de su dificultad, como de su humanidad, de su radicación en ese núcleo de verdad y de valores que hacen que el hombre sea hombre. Esto significa que la grandeza no puede ser sinónimo de excepcionalidad y convertirse en coartada para la exclusión de quien sólo se considera un ser corriente. La grandeza viene determinada más por el espíritu que se pone en acto en la tarea que por la excepcionalidad o exclusividad de las cualidades de quien deba desempeñarla.

2.2. LA AFIRMACIÓN DEL PRIMADO DE LA PERSONA

La segunda gran propuesta de superación de la bipolaridad individualismo colectivismo, conecta precisamente con las dos precisiones que acabamos de formular a la necesidad de recuperación de la política en el sentido clásico: se trata de afirmar el primado de la persona (entendida como autoposesión y comunicabilidad) en cuanto que principio hermenéutico decisivo en orden a una adecuada configuración de la filosofía política y a una justa estructuración de la convivencia social.

Como es bien sabido, en el contexto de la conmoción intelectual y social producida por la primera guerra mundial y los acontecimientos que le sucedieron, se abre paso y toma cuerpo ese nuevo movimiento de ideas denominado más tarde personalismo comunitario¹². La cultura y la política burguesas imperantes en todo el siglo XIX y los presupuestos individualistas que lo sustentaban habían llegado al final de su ciclo histórico. Pero por otro lado, los planteamientos que aspiraban a sustituirlos, fascismo y nacionalsocialismo de una parte y marxismo en su versión comunista de otra, antitéticos pero coincidentes en la orientación colectivista, dibujaban un horizonte ciertamente aterrador.

"La crisis que nos solicita --escribió Emmanuel Mounier-- no tiene las proporciones de una simple crisis política, ni incluso de una crisis económica profunda. Asistimos al derrumbamiento de una era de civilización"¹³. Las civilizaciones --afirma en su

¹² Vid. A. DOMINGO, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Pedagógicas, Madrid 1985.

¹³ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, Paris 1936; ed. castellana, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid 1967, p. 15.

análisis— no se alternan a modo de constelaciones que se suceden con ritmo incesante y en última instancia cansino en el escenario de la historia; ni son el resultado de determinismos históricos de los que fluiría la imagen del hombre que cada una de ellas caracteriza. Son fruto de la acción del espíritu: de un movimiento por el que el espíritu no sólo toma conciencia de sí y de los valores que implica, sino que los expresa y vive de tal manera que alcanza a encarnarlos en la concreta coyuntura histórica.

Hay pues que dar vida —continúa— no a un simple despertar moral, expuesto siempre a degenerar en moralismo, sino a una auténtica revolución espiritual que, sintiéndose solidaria de toda la amalgama de realizaciones, estructuras, técnicas y aspiraciones que la presente civilización implica, sepa asumirlas orientándolas hacia un verdadero humanismo. La clave para ello es precisamente —concluye—, la comprensión del hombre como persona y en consecuencia la promoción de una civilización personalista, o sea, de una sociedad "cuyas estructuras y espíritu estén orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen"¹⁴.

Uno de los colaboradores más íntimos de Mounier, Jean Lacroix, reflexionando sobre el empeño intelectual por ellos compartido, afirmaba que el personalismo que defendían y propugnaban no era, ni quería ser, una ideología; es decir, una representación trabada y de algún modo completa y cerrada en el propio momento histórico; pero tampoco quería ser, propiamente hablando, una filosofía: se trataba, más bien, de una matriz o fuente, de una inspiración de fondo que podía articularse y expresarse de hecho en filosofías muy diversas¹⁵. El propio Mounier se había expresado ya en sus primeros escritos de forma parecida: "Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo"¹⁶. Poco después añadía: "El personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una como designación colectiva para doctrinas distintas pero que, en la situación histórica en que estamos situados, pueden ponerse de acuerdo en las condiciones elementales, físicas y metafísicas de una nueva civilización"¹⁷.

