

# 1. PONENCIAS

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIDLIOTECA DE HUMA NIDADES

#### PERSONA Y SOCIEDAD

#### **JOSÉ LUIS ILLANES**

Individuo y sociedad, privado y público, singularidad y colectividad. Los vocablos que acabamos de emplear no sólo poseen significados diversos y designan facetas distintas, aunque relacionadas, de la realidad, sino que evocan la existencia de una situación o estado de tensión. El hombre es un ser que nace y vive en sociedad y ello no de 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 posible, gracias al entrecruzarse de su existencia y su acción con la de los otros seres humanos con los que comparte el espacio vital. Pero esa misma sociedad en la que nace y de la que depende se le presenta a la vez, en ocasiones, como extraña, y, en otras, como alienante y opresora, como fuerza enemiga, fuente de frustración y de muerte.

Esa experiencia ha provocado, en más de un momento, una tendencia del individuo a huir de la sociedad, a refugiarse en la propia mismidad, apartándose por entero del comercio con sus semejantes o, al menos, ya que lo anterior resulta imposible, reduciendo a un mínimo toda participación en la vida colectiva. Es la actitud que, en tiempos antiguos, asumió a Epicuro presentando como ideal de vida «vivir oculto y mantenerse alejado de la vida política o colectiva» o, según lo expresa Séneca, «no participar en la vida ciudadana a menos que los acontecimientos te obliguen a hacerlo» 2. Y la que, desde coor-

<sup>1.</sup> El lathe biosas de Epicuro es analizado y discutido por PLUTARCO en las Moralia (De latenter vivendo), 1128-1130, t. VI-2, Leipzig 1952, pp. 216-223 (ed. Pohlenz).

<sup>2.</sup> SÉNECA, De otio, n. 2, en L. A. Senecae Dialogorum libri duodecim, Oxford 1977, p. 200 (ed. castellana de C. CODONER: Diálogos, Madrid 1984, pp. 335-336). No sin ironía, pero con conciencia de ir al fondo de la cuestión, Séneca expone la posición epicúrea y estoica sintetizando esta última con la frase «actúa en la vida pública a menos que algo te lo impida o desaconseje» y la primera con el dicho opuesto: «no participes en la política a menos que lo que acontezca te oblige a ello».

denadas muy distintas, propugna parte del pensar calificado de posmoderno en el que la crítica de los «grandes relatos», de las grandes visiones de la historia y, más radicalmente, de todo intento de 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 ilusiones<sup>3</sup>.

Pero si la historia documenta la existencia de actitudes entre nihilistas y resignadas —las que acabamos de mencionar y otras que podrían citarse—, la realidad es, sin embargo, que esa misma historia atestigua que, de hecho, predominan las actitudes críticas, reactivas y heroicas, es decir, las de quienes, al experimentar de una u otra forma la existencia de tensiones y rupturas, se enfrentan con ellas y aspiran a promover una reconciliación entre individuo y sociedad a fin de que uno y otra encuentren, en su mutua referencia, acabada realización.

Todo proyecto de este estilo presupone o connota una actitud moral, una rebeldía frente a las insuficiencias, injusticias y males que aquejan al presente y, como fundamento último, una conciencia más o menos difusa de plenitud, sin la cual la crítica y la rebeldía resultarían no ya irrelevantes, sino imposibles. Reclama a la vez, si aspira a ser algo más que un grito carente de efectividad histórica, no sólo un compromiso existencial sino también, e irrenunciablemente, un empeño intelectual, una reflexión sobre la situación en la que se vive en orden a clarificar los elementos que la componen y los factores de los que depende.

Y ello de modo tanto más perentorio cuanto el hombre no es sólo vida sino pensamiento, más aún, ser cuya vida se entreteje de pensamiento, recibe forma y figura a partir del pensamiento. Somos, ciertamente, por usar, aunque en parte con otro sentido, una expresión de Heidegger, seres arrojados en el mundo, seres que nos encontramos en una situación que nos viene dada y frente a la que reaccionamos. Pero esa situación, ese contexto en el que nuestra existencia adviene, no es resultado de meros procesos telúricos o biológicos, sino fruto del entrecruzarse de esos procesos con el pensar humano; más concretamente, resultado de la configuración que esos procesos reciben a partir de la comprensión que el hombre tiene de ellos y, antes y más radicalmente, de sí mismo y de su destino. Si puede hablarse, como algunos autores lo han hecho, de una biología de la historia, es sólo a condición de añadir inmediatamente que la historia no es sólo

<sup>3.</sup> Entre la ya amplia bibliografía sobre el planteamiento posmoderno, remitamos a modo de introducción crítica a J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid 1989.

biología, sino también, y mucho más profundamente, acción en y a través de la cual el hombre expresa su mundo interior y, asumiendo lo que de biológico hay en el acontecer, configura la realidad en la que vive. Y la que lega a las generaciones que le suceden.

Interrogarse sobre la sociedad contemporánea a fin de dar paso a una acción que la potencie y mejore es, por eso, interrogarse, entre otras cosas e incluso de modo preponderante, por las ideas de acuerdo con las cuales esa sociedad ha sido configurada. Esa es al menos la óptica que vamos a adoptar en orden a abordar la cuestión concreta que nos ocupa —esa relación entre persona y sociedad que evoca el título de la presente ponencia—, ya que la importancia que la referencia a la persona ha adquirido en la reflexión ético-político contemporánea adquiere pleno sentido situándola en el trasfondo de los avatares intelectuales que nos preceden. De ahí que, como paso previo, haremos referencia, aunque sea brevemente, a algunos hitos decisivos del pensamiento político de la edad moderna, para situar a continuación la reivindicación del primado de la persona y glosar algunas de sus implicaciones.

#### La filosofía social entre el individualismo y colectivismo

Ha sido ya puesto de relieve en numerosas ocasiones el cambio, mejor, la ruptura que Thomas Hobbes introdujo en la historia de la filosofía política<sup>4</sup>. Para la tradición clásica, que partiendo del pensamiento greco-romano se extiende a través de la posterior reflexión patrística y medieval, la sociedad es expresión o fruto de la sociabilidad humana, de la tendencia, connatural al hombre, a unirse a sus semejantes para encontrar en esa unión plenitud y complemento. La idea de un bien social, perseguido y alcanzado en común, jugaba así, en la tradición política clásica, una función arquitectónica decisiva.

