

Derecho a la singularidad

Ramón Maciá Manso

Catedrático de Filosofía del Derecho
de la Universidad de Oviedo

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. LAS RAÍCES FILOSÓFICAS DEL PROBLEMA: 1. *El comunitarismo de G. W. F. Hegel.* 2. *El singularismo de la filosofía existencial.*—III. LIBERALISMO Y SOCIALISMO.—IV. LA LIBERTAD DE LA PERSONA HUMANA.—V. LA PERSONA HUMANA.—VI. LA SOCIEDAD.—VII. ESTRUCTURAS Y FORMAS DE VIDA OBJETIVA SOCIETARIA.—VIII. PERSONALIDAD Y SOCIALIDAD DE LA PERSONA HUMANA.—IX. SOCIALIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN.—X. DERECHO A LA SINGULARIDAD.

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación que iniciamos podría titularse derecho al libre despliegue de la personalidad, o también, derecho al desarrollo peculiar de la personalidad, y más general, derecho al pleno desenvolvimiento de la persona. Ante todo digamos que éste es un derecho humano individual que tiene por contenido la autoformación de la personalidad de la persona humana. No es el derecho a ser persona de todo sujeto humano sino el derecho que tiene cada persona a desenvolver libremente su personalidad sin impedimentos de nadie pero en particular de los poderes estatales y sociales.

Este derecho hay que situarlo dentro del marco de los derechos individuales de la persona humana, exactamente dentro de los derechos individuales humanos de libertad, a veces denominados libertades fundamentales de la persona individual. Pero propiamente, más que libertades son *derechos* de libertad, pues no son sólo libertades de hecho sino *facultades* morales de utilizar la libertad para hacer determinadas cosas que son el contenido de las libertades

concretas por el que se van determinando los distintos derechos de libertad que pertenecen al hombre por ser hombre, y más precisamente a la persona humana por ser tal.

Junto a este derecho se encuentran otros derechos de libertades fundamentales de la persona humana, tales como el derecho a la libertad de religión, el derecho a la libertad de conciencia, el derecho a la libre expresión del pensamiento por cualesquiera medios, el derecho de libertad de reunión y el de libre asociación, etc.

A nuestro juicio, tales derechos, como todos los derechos humanos, son de índole específicamente *ética*, no propiamente jurídica. Atendiendo a sus principios hay que decir que, a nuestro juicio, todos se fundamentan inmediatamente en concretos bienes ónticos del hombre. El contenido de estos derechos viene determinado con precisión por la *idea* de naturaleza humana. Entendemos que todos los derechos humanos son efecto de la ley ética natural, la que es la causa exclusiva de su existencia. Por eso los derechos humanos son de naturaleza ética como la causa que los produce. De modo que la *idea* de la naturaleza humana y su contenido, el hombre ideal —no ninguna realidad humana— es el fundamento último del bien y del mal óntico del hombre; estos bienes y males ónticos son el fundamento inmediato de la ley ética natural; y ésta produce como único efecto suyo los derechos humanos, entres los cuales están los derechos de las personas humanas, o derechos individuales del hombre. No podemos demostrar aquí estas tesis que hemos expuesto en otros trabajos.

Los derechos humanos son derechos que pertenecen al hombre por ser hombre; los individuales a la persona humana por ser persona, y nada más. Se adquieren desde el momento en que existe la persona humana, por eso se les denomina innatos, pues no están creados ni son adquiridos con posterioridad al origen mismo de la persona. Por pertenecer a las personas por ser personas al margen de cualquier situación y contingencia en que se hallen las personas concretas son independientes de la edad, del sexo, de la nacionalidad, de la moralidad y de la cultura que tenga cada persona, y también de la voluntad, y del

obrar bueno o malo, y del modo de ser virtuoso o vicioso de las personas. Simplemente son derechos de la persona por ser persona sin más determinantes; y así cada persona los tiene aunque no quiera tenerlos. Y tampoco puede enajenarlos y desprenderse de ellos nunca mientras siga viviendo.

Los derechos humanos son unos determinados, universales y necesarios para todo hombre. No obstante son históricos en el sentido de que pueden aumentar condicionalmente al progreso social; sin embargo no pueden decaer ni modificarse siempre que persistan las mismas circunstancias históricas. Lo decisivo es que, por estar determinados por la idea de la naturaleza humana, mientras ésta persista no son determinables por ninguna voluntad individual ni colectiva de los hombres, si bien pueden ser conocidos y reconocidos como tales por los hombres, y normalmente lo han sido en las múltiples declaraciones de derechos humanos que ha habido a través de los tiempos. A nuestro juicio, pues, los derechos humanos, con toda precisión son derechos subjetivos, y como tales consisten en ser facultades éticas, o morales, que tiene todo concreto hombre por ser hombre, que es lo mismo que decir que pertenecen igualmente a toda persona sin otros títulos que por tener la misma naturaleza humana.

En particular la *existencia* de estos derechos —y su existencia implica un contenido determinado de los mismos— no es efecto de ninguna voluntad individual ni colectiva del hombre, radicalmente no dependen del poder de ninguna sociedad. En consecuencia no existen porque los establezca el Estado, o porque éste los inserte en su Constitución. No surgen, pues, a causa de que los constitucionalice un Estado. Si esto fuera realmente así, entonces las personas miembros de los Estados que no los constitucionalizan carecerían de derechos humanos. Y sin embargo, la verdad es que los tiene toda persona por ser persona independientemente del lugar en que viva y la forma de Estado que tenga la sociedad de la que es miembro.

Cosa distinta es que todo Estado debe reconocer y garantizar *jurídicamente* los derechos que todo hombre tiene ya por el hecho de ser hombre y que conserva como miembro de cualquier sociedad en la que se sitúe y bajo cualquier forma de Estado que tenga la sociedad civil en que se encuentre. De ahí que, si se quiere precisar y afirmar que los derechos humanos *no son jurídicos* en sentido estricto mientras un Estado no los constitucionalice, o simplemente, más en general, hasta que cada Estado no los institucionalice en su leyes positivas, pero si al mismo tiempo se admite que existen previamente como derechos de índole ética, y que como tales permanecen y están determinados independientemente del Estado, entonces no hay inconveniente en aceptar la tesis de que la juridicidad de los derechos humanos depende del Estado, o, más concretamente, que se adquiere con la positivación de los derechos humanos de índole moral. Naturalmente eso supone aceptar que la positividad es un carácter esencial del Derecho, pero no necesariamente que lo sea la estatalidad del mismo. En cualquier caso esto introduce la distinción, aceptada por muchos, entre derechos humanos morales y derechos humanos jurídicos.

Nosotros abordamos el Derecho a la singularidad como un concreto Derecho de libertad de la persona humana, que consiste en una facultad ética de usar una determinada zona justificada de libertad para autoconformar su propia personalidad singular sin restricciones ni forzamientos injustificados por parte de la organización política del Estado, ni de ningún otro poder colectivo o individual.

El objeto principal de esta investigación se concreta en hallar las raíces filosóficas del problema y luego teorizar para determinar y justificar la necesidad del derecho a la singularidad tal como acabamos de definirlo. Pues esta definición provisional precisa de muchas aclaraciones, pues en ella se utilizan una serie de términos, y por ello conceptos, que a su vez hay que definir y conjugar entre sí, tales como persona y personalidad, libertad y forzamiento de libertad, zona justificada de libertad y restricciones y forzamientos injustificados, etc. Destaquemos que el contenido

de este derecho, que perfila el objeto sobre el que se proyecta la facultad moral, no es un uso ilimitado de la libertad personal para configurar la propia personalidad de una persona sino una zona *limitada* de libertad para este fin, sin que con ella se puedan impedir otros derechos también necesarios a los que luego nos referiremos. Y por parte del Estado se habla de recortes y forzamientos *injustificados y justificados* de la libertad de las personas, lo que implícitamente supone que el Estado a la vista de *finnes necesarios* puede establecer, es más, debe imponer, restricciones y forzamientos de libertad justificados.

El derecho humano a la singularidad es un particular derecho de libertad de la persona humana de contenido delimitado, por tener un objeto inmediato y fin último determinados, racionalmente justificados. Presupone una determinada concepción del hombre como persona, de la Sociedad civil entendida como entidad colectiva, y de las relaciones de la persona con la Sociedad civil y con el Estado, considerado éste como organización política de la Sociedad civil. Y naturalmente, también supone una determinada concepción de la libertad del hombre, pues se trata de un derecho sobre la libertad de la persona humana. La libertad como *potencia* —y también como *actividad* libre— de la persona, igual que ésta es *histórica* y diferente en distintos momentos del desarrollo de la vida personal; indefectiblemente aquella se relaciona con la necesidad donde encuentra límites infranqueables, ya sean forzamientos, ya sean impedimentos del ejercicio de la libertad; en definitiva el ejercicio de la libertad tropieza con coacciones externas, pero también la voluntad interna queda a veces sometida a fuerzas internas a la persona, que la esclavizan y le impiden o fuerzan a tomar ciertas decisiones. De ahí que siempre en relación con personas concretas les sea imposible tomar determinadas decisiones por carecer de libertad para ello; y que otras decisiones, aunque se hayan tomado, luego son imposibles de ejecutar por ser impedidas por otras personas. De todo esto tendremos que hablar, pues la existencia concreta de libertad en cada determinado momento está condicionada por la propia per-

sona, por otras personas y por la comunidad y los poderes sociales.

Pero además del esclarecimiento de este derecho humano y de la consideración de los presupuestos en cada momento requeridos que constituirán el núcleo de la investigación, previamente queremos indicar el motivo que nos impulsa a tratarlo, y el modo de abordarlo e investigarlo. El motivo está en las deficiencias graves que respecto de este derecho se encuentran en determinadas doctrinas filosóficas. Y ello determina el modo de tratarlo, que no es otro que el de referirnos a ellas para conocerlas y criticarlas, lo que además viene exigido por ser una investigación filosófica que ha de tener en cuenta y entrar en discusión con otras posiciones incompatibles con la que aquí se mantendrá.

Efectivamente ocurre que este especial derecho humano de libertad o es desconocido, o es silenciado, o implícitamente es negado junto con los demás derechos de libertad no sólo en teorías especulativas, sino también en la práctica, siendo así que, a nuestro juicio, es necesaria su existencia tanto como indispensable es su uso por parte de todos los hombres para poder lograr el desarrollo pleno de la persona humana, tal como pensamos luego demostrar. Por eso queremos no sólo definirlo, aclararlo y justificarlo, sino también reivindicarlo.

Queremos reivindicarlo, por un lado, mostrando nuestra disconformidad mediante la crítica a determinadas teorías filosóficas y ciertas doctrinas políticas en las que no tiene cabida, así como censurando a los regímenes políticos que lo rechazan. Por otro lado, queremos reivindicarlo en sus justos límites frente a aquellas otras teorías filosóficas y doctrinas políticas que por atribuirle un contenido de libertad sin límites, o sin límites precisos, lo han deformado hasta convertirlo en un derecho racionalmente injustificable.

Por un lado, pues, es preciso cuestionar este derecho porque y desde que en el sistema filosófico de Hegel la persona humana no es más que un momento del devenir dialéctico de la Idea, y al final la persona queda completa-

mente absorbida por la comunidad y desvanecido este derecho. En el sistema hegeliano este derecho, aun suponiendo que existiera en algún momento, luego queda anulado, o resulta superado de acuerdo con la terminología hegeliana, pero realmente no es conservado sino imposibilitado. La problematización de este derecho se impone también porque está negado, o queda minimizado por todas las doctrinas sociales colectivistas —digamos comunitaristas—, todas ellas indefectiblemente igualitaristas, sean socialistas marxistas o socialistas no marxistas. Y finalmente porque queda denegado en la realidad por ser absolutamente incompatible con los regímenes comunistas. En resumen, este derecho queda silenciado, negado, o excluido por destacadas teorías, o bien, rechazado en la realidad política social de muchos pueblos.

Por otro lado, se llega a una deformación inaceptable de este derecho por parte de la Filosofía existencialista, así como de las doctrinas anarquistas, de la doctrina del liberalismo, y de la realidad del liberalismo del siglo diecinueve, que conducen a consecuencias igualmente inadmisibles. Pues, en aras de la autenticidad y libertad de la persona, el existencialismo propugna la eliminación de la socialidad de la misma, el anarquismo la abolición del poder político, y el liberalismo económico-político, precisamente por limitarse a proteger una igual libertad formal de todos los miembros de la sociedad civil, trajo, como consecuencia doctrinalmente insospechada, la destrucción de la libertad real de buena parte de los miembros de la misma, y no sólo la esclavización sino también la explotación de una clase social por otra.

II. LAS RAÍCES FILOSÓFICAS DEL PROBLEMA

1. *El comunitarismo de G. W. F. Hegel*

No vamos a considerar el entero sistema filosófico de Hegel, sino que sólo ahondaremos en la cuestión de cómo queda solucionado el problema principal que aquí nos in-

teresa, que es la de la relación entre Persona-Estado. Pero previamente indicaremos el punto del sistema de Hegel en que se sitúa el problema para facilitar el mejor entendimiento de la cuestión y la solución que aquél propugna. En general ya podemos adelantar que de acuerdo con la concepción de este autor el Estado y la comunidad a la que éste da cohesión —el pueblo organizado en y por el Estado— lo es todo y la Persona prácticamente nada. Esta queda absorbida totalmente por el Estado; y en todo caso la *personalidad* de cada persona, entendida como lo que tiene de peculiar cada una, lo privativo que permite distinguir unas de otras, no sólo no queda protegida en su sistema, sino rechazada, coaccionada y, en definitiva, eliminada. Exponemos el pensamiento de Hegel que aquí interesa según su obra de madurez *Los principios de Filosofía del Derecho, o Derecho natural y Ciencia política*¹.

La parte que nos interesa considerar del sistema filosófico de Hegel es la de la filosofía del Espíritu objetivo, situada entre el Espíritu subjetivo y el Espíritu absoluto. Pues aquí es donde trata del Derecho, de la Moralidad y de la Eticidad. Y esta última en su postrera fase, que es la correspondiente al Estado, es la que afecta directamente a nuestra cuestión.

Hegel utiliza de un modo especial, y diferente al usual, la tríada de palabras indicada, pues el Derecho y la Moral se refieren a la libertad individual de la persona independientemente de su convivencia en sociedad, mientras que la eticidad se refiere a la libertad social que la persona tiene en una comunidad, y más aún a la libertad de la misma comunidad para determinarse a sí misma. De modo que la Filosofía del Derecho de Hegel, tomada en el sentido que hoy día suele atribuírsele, tiene por objeto la eticidad, en sus tres momentos, que son la Familia, la Sociedad Civil y el Estado. Ahora bien, la eticidad supone la síntesis de los

¹ Citaremos por la traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudaremirca, Buenos Aires, 1975. Sólo pondremos para referirnos a esta obra y edición, entre paréntesis, las abreviaciones Fil. Der. seguido del número del párrafo, o, en su caso, el agregado del párrafo de que se trate.

momentos previos del Derecho formal abstracto y de la moralidad subjetiva, ambos referidos inicialmente a la persona individual, pero integrados luego dentro de una comunidad, sea la formada por una familia, una corporación, o un Estado.

El principio de todo el sistema filosófico en Hegel es la Idea, que se va desarrollando con dialéctica lógica y real. Y en la fase del Espíritu objetivo el pensamiento subjetivo deviene voluntad y libertad. Y aquí empieza el Derecho para Hegel pues éste, según su entendimiento, es toda existencia de la libertad, es decir, la existencia de toda voluntad libre, tanto la individual como la social o colectiva. El Derecho no se refiere, pues, exclusivamente a esta última, tal como es usual en los que definen el derecho como libertad, Kant por ejemplo. Hegel escribe textualmente: «El que una existencia sea *existencia* de la voluntad libre, constituye el *derecho*, por lo tanto la libertad en cuanto idea» (Fil. Der. parr. 29).

Pero como la libertad se desenvuelve y determina en dos estadios contrapuestos, que son el del Derecho formal abstracto, en el que la libertad se da en la exterioridad de la persona —en la propiedad, en el contrato, etc.— y en su antítesis que es la Moralidad, en la que la libertad se encuentra en la interioridad de la persona y es autodeterminación subjetiva de su voluntad; entonces ocurre, aunque parezca redundancia y no lo es, que existe el *derecho del derecho* abstracto, es el derecho (libertad) que se da en el derecho abstracto, y asimismo el *derecho de la moralidad*, y, como no, el *derecho de la eticidad* y de cada uno de sus momentos, en particular existe el *derecho del Estado*. Así lo expresa explícitamente: «Cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su *propio derecho*, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares... La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de estas figuras es una determinación y existencia de la *libertad*.» (Fil Der. Obs. parr. 30).

En la última fase del espíritu objetivo, en el que se realiza el devenir de la libertad racional de una colectividad,

es donde radica la eticidad. La más alta realización del espíritu objetivo es, pues, la libertad alcanzada en la *eticidad*. La eticidad en general es la identidad de la realidad concreta del bien universal que debe ser y de la voluntad subjetiva buena. Según Hegel: «La identidad concreta del bien y de la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*.» (Fil. Der. parr. 141). Pero la determinación de la particularidad de la libertad de lo ético, el modo de ser de la libertad que entraña la eticidad consiste en que: «La eticidad es la idea de la libertad como *bien viviente* que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y por medio de su actuar, su realidad.» (Fil. Der. parr. 142). Destaquemos y aclaremos por cuenta propia que la eticidad consiste, pues, en la realidad de vida comunitaria —que es un bien viviente, que se vive efectivamente en una comunidad—, realidad de vida no sólo conocida, sino también practicada por todos los miembros de una comunidad, ya sea la familiar, ya sea la del Estado, o cualquier otra, como puede ser la que forma una corporación.

Y la más alta realización de la eticidad es la libertad que se vive en un *Estado*. El espíritu objetivo de un pueblo organizado en una comunidad y constituido en *Estado*, adquiere conciencia de sí mismo y determina el discurrir de la libertad de su comunidad; la que vive en sus instituciones, en las costumbres y en la conciencia de los individuos. Al respecto afirma: «Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real en el modo en que se sabe, y el Estado en cuanto *espíritu de un pueblo*, es al mismo tiempo la ley que *penetra todas sus relaciones*, las *costumbres* y la *conciencia* de los individuos, la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia.» (Fil. Der. parr. 274). En particular la costumbre es: «lo ético en cuanto modo universal de actuar de los mismos (individuos)». (Fil. Der. parr. 151). Hegel al tratar del Estado se refiere a las costumbres de los individuos en tanto son comunitarias, pues como veremos Hegel no admite lo particular que no esté inserto en lo general comunitario.

Destaquemos que lo ético es siempre algo comunitario, en la costumbre (social) es una forma de vida libre de la

comunidad de un pueblo, en la que todos sus miembros no sólo deben actuar sino que realmente coinciden en actuar de la misma manera. La costumbre es un modo de ser adquirido del hombre Como Hegel aclara en el agregado, la costumbre: «es una segunda naturaleza espiritual del hombre, de tal manera que lo espiritual se convierte en hábito».

En la eticidad se da una *identificación* entre razón y realidad —todo lo racional es real y viceversa—; entre lo particular y lo universal —voluntad particular, interés particular igual a voluntad universal, interés universal—; entre la libertad subjetiva personal y la libertad objetiva social; entre derecho y deber, etc. Ahora bien, hay que decir que lo que se produce de verdad es una *conciliación por reducción* de todo lo primero a todo lo segundo. Y como consecuencia, resulta la reducción del ser de la persona al ser social comunitario, de manera que la persona desaparece como persona, queda anulada como ser que tiene sustantividad y finalidad propias. Esto se verifica totalmente en la eticidad del Estado, como veremos luego.