En consecuencia, estimo que la afirmación del primado de la persona, o más específicamente, la necesidad de pensar la vida social a partir de la persona y de todo aquello que la persona implica, trasciende de hecho muy ampliamente las fronteras

¹⁴ E. MOUNIER, op. cit., p. 75.

¹⁵ J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, París 1972. Un interesante estudio sobre la aportación de este autor a la filosofía del Derecho y la filosofía política puede verse en E. VIDAL, *Filosofía, Derecho y Política en Jean Lacroix*, Madrid 1998.

¹⁶ E. MOUNIER, Op. cit., p. 9.

¹⁷ *Ibidem*.

del personalismo francés del que Mounier y Lacroix son exponentes. Parece claro que en esa afirmación coinciden pensadores de filiaciones muy diversas: tomistas como Maritain; fenomenólogos como von Hildebrand; existencialistas como Marcel; espiritualistas como Buber, etc; incluso alguno de ellos ha rechazado expresamente por considerarlo inapropiado el calificativo de personalista. Lo que no ofrece dudas, sin embargo, es la convicción compartida por todos de que la vida social recibe sentido en y a partir de la persona¹⁸.

Los filósofos personalistas construyen sus aportaciones sobre un concepto de persona que se define como autoposesión y comunicabilidad. No es posible desarrollar aquí en todas sus implicaciones esta cuestión, pero podría afirmarse que esta noción de persona quizá sea la más completa y profunda que la filosofía ha propuesto hasta ahora. El personalismo lo asume de la reflexión realizada por el pensamiento cristiano. En efecto, en la concepción cristiana, el universo se explica —a diferencia de lo que tendía a considerar la gran mayoría del pensamiento antiguo— como acto de un Dios que, siendo en sí mismo comunicación y entrega, lo hace surgir para hacerlo partícipe de la unidad que él ya posee; es decir, para el cristianismo la pluralidad no es un mal, ni el resultado de una caída; y tampoco considera que la meta que dota de sentido a todo sea la recuperación de la supuesta unidad perdida, sino la constitución de un diálogo, de una comunicación, en la que dicha pluralidad, sin dejar de ser tal, participa¹⁹.

En ese contexto debe entenderse el nacimiento del concepto "persona", en su designación de un ser espiritual y subsistente. Si los pensadores cristianos acudieron a la utilización de un vocablo como el de *prosopon*, distinto de los que entonces eran habituales en la filosofía (*naturaleza, esencia, hipóstasis, sustancia...*), fue porque ninguno de ellos servía para expresar la realidad de un Dios que, sin abandonar la unidad de sus substancia, era a la vez pluralidad, vida y comunicación. De manera que la densidad de significado del concepto persona suponía una riqueza y una radicalidad que no había tenido precedentes en el pensamiento anterior. Se trataba de afirmar la existencia de un ser subsistente en sí mismo y a la vez inseparablemente abierto; dueño absoluto de sí y orientado constitutivamente hacia la comunicación y la entrega de sí. Y esto se descubría como la ley más profunda que rige y gobierna el ser. Esa dialéctica ontológica de autoposesión y comunicación, el pensamiento cristiano la proyecta sobre el ser humano que habiendo sido creado a imagen y semejanza de Dios está igualmente llamado a ser persona. En consecuencia, se concibe como un ser dueño de sí hasta tal punto que es capaz de tomarse a sí mismo y entregarse a otro, alcanzando sólo en esa entrega su propia plenitud.

¹⁸ Con relación a la diversa matriz filosófica de los pensadores personalistas vid. J.M. BURGOS, *El personalismo*, Madrid 2000.

¹⁹ J. RATZINGER, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1979, pp. 147 y ss.