En el sistema de Hobbes las cosas funcionan de manera diametralmente distinta. La sociedad no surge del impulso a la comunicación, sino del egoísmo. El hombre, en el pensamiento hobbesiano, es un ser movido sola y exclusivamente por el propio interés, por el instinto de conversación y las ansías de seguridad y de fuerza que de ese instinto derivan. El estado natural de la humanidad es, pues, el enfrentamiento y la guerra. Si surge la sociedad civil, y con ella la limitación de la violencia, es sólo como consecuencia de un planteamien-

<sup>4.</sup> Sobre la filosofía política de Hobbes es básica la obra de L. STRAUSS, The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis, Chicago 1963; ver también A. CRUZ, La sociedad como artificio: el pensamiento político de Hobbes, Pamplona 1986.

to utilitarista e interesado: ante el riesgo de la 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 el pervivir de todos. Para Hobbes, en suma, hay sólo individuos, entendiendo por tales seres singulares que aspiran a alcanzar los propios intereses y a satisfacer las propias pasiones y que, advirtiendo la existencia de fuerzas hostiles, buscan una protección que garantice lo más posible la consecución de sus afanes.

Muchos de los aspectos más duros de la construcción filosófica hobbesiana fueron dejados caer por sus sucesores. En ocasiones contrapesando las afirmaciones de su filosofía política mediante un panegírico de la benevolencia y la generosidad en cuanto virtudes privadas. En otras, y ya a nivel estrictamente socio-político, situando el planteamiento hobbesiano en el contexto de una confianza en la tendencia espontánea a la armonización o compatibilidad de los intereses, ampliamente difundida —como eco, aunque remoto y secularizado, del dogma cristiano sobre la providencia— en los ambientes ilustrados y de la que las afirmaciones de Adam Smith sobre «la mano invisible» que dirige la economía ofrecen un ejemplo particularmente expresivo<sup>5</sup>. El egoísmo de fondo que implica el sistema hobbesiano quedaba así paliado, al menos en la superficie, hasta parecer, incluso a personas piadosas y benevolentes, moralmente aceptable.

No es menos cierto, sin embargo, que ni una ni otra consideración van a la raíz del planteamiento individualista. Durante todo un largo periodo gran parte del pensamiento político europeo se ha estructurado —y en algunos sectores continúa estructurándose— presuponiendo la imagen o interpretación del individuo humano que Hobbes había difundido 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 verdadero y auténtico motor de la vida social. El hombre es, pues, presentado como un ser básicamente egoísta, con lo que la ética tiende a ser considerada como una realidad opcional, fruto de sentimientos o preferencias personales, importante y significativa respecto a la vida privada, pero irrelevante en orden al desarrollo político y económico, e incluso, para algunos autores, contraproducente a este nivel<sup>6</sup>. La polí-

<sup>5.</sup> Este punto ha sido acertadamente señalado por C. TAYLOR, Sources of the self. The making of the modern identity, Cambridge (USA) 1989, caps. 15 y 16.

<sup>6.</sup> La conocida fábula de Bernard de Mandeville — La fábula de las abejas o vicios privados beneficios públicos— se mueve, clara y decididamente, esa dirección. Recordemos que esta fábula fue publicada por primera vez, anónimamente, en 1704 y, ya con el nombre de su autor, en 1723. Para un comentario, ver nuestro escrito El mercado: ética y eficiencia, en AA.VV., Etica, mercado y negocios, Pamplona 1994, pp. 29-47, con la bibliografía allí citada.

tica como acción común en la que los ciudadanos participan queda así desnaturalizada; más aún, radicalmente excluida: desde un planteamiento individualista no hay, en realidad, política, sino pura y simplemente ejercicio o limitación del poder.

No es de extrañar que un tal planteamiento y el estado de cosas que de él dimana hayan suscitado, ya desde su misma formulación, fuertes reacciones. Entre ellas, detengámonos en una: la de Hegel. En pleno auge del racionalismo ilustrado y en polémica con la filosofía política de Hobbes y de Locke, aunque utilizando en parte su misma terminología, ya Rousseau había señalado 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 la sociedad, donde el ser humano accede al nivel de la moralidad, o decae de él, y, por tanto, donde el egoísmo o la generosidad nacen y se despliegan. Hegel entronca en este punto con Rousseau, de quien hereda la idealización de la figura del ciudadano y, en términos generales, la valoración de la vida política, si bien situándola en el interior de su personal síntesis especulativa.

Para Hegel el punto de partida no es el individuo, el ser singular concreto, sino el Estado y, más radicalmente, el Espíritu que, desenvolviéndose a través de la historia de las civilizaciones, llega a un grado particular de densidad o plenitud cuando da vida a la sociedad civil organizada según razón, es decir, al Estado. En el Estado la subjetividad individual, estrecha y limitada, es superada, ya que, con él, se accede a la universalidad. El Estado es así la fuente y norma de la eticidad, y ello de forma plena, de modo que el hombre es verdaderamente hombre sólo en el Estado y por el Estado. Al margen del Estado el individuo humano es pura subjetividad, realidad mostrenca, mero fenómeno carente de valor y de sentido. En el Estado adquiere, en cambio, valor y consistencia, más aún, libertad verdadera y no mero capricho alienante y alienado. La libertad se da, en efecto, sólo en ese todo racional que es el Estado: realizarse como hombre, como ser libre, implica incorporarse al Estado, identificarse con él.

La crítica al individualismo, a la presentación del hombre como un ser que se realiza en la afirmación de la propia autonomía y del propio interés, ocupa un lugar central en el pensar hegeliano. Sólo que, en su polémica anti-indivualista, Hegel orienta el pensar socio-político hacia el extremo opuesto: un colectivismo, que pone en entredicho la substantividad del ser humano. El pensamiento hegeliano puede ser interpretado de muy diversas maneras. Implica, sin duda alguna, una denuncia de toda actitud particularista, cerrada sobre sí misma, así como un alegato decidido a favor de la necesidad de que la voluntad se eleve al nivel de la razón y, en consecuencia, a la comu-

nicabilidad y la universalidad. Cabe, también, ver en él —como lo hace, por ejemplo, Fernando Múgica— un intento de recuperación de la política frente al planteamiento economicista de un Adam Smith, es decir, una denuncia de la superficiliadad filosófica y antropológica que implica confiar la resolución de los problemas sociales a automatismos de uno u otro tipo y, en consecuencia, un intento de situar la economía —cuya importancia histórica Hegel reconoce sin ambages— en referencia a la política y en su interior. Pero es innegable, de otra parte, que el conjunto del sistema está marcado por una fuerte deriva netamente colectivista, como la izquierda hegeliana y particularmente Karl Marx pusieron pronto de relieve.