Efectivamente, la voluntad particular subjetiva y la voluntad universal objetiva según Hegel coinciden, —lo mismo que el interés subjetivo particular coincide con el general—, porque se logra el segundo por medio del primero, pero no como resultado casual sino porque *directamente la voluntad particular* quiere la voluntad general —y el interés general— y absolutamente nada más que esto. No quiere para sí nada exclusivamente suyo propio, singular y diferencial. La coincidencia exige que ni hay, ni puede haber resto de voluntad subjetiva singular discrepante de la común universal. Así, dice Hegel respecto del Estado: «Lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad.» (Fil. Der. parr. 260). Y es que el ejercicio de la libertad subjetiva no ajustada al deber general comunitario es libertinaje: «Por sí la particularidad es el libertinaje y la falta de medida, e incluso las for-

mas de este libertinaje carecen de medida» (Fil. del Der. Agregado parr 186). La libertad individual verdadera, sustancial, la que *libera* a la persona de *opiniones falsas y arbitrariedades*, es la que se produce por ajustarse a la ley comunitaria. Hegel afirma al respecto: «El deber sólo limita al arbitrio... no es por tanto limitación de la libertad sino... de la falta de libertad. Es por el contrario... la *conquista* de la libertad.» (Fil. Der. Agreg. parr. 149). Hegel rechaza la libertad de pensamiento y la libertad de acción de la persona, pues el pensamiento personal que discrepa del comunitario es falsa opinión, y la libertad no ajustada a lo general es arbitrariedad; de todo esto se libera la persona al someterse a los deberes que emanan de las leyes del Estado. Estos derechos humanos de la persona individual quedan, pues, directamente repudiados por el pensamiento comunitarista de Hegel.

Y en la ética, el deber y el derecho —y viceversa— coinciden: «En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el *deber y el derecho*, por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida que tiene derechos. En el Derecho abstracto yo tengo un derecho y otro el deber correspondiente.» (Fil Der. parr. 155). En la eticidad, pues, el derecho subjetivo —mi libertad particular— se reduce al cumplimiento del deber universal fijado por las leyes y en las instituciones. Precisamente porque todos los miembros de una comunidad tienen no ya los mismos derechos y deberes sino el derecho y el deber de hacer lo mismo, siempre actúan uniformemente, y por esto adquieren las mismas costumbres. En la eticidad suprema del Estado es donde se alcanza el perfecto cumplimiento de la identidad: «El servicio del Estado exige, por el contrario, el sacrificio de la arbitraria y personal satisfacción de fines subjetivos y da justamente por ello el derecho de encontrarla en el cumplimiento del deber, pero sólo en él. En esto reside desde esta perspectiva la unión del interés general y particular que constituye la solidez interna del Estado.» (Fil. Der. parr. 294).

Respecto del Estado en particular conviene aclarar, brevemente, su fundamento, luego más extensamente qué es, y sobre todo analizar su relación con las personas, lo cual es el punto clave que perseguimos; aunque son importantes sólo apuntaremos las relaciones del Estado con la sociedad civil, y nada diremos de las relaciones de él con otros Estados.

Quizás convenga empezar diciendo que, según Hegel, la filosofía tiene que explicar lo real como racional pues lo primario es la razón. Proclama él mismo: «La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón... Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa.» (Fil. Der. Prefacio). Y centrándome en lo que ahora nos ocupa, la filosofía del Estado, en cuanto ciencia del Estado ceñida a la realidad: «no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un *estado tal como debe ser*.» (Fil. Del Der. Prefacio). No se pueden separar porque constituyen unidad, realidad y razón, ser y deber ser y viceversa. El Estado, por tanto, es una realidad racional, exactamente es la suprema realidad ética, y ésta es realización de la idea de libertad

El fundamento del Estado es la idea de libertad como voluntad libre realizada —y conocida— por la razón en la realidad. Así lo expresa Hegel: «El Estado tiene como fundamento la *fuerza de la razón que se realiza como voluntad*. Para concebir la idea de Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, este Dios real.» (Fil. Der. Agregado parr. 258).. Pero no sólo lo racional necesario es real, sino que lo real es necesariamente racional, de modo que: «El Estado en cuanto *realidad* de la voluntad sustancial... es lo *racional* en sí y por sí.» (Fil. Der. parr.258). Sintetizando: «El Estado en y por sí es la *totalidad ética*, la *realización de la libertad*, y es un *fin* absoluto de la *razón* que la *libertad sea real*. El Estado es el espíritu que está presente en el

mundo y se realiza en él con conciencia.» (Fil. Der. agreg. parr. 258).

La *realidad* del Estado consiste en ser la realidad de la libertad concreta de un pueblo. Y la *libertad concreta* consiste en que el ser mismo de las personas y sus intereses particulares que ya han sido mediatizados para fines de la familia y de la sociedad civil se conviertan por sí mismos en interés general y que éste sea el fin de su actividad, de modo que así su querer particular sea al mismo tiempo querer de lo universal. En síntesis, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares dentro de las comunidades se conviertan por sí mismos en interés general y que éste sea el fin último de la actividad de las personas. Hegel lo expresa de este modo: «El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus *intereses particulares* tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y de la sociedad civil) al mismo tiempo que *se conviertan por sí mismos en interés general*, al que reconocen, con su saber y voluntad, como propio espíritu sustancial y *toman como fin último de su actividad*.» (Fil. Der. parr. 260).

El Estado precisa y tiene una *constitución política* que determina la organización y el discurrir de la vida interna del Estado. Por tanto el Estado se presenta al exterior como la organización política suprema e independiente. Hegel puntualiza: «La constitución política es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en *referencia a sí mismo*.» (Fil. Der. parr. 271). El Estado como organización política tiene un único *poder político* que, sin embargo, por sus funciones se distingue en el poder legislativo, mediante el que determina y establece lo universal, el poder gubernativo, encargado de subsumir lo individual y particular dentro de lo universal, y el poder del príncipe como instancia última de decisión. (Fil. Der. parr. 273)

Al Estado se *subordina*, para empezar, la Sociedad civil. Esta es una reunión de personas que, de acuerdo con

dicho autor, tiene tres misiones, que son: Primera, satisfacer las necesidades de las personas por el trabajo. Es lo que Hegel llama sistema de las necesidades, y que podemos denominar la estructura económica. Segunda, la protección de la libertad y propiedad por la justicia. Es lo que Hegel llama la administración de justicia, y podemos denominar la estructura jurídica. Tercera, la protección de los intereses particulares comunes, mediante lo que Hegel llama el poder de policía —y las corporaciones—, que podemos denominar la estructura administrativa del bienestar social mediante la prestación de múltiples servicios públicos, y de la seguridad social, porque trata de prevenir y remediar infortunios producidos por el sistema económico.

Observemos que, según la concepción de Hegel, la Administración de Justicia se da ya en la Sociedad civil, la que tiene no sólo poder legislativo para legislar, sino también poder y tribunales para aplicar las leyes; y además, un poder administrativo encargado de realizar servicios públicos, todo lo cual ordinariamente se suele entender que es poder y misión exclusiva del Estado, no de la Sociedad civil. Pero, para Hegel, el Estado tiene una misión más alta, la suprema, que es la de velar y lograr la universalidad a través de todas las singularidades y particularidades, incluidas todas las particularidades comunizadas, que se dan en la familia, en las corporaciones de trabajo, y en todas las instituciones jurídicas y sociales de la sociedad civil. Efectivamente en la familia, en las corporaciones y en las instituciones, se produce ya una primera identificación del fin subjetivo de los miembros con el general de cada una. Como aclara Hegel la universalidad la logran parcialmente los individuos en las instituciones y corporaciones porque las instituciones «son lo universal en sí de sus intereses particulares» y las corporaciones les proporcionan a los individuos «una tarea y una actividad dirigida a un fin universal.» (Fil Der. parr. 264). Y no cabe duda tampoco de que la familia es la primera comunidad ética que tiene un fin universal dentro de la particular comunidad.

Al Estado se subordina todo, las personas, las colectividades que se encuentran en la sociedad civil y el conjunto de ésta. El Estado tiene el supremo derecho y deber de controlar, y en su caso armonizar, los intereses particulares comunes de las diversas comunidades existentes en la sociedad civil —como son la familia, las corporaciones, las comunas, y cualesquiera otras asociaciones— de tal manera que aquellos intereses se conviertan en los generales universales propios del Estado. Lo aclara bien este pasaje de Hegel: «Los intereses *particulares* comunes que pertenecen a la Sociedad civil, y están fuera de lo universal en y por sí del Estado, tienen su administración en las corporaciones, comunas y demás asociaciones de oficios y clases, y en sus autoridades, presidentes, administradores, etc. Los asuntos de que se ocupan son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de una esfera *particular*, y según este aspecto su autoridad descansa sobre la confianza de sus compañeros y colegas; pero, por otro lado, *estos círculos tienen que subordinarse* al interés superior del Estado.» (Fil. Der. parr. 288).

Llegados a este punto podemos ya despejar el problema de las relaciones entre la Persona y el Estado, y, más en general, entre la persona y las distintas colectividades, o, mejor diríamos, comunidades. Se puede afirmar en general que, en la Filosofía social, la jurídica (institucional), y la política (estatal) de Hegel, la persona humana queda muy mal parada. Aparte de que Hegel no suele hablar de persona, sino de *individuo* para referirse a ella, en todas las relaciones de la persona con toda comunidad Hegel se muestra un colectivista, o comunitarista, empedernido. Indefectiblemente en toda comunidad en que se encuentre la persona dicho autor, en su teoría, siempre reduce la persona a la comunidad, su ser personal singular queda absorbido por el ser social común; e indefectiblemente sacrifica siempre todo lo que es privativo de la persona, su libertad individual, el ser peculiar diferencial de la persona, es decir, su personalidad, en aras de lo común que conforma la comunidad de que se trate. Efectivamente, respecto a la comunidad ética de la familia, Hegel reduce la libertad

particular de la persona a la común social, el interés privativo singular de ella al común particular de la familia, y su mismo ser individual al ser social. Y lo mismo ocurre en las corporaciones, en las instituciones y, de un modo muy especial, en el Estado.

Ilustremos estas deducciones, logradas mediante exclusiones, con el ejemplo de la familia. Entendemos que, de acuerdo con el colectivismo de Hegel, lo único que importa de la familia es el bien *común particular* de la misma, en absoluto el singular de las personas de que se compone. Éstas exclusivamente cuentan *como miembros* de la familia y, por tanto, como padre, madre, hijo, etc., pero no *como personas* que tienen su propio fin individual. Las distintas personas como miembros de la familia aunque cada una desempeña una o más funciones (la de marido, la de esposa y la de padre, la de madre, la de hijos y la de hermanos), sin embargo, todos tienen el mismo interés común de preservar la unidad familiar y de buscar el bien general de la familia. De todas formas Hegel dice que en la realidad ética de la familia todavía no se produce una identidad perfecta entre deber y derecho, como luego ocurre en el Estado y así, por ejemplo: «los derechos del hijo no tienen *el mismo contenido* que sus deberes hacia el padre.» (Fil. Der. Obs. parr. 261).

Por nuestra parte, juzgamos que, en esta actividad necesaria de colaboración común al bien de la comunidad de que se trate, aquí de la familiar, no se agota toda la vida de cada miembro como persona que es y no deja de ser al estar en comunidad; y que la contribución al bien común de cada miembro no impide que, al margen de él, realice el bien suyo personal singular y que busque intereses personales. No es necesario, como exige la teoría hegeliana, reducir todo el bien particular de cada miembro al universal de la familia, sacrificando así el bien singular de la persona como persona. En otras palabras, no queda justificado pretender que la vida entera de la persona se reduzca a ser sólo miembro de la comunidad familiar y absolutamente nada más y que así su personalidad peculiar como persona quede totalmente eliminada; y que la persona se

reduzca a ser sólo marido, o mujer, o sea un miembro de la comunidad. Por el contrario, a nuestro juicio, la persona no puede quedar sacrificada como persona en aras de la comunidad y estar totalmente absorbida por y agotada en la comunidad familiar y en los intereses comunes de la misma. Puesto que ella es y tiene un fin propio ha de quedarle un ámbito personal de libertad para poder determinar y alcanzar su propio destino, su singular bien personal, sus intereses individuales y, en definitiva, un ámbito privativo suyo de decisión para poder configurar su peculiar personalidad. Otro tanto puede decirse de todas las demás comunidades indicadas, en particular la del Estado, pero respecto del mismo preferimos ceñirnos al pensamiento expresado por el propio Hegel.

Según Hegel la Idea se va desarrollando dialécticamente en diversos momentos hasta que al final existe integrándolos a todos. «La idea de *libertad* es la eticidad como bien que tiene su saber y querer en la autoconciencia de las personas y por medio de su actividad alcanza realidad.» (Fil. Der. parr. 142). Ahora bien, la idea de libertad, la idea ética, se sustancia en la *realidad* del Estado. Esta es la suprema y más acabada realidad ética, la que existe objetiva e inmediatamente en las costumbres sociales de las personas, y de manera subjetiva y mediata, en la autoconciencia, en el saber, en el querer y en la actividad de las personas miembros del Estado. Pero no sólo el Estado existe en las personas y por medio de las personas sino que éstas existen en el Estado y por el Estado, de manera que en el Estado la persona encuentra la realización de su *esencia*, y alcanza su *libertad sustancial*... Además, el Estado es el *fin* de toda su actividad y el *resultado* de la actividad de todos los miembros. Así lo expresa dicho autor: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad... En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, su existencia inmediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su *propia esencia*, *el fin* y *el producto* de su actividad.» (Fil Der. parr. 257)

Hay que puntualizar que, de acuerdo con el entendimiento de Hegel, no es que las personas existan en el Estado; es que no existen más que en él y por él, de modo que no tienen objetividad, verdad, libertad y ética más que en él. Por eso ser miembro del Estado es un deber y unirse a la vida del Estado es el fin de la persona, porque, según este autor, lo que determina a la persona es llevar una *vida universal*, que es la que se da en el Estado, ya que en él se unifica la libertad objetiva, o voluntad universal, con la libertad subjetiva, o voluntad de fines particulares, y el obrar de las persona se determina de acuerdo con leyes y principios universales. Taxativamente afirma Hegel: «Por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene *objetividad, verdad y ética* si forma parte de él» (En Fil. Der. Obs. parr. 258, la cita última textual; y cfra. del mismo párrafo el resto).

Muy coherentemente con esto, Hegel ya había afirmado respecto de la sustancialidad ética en general que: «En ella *ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia* del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele» (Fil. Der. parr. 152). Por eso no existe más libertad individual que dentro del marco de lo ético, —en especial dentro de la eticidad suprema del Estado— y ocurre que las personas comportándose éticamente poseen su propia esencia universal. Efectivamente, así dice Hegel: «El *derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad* tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su *verdad* en esta objetividad, y en lo ético ellos poseen *efectivamente su propia esencia*, su universalidad *interior*.» (Fil. Der. parr. 153). Y en la observación a este mismo párrafo Hegel comenta que un pitagórico, preguntado por un padre sobre la mejor manera de educar a su hijo, le contestó: «*haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes.*»

No podemos estar de acuerdo con casi nada de la Filosofía del Estado de Hegel. A nuestro juicio, es muy grave y falso poner al Estado como fin en sí mismo, como fin de la actividad de las personas, y proclamar que sólo en él y por

él se encuentre la razón de ser de las personas, su moralidad, su esencia, su libertad verdadera; y afirmar que el fin de la persona sea llevar una vida universal inmediatamente determinada por las leyes del Estado; y que como consecuencia inevitable de todo ello queda negada la persona como fin en sí misma, ha de desaparecer su propia voluntad particular diferencial, sus intereses y fines singulares, incluso, y ya es decir, su propia *conciencia moral*, y en definitiva su propio destino peculiar determinado por ella misma y no por las leyes e instituciones generales del Estado.

Todo esto implica rechazar que la persona es un fin en sí misma como defendía Kant. Efectivamente de acuerdo con la Filosofía del Estado de Hegel, en el supremo y más acabado estadio de la eticidad, se sacrifica la persona en aras del Estado, desaparece la persona como fin en sí misma y queda convertida en simple medio del Estado. La persona no tiene valor en sí misma; sólo lo adquiere en tanto se constituye en miembro de la comunidad estatal. El Estado es el único fin en sí mismo al que tiene que someterse y amoldarse por entero la persona, la que ha de desprenderse de lo más íntimo de ella, esto es, de su libertad de pensamiento, de su libertad de conciencia, de su libertad de alcanzar su fin de persona, y de su libertad de acción para singularizarse. De acuerdo con esta concepción la persona carece de libertad no ya para hacer lo que quiera, sino también para determinar su voluntad por su razón. Como quería Kant, ni siquiera se le reconoce nunca libertad para decidir hacer lo que le dicta su propia conciencia. Toda la libertad que tiene la determina el Estado, y no tiene más que un derecho de libertad, que es el derecho de cumplir con el deber de todo cuanto establece la ley del Estado.

Según esta concepción hegelina de la persona, ésta queda reducida a ser miembro de la comunidad del Estado, nada es en sí misma, ni nada puede llegar a ser determinada por sí misma. Todo cuanto puede y debe ser lo determina el Estado, ha de serlo dentro del Estado, nada puede ser al margen del mismo y por supuesto nada contra el Es-

tado. Ningún resquicio de querer, ningún reducto de libertad, ningún ámbito de intereses, ni de aficiones particulares le son permitidas para configurarse tal como ella quiera ser al margen y sin contravenir las determinaciones generales que establece el Estado. El ser peculiar de cada persona, el destino personal propio de cada una, su misma conciencia moral, su libertad individual, etc. todo queda sacrificado a la vida ética comunitaria que mediante leyes impone el Estado.

En la filosofía del Estado de Hegel no caben, pues, los derechos humanos de libertades de la persona individual, en particular quedan excluidos por incompatibles y rechazados expresamente los derechos de libertad de pensamiento y expresión del pensamiento, que, según Hegel, no dan lugar a más que a falsas opiniones subjetivas; asimismo el derecho a la libertad de conciencia moral, también el derecho de libertad de actuaciones singulares, que no son más que arbitrariedades y libertinaje. Y, por tanto, tampoco es posible un derecho a la singularidad, a la autodeterminación de la voluntad de la persona para la formación del ser propio, privativo y peculiar que cada una quiera y decida por sí misma alcanzar.

Kant no consideró más que la libertad individual de la persona. La libertad positiva la entendió en sentido deontológico. A su juicio consiste en el deber de que el arbitrio de la persona se determine por la razón pura. En Hegel el sujeto de la libertad verdadera ya no es la persona individual, sino el Estado una persona colectiva. La libertad verdadera es una voluntad particular dentro del contexto de la historia que es al mismo tiempo universal. Pero precisemos. No es la voluntad universal que se pone como objeto a sí misma y se quiere a sí misma, porque ésta sería una libertad abstracta, que no existe en la realidad. Ni siquiera es tampoco la voluntad del espíritu de un pueblo, porque éste, si no está organizado en un Estado no es espíritu real y orgánico y su voluntad continúa siendo abstracta. Es la voluntad particular de un Estado, que en la historia universal encarna el espíritu objetivo de un pueblo. Es la voluntad real de un Estado particular que se quiere

a sí misma, y determina a sí misma y se realiza *por medio* de los miembros del Estado que tienen autoconciencia de ella. Es voluntad real y racional, que debe ser, y es necesariamente, realizada en las leyes, en las Instituciones de un Estado y en las costumbres. Y como tal la voluntad del Estado es soberana en lo interior y en lo exterior con otros Estados.