Este núcleo conceptual es el que otorga a la noción de persona una relevancia determinante en el análisis y la estructuración de la vida social, tal y como ha sido puesto de relieve por los filósofos personalistas. Mounier –quizá su exponente más cualificado–, tomando prestada la terminología de Maritain, intentó expresar esta realidad mediante la distinción entre individuo y persona. El individuo es el ser concreto en cuanto distinto y separado, en cuanto que se presenta, de una parte, como uno más en el conjunto, en la masa, mientras que de otra, se contrapone a lo que le rodea, cerrándose sobre sí mismo: dispersión, anonimato y egoísmo, vuelta sobre sí, son sus notas distintivas. La persona connota, en cambio, dominio de sí, y ello hasta el extremo de implicar la posibilidad de poder, sin desvanecerse o destruirse, salir de sí, entrar en relación con otros, darse, abrirse en un acto de suprema disponibilidad²⁰.

El pensamiento posterior ha criticado esta distinción realizada por Mounier y Maritain, aludiendo a una inseparable integración entre individualidad y personalidad: la diferenciación respecto de otros (individualidad) no se opone a la apertura y la comunicación (personalidad), sino que, por el contrario, la hace posible. También a la inversa: la personalidad (donación y entrega) no sólo no destruye la individualidad del propio ser, sino que la connota y la despliega.

En todo caso, acogiendo estos matices, la sociedad, concebida desde la perspectiva del individuo, no pasaría de ser un simple agregado, resultado de la mera coexistencia de seres que sólo de modo tangencial y extrínseco entran en relación unos con otros, como mera yuxtaposición de entidades que al entrecruzarse permanecen inalteradas en su propio ser, sin que nunca se produzca ni pueda producirse una verdadera y auténtica compenetración. La sociedad, concebida desde la perspectiva de la persona, se presenta como expresión y fruto de la comunicabilidad; no como mera coexistencia sino como convivencia; más aún, como comunidad, como compenetración entre seres que se reconocen todos ellos dotados de una dignidad y llamados por la misma razón a una mutua comunicación y entrega.

La construcción personalista, con frecuencia, ha suscitado una crítica que se traduce en un interrogante: los presupuestos que acabamos de exponer resultan muy coherentes con una antropología espiritualista y una fe de orientación cristiana, ahora bien, este planteamiento ¿no se sitúa en un plano radicalmente diverso al de la política? Con otras palabras podríamos pensar que este concepto de persona y la construcción social cimentada sobre él, sólo tendría virtualidad real para un "más allá" escatológico proclamado por el credo cristiano, pero que carece de efectividad real en orden a la comprensión de la vida social actual y de la concreta acción política que debe realizarse hoy y ahora²¹.

No procede plantear aquí un análisis crítico sobre la filosofía personalista pero, más allá de las limitaciones que se le puedan imputar, considero que su propuesta fundamental de hacer pivotar "la nueva civilización" sobre la noción de persona y ésta sobre la comunicabilidad constituye un punto de partida muy consistente para el objetivo que habíamos planteado al inicio de estas reflexiones: la superación del dualismo en el planteamiento de una nueva filosofía social y política. En efecto, la idea del primado de la persona en la construcción social supone establecer dos premisas fundamentales: a) la sociedad civil es un horizonte consubstancial de la persona (con ello cabe superar el individualismo); b) pero no es su horizonte último, porque de algún modo la persona trasciende toda estructura social (con ello cabe superar el colectivismo). Veámoslo con algo más de profundidad.

Si partimos de que ser persona supone estar constitutivamente abierto a la comunicación, eso significa que el hombre no puede situarse frente a la sociedad de forma accesoria o periférica, sino que ésta forma parte consubstancial de su propio ser, superando de este modo el análisis hobbesiano. Ahora bien, junto a esto, resulta necesario afirmar también que, si la persona debe considerarse como un valor absoluto en sí misma (asumiendo la formulación kantiana), el horizonte último del existir humano no puede agotarse en el contexto de las sociedades temporales (volveríamos entonces a agitar el fantasma del colectivismo). En efecto, el hombre trasciende al tiempo y a la historia y, por ello, a las sociedades que a lo largo del tiempo y de la historia, nacen, se desarrollan y mueren. Esta segunda premisa resultaría fundamental para valorar correctamente la totalidad del existir humano. Cabría afirmar, pues, la consubstancialidad que la vida social representa para la persona, pero sin presentar la sociedad civil como un absoluto, puesto que en tal caso se cercenaría drásticamente el horizonte humano y se negaría la sustantividad propia de toda persona.