Como resultado de los avatares intelectuales mencionados la filosofía política ha quedado expuesta a una tensión entre individualismo y colectivismo que la aboca a un callejón sin salida, ya que tanto a uno como a otro planteamiento se le escapa la realidad profunda del ser humano. El individualismo, al colocar el acento en la satisfacción del propio interés, del egoísmo, desconoce, en efecto, la realidad del hombre como sujeto llamado a la comunicación por la vía de la apertura y la libre entrega de sí. El colectivismo, aún afirmando la sociedad, desconoce también, y aún más profundamente que el individualismo, la apertura del hombre a la comunicación ya que lo destruye como sujeto. A pesar de su oposición, ambos extremos tienen, en suma, un punto en común: el desconocimiento de la realidad espiritual y trascendente del ser humano concreto. De ahí deriva su incapacidad para alcanzar una verdadera integración entre individuo y sociedad y, en consecuencia, para dar razón de la política como ámbito de convivencia de subjetividades que, siendo diversas entre sí, se unen para una tarea común, más exactamente, para completarse en y a través del acto de entrar en comunión.

#### RECUPERACIÓN DE LA POLÍTICA Y AFIRMACIÓN DE LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA

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. Plantearse ese objetivo no implica, en modo alguno —como se desprende, por lo demás, de lo ya dicho, aspirar a encontrar un término medio entre ambos planteamientos, sino, mucho más radicalmente, a trascenderlos encontrando un nuevo punto de partida. No es éste el momento de analizar los diversos caminos intentados por la reflexión teórico-política en orden a esa superación de la tensión entre individualismo y colectivismo a la que acaba-

mos de referirnos, ya que no es nuestro objetivo esbozar un panorama, aunque sea aproximado, de la historia de las teorías políticas, sino sólo destacar la trascendencia que, respecto a la cuestión planteada, tiene la afirmación del valor y la singularidad de la persona. Nos parece oportuno a ese respecto centrar la atención en los dos intentos que consideramos más importantes o significativos: la recuperación de la política a través del entronque con la tradición clásica, y más específicamente, con la greco-romana, y los planteamientos de signo personalista.

### 1. La recuperación de la tradición clásica

Tal vez ninguna obra más sugerente respecto a la primera de las líneas señaladas —el reencuentro con la tradición clásica— que el ensayo sobre La condición humana publicado por Hannah Arendt en 19587. La época moderna —afirma Arendt— ha perdido el sentido de la vita activa, de la acción tal y como la entendieron griegos y romanos, es decir, de la política como actividad de hombre 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 —prosigue Hannah Arendt la acción, en el sentido descrito, ha cedido el paso ante preocupaciones más prosaicas y menos enaltecedoras: el simple cuidado de la vida, la busca del bienestar. La satisfacción de las necesidades vitales, que para el griego era un mero prerrequisito, ciertamente imprescindible, pero mero requisito al fin y al cabo, de la actividad política —ésta, como acción libre, presupone la previa 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 a los partidarios de la economía planificada, unos y otros, a pesar de su profunda oposición, postulan la primacía de la economía sobre la política. Ciertamente el progreso económico es bueno, y, en cuanto tal, debe ser perseguido. Pero cosa distinta es otorgarle la consideración de fin y estructurar en referencia a él la acción políticosocial: proceder por ese camino es recortar el horizonte del ser humano, reducirlo a lo que en él es más elemental, desconocer y oscurecer

<sup>7.</sup> H. ARENDT, *The human condition*, Chicago 1958; trad. castellana de R. GIL NOVA-LES: *La condición humana*, Barcelona 1993.

su grandeza. De ahí la crisis de nuestra cultura y, para hacer frente a esa crisis, la necesidad cambiar el rumbo de las cosas. Se impone, pues —concluye—, volver a la consideración de la política como tarea de hombre libres que sueñan con empresas dignas de ser narradas. Recuperar, en suma, el sentido de la virtud, de la magnanimidad, de la nobleza.

No es Hannah Arendt el único autor que propugna un vuelta al pensamiento político greco-romano: junto a su nombre podrían citarse muchos otros, desde los intentos de actualización de la filosofía práctica de cuño aristotélico iniciada hace ya algunos decenios, hasta, más recientemente, el conjunto de pensadores angloamericanos a los que suele designarse como comunitaristas. La obra de Arendt tiene, no obstante, el valor de hacerse eco con singular patetismo —y, en algunos momentos, con una nostalgia no exenta de un cierto toque pesimista respecto a nuestro futuro— de los aspectos más ricos y positivos del aristocratismo griego. De esa aspiración a lo mejor, a la vida buena, es decir, valiosa y digna de ser vivida, que dotó de singular fuerza y esplendor a la historia de Grecia.

Coincidimos, por nuestra parte, con el aprecio y la admiración hacia ese rasgo de la civilización clásica. Y con la invitación a recuperar la comprensión de la política que implica. Pero resulta imprescindible recordar, al mismo tiempo, que el aristocratismo griego tuvo también reverso. La vivencia política de la antigua Grecia, el vivir, dialogar y actuar de hombres libres en los que esa vivencia política consistía, connotaba, como condición de posibilidad jamás puesta en duda por los pensadores de la Hélade, la existencia de los esclavos: era, en efecto, la labor del esclavo lo que, al aportar los bienes necesarios para la subsistencia, hacía posible la libertad del ciudadano.

Es, pues, digno de loa el deseo de reentroncar con el aristocratismo greco-romano, pero a condición de superar sus aspectos negativos. Y esto implica, entre otros, dos empeños fundamentales:

- a) asumir el ideal de la liberación de la sujeción a la necesidad por parte de toda la sociedad, y no sólo de alguno de los sectores que la integran;
- b) abrirse además —y quizás ante todo, puesto que constituye muy probablemente un requisito previo para lo anterior— a una comprensión antropológicamente más acabada del sentido de la grandeza. Poner de relieve, en suma, que la grandeza de una empresa no depende de su magnitud, de su singularidad, de su exclusivismo o de su rareza, sino de su humanidad, de su radicación en ese núcleo de la verdad y del valor que hace que el hombre sea hombre. La valoración no sólo de la vida excepcional, sino también de la vida común u

ordinaria constituye, en este sentido, uno de los mayores logros y aportaciones de la edad moderna<sup>8</sup>.

#### 2. La afirmación del primado de la persona

Precisamente ahí engarza la corriente de pensamiento que constituye tema directo de nuestras reflexiones: la afirmación de la persona, del primado de la persona, en cuanto principio hermenéutico decisivo en orden a una adecuada configuración de la filosofía política y a una justa estructuración del vivir social.