Solo como algo derivado y secundario Hegel le reconoce cierta libertad muy limitada a las personas. Ésta consiste en la necesidad de determinación de la voluntad de las personas por la razón que ha devenido voluntad y libertad del Estado, manifestada en sus leyes, instituciones y costumbres. La libertad individual no es, pues, otra cosa que el cumplimiento efectivo por parte de la persona de la voluntad del Estado, de sus leyes. No es voluntad determinada por la propia voluntad de la persona, —autodeterminación de la voluntad propia personal—, ni por la razón de la persona —determinación de la voluntad por la razón de la persona—, sino necesidad —que conjuga deber y realidad— de determinación de la voluntad de la persona por la voluntad del Estado. La autodeterminación subjetiva de la persona que no coincida con esto es libertinaje.

2. *El singularismo de la filosofía existencial*

Como reacción y franca oposición al sistema de Hegel, surgieron las distintas corrientes existencialistas, que, aunque diferentes entre sí, tienen en común la reivindicación de la realidad concreta, singular, única e irrepetible de cada persona humana, e irreducible a ninguna comunidad. Frente al sistema total especulativo de Hegel, cada autor existencialista adopta una concepción particular del hombre. Pero todos coinciden en que no interesa descubrir la esencia abstracta del hombre, sino la consideración de su existencia finita que termina en la muerte. La muerte no la ven sólo como el término de la vida, sino como un condicionante de los proyectos y actividades de la vida y una fuente permanente de angustia.

El existencialismo no forma una unidad doctrinal. Pero de la doctrina de los diferentes autores se pueden extraer algunos puntos característicos sobre la existencia del hombre. La existencia concreta de cada uno se desenvuelve en un mundo hostil. Desde el principio la persona se encuentra arrojada en el mundo difícil en el que tiene que vivir. Y la vida se contempla como un quehacer temporal por el que la persona, en el transcurso del tiempo, tiene que irse haciendo a sí misma según su propio proyecto. El ideal existencialista es que cada persona se vaya autoconformando mediante un quehacer libre, no sometido a normas generales preestablecidas. De ahí que el quehacer libre ha de estar impulsado por el querer ser uno mismo, y el propósito de ir haciéndose cada cual tal como quiere llegar a ser, así como por el rechazo del hacerse cada uno como los demás. Esto último es lo que hay que evitar para dejar vía libre a lo primero, que es lo que hay que lograr. El existencialismo valora positivamente el hacerse y el ser uno mismo —la mismidad de cada uno—, y el ser uno mismo en todo cuanto haga, y negativamente el no obrar, hacerse y ser como son los demás hombres.

El ser uno fiel a sí mismo y a nada más que a él y el hacerse como cada cual quiera ser constituye el ser auténtico del hombre frente al inauténtico, que consiste en imitar y ser como los demás. El hacerse libre y auténticamente uno a sí mismo inevitablemente conduce a la formación del ser peculiar de cada uno, único e irrepetible, diferente en todo de los demás, si evita el ser como son otros. Caer en el *ser* impersonal, que es el vivir como se vive en la sociedad, como se piensa, como se quiere, como se actúa, como se viste en ella, y ser como es y tal como actúa la gente en una sociedad es la mayor desgracia que le puede ocurrir y en la que puede incurrir una persona, porque es ingresar en la inautenticidad. Ser como los demás es un estigma que hay que evitar a toda costa.

Una consecuencia inevitable que afecta al problema que nos ocupa es que de acuerdo con esta doctrina se desvaloriza la sociedad como tal, y todo lo social, el derecho, las costumbres sociales, los usos y tradiciones sociales, y

todas las formas objetivas de vida social en común, —el espíritu objetivo de Hegel— y naturalmente también la misma socialidad de la persona. En su momento veremos en qué consiste la socialidad de la persona, pero adelantemos que en lo fundamental consiste en el ser común que tiene la persona, en su ser igual al de otras personas, el ser como las demás. Este aspecto hay que sacrificarlo en aras del fomento de la personalidad y del hacerse a sí misma la persona, libremente y sin trabas, ni imposiciones sociales, ni políticas o estatales..

De acuerdo con esta doctrina la persona queda autoafirmada y magnificada con desmesura hasta despreciar y no querer someterse en absoluto a los moldes que impone la sociedad, para integrarse en ella y ser miembro de la misma. Sin duda que seguirán existiendo sociedades naturales necesarias —la familia, la sociedad civil— y que toda persona tendrá que vivir en ellas, pero lo que importa es vivir como personas singulares en ellas, y no como miembros enteramente sometidos. Sin duda que en la sociedad civil puede existir un multitud de hombres, sin personalidad, —impersonales más que despersonalizados—, todos iguales, uniformes, anodinos, seriados, que no viven más que la vida que se lleva en una sociedad. Sin embargo, el ideal de hombre del existencialismo consiste en labrarse una auténtica personalidad y aún dentro de la sociedad no vivir la persona como en general se vive en ella, porque, incluso en lo que sea inevitable vivir con los demás, la autenticidad de la persona imprimirá su sello personal, y será un vivir el sí mismo dentro del vivir con, más que como, los demás.

Finalmente digamos que la reacción de la filosofía existencialista contra la de Hegel es de oposiciones extremadas: Si en Hegel en todo caso, necesariamente ha de desaparecer lo que denominamos, y en su momento aclararemos, *personalidad* de la persona, su aspecto peculiar y diferencial, en las doctrinas existencialistas se propugna que lo que ha de desaparecer es lo que denominaremos, y luego aclararemos, *socialidad* de la persona, su aspecto de ser como los demás. En Hegel propiamente no cuenta la li-

bertad individual de la persona para fines individuales puesto que ha de plegarse, coactivamente si hace falta, y agotarse, en la libertad de la sociedad; por el contrario en el existencialismo lo que hay que afirmar y desplegar es la libertad individual y desligarse en lo posible de las formas objetivas bajo las que discurre la libertad social. En Hegel el interés particular de la persona ha de coincidir con el interés general de cada comunidad en la que se encuentre como miembro. En los existencialistas en todo caso el interés particular ha de prevalecer sobre el general y desde luego ambos son diferentes entre sí, no coinciden. Según Hegel al individuo humano le corresponde llevar una vida universal, siempre la misma en todos. Por el contrario de acuerdo con el existencialismo la persona debe llevar una vida singular, sin par en ningún caso, irrepetible siempre. En Hegel el sujeto de la libertad original, que a su vez es sujeto de la historia, es siempre la colectividad organizada, en particular el Estado. Incluso podría tomarse como tal un pueblo y más en general la humanidad, pero nunca las personas individuales absorbidas por las comunidades y que a la fuerza han amoldarse a los colectividades, y a los movimientos sociales. Por el contrario, según la concepción del existencialismo el sujeto original de la libertad es únicamente la persona; y lo único que interesa del mundo es la historia de cada persona singular. La historia de cada persona constituye el ser histórico de la misma. Cada persona y sólo ella va haciéndose realmente a sí misma y en el transcurso del tiempo va modificando su mismo ser. Ser en autotransformación y tiempo en que se van produciendo las transformaciones son dos dimensiones de la persona como ser de desarrollo singular. Por otra parte sólo la persona es un ser natural que tiene en sí mismo el principio de su actividad y tiende a su propio fin. No es la persona la que se deriva de la sociedad sino al contrario la sociedad la que se deriva de la persona. A la filosofía existencialista le corresponde tener una concepción individualista de la sociedad, frente a la filosofía de Hegel, que tiene una concepción comunitarista de la persona.

La consideración exclusiva —incluso desmesurada— del aspecto social común del ser del hombre, frente al personal singular, y viceversa, son dos posibles concepciones reductivistas y antitéticas del ser humano. Son reductivistas porque cada una de ellas prescinde de una parte importante del ser humano; y son opuestas entre sí porque la parte que admite cada una es la que la otra o bien rechaza o bien no admite. Hegel se ha dejado llevar del despotismo de lo universal frente a lo particular y, a causa de aquél, no tolera sino que anula el ser singular del hombre; y su libertad personal queda sacrificada a la colectiva de la comunidad, sin admitir ningún resto de libertad personal. La consecuencia es que se impiden las diferencias personales que se producirían como fruto del ejercicio de la libertad personal extracolectiva si ésta se admitiera, y, por el contrario, se impone la igualación y la uniformidad entre ellas. En franca oposición el existencialismo en general se ha sometido a la tiranía de lo singular, que desprecia lo general. Se ha dejado seducir por lo concreto y trata de fomentar la multiformidad de lo individual, las peculiaridades y diferencias irrepetibles que separan y diversifican las personas; y, porque le resulta inútil para su proyecto, trata de evadirse de lo universal, rehuye todo lo común y uniforme que une a los hombres y los iguala entre sí. En su momento comprobaremos que ninguna de estas dos filosofías ofrece una concepción adecuada y verdadera de la realidad de las personas y de su relación con la sociedad.

III. LIBERALISMO Y SOCIALISMO

Son dos doctrinas político sociales opuestas, excluyentes entre sí que tienen concomitancias con las teorías anteriores, que acabamos de exponer. Discurren paralelas a las anteriores, pero no son consecuencia de las mismas, pues el liberalismo es anterior al existencialismo, y han existido doctrinas socialistas anteriores a la comunitarista de Hegel. Coinciden en que el liberalismo es una doctrina individualista, como lo es la filosofía existencialista, mien-

tras que el socialismo es colectivista o comunitarista, como lo es la filosofía hegeliana de la sociedad y del Estado.

El rasgo más definatorio del liberalismo es que persigue la libertad individual en todos los aspectos, pero especialmente dentro de la sociedad civil —en este particular pretende la libertad individual social, no la libertad de la sociedad— y, consecuentemente, propugna dejar la máxima libertad posible a las personas concretas en sus relaciones sociales. Por eso, el liberalismo doctrinal es siempre una teoría social individualista, y, en buena medida, abstencionista del ejercicio del poder político y de todos los poderes estatales. Pues, en coherencia con la libertad individual social que persigue, la misión que le compete a un Estado liberal respecto de la sociedad ha de quedar reducida a asegurar la vida de las personas, y su propiedad privada; y dejar que las personas se relacionen libremente en todas sus relaciones en particular en sus relaciones económicas y laborales. Por eso propugna que el Estado no intervenga en absoluto en estas relaciones, y lo menos posible en regular las indispensables; y su consigna universal es el *laissez faire*.

En cambio, el rasgo más determinante de todo socialismo, marxista o no marxista, es perseguir la igualdad de las personas en la sociedad civil. Por eso, consecuentemente, propugna eliminar las desigualdades entre ellas. Y, lo mismo que J. J. Rousseau, en general los socialistas entienden que el origen de las desigualdades entre los hombres radica en la institución y el mantenimiento de la propiedad privada; por eso algunos propugnan la medida radical de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, o, en su defecto, otros proponen realizar una redistribución más igualitaria de los bienes creados, para conseguir más igualdad entre las personas. Pero ninguno de estos medios preconizados para llevar a cabo la igualación de las personas en sociedad civil, la abolición de la propiedad privada, o un mejor reparto de la riqueza creada, está dispuesta a consentirlo espontáneamente aquella parte de la sociedad a quienes se perjudica con estas medidas; por eso es necesario recurrir primero a la formación

de un tipo adecuado de Estado capaz de imponerlas por la fuerza.

Tal como acabamos de indicar, la *doctrina* liberalista socialmente es individualista-liberalista, y políticamente deficitaria en el ejercicio del poder. En la *realidad histórica* el liberalismo modeló una forma de Estado que fue insuficiente por hacer dejación de funciones indispensables para asegurar el bien necesario de todos los miembros de la sociedad civil, y permitió el desarrollo incontrolado del capitalismo económico salvaje; y a la postre la igual libertad jurídica formal, que concedía a todas las personas ante la ley, se convirtió en libertad real de la clase de los miembros que tenían el poder económico de la sociedad, los que sometieron a esclavitud real, y a una explotación extrema, a los miembros de la clase que carecía de este poder y no tenían más que capacidad de trabajar. De modo que en la realidad el liberalismo creó un Estado insuficiente, menor del necesario para procurar efectivamente el bien común de toda la sociedad; un Estado negligente y deficiente en el ejercicio de funciones, pues se desprecupó de las desigualdades intolerables, de la explotación y esclavitud, y en definitiva de la injusticia social grave que se producía en la sociedad.

En cambio, la doctrina socialista es siempre colectivista-igualitarista, y políticamente planificadora, intervencionista en la parcela económica, e invasora de libertades individuales. En *la realidad histórica* los regímenes comunistas, que representan el socialismo real extremado, muy de acuerdo con la teoría socialista marxista, se han constituido en Estados totalitarios dictatoriales, planificadores de toda la vida económica y social de las sociedades comunistas. En todo lugar donde se ha instalado el comunismo se ha creado un mega-Estado que, no sólo acoge el poder político que le corresponde sino que a él acumula, después de arrebatárselos, todos los poderes sociales que no le corresponde tener, al menos en exclusiva, al Estado, sino a la sociedad civil, tales como todo el poder económico de la sociedad, todo el poder de la prensa, todo el poder educacional, todo el poder sanitario, etc., sin compartir ninguno

con la iniciativa privada... El resultado es que no existe más que partido único del Estado, economía única del Estado, y del mismo modo la educación, la sanidad, la prensa, el ocio, etc.

Pero la construcción de esta realidad exige la supresión de todos los derechos humanos de libertad de las personas individuales, empezando por del derecho de propiedad privada. Y efectivamente en estos regímenes comunistas no existe ni se tolera la libertad de creación de partidos políticos, ni la libertad de constitución de empresas privadas de producción, mercantiles, financieras, transportes, e igualmente se impide la libertad de creación de escuelas privadas de idearios propios; y por descontado la libertad de prensa, de editoriales, de sanidad privada, etc. El Estado dirige, planifica y controla toda la vida política, económica y social de las personas; erradicadas efectivamente todas estas libertades logra cierta igualdad en la educación de los miembros de la sociedad comunista, a causa de recibir todos la misma instrucción pública, leer la misma prensa, tener la única T.V estatal, etc.; y, ciertamente, produce también una relativa igualdad en el reparto de los bienes económicos producidos, incluida la vivienda, de toda la clase trabajadora; pero de ello hay que exceptuar a la nueva clase política que ha surgido y que se arroga privilegios en todo. El resultado es que se ha logrado, efectivamente, una relativa igualdad pero sin libertad, a costa de suprimir las libertades más fundamentales de la persona humana...

Los marxistas ortodoxos aducen que el comunismo no es una realización verdadera de la doctrina de Marx. Y, además, que la dictadura del proletariado es sólo una fase transitoria que ha de desaparecer para dar lugar a la sociedad comunista preconizada por Marx, en la que no habrá ni Religión, ni Estado de ninguna clase, ni propiamente Derecho coercitivo, que será realmente justa en la repartición entre todos del producto del trabajo creado por todos, y entonces las personas de esta sociedad serán todas realmente iguales y libres. Pero a esto hay que oponer que este tipo de sociedad no sólo es una utopía imposible

de conseguir, sino que la causa de la imposibilidad es que es contraria a la naturaleza humana. La doctrina de Marx es una doctrina que no puede realizarse hasta el final de la instauración de la sociedad comunista de donde deriva su razón de ser. Irremisiblemente se queda en el medio que es incapaz de proporcionar el fin. Y así el medio provisional y transitorio del Estado, de la dictadura del proletariado, se convierte en fin definitivo y permanente. La razón nos indica que no se puede pasar a la instauración de la sociedad comunista diseñada por Marx, porque nunca podrá existir una sociedad civil sin un poder y organización del poder —sea organización estatal u otra que desempeñe su cometido— encargada de dirigir, normar, y en lo preciso *coaccionar* al conjunto de la sociedad para obtener los objetivos de orden, paz, cierta medida de libertad, cierta medida de igualdad, e impulsar el progreso económico, cultural, espiritual de las misma. En la realidad nunca se podrá conseguir una sociedad en la que, si de veras existe igual libertad de los miembros, no empiecen a producirse las desigualdades entre ellos; y en que, si se quiere mantener la igualdad de las personas, no haya que recurrir a imponer fuertes restricciones de libertad; pues, inevitablemente, si se quiere conseguir la igualdad de las personas, hay que coaccionar la libertad de las mismas. El binomio libertad de las personas e igualdad entre ellas está llamado a entrar en permanente conflicto, a menos que se limite una u (y) otra para conciliarlas entre sí.

La verdad es que, es imposible lograr la igualdad de todas las personas en todos los aspectos, ni siquiera en algunos aspectos determinados, sin recortar y forzar la correspondiente zona de libertad. Y esto es invariablemente así porque el uso de la libertad desiguala necesariamente en el ser interno de las personas y no sólo en los bienes externos que tengan, y que obtengan como fruto del trabajo o del intercambio. Es imposible que las personas que utilizan la libertad no se desigalen entre sí internamente en lo que van siendo, y en lo que podrán ser y hacer, según lo que hagan Y por eso, no sólo ocurre que las diferentes personas tienen entre sí libertades reales diferentes sino que

ni siquiera una misma persona tiene una igual libertad en diferentes épocas de su vida. La libertad personal es histórica, cada persona la aumenta o bien disminuye para sí según el uso que vaya haciendo de la que tiene en cada momento. La pretensión de lograr una igual libertad real entre todas las personas de una sociedad es una utopía imposible de lograr, porque ni siquiera una misma persona tiene ni puede tener permanentemente la misma igual libertad real a través de toda su vida. Es tan imposible como pretender que una sociedad cualquiera, y menos la tan compleja sociedad civil, persista y no se desintegre sin el ejercicio del Poder de la misma que aglutine a sus miembros en unidad de comunidad, que mantenga su existencia, y que la dirija, ordene y exija el modo de comportarse adecuado de sus miembros para conseguir el fin de la misma.

Por otra parte, los socialistas no marxistas pueden alegar que no pretenden lograr el socialismo marxista, ni en el medio, que es mediante la instauración de la dictadura del proletariado, y que ellos rechazan, ni en el fin, por no pretender una igualación real absoluta de las personas porque éste es un ideal inalcanzable y sólo la medida de igualdad posible. En definitiva, algunos propugnan un socialismo democrático, sin dictadura, que instaure un Estado democrático y de Derecho, pero que adopte las medidas necesarias para que se produzca cierta igualdad real de las personas, y por tanto una igual libertad real entre todas en ciertos aspectos fundamentales. Aquí surge un problema añadido. Además de la utopía del fin, que es la de lograr la igualación real en cuantos más aspectos mejor de las personas de una sociedad civil y hacer que éstas continúen siendo libres, e igualmente libres, queda la espinosa cuestión del medio aceptable para lograrlo, en concreto la cuestión de si un Estado socialista puede ser democrático y no dictatorial.

En estudios de Bobbio, promovidos con ocasión de las discusiones que tuvo con socialistas y marxistas, siendo él socialista, manifiesta sus dudas, y comprueba que en la realidad no ha existido nunca un socialismo democrático.