Por otra parte, afirmar la trascendencia de la persona sobre la sociedad civil genera dos importantes consecuencias: por un lado, afirmar su carácter absoluto como fundamento de su dignidad y, por otro lado, resulta la única manera de liberar a la política de su carga mesiánica y de los espejismos utópicos que genera, tanto de corte individualista como colectivista. En definitiva, supone plantear la verdad de la política como proyecto humano y como proyecto común, es decir, como ámbito para el encuentro de hombres libres, conscientes a la vez de sus grandezas pero también de sus limitaciones y, constitutivamente abiertos a la comunicabilidad, esto es, al diálogo y a la colaboración.

referido a Dios. El análisis de Arendt, muy ligado a su origen familiar y a su formación académica, no parece muy coherente con la concepción agustiniana de las dos ciudades (dos sociedades) y su concepto de ciudad como "comunidad de hombres en el bien y en la justicia" (sociedad de personas). No obstante, este es un problema que excede con mucho de este ámbito.

²⁰ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit, pp. 79 y ss.

²¹ La posible ineficacia del mensaje evangélico para fundar la acción política ha sido formulado como ser aislado y

4. FUNDAMENTOS PARA UN NUEVO PARADIGMA

El análisis precedente, a fuer de obligadamente sumario, nos enfrenta directamente con la segunda de las cuestiones clave: ¿cabe plantear en la práctica un nuevo paradigma de relación entre persona y sociedad que no sea puramente teórico, utópico o escatológico? No es nada fácil responder acabadamente a esta cuestión, pero el conjunto de las aportaciones aquí aludidas permiten sugerir, al menos, tres elementos sobre los que podría sustentarse ese nuevo paradigma configurador de una sociedad basada en la comunicabilidad esencial de la persona humana.

a) Respeto y servicio como fundamentos del vínculo social

Casi resulta superfluo reproducir aquí un texto de Kant, múltiples veces citado: "El hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no como medio para usos arbitrarios de esta u otra voluntad; debe en todas sus acciones (...) ser considerado al mismo tiempo como fin"²². Las formulaciones del pensamiento kantiano son difícilmente superables, aunque el formalismo que caracteriza toda su filosofía comporta determinadas consecuencias que, quizá en este terreno, exigirían alguna precisión. En efecto, recurriendo nuevamente a nociones kantianas, podríamos decir que el hombre es un ser dotado de dignidad y que por ello merece respeto.

Ahora bien, la fuente de la dignidad, como han subrayado sobre todo los autores personalistas, no estaría tanto en su racionalidad cuanto en su apertura a la comunicación (en último término, a su comunicación con el ser infinito, que hace revertir sobre el ser humano la infinita dignidad del infinito)²³.

De estos presupuestos pueden extraerse tres importantes consecuencias:

- Universalidad e inalienabilidad de la condición de persona; esto significa afirmar que todo ser humano es persona, sea cual sea su sexo, su desarrollo evolutivo, su condición social, su raza, etc. Y, por ello, exige ser tratado en todo momento como tal.
- La dificultad que comporta para el reconocimiento de la dignidad de la persona el hecho de privarla de una dimensión trascendente²⁴.

²² I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Madrid 1983, pp. 82-83.

²³ M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942. Frente al solipsismo del cogito cartesiano, afirma: "la comunión de las conciencias es el hecho primitivo, el cogito tiene, antes que nada un carácter recíproco" (p. 310).