Aunque tuvo, como es lógico, antecedentes tanto próximos como remotos, el movimiento de ideas al que ahora hacemos referencia tomó cuerpo —como ya ha sido hecho notar en ponencias anteriores— a comienzos del segundo tercio de nuestro siglo, en el contexto de la honda conmoción intelectual y social provocada por la primera guerra mundial y los acontecimientos que siguieron. El mundo cultural y político burgués que había imperado durante todo el siglo XIX, y los presupuestos individualistas en que ese mundo se inspiraba, se habían resquebrajado y daban muestras de haber concluido su ciclo histórico. Dos planteamientos antitéticos, pero coincidentes, aunque desde diversas perspectivas y con diversas implicaciones, en una praxis de signo colectivista accedían a primer plano de la escena política y cultural presentándose como solución para la crisis en curso: el fascismo y el nacionalsocialismo, de una parte, y el marxismo en su versión comunista, de otra.

«La crisis que nos solicita —escribió, presuponiendo esa situación y ese ambiente, una de las figuras más representativas del movimiento personalista, 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». Las civilizaciones —prosigue— 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 a cada una de ellas

<sup>8.</sup> Es mérito de C. TAYLOR, en su ya citado Sources of the self, haberlo subrayado, si bien una mayor atención a la historia de la espiritualidad católica le hubiera permitido integrar la exposición y completar algunas de sus intuiciones. La lectura de la homilía La grandeza de la vida corriente, del Beato Josemaría Escrivá (en Amigos de Dios, Madrid 1977) y la del capítulo quinto de la encíclica Laborem exercens, de Juan Pablo II, destinado a tratar de la espiritualidad del trabajo, resultarán ilustrativas, aunque se trate de escritos que datan de épocas posteriores a las que Taylor estudia, y de las perspectivas a las que queremos aludir.

<sup>9.</sup> E. MOUNIER, Manifeste au service du personnalisme, París 1936; ed. castellana, por la que citamos: Manifiesto al servicio del personalismo, Madrid 1967, p. 15.

caracteriza. Son fruto de una 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 están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen» 10.

Uno de los colaboradores más íntimos de Emmanuel Mounier. Jean Lacroix, reflexionando, años más tarde, sobre el empeño intelectual por ellos compartido, comentó 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 del propio momento histórico, pero tampoco, propiamente hablando, una filosofía: era más bien una actitud básica, una matriz o fuente, una inspiración de fondo que podía articularse y expresarse de hecho en filosofías muy diversas<sup>11</sup>. El propio Mounier se había expresado, ya en sus primeros escritos, de forma parecida. «Llamamos personalista —escribía, en efecto, al comienzo de la obra antes citada— a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismo colectivos que sostienen su desarrollo»12. «El personalismo no es para nosotros —añadía inmediatamente después más que un santo y seña significativo, una cómo 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»<sup>13</sup>.

La afirmación de un primado de la persona o, para expresarnos quizá con más propiedad, de la necesidad de pensar la vida social a partir de la persona y de cuánto la persona implica, trasciende de hecho, y ampliamente, las fronteras del personalismo francés del que Mounier y Lacroix son exponentes. En ella coinciden pensadores de filiaciones muy diversas —tomistas como Jacques Maritain, fenome-

<sup>10.</sup> O.c., p. 75.

<sup>11.</sup> J. LACROIX, Le personnalisme comme anti-idéologie, París 1972.

<sup>12.</sup> E. MOUNIER, Manifiesto al servicio del personalismo cit, p. 9.

<sup>13.</sup> Ibidem.

nólogos como Dietrich von Hildebrand, existencialistas como Gabriel Marcel, espiritualistas como Martin Buber...—, algunos de los cuales han excluido positivamente, por considerarlo inapropiado, el calificativo de personalistas. Es un hecho, no obstante, que todos los mencionados, y otros que podrían citarse, comparten la convicción de que la vida social recibe sentido en y a partir de la persona. Como también lo es que el magisterio de la Iglesia en cuestiones sociales, a la par que proclama su independencia respecto a toda escuela filosófica o teológica determinada, se estructura también, de manera decidida, a partir de la afirmación, como principio básico, del valor, dignidad y trascendencia de la persona<sup>14</sup>. Y ambos datos, más allá de posibles, e incluso necesarias, precisiones, es lo que ahora interesa destacar.

#### EL PRIMADO DE LA PERSONA Y SUS RAÍCES TEOLÓGICAS

Manteniéndonos en el nivel de conceptualización al que apuntan los párrafos que preceden, y sin entrar por consiguiente en ulteriores discusiones, demos por cerrada la exposición de historia de las ideas que nos ha entretenido hasta ahora, y enfrentémonos frontalmente con la cuestión teorética decisiva, puesto que de ella depende la importancia que en nuestra reconstrucción histórica hemos atribuido a la afirmación del primado de la persona; a saber: ¿por qué y de qué forma la persona constituye una pieza clave en la estructuración de la filosofía social y política? Para responder a esa pregunta procederemos dando dos pasos cuya razón de ser y su coherencia se harán patentes —al menos así lo esperamos— a lo largo de la exposición: primero analizaremos el concepto de persona y sus presupuestos filosófico-teológicos; después, y en ese contexto, nos referiremos a la conexión entre historia y escatología.

### 1. La persona como autoposesión y comunicabilidad

Ya Boecio en su Liber de persona et duabus naturis hizo notar que el vocablo «persona» —como su correlato en griego: prosopon—, que

<sup>14.</sup> Se trata de una realidad patente, que apenas necesita documentación. Recordemos, no obstante, a modo de ejemplo que la Constitución Gaudium et spes, dedicada por el Concilio Vaticano II a hablar de estas cuestiones, se inicia con un capítulo destinado a tratar precisamente de «la dignidad de la persona» y que el Catecismo de la Iglesia Católica, promulgado por Juan Pablo II en 1992, sigue el mismo esquema. Para una primera aproximación a la consideración del papel que el concepto de persona juega en el magisterio social pontificio, ver J.L. GUTTÉRREZ, Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia, Madrid 1971, t. 3, pp. 406-413; sobre la posición de Juan Pablo II, ver R. BUTTIGLIONE, Il pensiero di Karol Wojtyla, Milán 1982 y J.L. LORDA, Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II, Madrid 1996.

originalmente designaba la máscara que usaban los actores griegos y latinos para conseguir que resonara más la voz, pasó a recibir, con ocasión de las controversias trinitarias y cristológicas de los siglos IV y V, una nueva significación: ser espiritual subsistente<sup>15</sup>. Desde entonces el vocablo, conservando, de un modo y otro, la nueva significación así adquirida, ha recorrido un largo camino, hasta ocupar un lugar de primer plano en la antropología, en la caracteriología, en la filosofía socia, en la sociología...