Y el problema que él plantea, y que no resuelve, es si puede existir. A nuestro juicio, el socialismo, si quiere conseguir su fin, necesita recurrir a un Estado dictatorial más o menos totalitario; todo socialismo ha de ser más o menos dictatorial y autocrático, no puede ser democrático. Porque, si de veras se quiere igualar a las personas, entonces es necesario recortar su libertad, lo que muchos no están dispuestos a aceptar por distintas razones, no sólo de índole económica, sino también de pensamiento. Por tanto, la igualdad hay que imponerla y mantenerla a la fuerza. Pero el problema no radica sólo en la instauración por medios revolucionarios violentos de una forma de Estado que fuerce la igualdad y produzca la igualdad de las personas en lo que sea, sino que éste continúa cuando ésta se haya logrado, porque si se dejan márgenes de libertad, a la vez funcionará continuamente la desigualación, ante la que habrá que tomar nuevas medidas restrictivas de libertad, o desaparecerá la igualdad. Por tanto la dictadura ha de ser permanente.

Finalmente, destaquemos que todo socialismo que de veras quiera realizarse exige como instrumento necesario un Estado que *imponga* la igualdad de las personas en los aspectos que se deseen, pero ha de ser siempre a costa de libertades de la persona humana que hay que recortar o eliminar según la igualdad que se pretenda forzar. Y el único socialismo real que ha existido, el socialismo radical marxista denominado comunista, ha creado para lograr la efectividad de la máxima igualdad un Estado monstruoso, mayor del necesario para lograr el genuino bien común de la sociedad civil, pero el adecuado para forzar el fin de la igualdad, conseguida a costa de sacrificar efectivamente al máximo la libertad de las personas y dejarla bajo mínimos. En la practica se puede comprobar que un máximo de igualdad social no se puede lograr sin reducir a mínimos la libertad personal.

A continuación vamos a examinar, primero, la libertad de la persona humana en toda su amplitud; y luego pasaremos a analizar la relación de la igualdad respecto de la libertad y viceversa, y asimismo la relación de la persona

con la sociedad, para al final poder comprobar la necesidad del derecho a la singularidad

IV. LA LIBERTAD DE LA PERSONA HUMANA

La cuestión de la libertad humana es compleja. Admite puntos de vista diferentes y varias clasificaciones. Por tanto, es preciso hacer distinciones para hablar con precisión. Se puede considerar la *potencia* de la libertad que tiene la persona humana, y los *actos* de libertad que son ejercicio de aquella potencia. Cuando se afirma que el hombre es libre se hace referencia a que al hombre por naturaleza le corresponde tener, y suele tener, la potencia de la libertad, que es la capacidad de actuar libremente. Se trata de una potencia que forma parte de la estructura espiritual del hombre, dentro de la que se encuentra también la potencia de la voluntad, de la razón, de la intuición, de la memoria, etc. Todos los actos libres son actuaciones de la potencia de la libertad, pero se puede definir la libertad como potencia y como actividad.

Por otro lado, existen dos perspectivas de consideración de la libertad; y por tanto, dos concepciones diferentes de la misma. Una es la concepción causalista de la libertad, y otra la concepción finalista. Además, se puede considerar la libertad humana respecto de un doble sujeto de la misma; uno es el sujeto individual, que es la persona humana concreta, y otro es el sujeto colectivo, que es cualquier concreta colectividad en tanto es una unidad de comunidad.

Aparte de las anteriores cabe hacer otras clasificaciones. Pues la libertad individual de la persona humana, puede ser meramente personal (individual), la individual que no afecta a otras persona, y (personal) social, personal que afecta a otras; interna o no exteriorizada, y externa, o exteriorizada; positiva y negativa. Los criterios de distinción son diferentes y se pueden dar cruces entre ellos. Así ocurre, por un lado, que la libertad social necesariamente es también externa; que no toda la libertad interna se exterioriza (intenciones, móviles, pensamientos, deseos,

etc.), por lo que existe un ámbito de libertad puramente interna. La libertad meramente personal comprende toda la libertad interna y parte de la externa, pues hay parte de la libertad externa que no afecta, al menos directamente, a otras personas, p. e. lavarse, peinarse, comer beber, pasear (atenciones personales) y, por tanto, la libertad social de la persona comprende sólo parte de la externa, que es aquella que afecta a otras personas, como alabar o insultar, agredir o curar, etc. Por otro lado, hay que distinguir y no confundir nunca la libertad social de la persona, cuyo titular es la persona, y la libertad de la sociedad, cuyo titular es una colectividad. Finalmente, se puede distinguir la libertad positiva y la negativa. Son dos aspectos de la libertad que convienen tanto a la libertad interna como a la exteriorizada, de los que luego hablaremos.

Sin embargo, por una parte, ocurre que las doctrinas social-políticas sólo tienen en cuenta la libertad externa (exteriorizada) en la vertiente positiva y negativa, y preferentemente la negativa; pero en cambio no atienden a la puramente interna, ni tampoco a la externa que no sea social. Es lógico, pero dejan de atenderse aspectos fundamentales. Y, por otro lado, nunca consideran los efectos que produce el uso de la libertad de la persona en el ser de la misma persona que la usa de cualquier modo que sea, siendo así que esto es indispensable para comprender un carácter esencial de la libertad, que es el de la historicidad de la misma, y por ella la historicidad de parte del ser de la persona.

A continuación vamos, pues, a formular varias definiciones de libertad, pues la definiremos como acto y como potencia y bajo la doble concepción anunciada. Después, aclararemos más las distintas clases indicadas; y en particular explicaremos el carácter de la historicidad de la libertad.

En tanto es acto, la libertad es una determinación —o resolución o elección— de la voluntad (o del querer) de realizar un acto frente a su contrario, o entre varios y sus contrarios. Y cabe el entendimiento causalista y el finalista. Si se entiende que la causa necesaria de la determina-

ción de la voluntad es la *razón*, y por tanto, si la voluntad se determina necesariamente por la razón a realizar, o a abstenerse de realizar, un determinado acto, queda definido el acto de libertad, y la libertad, de acuerdo con la concepción causalista. Según ésta concepción la libertad es la determinación *necesaria* de la *voluntad por la razón* a realizar un determinado acto, ya sea de hacer, o, por el contrario, de abstenerse de hacer. Si se entiende que la causa de la determinación de la voluntad es la *propia voluntad* en vista del algún fin, u objetivo elegido, que pretende obtener la persona, entonces queda definido el acto de libertad según la concepción finalista de la libertad, diciendo que es la *autodeterminación de la voluntad* para realizar un determinado acto, o bien su contrario, normalmente entre varios posibles.

Más brevemente, de acuerdo con la concepción causalista de la libertad se entiende que la libertad consiste en la determinación necesaria de la voluntad por la razón a hacer un determinado acto y no otro, mientras que según la concepción finalista de la libertad se entiende que ésta consiste en la autodeterminación de la propia voluntad para hacer un determinado acto elegido frente al contrario que podía haberse elegido. De modo que, según la concepción causalista, la razón determina la necesidad de realizar un determinado acto, ya sea de hacer o de abstenerse de hacer, pero sin poder elegir el contrario porque la elección es necesaria. Por tanto, ésta es una concepción determinista de la libertad. Al contrario, por la concepción finalista se entiende que es la voluntad la que utiliza una capacidad interna que tiene la propia voluntad de resolverse por sí misma; y que ella se determina a sí misma, por las razones que sean, a la realización de un acto, o bien, a la no realización del mismo, pero, en cualquier caso, podía haberse resuelto a realizar el contrario. Por tanto, es una concepción no determinista, o indeterminista. A nuestro juicio, esta última concepción explica mejor la realidad. En otro estudio hemos tratado este particular, sobre el que ahora no podemos entrar a fondo.

Añadamos que se pasa de la concepción de la libertad como *acto* a la concepción de la libertad como *potencia* simplemente cambiando el acto por la potencia, y así, brevemente sintetizados, los conceptos de libertad como potencia, y según la concepción finalista, se puede decir que son la capacidad de determinación que tiene la voluntad para resolverse por sí misma, o, capacidad de autodeterminación de la voluntad para, a su elección, realizar un acto o su contrario, mientras que la libertad como potencia, y según la concepción causalista, es la capacidad que tiene la razón de determinar necesariamente la voluntad a realizar un determinado acto y no otro.

Dejamos aparte la libertad colectiva, la perteneciente a un sujeto colectivo, y hablaremos en adelante de la libertad, ya como potencia ya como acto, pero sólo según la concepción finalista, que es la que consideramos adecuada. La potencia de la libertad interna es la misma *capacidad* interior a la voluntad de una persona por la que puede autodeterminar su voluntad a realizar cualquier acto meramente interno a la persona, es decir, para llevar a cabo cualquier acto que se concluya en el recinto interior de la persona sin que tenga ninguna manifestación externa a la misma. En cambio, la libertad externa o exteriorizada, como potencia, es la *capacidad* interna de la voluntad de una persona por la que puede autodeterminarse internamente para ejecutar un acto que tiene manifestación externa. Ejemplos de actos meramente internos de libertad pueden ser la resolución interna de la voluntad de dedicarse a pensar sobre los pros y contras de un problema; o el hacer un determinado acto por un motivo, o para el fin pensado; o el decidirse a consentir un determinado deseo, sea bueno o malo, etc. Ejemplos de la potencia de la libertad externa pueden ser la capacidad que tiene una persona para hablar, o por el contrario, callar al ser preguntado por alguien; o la capacidad de decidirse a hacer un deporte u otro, o ninguno; o la capacidad que tenga una persona de pagar una deuda o de no pagarla según la decisión que tome, etc.

En la libertad externa siempre existen unidos los dos componentes dichos de libertad interna y externa, esto es, la capacidad interna de decidirse —o autodeterminarse— a realizar un acto que se concluye y manifiesta externamente, y que por tanto requiere tanto capacidad de decisión de hacerlo como capacidad para poder ejecutarlo. La capacidad externa de ejecución del acto dejará de existir si algo o alguien lo impide por la fuerza, sea impedido por una fuerza natural, sea por la coacción de alguien. Por ejemplo, si alguien ha decidido ir a tomar el sol en la playa y luego empieza a llover no puede tomar el sol como había decidido libremente. Pero puede ser una persona la que impida, mediante la coacción, ejecutar un acto a otra que había decidido realizarlo, o por el contrario, que no había decidido, ni quiere realizar. Ejemplo de lo primero es forzar a una persona a hacer lo que no quiere hacer —caso de las violaciones sexuales o de los atracos—; o por el contrario, forzar a no hacer, que es lo mismo que impedir hacer lo que quería hacer, por ejemplo, no dejar salir de una habitación a una persona que quiere salir.

Evidentemente la *capacidad* de autodeterminación de una persona para realizar un acto externo que en principio puede realizar requiere exención de necesidad, que es carencia de forzamiento, o de coacción externa que impida ejecutarlo, para llevarlo a cabo efectivamente. Sin duda que, si no hay capacidad de autodeterminación interna de la voluntad, el acto no se puede llevar a cabo de ninguna manera; pero, aunque exista esta capacidad y la decisión de hacerlo, sólo se podrá ejecutar realmente si no se interpone ningún impedimento externo. La capacidad interna de autodeterminación, por la cual una persona *decide por sí misma* lo que quiere hacer dentro de lo que puede realizar externamente, se denomina *libertad positiva externa*. Mientras que la correspondiente *libertad negativa externa* consiste en la exención de necesidad proveniente del exterior, la carencia de impedimento externo; por tanto, la ausencia de coacción de cualquier tipo. Sin libertad negativa externa, sin la carencia de todo impedimento externo, la libertad interna queda anulada, y no

hay libertad de ejecución externa entretanto exista el impedimento. Pero, aunque exista libertad externa, o falta de impedimento externo, para ejecutar un determinado acto externo, si no hay libertad interna, esta libertad no sirve para nada. Pues, si una persona está naturalmente impedida para andar, no puede decidir andar, aunque nadie se lo impidiera.

En realidad la libertad externa es una con la interna, pero se pueden distinguir estos dos aspectos, porque el acto de libertad externa no se acaba con la determinación —o decisión— de hacer algo o de no hacerlo, pudiendo ser ambas cosas, sino con la ejecución de lo decidido, y ésta puede ser impedida. Como el acto es uno, que se empieza con la decisión y se termina con la ejecución, por eso se pueden distinguir ambos aspectos, y denominar simplemente al aspecto interno de la autodeterminación *libertad positiva*, y *libertad negativa* al aspecto de la falta de impedimento.

Pero estos dos mismos aspectos, o libertades, existen respecto de un acto interior. Pues la capacidad de una persona para autodeterminar su voluntad —libertad interna positiva para realizar un acto que se concluye en el recinto interior de una persona— implica la exención de necesidad interna, que puede no existir si la voluntad esta impedida de realizar lo que quiere realizar, o forzada a realizar lo que no quiere realizar por fuerzas internas a la propia persona, por ejemplo, por tener una adicción que crea necesidad, o por tener algún vicio que crea esclavitud a determinados pensamientos o deseos, o porque surja alguna pasión, como el miedo insuperable que impida decidir quedarse solo y tranquilo en una habitación, etc. Las fuerzas —o coacciones— que impiden la libertad pueden ser, pues, no sólo externas, con las que se anula la libertad externa, sino también internas, con las que se anula la libertad de actos puramente internos. Sin embargo, ese particular les pasa desapercibido a muchos autores, que no lo consideran libertad positiva interna del acto interno.

La filosofía escolástica al hablar de la libertad siempre puso como *condición* de la misma la *exención* de todo tipo

de necesidad, sea natural interna, o natural externa; sea procedente de la propia persona o coacción interna, sea procedente de otras, o coacciones externas. Donde no exista *posibilidad* de actuar un acto, lo mismo que su contrario, sino imposibilidad que implica necesidad de alguna de estas dos cosas, no hay acto de libertad posible.

Por otro lado, también Kant distingue la libertad *negativa y positiva del arbitrio*. La *libertad negativa* es la *independencia*, y por tanto, la no determinación del arbitrio por la sensibilidad y los sentimientos de la propia persona; mientras que la *libertad positiva* es la determinación de la voluntad por la razón pura práctica. La libertad negativa kantiana en principio no se refiere a la ausencia de impedimentos por parte de otras personas sino a que la sensibilidad no determine la voluntad como condición de que pueda ser la razón la que la determine.

Finalmente, nos queda por aclarar que no toda la libertad exteriorizable es social, aunque ya algo hemos ejemplificado. Pues actos libres sociales son los externos que afectan o de suyo pueden afectar inmediatamente a otras personas. Pero existen actos exteriores que no pueden afectar, o que no afectan, a otras personas, y por tanto, son actos personales externos pero no sociales. Son todos los actos libres que se realizan en solitario, cuales son los actos de higiene personal, como dar satisfacción a necesidades biológicas, asearse, pero también otros externos tales como comer, cantar, estudiar, realizar múltiples trabajos o actividades, etc. siempre que se realicen sin que exista nadie alrededor. El determinante de un acto social es, pues, la *presencia* de otra u otras personas en el momento de realizarse.

Otra cuestión muy importante, frecuentemente olvidada, es que *la potencia* de la libertad es *histórica*. Respecto de una *misma persona* significa que no tiene la misma capacidad de libertad a través de toda su vida sino diferente en distintas etapas de su vida. La libertad de cada persona *aumenta o disminuye* constantemente, es decir, varía y por eso es histórica. Varía según el uso que la persona haga de su propia libertad. Respecto de *otras personas* sig-

nifica que, aunque todas las personas tienen la potencia de la libertad, no todas ellas tienen igual, sino distinta, capacidad; lo que se explica porque cada una la va variando constantemente. Claro está que aquí nos estamos refiriendo a libertad de la persona individual, pero tanto a la estrictamente interna personal como a la extrínseca social.

La potencia de la libertad es un *bien* que le corresponde tener a toda persona por el hecho de tener naturaleza humana, y normalmente la tiene toda persona. Pero el *quantum* de libertad, la capacidad para poder autodeterminarse a hacer algo elegido entre más o menos cosas posibles depende de cada persona. El marco de posibilidades de acción objeto de la autodeterminación es variable. Es evidente que, cuantas más *posibilidades* de hacer tenga una persona, que son más opciones para elegir hacer una de ellas, más libertad tiene; y que cuantas más *necesidades* de hacer algo tenga de menos libertad disfruta.

De ahí que hay *dos modos de incrementar* la capacidad de la libertad. Uno consiste en aumentar las posibilidades de hacer cosas, y otro radica en disminuir las necesidades creadas que impiden hacer algunas. Por el contrario, existen otros *dos modos opuestos* a los anteriores que reducen la libertad. Uno consiste en disminuir las posibilidades de hacer, y otro en aumentar las necesidades que impiden hacer determinadas cosas. Y tanto la mayor *capacitación* por aumento de posibilidades de hacer como las *incapacitaciones* por las que se disminuyen las mismas, así como tanto la *liberación* de necesidades que aumentan las posibilidades de hacer libre como la *creación* de necesidades que las disminuyen se puede conseguir mediante el uso adecuado de la libertad.

Efectivamente, cierto uso de la libertad evidentemente puede crear posibilidades de actuar antes inexistentes. Si libremente una persona adquiere y amplía conocimientos teóricos y prácticos, sin duda incrementa su libertad porque se capacita para hacer aquellas cosas que se conocen. El estudio y conocimiento de las matemáticas, la química, la física y de toda ciencia, permite luego decidir entre resolver, o por el contrario no resolver, pero con capacidad de

solucionar problemas de las mismas. El que aprende el funcionamiento de un ordenador o a tocar un instrumento musical, o a manejar un sin fin de máquinas, ha ampliado la libertad para decidir utilizarlas o no. Y en el caso contrario, no tiene capacidad ni, por tanto, libertad para decidir hacerlo. Opuestamente, la libertad se disminuye por discapacitación, o por incapacitaciones sobrevenidas, esto es, por pérdida de la capacidad de hacer cosas que antes se sabían hacer. Puesto que el conocimiento produce capacidades de obrar, el olvido produce discapacitaciones, o restricciones de libertad en aquello que se ha olvidado, ya sea saber teórico o destreza práctica.

También se disminuye la libertad mediante la *creación* de nuevas necesidades, y ésta es una fuente normal de pérdida de libertad. Un modo general de crear necesidades es mediante la adquisición de hábitos y el arraigo de costumbres, por lo general vicios, que respectivamente son malos hábitos y malas costumbres. La repetición de actos no sólo crea facilidad para volver a hacer los actos que se van repitiendo sino que con la repetición se va engendrando la tendencia, y luego la necesidad de hacerlos. Propiamente sólo se ha creado la *necesidad* de hacer determinados actos cuando ya no se puede prescindir de hacerlos. Entonces hay adicción a los mismos, que es esclavitud y sometimiento a ellos. Las esclavitudes, o adicciones, que cada persona se puede crear son muchas y variadas. No sólo hay la drogadicción, sino también la sexoadicción, y la adicción a bebidas alcohólicas. Pero también la adicción al tabaco, a la T.V., etc. Existen incluso adicciones a actos, o actividades, en sí mismas buenas, como la adicción al ordenador, a internet, al estudio, al trabajo, a la limpieza, al orden, etc. Una persona sabe con certeza cuando ha quedado enganchada, y esclavizada a hacer algo, porque respecto de aquello, aunque quiera, no puede dejar de hacerlo. Por el contrario, se incrementa la libertad en la medida en que una persona se libera de necesidades previamente creadas. Para conseguir la liberación de determinadas necesidades por métodos naturales puede ser indispensable recurrir a tratamientos psicológicos y medico biológicos.