²⁴ C. CAFFARRA, "Moralidad y progreso social", en AA.VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1982, pp. 309-322.

- La noción de respeto, aun siendo acertada e imprescindible, resulta incompleta para expresar la atención que la persona exige por virtud de su infinita dignidad. En efecto, el respeto evocado por Kant, apunta a un dato básico e insoslayable: toda persona en cuanto que dueña de sí, posee una intimidad que debe ser siempre reconocida y máximamente respetada. Pero el paradigma de sociedad humana quedaría tremendamente limitado si sólo aspirara a crear una agrupación de individuos que simplemente se respeten. Con ser esto mucho, ya que supone el reconocimiento y afirmación de la dignidad del otro, sin embargo, basar las relaciones interpersonales en el respeto, connota una sustancial distancia, exterioridad y aislamiento poco congruentes con la dimensión esencial de apertura a la comunicación propia de la persona. De aquí que el auténtico paradigma de una sociedad humana, como ha puesto de manifiesto el personalismo comunitario, no puede ser sino el de constituir una comunidad de personas, que se reconocen ordenadas unas a las otras.

Ahora bien, en qué consiste esta ordenación o mutua interpelación que debe existir entre todos los miembros de una sociedad, para traspasar el umbral del respeto y alcanzar el ideal de la comunidad de personas. A mi entender, el elemento catalizador de este proceso de construcción de una sociedad fundada en el primado de la persona, es la dimensión de servicio. En efecto, la expresión máxima del reconocimiento de la suprema dignidad de la persona, más allá del respeto, es la disposición de servirla. En este sentido cabría hablar de recuperar la política como la máxima expresión del servicio a la persona. La acción política no debe estar movida por el afán de poder, que se traduce en el dominio del otro, sino por el noble deseo de servir al otro, reconociendo en ese acto toda la magnitud de su dignidad. Eso significa que debe plantearse como un ámbito de encuentro de subjetividades que, siendo diversas entre sí, se unen para una tarea común, a través de una plena disposición para el servicio mutuo. De este modo, tal y como proponía Hannah Arendt, cabría recuperar también la grandeza y magnanimidad de las metas que la sociedad, a través de la política, se plantea.

b) Libertad y solidaridad como condiciones del existir social

La libertad, esto es, la capacidad de disponer de sí mismo que el hombre posee, es no sólo una condición de posibilidad de la sociedad, sino uno de sus elementos constitutivos. La vida social y la acción política sólo pueden concebirse como fruto y expresión de la libertad. Una sociedad de esclavos no es, propiamente hablando, una sociedad; como tampoco lo es una convivencia impuesta o un mero coexistir aunque esté fuertemente reglamentado. La crítica griega a la tiranía y la moderna hacia el burocratismo y el imperio de la tecnocracia coinciden en este punto. Hay sociedad humana cuando hay libertad y en la medida en que hay libertad, ya que

sólo puede producirse el encuentro y la comunicación entre personas cuando cada una de ellas se dirige libremente a las otras y es libremente aceptada.

Por consiguiente, la vida social reclama el reconocimiento y la promoción efectiva de las libertades, pero reclama igualmente que esa libertad sea percibida como lo que realmente es en el ámbito de la persona: no mera posibilidad de afirmar la propia voluntad, sino plena capacidad de comunicación²⁵. En otras palabras, que la libertad se reconozca a sí misma como fuerza que se realiza, no en el dominio del otro, sino en su servicio. Desde este presupuesto, todo hombre debería considerar a los demás seres humanos no sólo como "otros yo", otros seres semejantes a él, sino en una dimensión mucho más profunda, exigida por su condición de personas: como "partes del propio yo". Para ello resulta imprescindible reconocer previamente que cada hombre se realiza no en soledad sino en comunidad, es decir, reconocer que junto a la libertad constitutiva del ser humano existe una consubstancial e inherente dimensión solidaria que requiere de una coherente expresión vital y práctica.