Nada hay que objetar, como es obvio, a ese proceso linguístico y conceptual. Sólo que conviene no perder de vista el estadio inicial o primigenio. Si los autores cristianos acudieron en aquellos siglos ya remotos a un vocablo diverso de los entonces usuales en el lenguaje de la filosofía --naturaleza, esencia, hipóstasis, substancia...-, fue porque ninguno de ellos servía para expresar la realidad de la vida de Dios tal y como la testificaba la fe cristiana. Es decir, la realidad de un Dios que, en la unidad absoluta de su substancia, es, a la vez y sin romper esa unidad, pluralidad, vida, comunicación. Dios es plenamente el Dios vivo. No sólo inteligencia que se conoce y se piensa a Sí misma, sino Padre que engendra un Hijo consubstancial a El, al que ama y por el que es amado en la efusión del Espíritu Santo. Dios es vida y vida en constante, eterna e ininterrumpida comunicación. Y ello con absoluta y total radicalidad: Dios no debe ser concebido como una unidad que, en un momento posterior, se multiplica sin destruirse, sino como una unidad que es esencial y constitutivamente trina. Dicho en términos metafísicos, y en frase de Joseph Ratzinger, el dogma trinitario pone de manifiesto que la pluralidad es tan originaria como la unidad<sup>16</sup>.

Dios no es una mónada solitaria, sino un ser lleno de vida; más aún, tan lleno de vida que la puede comunicar y de hecho la comunica libre y gratuitamente otorgando el ser a la pluralidad de los seres. El universo no se explica —a diferencia de lo que tendía a considerar gran parte del pensamiento antiguo— como resultado de un proceso de emanación a partir de una unidad originaria que se fragmenta en el acto mismo de salir fuera de sí, dejando como herencia una añoranza de la unidad primitiva y un anhelo de volver a ella anulando la multiplicidad. Sino más bien como fruto del libre y gratuito acto de

<sup>15.</sup> BOECIO, Liber de persona et duabus naturis, c. 3 (PL 64.1343-1345). Sobre la evolución de la terminología trinitaria y cristológica en el punto al que hacemos referencia en el texto puede encontrarse una buena introducción en F. OCARIZ, L.F. MATEO-SECO y J.A. RIESTRA, El misterio de Jesucristo, Pamplona 1993, pp. 173-180; una exposición más detallada, con numerosos datos, en A. MICHEL, Hypostase, en Dictionnaire de Théologie Catholique, t. VII, cols. 369 ss.

<sup>16.</sup> J. RATZINGER, Introducción al cristianismo, Salamanca 1979, pp. 147-149.

amor de un Dios, que siendo en sí mismo comunicación y entrega, hace surgir un universo para hacerlo partícipe de la vida que Él ya posee: la pluralidad no es un mal, ni el resultado de una caída, y la meta que dota a todo de sentido no es la recuperación de una supuesta unidad perdida, sino la constitución de un diálogo, de una comunicación en la que la pluralidad, sin dejar de ser tal, participa.

La enorme revolución intelectual que esa realidad traía consigo respecto al mundo cultural greco-romano explica la longitud de la polémica antignóstica y de las posteriores controversias trinitarias y cristológicas que llenaron las primeras centurias de la historia cristiana y el hecho de que, en esa coyuntura, se considerara necesario acudir a un término nuevo, volcando sobre los vocablos prosopon y persona una densidad de significado que nada, en su historia anterior, permitía presagiar. En suma, y esto lo que queríamos recalcar: la palabra «persona» sirve para indicar un ser a la vez e inseparablemente subsistente y abierto, dueño de sí y abocado a la comunicación y a la entrega. Y ello de manera radical y constitutiva, ya que esa, y no otra, es la ley que rige y gobierna el ser.

Esa ley ontológica, esa dialéctica de autoposesión y entrega, se refleja en el ser humano, que, creado a imagen y semejanza de Dios, puede, y debe, como Dios mismo, ser llamado también persona. Ser hombre es ser, a la vez e inseparablemente, a semejanza de lo que ocurre en Dios, dueño de sí, y ello de tal manera y hasta tal extremo que le resulta posible tomarse, por así decir, en sus propias manos y entregarse a otro, alcanzando —y esto nos distingue de Dios que no alcanza, sino que es— en y a través de esa entrega la propia plenitud. Tal es el núcleo teológico-metafísico que implica la noción de persona y que hace que pueda tener —que deba tener— una función arquitectónica en el análisis y la estructuración de la vida social.

Emmanuel Mounier —acudiendo, aunque con un sentido algo diverso, a una terminología ya usada algunos años antes por Jacques Maritain—, intentó expresar esa realidad mediante la distinción entre individuo y persona<sup>17</sup>. El individuo es el ser concreto en cuanto que distinto y separado, en cuanto que, de una parte, se presenta 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, pues, sus notas características. La persona connota, en cambio, dominio de sí y ello hasta el

<sup>17.</sup> Jacques Maritain distinguió entre individuo y persona en un ensayo sobre Lutero publicado como artículo en 1923 y recogido luego en *Trois réformateurs*, de 1925; precisó y glosó posteriormente esa distinción en *La personne et le bien commun*, de 1947. Mounier la empleó en el *Manifiesto al servicio del personalismo* y luego en otros escritos posteriores.

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 disponibilidad.

En años y décadas posteriores a los escritos de Maritain y Mounier recién aludidos, la distinción entre individuo y persona fue fuertemente criticada, haciendo notar que individualidad y personalidad no se contraponen: el hombre es individuo y persona contemporánea e inseparablemente. La individualidad, la diferenciación con respecto a otros, no se opone a la personalidad, a la apertura, sino que la hace posible. Y, a la inversa, la personalidad, la donación y la entrega, no destruyen la singularidad del propio ser sino que la connotan y la despliegan. Nada más cierto desde una perspectiva metafísica, si bien ello no excluye que, a otro nivel, descriptivo y fenomenológico pueda resultar útil acudir a la distinción entre individuo y persona en orden a tipificar dos actitudes y —lo que aquí importa más— dos perspectivas desde las que abordar la reflexión ético-política.

Hablar de la sociedad desde la perspectiva de lo que, de acuerdo con la terminología y con los matices recién indicados, se aspira a designar como individuo, es concebir la sociedad como un agregado, como el mero resultado de la coexistencia entre seres no sólo diversos entre sí, sino centrados o radicados en esa diversidad, de modo que sólo tangencial o extrínsecamente 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.