Sin embargo hay que observar que, entre la libertad y la necesidad insuperable, o irreprimible, existen grados intermedios, que cada vez son de mayor constricción. Al principio se van creando no verdaderas necesidades, sino dificultades cada vez mayores para hacer o dejar de hacer algo.

La adquisición de hábitos y costumbres, buenas o malas, moralmente hablando, que por tanto, respectivamente son virtudes y vicios, no sólo crea constricciones más o menos fuertes y necesidades invencibles, sino que va determinando y configurando *el modo de ser* de la persona *logrado moralmente*, es decir, libremente. Los vicios y virtudes no son simples actividades, sino que van configurando distintos modos de ser de las personas; los cuales dan lugar a la facilidad, constricción o necesidad de realizar determinadas actividades. El que se emborracha alguna vez, simplemente realiza esta mala actividad que no afecta a su modo de ser y de la que puede prescindir fácilmente. En cambio el que ha adquirido el vicio de emborracharse se ha convertido en un borracho; un modo de ser de su persona que le fuerza a seguir emborrachándose. Y lo mismo pasa con todos los vicios y virtudes; por repetición de actos una misma persona va transformando su modo de ser y va creando necesidades de actuar buenas o malas. Ahora bien, realizar actos virtuosos siempre es bueno moralmente, pero quedar esclavizados, aunque sea a una virtud, es malo, por la pérdida de parte de la libertad que supone. Los vicios son malos doblemente, por los actos que se realizan y por la pérdida de libertad que implican.

Así pues, el uso de la libertad puede producir como efecto intencionalmente buscado, pero también sin pretenderlo expresamente, la modificación del ser del hombre por la adquisición de virtudes o vicios, o el cambio de unas por otros y viceversa la sustitución de vicios por virtudes. Pero mediante el ejercicio de la libertad se puede lograr como efecto la transformación de cualquier otro aspecto del ser de la persona humana, y así adquirir buenas o malas disposiciones, o predisposiciones, o actitudes, así como modificar tendencias instintivas, orientar sentimientos,

etc. y de esta manera modelar la persona tal como cada uno pretenda ser. Ahora bien, si se pretende lograr una personalidad buena moralmente, no se va a conseguir sin emplear los medios adecuados; y en general son indispensables formar un proyecto deliberado realizable, la determinación firme de la voluntad de llevarlo a cabo, y luego respecto de la ejecución, la perseverancia, el tesón, el esfuerzo y sacrificios personales. Al contrario, para convertirse en mala persona, basta dejarse llevar por tendencias naturales sin control, guiarse por el gusto y el placer, no regirse por la razón y rehuir todo esfuerzo y sacrificio por carencia de un ideal de perfección de la persona...

Por otra parte, el uso de la libertad es uno de los factores determinantes de la historicidad del ser del hombre, y por tanto, del hombre concreto, la persona humana. La historicidad del hombre se funda en una incorporación especial de la temporalidad en las acciones y en el ser del hombre. Y en cuanto la historicidad es producto de la libertad consiste en que la persona se va modificando libremente en el tiempo del modo siguiente: lo que haya hecho y ha sido libremente en el pasado condiciona lo que puede y no puede hacer y llegar a ser en el presente; y lo que haga libremente en el presente condiciona lo que podrá hacer y no hacer en el futuro. Las acciones que se ejecutan siempre en un presente no son nunca indiferentes, sino que influyen decisivamente en las posibilidades e imposibilidades de acciones futuras y en el hacerse en el futuro de la persona.

Todavía podríamos hablar largamente de la libertad *perfecta* y del modo de conseguirla. Nada más un apunte. La libertad perfecta se da cuando a una persona no le da ni más ni menos sino igual, y le cuesta lo mismo, y le es por tanto, indiferente elegir hacer una cosa o su contraria. Esto supone haber vencido inclinaciones, gustos, tendencias, y por supuesto, ataduras y constricciones desde las más leves hasta las más fuertes. El modo de conseguirlo es negarse a hacer aquello a que tenemos proclividad, o ya constricción de hacer, hasta que haya desaparecido y hayamos alcanzado la indiferencia. La indiferencia respecto

de todos los actos posibles es muy difícil de lograr. A la persona que obtenga la indiferencia de la libertad en lo que fuere, entonces le es ya muy fácil determinarse por la razón. La indiferencia total es una supervirtud que abarca en su seno todas las demás virtudes. La libertad perfecta es la condición del hombre perfecto, de la persona absolutamente buena en lo moralmente posible.

V. LA PERSONA HUMANA

Conviene que definamos lo que entendemos por persona humana y por sociedad para no movernos en abstracciones y poder luego referirnos a los aspectos y relaciones que nos interesan de una y otra.

Ofreceremos dos definiciones compatibles de persona humana. Por una entendemos que persona es todo individuo de la especie humana. Como la especie humana viene determinada por la esencia del hombre, resulta que persona es cada hombre singular, aquel ser concreto que tiene esencia de hombre. Es la definición de todo hombre concreto determinado por su esencia. Si entendemos que la esencia del hombre es ser un animal racional, entonces resulta que cada persona humana es aquel animal racional que adquiere determinados rasgos *individuales* al existir como realidad concreta. Pero ésta es una definición de persona humana que no nos interesa demasiado, porque es una definición lógico-metafísica, que contempla la persona sólo desde los principios metafísicos de su ser intemporal, pero no desde los principios dinámicos del hacerse y de su obrar temporal.

La *esencia* del hombre determina el ser del hombre desde los principios últimos de su ser sin siquiera tener en cuenta su existencia. En cambio la *naturaleza humana* determina el ser del hombre desde los principios próximos de su existir, de su hacerse y de su obrar. La esencia del hombre es un concepto universal que determina lo que es el hombre en tanto es un ser que ha *alcanzado su perfección* óntica, la de su ser. La naturaleza del hombre es un con-

cepto universal que determina el *proceso* en el que se va haciendo y en el que obra el hombre desde que empieza a existir hasta que muere.

La esencia y la naturaleza del hombre suponen dos modos diferentes de considerar y de determinar al hombre, que son compatibles entre sí. Por uno, se mira al hombre sólo a partir de los últimos principios lógico-metafísicos,—que son el género próximo y la diferencia última— los cuales determinan su ser en su máxima perfección, o acabamiento, como ser específicamente diferente a cualquier otro ser. Por el otro, se mira al hombre a partir de su generación, teniendo en cuenta absolutamente todos los principios operativo-existenciales que impulsan y determinan el proceso de su ser en desarrollo y las actividades de su ser desde su misma génesis hasta su muerte. Mirado desde la naturaleza humana el ser del hombre no es otra cosa que el proceso de su vida. Exactamente es el compendio de todas las fases de que se compone el entero proceso del desarrollo de su existencia, verificado por un conjunto de principios operativos internos, que pertenecen al hombre por ser hombre, y que actúan de acuerdo a leyes naturales de necesidad y de libertad referidas a las distintas estructuras de que se compone el ser complejo en que se va transformando el hombre a través del proceso de su vida

Y finalmente puntualicemos que el concepto de naturaleza humana es un concepto *especial* de hombre; es el que el ser obtiene al mirar al hombre desde la perspectiva no de su especie abstracta, sino de su génesis real y de los principios reales que provocan las paulatinas, sucesivas e incesantes, transformaciones que va adoptando su ser con el transcurso del tiempo, siempre en parte determinadas como efecto de necesidades naturales, y en parte como consecuencia de decisiones de la libertad a partir de la fase en que aparece la existencia de esta potencia. El concepto de naturaleza humana es, pues, aquel que determina el conjunto de principios operativos, operaciones, fases y estructuras de las fases que corresponde tener el entero proceso de desarrollo del ser y vida del hombre desde el preciso momento en que cada ser humano singular empie-

za a existir como cigoto humano hasta que deja de existir, en la fase que sea y por las causas que fueren, por su muerte.

Teniendo en cuenta el concepto de naturaleza humana, la persona humana es aquel ser concreto que, desde que empieza a existir, está llamado a seguir el proceso de desarrollo que determina su naturaleza de hombre. La persona humana, impulsada por los correspondientes principios intrínsecos operativos a ella, y que en ella actúan por tener naturaleza humana, sigue un proceso de desarrollo natural de progresiva complicación, y en fases determinadas del transcurso del mismo sucesivamente va incorporando diferentes modos de ser y de vida, cada vez más complejos y más elevados. Al modo de ser, estructura operativa y forma de vida biológica inicial se van incorporando paulatinamente el modo de ser, la estructura operativa y forma de vida instintiva, y a su tiempo la sensible, la sentimental, la comunicativa y dialógica y finalmente la espiritual. En el decurso del desarrollo del ser del hombre concreto se van generando sucesivamente los diferentes estratos de ser, y las diversas estructuras de potencias con sus correspondientes modos de vida, que van componiendo el ser especial del hombre hasta llegar a la fase de su madurez, en la que se termina definitivamente la evolución de las estructuras y potencias naturales que pertenecen al hombre por ser hombre, por tener naturaleza humana. La fase de madurez del hombre, y por tanto, de cada singular persona humana, es aquella fase de la evolución de su ser caracterizada por la aparición de la estructura espiritual del hombre, y en la que se encuentra entre otras la potencia racional. Por tanto, es de fácil observación comprobar que sólo al alcanzar una fase avanzada del proceso de su desarrollo, de acuerdo con la ley de su evolución el hombre —la persona humana concreta— se convierte en ser racional. Antes de esta etapa ha adquirido otros diversos modos de ser que no son racionales, pero absolutamente necesarios y condicionantes del racional.

La persona humana, entendida como el ser humano concreto y singular que tiene asumida la naturaleza hu-

mana, se genera por la síntesis de los dos principios activos que producen su existencia. La persona humana es un ser en desarrollo, está constituida por el entero proceso de evolución natural, que de acuerdo a leyes naturales, sigue hasta que muere, el cual comprende todas las fases que haya recorrido del proceso. La unidad de la totalidad del proceso desde que se origina hasta que termina la persona humana está perfectamente determinado en su inicio y en su fin. El inicio se produce siempre de la misma manera, por la síntesis de un gameto masculino con otro femenino, que da lugar a la existencia del cigoto humano, que es un nuevo ser humano y una nueva vida humana diferente de la de los padres y, más en concreto, distinto del ser de la madre. Aquí no podemos probar que esto es así efectivamente, que la persona humana empieza en el cigoto humano y que éste es persona humana en su fase original. En otra investigación exhaustiva hemos hablado extensamente de este problema que a nuestro juicio no tiene más solución posible que la indicada. La razón fundamental, que aquí no vamos a desarrollar, es que en un mismo y único proceso de desarrollo de cualquier ser natural, el ser de que se trate permanece siendo siempre esencialmente el mismo desde el principio al fin del proceso; en un mismo y único proceso es imposible pasar de una esencia a otra diferente, mudar un modo de ser esencial a otro contrario al anterior; por eso es imposible a través del proceso de desarrollo del hombre pasar de no ser hombre a ser hombre, de no ser persona a ser persona, sino que sólo se puede pasar, y se pasa, de un modo de ser hombre o persona humana a otro modo de ser hombre o persona humana. La unidad del proceso esta acotada no sólo por el inicio, sino también por el término, el cual se produce con la muerte de la persona humana, sea en la fase que sea, y por las causas que fueren.

En una fase avanzada del proceso de desarrollo biológico del hombre, sustentada en el mismo, emerge la estructura espiritual del mismo, formada por un conjunto de potencias que dan lugar a la vida espiritual de la persona humana. Este conjunto de potencias está constituido

por la memoria racional, la voluntad racional, la libertad, la razón, la autoconciencia y la conciencia del propio yo como sujeto singular. Mediante el yo la persona se identifica a sí misma, y se reconoce como el sujeto permanente e invariable de todo el proceso de su desarrollo, a pesar de todas las modificaciones naturales que, en los diversos estratos y aspectos de su ser, va sufriendo y provocando, y, en definitiva, teniendo por necesidad, o a causa del uso de su libertad.

El yo personal no sólo se identifica con el sujeto permanente de su autodesarrollo ya transcurrido, y del que en su momento no tuvo conciencia, y de todo el proceso de autodesarrollo del que va siendo consciente a partir de un momento, sino que se reconoce como el centro último unificador de todo cuanto es, y de todo cuanto tiene intrínsecamente —de todas las potencias suyas—. Y también de todo cuanto hace, de todo cuanto recibe y de todo cuanto le pasa al margen de su voluntad. En particular el yo de cada persona, que es el núcleo íntimo de cada una, se identifica con la persona entera de que se trate. Y por él, cada persona se reconoce a sí misma como persona, y como el centro emisor de lo que obra y receptor de los múltiples actos que le afectan de los demás; en fin, se ve a sí misma como el sujeto individual y centro unificador de todo cuanto hace, sufre y le sucede. Además, mediante el conocimiento y la reflexión, el yo de cada persona es capaz de conocer y reconocer la existencia de otros yos, iguales al propio yo; y por tanto, puede reconocer la existencia de otras personas junto a la suya, y con las que entra en contacto de múltiples maneras para conseguir diversos fines individuales o colectivos, y para sufrir y producir diversas influencias mutuas.

A partir del momento en que una persona ha llegado a la fase de madurez, y por tanto, desde que cuenta con la estructura espiritual de potencias, una parte de su actividad se produce necesariamente en su persona y en cambio ella la produce libremente. Esta última porción, por lo dicho, comprende toda la producción moral de la actividad de la persona, que es toda la actividad libre que ella gene-

ra. Por tanto, la persona a partir de entonces se constituye en un sujeto y centro de emisión de actividades morales, las cuales a veces producen determinados *efectos* morales. Entre otros efectos morales producen la constitución del *ser moral de la persona*. La persona en sí misma ya es un ser moral por tener libertad, por ser un ser libre que actúa libremente. Propiamente lo es a partir de un determinado momento del proceso de su desarrollo, no desde el inicio ni siquiera desde su ingreso en el mundo exterior al salir del seno materno, es decir, no desde su nacimiento. Pero el ser de la persona misma desde el momento en que usa su libertad es además necesariamente un *producto* moral fruto del necesario ejercicio de su libertad.

Efectivamente, las actividades morales —o libres— de la persona, constantemente repetidas crean virtudes, o vicios, según sean buenas o malas objetivamente. La adquisición o la pérdida de virtudes o vicios modifica el ser moral de la persona. Pero es que libremente la persona es capaz de modificar otros aspectos del ser de su propia persona, y así adquirir o perder disposiciones, predisposiciones, actitudes, etc., y además, si ella se lo propone, puede modificar, potenciar o frenar instintos, fomentar o desactivar sentimientos, potenciar cualquiera de las potencias que forman la estructura espiritual de su ser. Aparte de que, libremente puede intervenir a veces, o solicitar que intervengan expertos para modificar elementos de su estructura biológica, fisiológica, morfológica y física.

De ahí que, en el ser de cada persona se pueda distinguir el aspecto del *ser natural* de la persona, que es aquél que no ha sido modificado por la libertad de la misma, del aspecto del *ser moral* de ella, que es el propio ser de la misma modificado libremente por ella o por encargo de la misma. Por tanto, por persona moral, o mejor, por ser moral de una persona, no entendemos la persona que actúa moralmente bien, o que respeta las normas morales, ni siquiera la persona que se hace buena como consecuencia de practicar y de dedicarse a realizar sólo actividades buenas moralmente, sino que entendemos tanto el ser bueno como el malo de la persona, pero únicamente aquella parte de

su ser que es producto de su libertad, el que va adquiriendo y modificando, esto es, la buena o mala persona en que se va transformando como efecto del ejercicio de la libertad de la misma.

Entonces, es también evidente que el ser moral de cada persona es histórico y singular de cada una, porque cada cual utiliza su libertad como quiere para transformar su ser natural o el moral ya constituido libremente por él. La libertad de la persona es la causa y el condicionamiento de la variación histórica del ser moral de la persona. Por la libertad de que disponga cada persona puede ir haciéndose y llegar a ser moralmente buena tanto como moralmente mala persona; y variar la tendencia hacia una u otra cosa tantas veces como quiera a lo largo de su vida. Y su causa, que es la libertad, es a su vez histórica. No sólo la libertad es histórica sino cada una de las potencias que para su ejercicio dependan de la libertad. Por ejemplo, respecto de la estructura espiritual se puede modificar, por adiestramiento, la capacidad de la memoria, la de la voluntad, la de la inteligencia y del razonamiento. Todo esto es un objetivo de la educación. Por tanto, casi todo en la persona es histórico, especialmente lo es el conjunto de la persona moral en su hacerse buena o mala persona; lo es todo menos el ser, las estructuras y las potencias que actúan necesariamente y totalmente al margen de la libertad de la persona. Estas sin duda sufren evolución natural, pero no tienen propiamente historicidad plena en el sentido de ser cambios provocados por el ejercicio de la libertad.

VI. LA SOCIEDAD

Primero trataremos de la sociedad en general indicando los elementos constituyentes que determinan el ser de toda sociedad. Prestaremos especial atención al fin, por ser el determinante, que sirve para distinguir las diferentes sociedades que existen y cualesquiera otras que puedan formarse. Finalmente examinaremos los determinantes especiales que pertenecen a la sociedad autárquica

asentada sobre un determinado territorio que es la sociedad civil. No toda sociedad es territorial, pero no sólo la sociedad civil lo es. Por eso es necesario concretar el especial modo de ser de los determinantes constitutivos de esta clase de sociedad que Aristóteles denominó sociedad política, y que los teólogos juristas españoles llamaron sociedad perfecta...

Los elementos mínimos indispensables constituyentes de toda sociedad son estos cuatro o cinco: fin, poder, colectividad, estructura y, hasta cierto punto, la sede. Más precisamente expresado son determinantes constituyentes de toda sociedad: un fin particular que es propio de la sociedad, un poder propio y adecuado de la sociedad, un grupo de personas miembros de la sociedad, una estructura social y su sede social

Toda sociedad tiene su *fin propio*. El fin es de suma importancia porque determina la especie de sociedad de que se trata, de modo que por los diferentes fines se distingan las diferentes sociedades. El fin condiciona el modo de ser de los demás elementos constituyentes; pues según sea y en función del mismo condiciona los miembros de pertenencia a la sociedad, a veces incluso determina el número y su condición, p.e., la sociedad matrimonial tradicional exige que esté constituida por dos miembros, un hombre y una mujer; una sociedad científica cuyo fin sea promover una determinada investigación exige que sus miembros tengan una determinada preparación científica, etc. Otras sociedades en cambio pueden ser más abiertas en cuanto a la condición y número de sus miembros.

El fin puede ser sencillo o complejo, y por supuesto, de diversa índole, pues esto es necesario para distinguir especies de sociedades. Entre otros pueden ser fines recreativos, deportivos, económicos, laborales, políticos, jurídicos, científicos, culturales, educativos, benéficos, informativos, etc.

El fin inmediatamente se convierte en el *bien propio* que se propone lograr el conjunto de la sociedad. En general todos los miembros de una sociedad han de contribuir conjunta y armonizadamente, con una u otra forma de ac-

tividad, a la consecución del fin que es *común a todos los miembros* y constituye el *bien de la sociedad* como tal. El fin de una sociedad es un bien que es *común* a todos los miembros en un *doble aspecto*, que es el de *su producción* y el de *su disfrute*. Pues, por un lado, lo persiguen, o deben de perseguir todos; y, por otro, es beneficioso, o puede serlo, para todos los miembros. En cambio, no es necesario que todos los miembros participen de la misma manera ni en la producción ni en el disfrute. Luego analizaremos este punto respecto de la sociedad civil.