En consecuencia, la construcción de una sociedad fundada sobre el primado de la persona, debe situar a la solidaridad en la categoría de norma intrínseca, es decir, autenticadora, plenificadora y potenciadora de la libertad personal²⁶.

También este aspecto genera importantes consecuencias para la política. En efecto, en la medida en que la libertad sea percibida como plena capacidad para la comunicación, encuentro y servicio al otro, todas las personas se sentirán implicadas en la acción política, como ámbito de encuentro de hombres libres, abiertos al diálogo y a la colaboración, asumiendo la tarea común y solidaria de servicio al otro.

c) Redescubrir la noción de bien común

En definitiva, los dos aspectos anteriores remiten con fuerza al redescubrimiento, en su sentido más profundo, de la noción de bien común. Sólo desde esta idea cabe plantear un sentido magnánimo de la acción política como resultado de una tarea común de hombres libres, orientados a la consecución de un proyecto común que los trasciende y, al tiempo, los engrandece, generando las condiciones para que el existir social se desarrolle sobre las coordenadas de un con-vivir (interdependencia, respeto y servicio) que da lugar a la comunidad de personas.

Para los clásicos la idea de bien común revestía una importantísima operatividad práctica, en la medida que establecía un límite al ejercicio del poder público, fundamentaba la resistencia frente a la opresión y explicaba la convivencia en

²⁵ E. MOUNIER, *El personalismo*, A.C.C., Madrid 1997; en particular, pp. 31 y ss.
²⁶ *Ibidem*.

términos de solidaridad. A partir del siglo XIX, sin embargo, esta idea de bien común se renueva terminológicamente bajo los conceptos de "interés público" o "interés general", no ajenos a las manipulaciones de corte individualista o colectivista, que serán objeto de una amplia polémica que adquiere su mayor intensidad en la década de los 40 y 50, pero que llega hasta nuestros días²⁷. Aunque el debate sigue abierto y no ha llegado a conclusiones universalmente compartidas, parecen superadas las posiciones negadoras y muchos coinciden en la continuidad del concepto clásico de bien común a pesar del cambio terminológico, destacando su doble faceta: descriptiva, relativa a su proyección sobre una comunidad y axiológica, relativa a su condición de bien. En este contexto podría definirse como "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible tanto a los grupos sociales como a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". En definitiva, el bien común implica una dilatada gama de realidades (bienes materiales, paz social, educación, arte, cultura...) sin los cuales no puede darse una vida verdadera y profundamente humana. Para algunos, la noción más amplia de bien común aparece estrechamente vinculada con la más profunda significación y alcance de los derechos humanos²⁸.

Debemos precisar, sin embargo, que aquello que singulariza al bien común como tal es su carácter de común, y que en una construcción social fundada sobre la idea de comunidad de personas, el vocablo "común" debe revestir un sentido no sólo objetivo sino subjetivo. Esto significa que la correcta comprensión de bien común, desde la perspectiva en la que nos estamos moviendo, no consiste en una masa de bienes de los que pueden beneficiarse aisladamente cada una de las personas que integran una sociedad, pudiendo permanecer ajenas y extrañas unas a las otras, sino que se trata de un bien que sólo puede alcanzarse y obtenerse en común y que, por tanto, une y exige de todos una constitutiva capacidad de comunicación que permita concebir y realizar un proyecto común. Dicho en otras palabras, el elemento básico del bien común de una sociedad concebida como comunidad de personas es la "interrelación", la mutua referencia, de manera que el bien común presupone la existencia de una comunidad pero al materializarse la desarrolla y la perfecciona. Con una expresión más contundente podríamos decir que el bien común se identifica, en cierto modo, con el "convivir", con la vida en común gracias a la cual las personas se conciben mutuamente referidas y afrontan en común la tarea de existir como personas, es decir, como seres que alcanzan la propia perfección y la madurez en la comunicación y en el encuentro.