Hablar de la sociedad desde la perspectiva de la persona es, en cambio, concebirla como expresión y fruto de esa comunicabilidad que es consubstancial a la persona, no como coexistencia, sino como convivencia, más aún, como comunidad, como compenetración entre seres que se reconocen dotados todos ellos de dignidad, en cuanto que creados a imagen de Dios, y llamados, también todos ellos, y por la misma razón, a la mutua entrega, ya que ese Dios del que son imagen es un Dios no solitario sino comunional, constituido, en cuanto trino, por una eterna e incesante comunicación.

### 2. Historia y escatología

Situar el concepto de persona por relación al contexto teológico en el que fue acuñado —como lo hemos hecho en el apartado anterior— es no sólo recordar sus orígenes históricos, sino también evocar el trasfondo intelectual que lo dota de plenitud de sentido. Se expone a la vez a suscitar una crítica o, al menos, un interrogante:

cuanto acaba de decirse es coherente con la fe cristiana, pero ¿no se sitúa a un nivel diverso de la política y, en consecuencia, no nos aleja de su comprensión?

El horizonte de la revelación cristiana es, ciertamente, escatológico. La plenitud de comunión con Dios y, en Dios, con la entera realidad a la que remite la predicación cristiana, en todo momento y, particularmente, en referencia al concepto de persona, tendrá lugar no en el tiempo sino en el más allá de la historia, en la consumación final, en la escatología. Ahora bien, ¿autoriza ello a concluir que el mensaje evangélico no tiene efectividad alguna en orden a la comprensión de la vida social y de la acción política o incluso que contribuye a minusvalorarla?

Así se ha afirmado más de una vez, tanto en la edad antigua como en la presente. Tal es, concretamente, por limitarnos a pensadores ya citados, el parecer de Hannah Arendt, que considera que la debilitación del sentido de la política que lastra la sociedad contemporánea hunde sus raíces, más allá de los pensadores modernos con los que se enfrenta y a los que critica, en la primacía de la contemplación sobre la acción proclamada por Platón y, muy especialmente, en la acentuación de la bondad interior y en la valoración de la vida trascendente propias del cristianismo. Una y otra actitud —importancia otorgada a la bondad interior y orientación hacia lo trascendente— hacen, afirma Arendt, que el cristiano carezca de mundo: el mundo en el que los hombres actúan, el mundo en el que se ejerce la acción política y que de esa acción política brota, el mundo en relación con el cual adquieren importancia las gestas históricas y los proyectos de futuro, carece en realidad de valor para el cristiano que, trascendiendo el mundo, se piensa y concibe a sí mismo como referido a Dios<sup>18</sup>.

Sin negar que algunos escritos y algunos comportamientos cristianos puedan dar apariencia de verdad a un juicio como el de Hannah Arendt, la realidad es que sus análisis y consideraciones a este respecto son fruto de un equívoco, debido, entre otras cosas, a que por tradición familiar y por formación académica, no razona en ningún momento de forma trinitaria ni tiene en cuenta el dogma trinitario a la hora de analizar y valorar la actitud y las afirmaciones cristianas. Porque el hecho es que el horizonte escatológico que dota de sentido la vida del cristiano y condiciona, por tanto, la totalidad de su actuar no consiste en un soliloquio de cada alma, aislada de los demás seres, con un Dios aislado también en su mismidad, sino en la entrada en comunión con un Dios que es Trinidad, que implica, en consecuen-

<sup>18.</sup> Esta temática es apuntada por Arendt ya desde el inicio de *La condición humana* y reiterada a lo largo de toda la obra.

cia, una corriente de amor que, teniendo su centro en el misterio de comunión que es Dios mismo, abarca la pluralidad de seres que de Dios han recibido la existencia y que a El confluyen.

No es casual, sino extremadamente significativo, que la Carta a los Hebreos, al afirmar que el cristiano no está aprisionado en el tiempo y no tiene, por tanto, en la tierra «ciudad permanente», evoque como horizonte último no una situación de ensimismamiento en Dios, sino una «ciudad venidera o futura»<sup>19</sup>. Como también lo es que San Pablo, en uno de los textos en los que afirma de forma más neta que el centro de la existencia cristiana es Cristo resucitado, subido a los cielos, acuda para expresar esa realidad al término griego politeuma, que significa ciudadanía o, incluso mejor, vida ciudadana: «nuestra ciudadanía, nuestro vivir y conversar como ciudadanos, está en los cielos»20. Uno y otro escritos están, ciertamente, redactados en un época en la que el helenismo había privado a la palabra polis y sus derivados de parte de la fuerza que tuvieron en etapas anteriores, pero no lo es menos que esos textos, y la predicación cristiana e general, contraponen a las sociedades temporales no una situación asocial, -apolítica en el sentido griego del vocablo—, sino una sociedad nueva, más amplia, sin duda alguna, que las sociedades políticas, pero también más honda y profundamente trabada.

La tensión que plantea la fe cristiana no es, pues, la tensión entre una situación presente en la que el hombre vive en sociedad y una situación futura en la que cada individualidad se aísla de las otras, ensimismándose en Dios, sino la que existe entre dos sociedades o, para expresarnos más exactamente y, a la vez, con terminología agustiniana, la que existe entre la Ciudad de Dios que, incoada en el tiempo, se desplegará con plenitud en la eternidad y las múltiples y diversas ciudades temporales.

Esa tensión implica, ciertamente, que las ciudades temporales no son realidades últimas, sino penúltimas; e incluso, como vio certeramente Agustín de Hipona, que el concepto de ciudad como comunidad de hombres en el bien y en la justicia sólo se aplica absoluta y plenamente a la ciudad escatológica, ya que en las ciudades temporales están siempre presente, en uno u otro grado, la incomunicación, el desorden y la iniquidad, y son por tanto ciudades sólo en un cierto sentido<sup>21</sup>. De todo lo cual deriva, sin duda alguna, la existencia de una neta diferencia de nivel entre uno y otro orden de realidades,

<sup>19.</sup> Hb 13, 14; el original griego emplea el vocablo polis.

<sup>20.</sup> Flp 3, 20.

<sup>21.</sup> Sobre este aspecto del pensamiento agustiniano ver E. GILSON, Las metamorfosis de la Ciudad de Dios, Madrid 1965, capítulo 2, así como, aunque desde otra perspectiva, J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, Ismaning 1971, capítulo 9.

pero en modo alguno incomunicación. Entre historia y escatología hay, en efecto, desde una perspectiva cristiana, salto, pero no heterogeneidad. La vida eterna, la vida que caracteriza a la eternidad, es vida ya presente, ya incoada, como el Evangelio de San Juan recalca con insistencia<sup>22</sup>. La sociedad escatológica, la plenitud de comunión que se dará en la escatología, constituye, por eso, como recordaba el Concilio Vaticano II en uno de sus documentos más significativos, la *Gaudium et spes*<sup>23</sup>, un paradigma para la sociedad presente sobre la que debe irradiar y refractarse el Evangelio, ya que también ella —es decir, la sociedad presente, temporal o histórica— está llamada a ser una sociedad de personas, y ello dando al vocablo «persona» toda la densidad de sentido que la revelación cristiana implica<sup>24</sup>.