Más precisamente, se puede afirmar que el fin asignado a una sociedad no se transforma en bien de la sociedad si no se logra efectivamente; pues el bien de la sociedad, que es bien común de los miembros, porque todos participan de una u otra manera en la producción y en el disfrute del mismo, no es algo externo a la sociedad, sino un bien de la sociedad perteneciente a la misma; el bien de la sociedad se incorpora a la misma y forma parte de ella si es que la sociedad toma existencia. Pues si entre todos los miembros no se logra el fin de la sociedad, que es un bien de la misma, y un bien común de todos los miembros de la sociedad, no existe la sociedad de que se trate. No basta asignar un fin a una sociedad para que ya exista la sociedad; para que ésta exista es necesario realizarlo con el esfuerzo de todos, de lo contrario no es más que un proyecto no realizado de la sociedad.

El fin de la sociedad condiciona la existencia del *poder adecuado* de la misma, la naturaleza, el contenido, la magnitud, e incluso, en su caso, la forma conveniente de organizarse para ser eficaz. Efectivamente el fin de una sociedad exige necesariamente un *poder* adecuado para conseguirlo, un poder que aglutine, impulse, coordine, exija, y presione si hace falta, en pocas palabras, que organice y dirija las actividades de la mejor manera posible a la consecución del *fin*, que es el *logro de su bien*. El poder necesita existir en la medida justa en que es necesaria una dirección que ordene y coordine las actividades de todos los miembros, pues de lo contrario no se podría alcanzar el fin que es el bien de la sociedad. Por tanto, el bien de la so-

ciudad constituye la razón de ser, el fundamento, y la justificación de la existencia de un poder dotado de las competencias adecuadas —que determinan el contenido del poder— para ordenar las actividades del conjunto de los miembros de la sociedad al logro efectivo del fin que es el bien de la misma, la consecución del bien de la sociedad como tal.

Por eso en verdad se puede afirmar que cada sociedad reclama la existencia de un poder adecuado en todos sus extremos para poder conseguir efectivamente el bien de la sociedad. Por eso la naturaleza y extensión del poder de cada sociedad es preciso determinarlas en función del bien propio de cada una. La sociedad familiar exige un poder familiar, o doméstico, adecuado al bien familiar; la sociedad civil un poder civil, llamado también político, que es de naturaleza distinta del familiar, precisamente a causa de su finalidad distinta y más compleja. Por consiguiente, la dimensión y naturaleza del poder correspondiente a cada especie de sociedad es que no puede ser ni más grande, ni más pequeño, ni de otra condición que el que es necesario y adecuado para que la comunidad de que se trate obtenga su fin que es su bien. El poder de una sociedad *pertenece* a la misma y es el requerido y adecuado para lograr el bien de la misma.

Lo anterior se traduce *jurídicamente* en que, las *competencias* del poder de cada sociedad han de ser las justas, ni más ni menos que las necesarias para ordenar, exigir y en su caso coaccionar las conductas de los miembros a la contribución en la producción del bien de la sociedad, que es el bien que entre todos los miembros de la sociedad han de producir y disfrutar en común. La insuficiencia de poder de la sociedad, lo mismo que la demasía de poder, perjudican a la sociedad, porque impide que se limite a conseguir el determinado bien de la misma. Por eso, tanto los defectos como los excesos de competencias del poder de una sociedad nunca se pueden justificar racionalmente, carecen de razón de ser; y lo mismo se puede decir luego del ejercicio insuficiente, y del excedente del poder de la sociedad de que se trate.

En resumen, el fin determinante de cada *especie* de sociedad es un *bien propio de la sociedad como tal*, el que de una u otra forma han de conseguir para luego disfrutar entre todos los miembros de la misma. Cada especie, o clase de sociedad, tiene un fin especial propio, simple o complejo, de una u otra índole, o de varias conjuntamente. Y respecto de los miembros de la sociedad es de razón que todos han de colaborar colectivamente de una u otra manera determinada para obtener el mismo fin que es el mismo bien de la sociedad. Por eso, el bien de la sociedad, que ante todo es un bien propio de la comunidad misma, y no propio de ninguna persona concreta miembro de ella, al mismo tiempo, en relación a los miembros de la misma, es un *bien común a todos los miembros* de la sociedad, porque todos tienen en común el mismo bien de la sociedad, todos colaboran para lograrlo, y todos disfrutarán del mismo. En todo caso conviene distinguir el bien de la sociedad y el bien común referido a los miembros, y no simplificar identificando el uno con el otro.

Para lograr el bien de la sociedad, el poder de la misma puede exigir que todos contribuyan de la misma manera y (o) de forma diferente unas personas o categorías de personas. Y lo mismo ocurre en el disfrute del mismo; todos los miembros de la comunidad participan en el bien de la misma, aunque puede ser de igual y (o) de distinta forma. En todo caso, es preciso no olvidar que el bien de una sociedad que es un bien común que pertenece a todos los miembros, en sí mismo no es el bien individual de las personas, ni la suma de bienes individuales, sino un bien propio de la sociedad, en cuya producción y disfrute participan, o pueden participar todos de la misma manera aunque de hecho no sea así, o de manera diferente según la posición social en que se encuentren. Por ejemplo, con referencia a una sociedad civil determinada, ocurre que todos los miembros de ella participan igualmente del bien de la paz y el orden que exista en la misma. Otro bien de la sociedad civil es la existencia de tribunales de administración de justicia para determinar la existencia de relaciones jurídicas controvertidas entre las personas; y ocu-

re que, de hecho, no todas las personas participan del mismo, pues muchas no tienen necesidad de recurrir a tribunales de justicia y de hacer uso de este bien de la sociedad civil. Todos los miembros pueden participar en el uso de la red de carreteras de una sociedad pero no todos lo hacen en igual medida. Por otra parte, todos los miembros tienen que participar para que la sociedad civil tenga fondos para financiar los servicios públicos establecidos en la misma; por tanto en principio todas las personas miembros de la misma han de contribuir a la obtención, pero no todas en igual medida, sino en proporción a su patrimonio particular, y hasta puede quedar exento alguien en quien concurren determinadas circunstancias. Finalmente, puede ocurrir que un bien de la sociedad como tal coincida materialmente con un bien que necesariamente es común a todas las personas, por ser universal, pero entonces aquel bien se busca y se pretende no por ser bien individual de las personas, sino por ser un bien de la sociedad, común a todas ellas. Tal ocurre con los derechos humanos que es un bien de la sociedad que de no protegerse desaparecería la misma sociedad; pero a su vez es un bien común absolutamente de todas y de cada una de las personas que son miembros de la misma.

Se podría continuar ejemplificando, pero creemos que no hace falta, respecto de otros bienes que son propios y forman parte del bien común de la sociedad civil; pues el bien propio de esta sociedad es complejo; comprende o está constituido por varios concretos bienes de la sociedad. Y su producción tanto como su goce exige que sea común, que participen todos, pero no que todos participen en la producción y en el goce exactamente igual y de la misma manera.

Sintetizando más: Toda sociedad tiene su particular bien, que es un bien común a todos los miembros. Tal bien puede consistir en uno o varios bienes concretos de la sociedad. El bien de una sociedad es un bien que propiamente pertenece a la misma; pero por ser éste un bien común a todos los miembros de la comunidad en principio todos tienen que contribuir a producir aquél, aunque no necesari-

riamente todos de la misma manera, sino de igual o (y) de distinta forma y medida unos respecto de otros; asimismo, por la misma razón todos pueden participar en el uso del mismo en igual o distinta forma y medida. Fin de la sociedad, bien de la misma, y bien común de la sociedad forman una triada inseparable, pero cada cual tiene un matiz diferente.

Para el objetivo de esta investigación interesaba aclarar este punto relativo al bien común de la sociedad civil, no tanto en cambio el que se refiere al Poder de la sociedad civil y a sus variables organizaciones para lograr la eficiencia de su ejercicio. Sin embargo, de paso notemos que con el Poder de la sociedad civil, y en realidad con el poder de toda sociedad, ocurre algo semejante a lo que sucede con el bien común de la misma. Y es que, por un lado, el poder de una sociedad es un bien necesario de la misma sin el que ésta no existiría, o no persistiría si llegara a existir. Y por otro lado, y en esto radican las semejanzas con el bien común, el Poder de cada sociedad, lo mismo que el bien común, pertenece en propiedad a la *sociedad misma* de que se trate, y por tanto, al mismo tiempo pertenece *en común al conjunto* de todos los miembros que forman la comunidad social, y nunca a ninguno de ellos en particular. No obstante, en la formación, organización y uso del poder de toda sociedad —no sólo el de la sociedad civil— pueden participar todos los miembros de la misma manera, o bien de manera diferente, y hasta dejar de participar algunos. Que el poder de una sociedad, lo mismo que el bien de la misma, pertenezcan a la sociedad es necesariamente así y es explicable porque son elementos internos constituyentes de la misma sociedad, no son algo externo a la misma. Luego, puesto que la sociedad la forman un conjunto de personas, ambos son bienes que pertenecen en común al conjunto de todas las personas que son miembros de ella, pero nunca ningún bien de la sociedad como tal puede ser suyo privativo particular de ninguno de ellos. En particular, el poder de una sociedad es un bien de la sociedad y por ser de la sociedad nadie puede nunca apropiarse del mismo. Otra cosa es que determina-

das personas, por ciertos medios, queden luego legitimadas para hacer uso del mismo según su finalidad, pero nunca para beneficio particular de nadie. Pero en esto no vamos a entrar.

Pasemos ahora a comentar rápidamente otros dos determinantes de toda sociedad, que son la *colectividad de personas* y la *estructura social*. Toda sociedad supone la existencia de un grupo de personas, es decir, la presencia de una colectividad. Una persona no puede constituir por sí sola ninguna sociedad; para que ésta exista son necesarias más de una, sean muchas o pocas, pues esto ya depende de la especie de sociedad de que se trate. Sin un grupo de personas, pequeño o grande, no puede existir sociedad *de* personas precisamente. Aquí no nos referimos a otros tipos de sociedades que no sean de personas y que puedan existir o tomarse como tales.

Ahora bien, teniendo en cuenta este constituyente de la sociedad que es el *factor personal*, sin duda se puede afirmar que ninguna sociedad humana propiamente dicha es nunca un agregado de personas, una mera suma de ellas; no es un montón formado por yuxtaposición aleatoria de personas sin orden ni concierto alguno. Este elemento de la colectividad de personas está particularmente unido a otro constituyente de la sociedad que es la estructura de la misma. Esta es la que imprime un orden determinado de las personas entre sí y con el todo permanente que forman. Por eso, una sociedad tampoco se puede confundir con una reunión transitoria de algunas personas. Es una comunidad unida, una *unión ordenada y estable* de varias personas que ocupan posiciones y ejercen funciones diferentes pero complementarias unas de otras, y que están interrelacionadas de tal manera que forman una unidad duradera. Toda sociedad es siempre un conjunto cohesionado de personas mediante una estructura que las une formando un todo. La estructura proporciona el orden de interrelación y el modo de interdependencia de unas personas respecto de otras dentro de la comunidad que forman. Es la causa de la cohesión y de la unidad de la colectividad que está en la base. En fin, la estructura social es

el determinante que hace que un grupo en principio desarticulado se convierta en una comunidad de personas que forman un conjunto ordenado, un todo distinto de las personas que lo forman, una unidad social, y es lo que hace también que las personas *sean miembros* de la comunidad, socios de la misma sociedad, y no personas independientes de la misma.

Mas en general, por estructura social entendemos un conjunto de elementos, —que son personas y (o) cosas—, relacionados entre sí bajo un *ordenamiento* tal que forman un todo, adecuado para la obtención de un bien de la sociedad, que satisface necesidades de una sociedad. Desde otro punto de vista, se puede entender por estructura social toda *organización* personal y (o) real, sectorial o total, realizada por miembros de una sociedad para lograr como fin un bien necesario o conveniente de la misma. No vamos a precisar aquí la diferencia entre ordenamiento y organización, pero en general se puede afirmar que la organización es la causa agente de la ordenación u ordenamiento.

Volviendo a la íntima relación que guardan un grupo de personas y una estructura por la que el grupo queda estructurado u ordenado para realizar determinados objetivos, podríamos considerar que las personas, el grupo de personas, son el constituyente material que ha de estar informado de una forma ordenadora, o estructurado por una estructura conformante que convierta el grupo de personas en comunidad de personas, en una sociedad conformada, es decir, estructurada. La estructura social de personas determina el modo de colaboración que se ha diseñado para lograr el bien común de la sociedad. La estructura de cada sociedad puede ser variable, pero en todo caso ha de estar adecuada para poder lograr el fin propio de la sociedad y bien común de los miembros.

Las personas miembros de una sociedad se insertan necesariamente en la estructura social que tenga la sociedad de que se trate; y ocupan un determinado lugar por el que les corresponde relacionarse con otras de determinadas maneras. La estructura es conformante de la sociedad; por

y en ella las personas miembros quedan insertadas en un lugar, o en más de uno, y así interrelacionadas de diferentes maneras según el puesto que ocupen voluntaria o necesariamente; y la sociedad queda conformada de acuerdo con el orden que establece la estructura, o en su caso, como ocurre en la sociedad civil, por el orden que imprimen las diversas estructuras que comprende la comunidad.

La estructura puede ser más o menos simple, o compleja, según requiera el bien común de la sociedad. La estructura de la sociedad familiar es bastante simple, en cambio la de la sociedad civil es compleja, en realidad la de esta sociedad es una estructura que comprende varias subestructuras. Más tarde la consideraremos en particular porque interesa para el fin de esta investigación. Por otra parte, la estructura de una sociedad es variable, no necesariamente ha de ser una y siempre la misma para cada especie de sociedad. En la realidad las estructuras de las diferentes sociedades cambian, pues son históricas igual que el conjunto de cualquier sociedad humana, e igual que las personas miembros de las mismas... La única condición para ser estructura de una determinada sociedad es que sea adecuada, más o menos idónea, para producir efectivamente el bien de la sociedad de que se trate. A esta variabilidad de la estructura al bien de la sociedad se junta la variabilidad del mismo fin cuando éste es complejo y flexible, como ocurre con el bien común de la sociedad civil, que comprende varios bienes; los cuales se pueden reducir o ampliar, dentro ciertos límites, por parte del poder civil, o político, en versión griega, de esta sociedad. Desde que nació el Estado el poder de la sociedad civil constituido en Estado ha ido incrementando objetivos, es decir, ampliando la esfera del bien común, bajo la forma de los servicios que presta a la comunidad. Y se ha llegado al denominado Estado del Bienestar, en el que el Estado busca proporcionar un máximo de servicios a la comunidad civil. El problema surge cuando se pretende colocar como bien de la sociedad lo que no es realmente un bien de la sociedad ni cabe entenderlo como un bien común. Más tarde aclararemos algo sobre este particular.

Finalmente, toda sociedad parece requerir el que tenga una sede social, que es el lugar de residencia, o de reunión, y, sobre todo, el centro de emisión de resoluciones y de interpelaciones a la sociedad como tal por personas internas o externas a la misma, o por representantes de otras sociedades, internas o externas. Las sociedades territoriales cuentan además con una demarcación territorial propia, que es el territorio ocupado por los miembros de la comunidad.

Como hemos dicho, la sociedad civil es una sociedad territorial, que siempre cuenta con una determinada demarcación territorial, más o menos extensa. Son miembros, que pertenecen de hecho a una sociedad civil determinada—otra cosa es que pertenezcan de derecho, lo que depende de la estructura jurídica de la sociedad civil—, todas aquellas personas que habitan permanentemente en el territorio propio de la sociedad civil, siempre que estén integradas en las estructuras fundamentales de la misma; y por tanto, con la condición de que adopten las formas de vida de interrelación que éstas imponen. No basta, pues, residir dentro del territorio propio de una sociedad civil, ni siquiera habitar permanentemente en el mismo para ser miembro de la misma; pues de no estar la persona integrada en las estructuras de aquella sociedad concreta, la persona en cuestión queda marginada de aquella. Aunque viva dentro de la sociedad, simplemente está en ella, pero no pertenece a la misma, queda autoexcluida.

VII. ESTRUCTURAS Y FORMAS DE VIDA OBJETIVA SOCIETARIA

Vamos a tratar estos *dos aspectos* en la sociedad civil, el de las estructuras que la constituyen y el de la vida societaria que en ella viven sus miembros. Por lo que acabamos de decir, sabemos que nunca ninguna sociedad civil es una colectividad desordenada de personas, amorfa, desarticulada, que carezca de un orden concreto, y de una estructura global compuesta de subestructuras, sino que contenga

un orden establecido por las subestructuras y por la estructura global que informan el conjunto de la colectividad. Por las estructuras y el orden que imprimen, la colectividad forma un todo unitario, una comunidad ordenada compuesta de grupos y de personas que son miembros de la misma. Por otra parte, toda sociedad civil, como unidad de comunidad que es, tiene una vida propia que comprende formas propias objetivas de vida en común, pertenecientes a la sociedad y vinculantes para los miembros. Primero analizaremos el primer aspecto, el de las estructuras; luego el de formas propias de vida comunitaria y su vinculatoriedad.

Pasemos, pues, ahora a considerar en particular las estructuras de que consta la sociedad civil, las que naturalmente están determinadas en función de los bienes que se incluyan en el bien común, pues la producción de cada uno suele requerir una estructura propia y todas ellas forman la estructura general o global de esta sociedad. Tengamos presente que, el bien común de cada sociedad civil es un bien histórico no sólo particular sino evolutivo que se va transformando y cambiando.

A pesar de las modificaciones más o menos importantes de las estructuras, en toda sociedad histórica civil actual existen varias estructuras que son, o que se consideran, necesarias, y que, por tanto, están creadas en la mayoría de las sociedades civiles. Son subestructuras parciales que componen la estructura general de la sociedad civil.

Efectivamente, en toda sociedad civil actual suelen existir y se pueden distinguir varias subestructuras parciales cada una, ordenadas a la producción de algún particular bien de la sociedad. Estas son necesarias por el bien que producen en la sociedad civil. Algunas subestructuras son absolutamente necesarias, otras en cambio son contingentes, su existencia depende de la concreta finalidad compleja asignada a la sociedad civil actual, así como de las posibilidades reales de desarrollo de cada particular sociedad civil. Notemos que no en todas las sociedades civiles se pretende obtener el mismo conjunto de bienes que forman el *bien total* de la sociedad, que en común contri-

buyen a producir y a disfrutar de alguna manera todos los miembros. Sin embargo, algunos bienes de la sociedad civil son imprescindibles: tales son al menos el bien de la permanencia e integridad de la misma sociedad; el bien del orden y de la paz de la misma; el bien de una legislación que establezca un orden de convivencia; el bien de la administración de justicia para solucionar imparcial y pacíficamente los conflictos entre miembros y evitar las luchas y desordenes sociales; y finalmente la administración de otros servicios públicos que proporcionan bienes diversos a la comunidad, que pueden ser más o menos en numero y cualidad según el modelo de sociedad que se pretenda instaurar. En la sociedad civil, al lado de los anteriores, procurados por el poder de esta a sociedad, existen otros bienes comunitarios necesarios, pero que a diferencia de los indicados no están regulados por el poder de la sociedad, y que, por tanto, no son objeto del derecho. Pues el poder de la sociedad se vale del instrumento del derecho, que forma una estructura, para constituir otras estructuras, y, a través de ellas, regular la vida de los miembros para lograr el bien que se ha propuesto alcanzar como bien de la sociedad.