Como hemos apuntado, este aspecto evidencia la finalidad última de la acción política: no se trata sólo, con ser esto importante, de aspirar a la satisfacción de los intereses particulares de los individuos, ni tan siquiera del denominado "interés

²⁷ Una excelente síntesis del debate ideológico relativo a la noción de bien común puede verse en A.E. PÉREZ LUÑO, *Teoría del Derecho, Una concepción de la experiencia jurídica*, Madrid 1997, pp. 235-243.

²⁸ A.M. QUINTAS, *Análisis del bene comune*, Roma 1979.

general" de la sociedad en el sentido utilitarista (máximo acceso al máximo número de bienes), se trata sobre todo de facilitar los cauces para la comunicación y el encuentro, para que pueda verificarse una tarea común, porque sólo desde este marco el individuo adquiere su plenitud de persona y convierte su convivencia común en una verdadera sociedad (comunidad de personas).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Pienso que lo expuesto hasta aquí —con todas las limitaciones que entraña una aproximación de estas características—, permite avalar nuestra hipótesis de partida.

Por una parte, tal y como habíamos señalado, individualismo y colectivismo han partido de una concepción del hombre como ser radicalmente incomunicable y ambos han fracasado en sus respectivos modelos de relación individuo-sociedad. En consecuencia, a la hora de ir perfilando un nuevo modelo integrador y superador de ese dualismo, vale la pena partir de la "comunicabilidad" como clave hermenéutica fundamental en orden a una auténtica comprensión del vivir social. Desde esta perspectiva, resulta igualmente importante afirmar la "interdependencia" como dimensión constitutiva del ser humano (superadora de la autosuficiencia y del sometimiento).

Por otra parte, desde esta sugestiva clave hermenéutica, resulta plenamente coherente plantear la recuperación de la grandeza y magnanimidad de la acción política y del sentido más profundo de la noción bien común, como condición de posibilidad de una sociedad concebida como "comunidad de personas".

*¿Necesita optimizar su tiempo?
¿Agilizar su trabajo?*

Soluciones On-Line para Juristas

**LA MEJOR HERRAMIENTA DE INFORMACION
ACTUALIZADA Y GARANTIZADA**

B.D.I.
Economist & Jurist
BOLIVIA

Difusión Jurídica Bolivia S.R.L.



Novedades | Boletines Oficiales | Alertas por email | Suscripción | Contenidos | Premio a su Fidelidad

Nº de visitas: 927340

MODO DEMO

Usuario Clave

AVANCES

Legislación al día
Avance de Jurisprudencia

SERVICIOS

Gaceta Oficial
Sumarios por correo
Alertas por correo

PODER JUDICIAL

Consejo de la Juricatura
Instituto de la Juricatura

JURISPRUDENCIA

Corte Suprema
Tribunal Constitucional

DERECHO INTERNACIONAL

NOTICIAS

Noticias jurídicas al día

GESTION

Ayúdenos a ayudarle
3599239

ayuda@difusionjuridica.com.bo

JURISPRUDENCIA

Civil y Mercantil
Contencioso-Administrativo
Laboral
Penal
Constitucional
Tributario
Agrario

LEGISLACION

Normas Básicas consolidadas
Legislación General
Ordenanzas Municipales

MEMORIALES/PRACTICA

Procesal Civil y Mercantil
Contratación Civil y Mercantil
Laboral y Seguridad Social
Penal por delito
Procesal Penal
Administrativa y
Tributario
Constitucional
Agrario

DOCTRINA

Biblioteca
Artículos jurídicos
Estudios Doctrinales



BASE DE DATOS BDI
Solución Jurídica ON LINE
Economist & Jurist
Más de 1 millón de documentos

Av. 26 de febrero N° 1014 Santa Cruz - Bolivia • Telf. 3599239

No se quede atrás...