#### IMPLICACIONES ÉTICO-SOCIALES DEL PRIMADO DE LA PERSONA

Acercándonos ya al final de nuestras consideraciones, resulta imprescindible dotar a nuestro discurso de un grado ulterior de concreción haciendo referencia a las consecuencias o implicaciones del primado de la persona o, con expresión que tal vez refleje mejor cuanto hemos venido diciendo, de la ordenación recíproca entre persona y sociedad. Procederemos de forma sintética, enunciando primero esas implicaciones —es decir, las que consideramos más importantes y significativas— para, a continuación, glosarlas con brevedad.

# 1. La sociedad civil o política, horizonte consubstancial pero no último de la persona

La verdad de la persona como ser abierto, como ser ordenado constitutivamente a la comunicación, implica que el hombre dice re-

- 22. Sobre la noción de vida eterna en los escritos joaneos, ver J.B. FREY, Le concepto de «vie» dans l'Evangile de St. Jean, en «Biblica» 1 (1920), 37-58 y 211-239; F. MUSSNER, Zoe. Die Aunschauung von «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung dar Joahannesbriefe, Munich 1952; G. CUADRADO, El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan, en «Ciencia Tomista» 67 (1944), 33-51.
  - 23. Puede verse toda la Constitución y, quizás especialmente, el número 40.
- 24. En la problemática que acabamos de abordar en el texto repercute el acento que se ponga en la incidencia histórica del pecado, de donde puede derivar una actitud fuertemente crítica hacia las ciudades temporales, y por tanto respecto a las posibilidades efectivas de una irradiación temporal del Evangelio, como lo manifiesta la línea de pensamiento que, partiendo de la doctrina de San Agustín sobre las dos Ciudades, llega a las afirmaciones de Lutero sobre los dos Reinos y desde éstas a la teología dialéctica de Karl Barth, sobre todo del Karl Barth de la primera etapa. Pero, salvo planteamientos extremos, la irradiación temporal del Evangelio está siempre, en un grado u otro, afirmada o presupuesta.

ferencia a la sociedad no de forma accesoria o periférica, sino desde lo más profundo de su ser; la sociedad le es, en suma, consubstancial. El hecho de que la comunicación a la que la persona humana está abierta diga referencia, en última instancia, pero también radical y constitutivamente, al infinito, y al infinito entendido no como mera sucesión ininterrumpida de posibilidades, sino como ser real y concreto, o sea, a Dios, pone a su vez de manifiesto que las sociedades temporales no son el horizonte último de su existir.

Las dos afirmaciones que acabamos de realizar son decisivas en orden a la comprensión de las relaciones entre persona y sociedad civil o política, y por tanto ambas deben ser en todo momento subrayadas, si bien no debe olvidarse que a la segunda corresponde una primacía hermenéutica, pues ofrece la perspectiva adecuada para valorar la totalidad del existir humano. El hombre trasciende al tiempo y a la historia, y, en consecuencia, a las sociedades que a lo largo del tiempo y de la historia nacen, se desarrollan y mueren. Debe pues afirmarse de forma decidida la ordenación del ser humano a la vida social, pero recordando a la vez que presentar a la sociedad civil como un absoluto sería cercenar el horizonte humano, más aún, negar la verdad de la persona. Afirmar la trascendencia de la persona sobre la sociedad civil es, pues, liberarla<sup>25</sup>. Pero es también —e importa notarlo— liberar a la política, poner de manifiesto su verdad como proyecto humano, como ámbito para el encuentro entre seres libres, conscientes a la vez de su grandeza y de sus limitaciones y, en consecuencia, abiertos al diálogo y a la colaboración. El totalitarismo destruye no sólo al individuo sino a la sociedad. La afirmación del valor trascendente de la persona en cuanto ser llamado a la comunicación fundamenta la antropología y, a la vez, la vida social.

# 2. La dignidad, propiedad inalienable de la persona

«El hombre, y en general todo ser racional —afirmó Kant en texto múltiples veces citado—, 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»<sup>26</sup>. Dicho con

<sup>25. «</sup>El Señor Jesús dijo "dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios". Distinguió así entre los dos poderes y de ese modo liberó las almas». Estas palabras, escritas por Maritain en *Primauté du spirituel*, es decir, en una de las obras más representativas del proceso que, marcando distancias respecto a Action Française, le condujo a la posición ético-política que mantuvo durante el resto de su vida, lo expresan con la fuerza propia de quien habla habiendo llegado a una meta después de un itinerario que implica un cambio de rumbo e incluso una conversión. *Primauté du spirituel* fue publicado en 1927; la frase citada se encuentra al comienzo del libro.

<sup>26.</sup> I. KANT, Metafisica de las costumbres, Madrid 1983, pp. 82-83.

otras palabras, también kantianas, está dotado de dignidad y merece respeto. Las formulaciones acuñadas por el pensador de Könisberg son difícilmente superables, si bien hay que reconocer a la vez que el formalismo que caracteriza a toda su filosofía tiene, también aquí, consecuencias. A decir verdad el fundamento último de la dignidad de la persona no está en su racionalidad, cuanto en su apertura a la comunicación y, en última instancia, a la comunicación con Dios, que hace que reverbere sobre el ser humano la infinita dignidad del Infinito.

De ahí tres consecuencias importantes. En primer lugar, y ante todo, la universalidad e inalienabilidad de la condición de persona: todo hombre es persona, sea cual sea su sexo, su desarrollo evolutivo, su condición social, su raza, y debe ser, siempre y en todo momento, tratado como tal. En segundo lugar, el riesgo que amenaza al reconocimiento de la dignidad de la persona cuando la dimensión teologal del ser humano es negada o puesta en duda<sup>27</sup>. Y, finalmente, que la palabra respeto, aun siendo acertada e incluso imprescindible, no expresa por entero todo lo que reclama la atención debida a la persona. El respeto apunta, sin duda, a un dato básico e insoslayable, ya que en la persona, en toda persona en cuanto ser dueño de sí, hay una intimidad que debe ser siempre reconocida y respetada. Pero la sociedad humana no es, no debe ser, una agrupación de individuos que meramente se respetan, lo que implica, sin duda, afirmar la dignidad del otro, pero connotando distancia y exterioridad, sino una comunidad de personas que se reconocen ordenadas las unas a las otras. La persona, en suma, debe ser no sólo respetada, sino servida, más aún, amada.