De inmediato sin distinguir de momento el tipo de necesidad que tengan, relativa histórica, o bien contingente, y sin preciar otros caracteres importantes de las muy diversas estructuras sociales conformadoras de las sociedades actuales, pasamos a enumerar las más importantes; a sabiendas de que no todas las que vamos a indicar, que son las principales que forman parte de la sociedad civil, son materia de regulación por parte del poder político de la sociedad; y por tanto, no todas las que vamos a indicar quedan sometidas a la estructura jurídica de la sociedad. Después de referirnos brevemente a ellas introduciremos puntos complementarios.

Para empezar, toda concreta sociedad civil del presente posee una *estructura lingüística*, la que propiamente constituye una lengua, un lenguaje, que da lugar a un habla, que es el que hablan los miembros de la sociedad. Como mínimo cada sociedad civil cuenta con una lengua habla-

da, pero puede tener más de una. Toda lengua forma una estructura que comprende un conjunto de términos que suelen recogerse en diccionarios de aquella lengua con sus significaciones. Pero tal estructura comprende además las reglas gramaticales para la construcción de frases. Es una estructura más o menos autónoma que tiene reglas internas de su desarrollo. Por lo que la estructura no puede modificarse por nadie en particular, ni arbitrariamente nunca; aunque pueden incrementarse los términos, y sus significaciones, mediante aportaciones individuales, pero condicionadas a la aceptación social de la comunidad.

Por más que la lengua de cada sociedad es un bien de la sociedad, que asimismo es común a todas las personas miembros de la misma, sin embargo el poder civil no suele constituir la en objeto de regulación jurídica, no siendo en algún aspecto externo como el declarar el que una lengua sea la oficial y general de una sociedad. La lengua no es la única estructura social que queda al margen de la regulación jurídica emanada del poder civil. Existen otras de las que tampoco suelen ocuparse ni ser objeto de regulación jurídica por parte del Estado. Después aludiremos a alguna otra. Ahora vamos simplemente a referirnos a otras, sin aportar aclaraciones completas por no alargarnos.

Aparte de la anterior, en toda sociedad contemporánea existe una estructura laboral más o menos rudimentaria o desarrollada; puede reducirse a ser sólo estructura de producción de bienes de consumo en sociedades atrasadas. Tiene el fin indispensable de proporcionar los medios de vida para la subsistencia de la comunidad, tales como víveres, vestido, alojamiento, etc. La mayoría de las sociedades civiles suelen tener una estructura más complicada, que comprende la producción de medios de producción de los bienes materiales anteriores. En toda sociedad desarrollada, la naturaleza y formas de empresas de producción de todo tipo, como de transporte, de comercio, de servicios, los recursos primarios que se encuentran en ella, las formas de trabajo instituidas, el tipo de mercado —de mercancías y del trabajo de las personas— vigente en la sociedad, así como los modos de alianza entre dinero y tra-

bajo, la forma de distribución del producto del trabajo, etc. son elementos que entran a formar parte del diseño de la *estructura económica* de la sociedad instalada en una sociedad civil

En ninguna sociedad civil medianamente desarrollada puede faltar la estructura económica, más o menos adecuada, para satisfacer las necesidades, más o menos fundamentales, de vida de todas las personas miembros. Tal estructura directamente determina el índice de riqueza o pobreza material de una sociedad y condiciona la existencia de otras estructuras, como la educativa, la cultural, ..., a las que enseguida nos referiremos. Esta estructura no es uniforme, pero dentro de cada forma tiene relativa autonomía, se rige por leyes económicas internas si es una estructura liberal, que queda interceptada si se planifica por el Estado. En todo caso la estructura económica siempre es objeto de regulación jurídica por parte del Estado, entendido éste como el poder organizado de la sociedad civil. Pues como mínimo tiene que regular las bases jurídicas, que son condiciones y principios del sistema, que determinan la naturaleza de la estructura económica: propiedad privada o común de los medios de producción, régimen de contratación del trabajo, condiciones laborales de tiempo, seguridad, etc.

Toda sociedad civil cuenta con una *estructura de comunicaciones* más o menos completa, formada por una red de carreteras, ferrocarriles... más o menos completa y adecuada a las necesidades de la sociedad en cuestión. Asimismo necesita, y suele tener, una red de correos, teléfonos, telégrafos, etc. para comunicación postal, telefónica, telegráfica, ... entre las personas miembros de la comunidad civil. Esta no es una estructura autónoma que imponga leyes internas de desarrollo, como son las dos anteriores referidas. Por otro lado, como la anterior, es objeto de regulación jurídica por parte del Estado.

En la sociedad civil actual son necesarias y existen normalmente, al menos en sociedades relativamente avanzadas, aunque faltan en las subdesarrolladas, otras tres importantes estructuras, que son una *estructura sanitaria*

suficiente, una *estructura educacional* eficiente que alcance a todas las personas miembros de la sociedad, y una *estructura informativa* técnicamente moderna de Prensa, Radio o T.V. Son estructuras con cierta autonomía, sobre todo la primera, pero todas ellas son objeto de regulación jurídica por parte del Estado. Son propicias a ser manipuladas por los poderes estatales, sobre todo las dos últimas. El instrumento de regulación, y de manipulación en su caso, es siempre el derecho, la estructura jurídica de la sociedad civil.

También son necesarias a la altura de nuestro tiempo, pero desgraciadamente no siempre surge en toda sociedad civil, la existencia de una *estructura de investigación* científica —de ciencia natural, y de ciencia social, política— así como una estructura de investigación técnica, una estructura de investigación cultural —humanística, histórica, filosófica— y una estructura de producción artística. Todas ellas se pueden reducir a dos estructuras, que son la del saber y la de la producción cultural. El saber tiene sus reglas que lo constituyen en estructura autónoma, pero, en tanto todo *saber es poder*, el Estado frecuentemente lo subordina a intereses políticos que no proporcionan un bien común de la sociedad sino, a veces incluso, lo contrario al mismo. Estas estructuras suelen ser, pues, materia de la estructura jurídica.

Y tampoco suelen faltar en las sociedades civiles actuales, aún en las menos desarrolladas, y quizás sobre todo en ellas, las *estructuras de usos y tradiciones* populares, y la referida a indumentaria del pueblo. En ellas no suele incidir el poder político del Estado y no suelen ser materia de regulación jurídica.

Otra estructura que se va imponiendo desde hace tiempo en todas las sociedades civiles es la que se puede denominar *estructura de la seguridad social*. Surgió como correctivo a la situación inhumana en que quedaban un gran número de personas a causa de la industrialización de la sociedad occidental y el imperio puro del sistema económico capitalista del siglo XIX. Esta estructura la componen diversos medios y medidas tendentes a combatir el

infortunio de grupos sociales que, al margen de su voluntad se ven abocados a situaciones de indigencia y desgracia insuperable, y que, sin ayuda y protección de la sociedad, quedarían en total desamparo. Son medidas para paliar la orfandad, la viudez, el paro laboral, la vejez, la enfermedad. Hoy esta estructura se encuentra ampliamente desarrollada en todas las sociedades que tienen una estructura económica liberal. Y por supuesto es también materia de la estructura jurídica de la sociedad civil.

Falta todavía aludir a unas cuantas estructuras importantes que no podemos pasar por alto, porque sin ellas no se puede explicar cumplidamente la estructura total de una sociedad civil. Nos referimos a la *estructura religiosa* instalada en esta sociedad civil, a la *estructura moral*, y a la *estructura ideológica*. Y por último, ineludiblemente hay que recordar la existencia tantas veces aludida de la estructura jurídica, y señalar asimismo la existencia inevitable de una *estructura política*, que en general determina la forma de organizar y de funcionar el poder civil o político de la sociedad civil.

Aclaremos algo más de las últimas estructuras enunciadas. La estructura ideológica no es nunca una estructura autónoma, sino dependiente y puesta al servicio de actividades políticas, no sólo del Estado, sino de cualquier partido político o grupo político. La *estructura religiosa* no sólo es autónoma en sus dogmas sino que forma parte de organizaciones religiosas que por naturaleza son independientes de la organización política del Estado. Frecuentemente el Estado les reconoce su independencia y se declara neutral frente a las diferentes religiones, pero las ideologías marxistas y los Estados totalitarios comunistas no toleran ningún credo religioso y no permiten las organizaciones religiosas dentro de su territorio, y consecuentemente niegan la libertad de dar culto a Dios a la personas miembros de la sociedad.

La *estructura moral* generalmente no es uniforme, sino diversificada, es decir, no hay sólo una estructura moral, sino que pueden coexistir varias diferentes en una misma sociedad civil. En todo caso, todas son autónomas y en ge-

neral forman sistemas morales diferentes de acuerdo con los respectivos principios que las determinan.

De paso, y sin entrar en profundidades, digamos que las estructuras en general pueden ser o no sistemáticas, y algunas sin duda son así, pero otras propiamente no forman sistema. La lengua tiene una estructura sistemática, cada lengua entraña un sistema lingüístico. Igual puede decirse de la estructura económica que ordinariamente forma un sistema económico; y lo mismo ocurre con la estructura moral.

Una estructura es sistemática y forma un sistema si se deriva de principios interrelacionados y reglas coherentes formando con ellos una totalidad. La estructura por sí misma sólo entraña un orden entre múltiples elementos pero no exige que emane de principios determinados en todo caso relacionados y coherentes entre sí. La idea de sistema proviene de la lógica, pero luego por extensión se ha aplicado al mundo de la realidad, y los principios de sistemas de realidades creadas por el hombre ya no son puramente axiomas y postulados de razón sino principios eficientes y coherentes capaces de producir tales estructuras de realidades.

Existen distintos sistemas morales, por tanto, fundamentados en principios diferentes. La moral axiológica se fundamenta en un sistema en valores, la moral hedonista en placeres jerarquizados, la moral utilitaria en valores utilitarios, la moral del sentimiento en determinados sentimientos morales. Y la moral que podríamos denominar *agazonista* —en griego *agazon* significa bien— se fundamenta en determinados bienes, etc. Pero todo sistema moral no sólo suele ser autónomo sino que está destinado a producir un bien del hombre en tanto hombre, o de la persona en cuanto es persona, independientemente de la sociedad en que viva, de modo que cada sistema moral es, o puede ser una moral trans-social. Es una característica propia de todo sistema moral el que regula toda la vida libre de cada persona sin que se escape actividad alguna a su normativa. Por tanto, la moral regula también todas las actividades sociales de las personas, que es el sector de

actividades en el que gravita exclusivamente la estructura jurídica, y en su caso el sistema jurídico.

De ahí que, respecto a lo social, se da una doble regulación, la moral y la jurídica, que afecta a unas mismas personas, como tales personas, en un caso, y a las personas como miembros de la sociedad civil, en el otro; bajo una y otra condición se trata de las misma personas que quedan sometidas a esta doble regulación. Y, desde luego, puede surgir un problema de incompatibilidad de hecho a causa de los principios y bienes a que respectivamente tienden.

No podemos entrar a discutir este problema crucial al que se proponen soluciones muy diversas según los enfoques y autores que tratan del mismo. Nuestra postura es que, aunque de hecho pueden surgir contradicciones entre un sistema moral y el jurídico propio de una sociedad civil, sin embargo, a causa de que la moral tiene un mejor fundamento, porque busca el bien del hombre como tal, ha de prevalecer sobre el bien social y común de toda sociedad por razón de que éste es un bien de la sociedad en el que las personas no participan siempre de la misma manera, a menos que el bien de la sociedad sea precisamente el bien común formado por el bien de todas las personas como personas, que es un bien de las personas como tales y asimismo un bien de la sociedad común a todas las personas.

De ahí que sea importante destacar que este enfrentamiento no se puede siquiera producir si el poder político coloca como bien de la sociedad, como parte fundamental del mismo, la protección jurídica de los derechos humanos, lo cuales, a nuestro juicio, son de naturaleza moral y son efecto de la ley moral. Lo que quiere decir que la estructura jurídica acoge y respeta parte de la ley moral y sus consecuencias de deberes y facultades morales, si asume como bien de la sociedad y común a todas las personas la protección de los derechos humanos. Esto da lugar a que aparezca otra estructura de la sociedad, la *estructura de los derechos humanos*, la que forman los derechos humanos, y que hoy en las sociedades más

avanzadas se reconoce como objetivo fundamental a tutelar por el poder político.

Finalmente por las constantes referencias a su materia se comprueba que en toda sociedad civil actual, avanzada o atrasada, existe una *estructura jurídica* y una *estructura política* que envuelven todas las demás estructuras sociales citadas con algunas excepciones. La mayoría de las estructuras referidas necesitan regularse jurídicamente para mejor alcanzar sus fines particulares que son bienes de la sociedad y comunes a los miembros de la misma. Por medio de la regulación pueden modificarse las estructuras afectadas, o crearse en caso de inexistencia. En cambio sobre otras estructuras no incide el poder político de la sociedad, y éste las deja libres porque no hace falta regularlas para que se produzca el bien respectivo de la sociedad y común de las personas miembros. En definitiva, el poder organizado jurídicamente de la sociedad civil, con el objetivo de promocionar algún bien importante de esta sociedad, común a sus miembros, tiene necesidad de operar sobre algunas de estas estructuras sociales citadas. Y así las forma o transforma mediante la normativa jurídica que crea; y a través de ellas regula las interactividades de las personas que quedan inscritas en las mismas.

Este planteamiento estructural de la sociedad conduce a una perspectiva especial de consideración de la *materia* del derecho. Pues, desde este planteamiento y visión, la materia del Derecho pasa a ser ante todo y directamente la *formación o la transformación de determinadas estructuras sociales*, y sólo a través de ellas se llega a la regulación de las conductas e interacciones de las personas en las relaciones mutuas necesarias que aquellas exigen.

Y ya nos toca considerar el otro aspecto anunciado, que es el de las peculiares *formas objetivas de vida* que son propias de toda sociedad civil, las que necesariamente pasan a ser formas de vivir en común de los miembros en cuanto han quedado necesariamente asumidas por ellos. Primero vamos a definir que son estas formas objetivas de vida de la sociedad civil, luego indicaremos cuales son.

Por formas objetivas de vida societaria entendemos aquella vida humana caracterizada por los siguientes rasgos: a) son formas de vida colectiva que *pertenecen* a una sociedad civil particular, no a una persona particular; b) son formas de vida *generales de la sociedad*, que son comunes a los miembros de la sociedad civil; c) son formas de vida *objetiva social*, o no personal, no privativa de la persona singular sino transpersonal, válida intersubjetivamente, igual en una multitud de personas; d) la existencia o validez de estas formas de vida se demuestra porque *es independiente de la voluntad particular* de cada miembro hasta el punto que *se imponen a la voluntad* de cada uno; e) son *formas de vida autónoma*, es decir, llevan en sí mismas la ley interna de su desarrollo. Constituyen lo que N. Hartmann, inspirado en Hegel, denominó espíritu objetivo, el que, según Hartmann, se caracteriza por estos dos rasgos: ser un espíritu *viviente y común* en colectividad; y con vida propia independiente de las personas que lo sustentan.

La vida humana es siempre subjetiva individual; pero muchos sujetos pueden coincidir en vivir una misma forma de vida, y entonces es forma de vida común; no se trata de la forma de vida en la que independientemente unos de otros coinciden en vivir, sino que es la forma de vida que coinciden en vivir todos los miembros de la comunidad de personas que forma la sociedad civil, y no por mera coincidencia sino por necesidad de asumir la forma de vida común. Para abreviar, nosotros la denominamos forma de vida objetiva de la sociedad porque no depende de un sujeto su determinación y existencia, sino de muchos conjuntamente, y porque se impone por necesidad a todos los miembros al margen de la voluntad subjetiva de cada uno. Son las formas de vida objetiva de las que se componen las estructuras sociales.

Efectivamente, las diversas estructuras sociales de la sociedad civil imponen a todos los miembros de ella las mismas formas generales y objetivas de vida en común. Son las formas objetivas generales de convivencia peculiares de cada sociedad, y pertenecientes a la sociedad como

tal. Y, sin embargo, estas formas objetivas *generales* se convierten en formas *ordinarias* de vida subjetiva *comunes* a todos los miembros a causa de que las formas generales y objetivas de vida de una sociedad, una vez asumidas subjetivamente por todos los miembros de la sociedad civil pasan a ser formas de convivir comunes a todos ellos. No es que las formas objetivas de la sociedad desaparezcan sino que quedan *participadas*, pues de lo contrario, si no se practicaran ordinariamente por todos los miembros, desaparecerían. Son formas de vida necesariamente *usadas, vividas* por todos, o la gran mayoría de los miembros, pero en su existencia general y desarrollo propio no dependen de ninguno de ellos en particular, al contrario, se imponen a cada uno que tiene que asumirlas necesariamente. Por eso se pueden denominar objetivas y autónomas en sí mismas.

A causa, y de conformidad con las diversas estructuras sociales de la sociedad civil estas formas de vida objetiva, que se imponen a su miembros, *producen* en ellos los modos *comunes de vivir*, que son modos comunes de pensar, modos comunes de hablar, modos comunes de alimentarse, de vestirse, de alojarse, así como los modos comunes de trabajar, los modos comunes de producir los medios de vida, los modos comunes de curar enfermedades, los modos comunes de impartir y recibir enseñanzas, los modos comunes de viajar, los modos comunes de emitir y recibir mensajes por correo, telégrafos, los modos comunes de comunicar y recibir noticias e informaciones, ideologías, reportajes, propagandas; unos modos comunes de captar ejemplos de conductas, comunicados por la Prensa periódica, la Radio, la T.V, los libros; así como los modos comunes de emplear el ocio, de divertirse, y los modos comunes de expresar los sentimientos, —de amor, de pésame, ...— y también los modos comunes de actuar jurídicamente, o políticamente, y además los modos comunes de actuar moralmente, de acuerdo con tradiciones, usos y costumbres sociales.

Las estructuras sociales de la sociedad civil, reguladas o no jurídicamente, *imponen* formas de vida general, y, por

ellas, se moldea la vida social de las personas que se van a constituir en miembros; de modo que, en general todas las que son miembros de ella, al entrar voluntaria o forzada-mente en las mismas relaciones sociales con otras, actúan igual o muy semejantemente, a causa de que dentro de una sociedad civil ocurre que, por ejemplo, para entenderse entre sí todas las personas tienen que hablar una misma lengua común, que es una forma general de vivir, en la modalidad de hablar. Así es como la estructura de una lengua, que es una forma general y objetiva de vida, al quedar asumida y practicada por los miembros de una sociedad civil produce un modo común de hablar entre ellos. Y todas las formas objetivas generales de vida de una sociedad producen formas comunes de vivir de sus miembros.

En general vivir en una sociedad civil exige de cada persona sujetarse a hablar la misma lengua general y común, atenerse a una misma sanidad, —la que haya—; supeditarse a una misma economía —la instalada en la sociedad—; acogerse a una misma enseñanza, —la que se da en la misma—; adaptarse a la misma forma de prensa, T.V. y demás medios de comunicación sociales, —los que existen en ella—; someterse al mismo Derecho vigente —al mismo ordenamiento jurídico— y a una misma determinada organización del poder político.