# 3. La armónica comunión entre las personas que la integran, fin y razón de ser de la sociedad

En las décadas de 1940 y 1950 tuvo lugar una amplia polémica en torno a la noción de bien común como fin, meta o razón de ser de

<sup>27.</sup> Pocas personas han denunciado este riesgo con tanta fuera y con tanta pasión vital como Juan Pablo II, desde los textos de la etapa inicial de su pontificado en los que recalcó la importancia que el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa tiene en orden a la efectiva proclamación y aplicación del conjunto de los derechos humanos, hasta su insistencia, cada vez más neta dado el desarrollo de los acontecimientos, en la proclamación dederecho a la vida, tal y como culmina en la última, hasta ahora, de sus encíclicas, la Evangelium vitae. Para un análisis de esos dos polos cronológicos de su pensamiento, ver C. CAFFARRA, Moralidad y progreso social, en AA.VV., Etica y teología ante la crisis contemporánea, Pamplona 1980, pp. 309-322, y J.L. ILLANES, La vida, substancia y meta de la historia. La «Evangelium vitae» en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea, en «Scripta Theologica», 28 (1996) 737-758 (recogido en Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II, Valencia 1997, pp. 249-272).

la sociedad. Aunque el debate no desembocó en conclusiones universalmente compartidas, de hecho terminó por adquirir particular difusión la comprensión o definición del bien común como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible tanto a los grupos sociales como cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección». La mayor facilidad que esa definición ofrecía, frente a otras consideraciones propuestas, para un análisis de la realidad fáctica y, sobre todo, para fundamentar conclusiones operativas explica ese resultado.

El Concilio Vaticano II, en su Constitución Gaudium et spes, se situó en esa línea, haciendo suya la definición o descripción mencionada<sup>28</sup>. Un análisis del parágrafo en el que la Constitución asume ese concepto --por no hablar del conjunto del documento-- pone de manifiesto que, presuponiendo constantemente esa definición, la sitúa en el interior de un dinamismo espiritual que la completa y en parte la trasciende. «El orden social, y su progresivo desarrollo -- afirma, en efecto— deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que la ordenación de las cosas debe subordinarse al orden de las personas, y no al contrario»; «el orden social —prosigue— hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor; encontrando en libertad un equilibrio cada día más humano»29. El bien común implica, en suma, una dilatada gama de realidades ---bienes materiales, paz social, educación, arte, cultura— sin los que no puede haber vida verdadera y profundamente humana. Pero no se reduce a ellas, sobre todo no se reduce a ellas abstracta o cuantitativamente consideradas.

Lo que hace que el bien común sea tal es precisamente su carácter de común, dando al vocablo «común» un sentido no sólo objetivo sino subjetivo. Más concreta y netamente, el bien común no consiste en una masa de bienes de los que cada una de las personas que integran una sociedad se beneficiaría permaneciendo extraña a las otras, sino un bien que es obtenido en común y que une. Dicho con otras palabras, el elemento básico es la interrelación, la mutua referencia. El bien común presupone, en suma, la comunidad y la desarrolla; más aún, se identifica en cierto modo con el convivir, con la coexistencia gracias a la cual las personas se advierten mutuamente referidas y afrontan en común la tarea de existir como hombres, es decir, como

<sup>28.</sup> De hecho las palabras que hemos citado entre comillas están tomadas del n. 26 de esa Constitución, que es, dentro del capítulo dedicado a la comunidad humana, el destinado a tratar específica y directamente del bien común.

<sup>29.</sup> CONC. VATICANO II, Const. Gaudium et spes, n. 26.

seres que alcanzan la propia perfección y madurez en la comunión y el encuentro.

## 4. La libertad y la solidaridad, condiciones del existir social

La libertad, la capacidad para disponer de sí mismo que el hombre posee, es condición de posibilidad de la sociedad, más aún, uno de sus elementos constitutivos. La vida social y política es fruto y expresión de libertad o no es en modo alguno. 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 denuncia del predominio del burocratismo o del imperio de la tecnocracia coinciden en este punto. Hay sociedad humana cuando hay libertad y en la medida en que hay libertad, ya que el encuentro entre personas se produce sólo cuando cada una de ellas libremente se dirige a las otras y es por estas otras libremente aceptada.

Pero si el buen vivir social reclama el reconocimiento y la promoción efectiva de las libertades, reclama también que la libertad sea percibida como lo que realmente es: no mera posibilidad de afirmar la propia voluntad, sino capacidad de comunicación. En otras palabras, que se reconozca a sí misma como fuerza que se realiza no en el dominio del otro, sino en su servicio. Todo hombre debe considerar a los demás seres humanos no sólo como «otros yo», otros seres semejantes a él, sino como «partes del propio yo», ya que el yo que cada hombre es se realiza no en la soledad, sino en la comunión, en el reconocerse solidario de los otros y vivir en coherencia con esa solidaridad. El sentido de la justicia y, más radicalmente aún, la solidaridad que «nos ayuda a ver al "otro" como un "semejante" nuestro, una "ayuda", para hacerlo partícipe con nosotros del banquete de la vida»<sup>30</sup>, son, por eso, norma, y norma intrínseca —es decir, potenciadora y plenificadora— de la libertad.

Nuestra reflexión podría continuar, ya que las implicaciones de la mutua ordenación entre persona y sociedad a las que acabamos de referirnos no agotan el tema: otras implicaciones podrían mencionarse,

<sup>30.</sup> JUAN PABLO II, Enc. Sollicitudo rei socialis, n. 39; la palabra «ayuda» remite, en este pasaje, al texto del Génesis 2, 18.20, es decir, al relato de la creación en el que el hombre primigenio, Adán, es confrontado no con los animales a los que domina, sino con la mujer y su descendencia, en los que encuentra a seres iguales a él, de modo que, superando la soledad, se hace posible su verdadera realización.

y los comentarios realizados podrían ampliarse, haciéndose más precisos y detallados. Bastan quizá para poner de manifiesto, aunque sea sólo a modo de destello o sugerencia, la centralidad que, como perspectiva hermenéutica en orden a la comprensión del vivir social, corresponde a la noción de persona, entendida con la radicalidad con que permite hacerlo la tradición filosófica y teológica. Podemos, pues, al llegar aquí dar por concluido el discurso, ya que ése, y no otro, era nuestro objetivo.