De manera que, si alguna persona rehusa, es más, si de hecho no se inserta, aunque no rechace expresamente las estructuras vigentes de una determinada sociedad civil, y si no asume subjetivamente las formas de vida objetiva que ellas comportan y exigen, y por tanto, si no las convierte en modos de vida suya, entonces tal persona que no comparte con las demás una comunidad de vida social, queda marginada de aquella sociedad. Este es el problema que se les plantea de inmediato a las personas que proceden de una sociedad civil que tiene una lengua, cultura, educación, valores, derecho, tradiciones o costumbres diferentes de aquella a la que se traslada y quiere vivir. Pues si subjetivamente no participa de las diferentes formas objetivas de vida de la nueva sociedad, vivirá marginado, no se integrará en ella, vivirá solitario, o, todo lo mas, podrá

formar parte de un gheto con personas de su misma procedencia. Y si se producen inmigraciones masivas sin condicionamientos de integración, entonces en la sociedad civil receptora se crea de inmediato el problema de conciliar el multiculturalismo. Pero el poder civil, en vista del bien propio de la sociedad y común de sus miembros, y, precisamente para evitar que la sociedad quede fragmentada, puede tomar las medidas adecuadas para que no se produzca. No está racionalmente justificado que los que entran en una nueva sociedad quieran imponer todos o algunos de los modos de vida propios de la sociedad de origen, y que han dejado por las razones que sean. Por el contrario la sociedad que los acoge puede exigir condicionamientos para evitar futuros problemas entre grupos sociales heterogéneos.

Las estructuras sociales de la sociedad civil se *imponen* condicionadamente a las personas que realmente quieran ser miembros de la sociedad civil. Las personas no tienen más opción que insertarse en ellas si quieren pertenecer realmente a aquella sociedad. Ahora bien, hay que aclarar que, según el tipo de sociedad de que se trate, se impondrán *estructuras de libertad*, o bien, *estructuras de necesidad*, pues esto depende de las que existan en cada sociedad civil, pues la sociedad civil de que se trate puede tener unas u otras. Ahora bien, las estructuras de libertad dejan grados de libertad de actuación y de elección en las interrelaciones de las personas. Por el contrario, en las estructuras de necesidad este ámbito de libertad queda eliminado y es preciso entrar por necesidad en interrelaciones únicas ya determinadas. Y es evidente que no son las personas individuales, sino que es el Poder organizado de la sociedad —el Estado— el que tiene capacidad de determinar que sean unas u otras las estructuras que se *impongan* a las personas a través del modelo de sociedad civil que aquél decida establecer.

En principio, el poder de un Estado liberal impone estructuras de libertad mientras que el de un Estado socialista impone estructuras de necesidad, por razón de que el primero tiene como finalidad principal dejar que se forme

una sociedad liberal con la mínima intervención del Estado en el menor número de estructuras, y precisamente la falta de intervenciones necesarias en algunas de ellas, en particular en la estructura laboral y económica, trae como consecuencia inevitable la producción de desigualdades intolerables entre las personas miembros de la sociedad civil, es más, la división de la sociedad en dos clases sociales, sojuzgadora y explotadora una de la otra. Este tipo de Estado que promociona este tipo de sociedad, no ya liberal sino liberalista, sin duda tiene menos intervención de la necesaria requerida para lograr el bien mismo de la sociedad civil, y el común de todos los miembros de la misma. Por eso queda resquebrajada la cohesión de la sociedad civil que es un bien de la misma.

Por el contrario, un Estado socialista impone estructuras de necesidad por razón de que la finalidad primordial que persigue es instaurar y mantener una sociedad no sólo cohesionada, sin división de clases, sino también uniforme e igualitaria, de manera que se produzca una real igualdad entre todas las personas que son miembros de la misma. Pero este objetivo es imposible de lograr sin eliminar las causas que producen las desigualdades; y así en primer lugar se suprime en ella el derecho de propiedad privada de los medios de producción; y en segundo lugar, por necesidad también, se anulan la mayoría de los derechos de libertad de la persona humana, entre otros el de creación de empresas de economía privadas, el derecho de institución de escuelas privadas de educación diversa, el derecho de creación de empresas de prensa privada de diferentes orientaciones. Así quedan establecidas como estructuras de necesidad las correspondientes estructuras: la estructura económica, la educacional, la de los medios de comunicación.

Y es que, se tenga o no conciencia de ello, al cabo hay que reconocer que el origen efectivo de las desigualdades que se producen entre las personas de una sociedad civil no radica sólo, ni siquiera fundamentalmente, en las desigualdades de la propiedad privada, como creen algunas doctrinas socialistas, sino más *radicalmente en el ejercicio*

de la libertad, como no suelen advertir los distintos socialismos; los que, sin embargo, todos coinciden en buscar es la meta de la igualdad real y no meramente formal de las personas en la sociedad civil; y para lograrlo todos han de tomar medidas drásticas de restricción de libertades. Todavía hay que añadir que otra causa importante a tener en cuenta en el origen de la desigualdad entre las personas de una sociedad civil es la *diferente educación* que ellas reciban en esta sociedad civil, si es que en ella existe una estructura educativa liberal.

Para demostrar que las desigualdades de propiedad privada no son el origen *exclusivo* de las desigualdades fijémosnos en que, aun suponiendo que en una sociedad civil se tomara la drástica medida de verificar una absoluta igualdad económica entre todos sus miembros, esto no bastaría para que permaneciera la igualdad patrimonial de las mismas. Pues, si se dejara libertad a las personas, a consecuencia del uso de la misma, inmediatamente se empezarían a producir diferencias, no sólo en lo económico, que serían grandes a no mucho tardar, ya que al poco tiempo algunas habrían acrecentado y otras disminuido y otras hasta liquidado el igual patrimonio externo de partida, sino que las desigualdades se irían produciendo sin cesar en el *mismo ser interno* de las personas, como ya hemos puesto de manifiesto al considerar la libertad. En definitiva, si se quiere lograr cualesquiera igualdades entre las personas de una sociedad civil es preciso eliminar el sector de libertades que conducirían a las respectivas desigualdades. Y si se quiere lograr la máxima igualdad posible entre todas ellas hay que limitar al máximo la libertad de todas en aquellas estructuras en que radica el origen principal de las desigualdades, como la económica, la educacional, la derivada de la prensa y medios de comunicación.

Este cercenamiento de libertades de la persona individual, y las supresión del consiguiente poder de las asociaciones creadas al amparo de la libertad de asociación, lo aprovecha el Estado socialista comunista para engrosar su poder, que ya no es sólo político como debiera ser. Efectivamente el Estado socialista marxista, el Estado del socialis-

mo real, el Estado del socialismo comunista se arroga más poder del que es necesario para lograr el bien de la sociedad civil y común de los miembros de ella. Acapara sin justificación racional posible todos los poderes sociales expulsados de la sociedad civil para lograr un fin que no es un bien de la sociedad ni de las personas. No procura un bien de la sociedad civil porque barre de la misma todo pluralismo empresarial, todas las asociaciones privadas necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad civil, y deja esta sociedad reducida a personas y sus familias. Y la igualdad real que establece entre los miembros de esta sociedad no es un bien de las personas puesto que les priva de fomentar su personalidad, que veremos es indispensable para el bien como personas y las reduce a su aspecto de socialidad. Y es que al Estado comunista no le interesa promocionar ningún bien de la sociedad civil liberal y pluralista sino implantar la sociedad comunista en la que no existen los derechos de libertad de la persona individual, ni las asociaciones intermedias entre la familia y el Estado. Así no existe poder social alguno que puede oponerse al omnipotente del Estado.

Para imponer con eficacia irresistible el modelo de sociedad civil que pretende instaurar y que efectivamente logra, una sociedad sin clases, y sin asociaciones privadas de ningún tipo, e igualitaria en los miembros de la sociedad civil, reducida a ser una sociedad uniformada, homogénea, monoclasista, forja un Estado totalitario que acumula al poder político todos los poderes sociales que ha despojado de todas las asociaciones y empresas privadas que quedan suprimidas. Este megapoder injustificado, el superavit de poder que rebasa con creces el necesario para procurar el bien de la sociedad civil y común de las personas es, pues, consecuencia del despojo que ha hecho el Estado a las personas de sus derechos de libertad, pues agrega injustificadamente a su poder político todo el poder social de asociaciones privadas disueltas e impedidas —los múltiples poderes sociales, como son el económico, el de la prensa, el educacional— del que han sido desposeídas injustamente las personas y las asociaciones privadas.

Por otro lado, hay otra razón por la que el pretendido fin de lograr la máxima igualdad real posible entre las personas de una sociedad civil no es ni puede formar parte del bien de la sociedad civil ni del consecuente bien común de las personas miembros. Esta es que nunca se puede sacrificar el bien de las personas como personas y sus derechos humanos morales a ningún bien de la sociedad, al bien de la sociedad civil ni al bien común de las personas en calidad de miembros de la sociedad civil. Y tan injustificado es un pretendido bien de las personas radicado en dejarlas con la máxima libertad en sus relaciones sociales de modo que su uso impida el verdadero bien de la sociedad y común de las personas, como por el contrario pretender un bien de la sociedad y común de las personas miembros que impida el verdadero bien de las personas como personas.

Bien de las personas como personas por un lado, y por otro, bien de la sociedad, que pasa a ser común de las personas miembros de la misma, no son incompatibles ni excluyentes entre sí, pero cada uno ha de limitar al otro en su extensión posible, si es que persona y sociedad no son dos cosas incompatibles, sino que es necesaria la existencia de una y otra cosa; y por tanto, también la coexistencia de sus respectivos bienes. Bienes que es preciso compatibilizar y encerrar dentro de límites para que ni se impidan mutuamente, ni se sacrifique ninguno en aras del otro. Y esto no es imposible de lograr, pero exige construir otra forma de Estado diferente de las dos referidas.

Efectivamente es posible y existe otra forma de Estado más racional que el Estado liberal y que el Estado socialista radical, y que los respectivos tipos de sociedad que han establecido. Pues el Estado liberal en lo social promueve la *libertad sin igualdad* de las personas miembros de la sociedad civil, y por el contrario el Estado socialista radical, el Estado comunista de la dictadura del proletariado, establece una sociedad comunista en la que se da *igualdad sin libertad*. Pero es posible construir un tercer tipo de Estado, que me parece adecuado denominarlo *liberal y social*, que no es *ni liberal ni socialista*. Es el que compati-

biliza el bien de las personas como personas con el bien de la sociedad y común de las personas, ya que no sólo no se oponen entre sí, sino que pueden beneficiarse mutuamente. Y, por tanto, compatibiliza los derechos de las personas con los derechos de la sociedad, y asimismo los deberes de las personas de contribuir al bien de la sociedad civil con los deberes del poder de la sociedad de promover el bien de la misma.

No vamos a realizar una determinación detallada de este tipo de Estado, pero sí conviene distinguirlo a grandes rasgos del Estado liberal, con el que guarda semejanzas, pero también diferencias fundamentales, pues ambos tienen en común promocionar la libertad de las personas con preferencia a la igualdad de las mismas, pero no en igual medida. Observemos de paso que, incluso el Estado liberal se propone promover, aunque sin lograrlo, una *igual* libertad de todos los miembros. Pero no lo logra porque es una igualdad formal la que patrocina, es sólo la igualdad de las personas ante la ley, y se cruza de brazos ante las grandes desigualdades reales que de partida existen entre ellas, y las mayores que se producen como consecuencia; hasta el punto que algunas personas carecen de lo indispensable para subsistir mientras otras despilfarran lo que les sobra.

Precisemos, pues, que por Estado liberal-social entendemos aquel modelo de Estado que permite el máximo de libertad posible de la persona, y la elaboración de estructuras sociales de libertad, pero con una condición que señala el límite necesario de la libertad de las personas y de las estructuras sociales. Y es que la libertad concedida no puede ser tal que permita violar ningún derecho humano ni perjudicar el bien de la sociedad civil y común de las personas. Dicho más detalladamente, este modelo de Estado, no instaurado del todo en la realidad, es aquel que promociona la máxima libertad estructural y personal siempre que sea compatible, no perjudique, ni impida el bien de la sociedad y común de los miembros, siempre que reconozca y proteja los derechos humanos, y siempre que asegure el ejercicio a toda persona al menos de los dere-

chos humanos siguientes: el derecho a la vida, a la salud y a los medios de vida indispensables. De modo que toda persona miembro de la sociedad civil, como persona a la vez que miembro de la sociedad, tenga siempre como mínimo los recursos necesarios para que pueda vivir, curar sus enfermedades y recibir la educación de acuerdo con sus aptitudes. Esto implica que dicha forma de Estado, además de instaurar exclusivamente aquellas *estructuras de libertad* que promocionan el bien del conjunto de la sociedad, necesita crear la *estructura de una seguridad social*, con cobertura suficiente para asegurar al menos el ejercicio efectivo de estos derechos humanos, el de la vida, el de los medios de vida, sobre todo cuando la persona no tenga trabajo ni recursos, el derecho a la salud, y el derecho a la educación para todos los miembros.

En contraste, como sabemos, el Estado liberal es aquel tipo de Estado, felizmente superado en la realidad, que permite el máximo de libertad formal a todos los miembros de la sociedad civil por más desigualdades que ella produzca y se despreocupa de esta situación. Por regirse por el principio de no entrometerse y *dejar hacer*, este Estado se abstiene de limitar aquella libertad que impide el logro del bien de la sociedad civil y común a las personas, a pesar de que el uso ilimitado de la misma por algunas personas es la causa de que otras carezcan realmente de libertad, de instrucción, de sanidad, e incluso de los medios de vida indispensables para subsistir. Ahora bien, sin duda el Estado liberalista además de patrocinar una igual libertad formal ante la ley, mediante ésta protegió también el derecho de propiedad privada y el derecho a la vida de las personas. El aseguramiento de esta era absolutamente indispensable, pues sin ella la libertad desaparece, y la propiedad privada ya no sirve para nada. En fin, el Estado liberalista reconoció todos los derechos humanos de las personas individuales pero no aseguró el ejercicio más que del derecho a la vida y el derecho a la propiedad privada. Este tipo de Estado hacía un reconocimiento general de todos los derechos de libertad de la persona, pero

no aseguraba realmente el ejercicio de ninguno de los mismos a ninguna persona.

Destaquemos, en resumen parcial, que ninguna persona individual miembro de una sociedad civil tiene capacidad para modificar, mediante su voluntad y poder, las estructuras sociales con las que está estructurada una sociedad civil, ni para cambiar las formas de vida que ellas imponen; ni tampoco puede evadirse de ellas, sino que necesariamente tiene que insertarse en las estructuras sociales y someterse a las formas de vida general que contienen las existentes.

Pero, las estructuras sociales, que en toda sociedad civil *necesariamente* se imponen siempre a todos los miembros de la sociedad, pueden ser *estructuras de libertad* amplísima, o al menos estructuras que dejan ciertos ámbitos de libertad dentro de ellas —libertad para elegir escuela pública o privada si así lo permite la estructura; para ser funcionario, o empresario, o trabajador de una empresa económica privada o pública; libertad de ejercer una u otra profesión liberal—, o bien, por el contrario, pueden imponerse *estructuras de necesidad* rígidas, por las que a los miembros de la sociedad a ellas sometidos les queda totalmente eliminada la libertad, o la mayor parte de la misma, debido a que la estructura de la economía, de la educación, de la prensa pertenecen exclusivamente, y están total y unilateralmente programadas y controladas por el Estado; y queda expulsada de las mismas toda libertad de iniciativa privada.

Que las estructuras instaladas en una sociedad civil sean de libertad o de necesidad, o que se cambien las estructuras de una clase por las de la otra —y por ellas las formas generales de vida que establecen— depende y lo determina exclusivamente el poder político del Estado. Normalmente, según el tipo de Estado que exista, impondrá unas u otras respecto de las que afectan a los modelos de sociedad que pretende establecer, o cambiar. Efectivamente existen algunas estructuras sociales que, por su naturaleza, no afectan para nada al modelo de sociedad;

por ejemplo la estructura lingüística, o la de la vestimenta, la de expresión de sentimientos entre personas.

VIII. PERSONALIDAD Y SOCIALIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La persona humana, cada persona concreta, tiene algo que es igual a todas las demás personas y algo que es desigual, las dos cosas a la vez, inseparablemente unidas. De ahí que, si esto es así, como mostraremos, es falsa la afirmación absoluta de que todas las personas son iguales entre sí y asimismo es falsa la contraria, la de que todas las personas son desiguales o diferentes unas de otras. Pues la verdad es que todas son iguales en y por determinados aspectos y desiguales en y por otros determinados aspectos. Lo mismo puede afirmarse de los hombres concretos porque éstos, en tanto son seres que realmente existen, son personas individuales. Veamos estos aspectos iguales y desiguales que tienen todas las personas singulares, u hombres concretos.

Todo hombre es igual a otro hombre en su *esencia* (especie universal), pero los hombres son diferentes unos de otros en cuanto son individuos de la especie humana. Pues cada hombre realiza de modo singular la misma esencia humana, pues cualquier realización de la esencia necesariamente acoge caracteres individuantes, propios de cada individuo humano, y de ahí que unos sean más altos o más fuertes que otros, o más inteligentes unos que otros. Dos hombres cualesquiera tienen diferencias en casi todo, en la forma de la cara, de los ojos, el color de la piel, el peso, la edad, el temperamento, es decir, son diferentes por un conjunto de rasgos *naturales* dados, y además por los *morales* adquiridos libremente.

Análogamente, toda persona es igual a otra persona en su esencia de persona, y en su *dignidad* de persona, que es la misma que la de la especie humana; pero son diferentes unas personas de otras en tanto son individuos singulares que tienen rasgos naturales diferenciales como los

ya citados, y otros morales dependientes de la voluntad y la libertad, por lo que unas son diferentes de otras en saberes e ignorancias, en virtudes y vicios, en méritos y deméritos. Más brevemente expresado, toda persona es igual a cualquier otra como persona, pero son desiguales entre sí como tales y cuales personas singulares, con rasgos peculiares que las diferencian.

Se puede decir casi lo mismo atendiendo a la *naturaleza* del hombre. Todos los hombres son iguales por su naturaleza humana, que es la misma en todos, pero se realiza de distinta manera en los hombres individuales; y por eso casi todos tienen las mismas potencias, —los que carecen de alguna tienen males que aquí marginamos—, pero en todo caso no todos tienen la misma potencia con idéntica capacidad sino que, también de modo natural, unos son más inteligentes que otros, o tienen más memoria, o más voluntad, o resisten más determinadas enfermedades. Lo mismo se puede observar respecto de las demás estructuras de potencias que tiene el hombre, de la sensitiva, o la instintiva.

Además de las diferencias naturales, los hombres concretos se van diferenciando por el distinto uso que hacen de las potencias sometidas a su libertad. Podemos afirmar que una y la misma e *igual naturaleza* del hombre que iguala a todos los hombres exige *historias desiguales* de los hombres concretos; pues la naturaleza ordinariamente dota de las mismas potencias en diferente grado de capacidad y asimismo exige el uso de todas ellas a todo hombre pero no que el uso sea con la misma intensidad, del mismo modo, ni para obtener los mismos objetivos. En la misma naturaleza del hombre se encuentra, pues, la raíz de la necesidad del diferente desarrollo natural e histórico de cada uno, debido respectivamente a los procesos de actividades naturales que operan en el ser de cada hombre, y sobre todo, al concreto uso que cada uno va haciendo de su libertad a lo largo de la vida.

Y ya hemos llegado al punto que no interesa especialmente. Es la aclaración de los *dos aspectos* que se pueden distinguir en la persona humana, que son el aspecto de la

socialidad y el de la *personalidad*. Luego vamos a mostrar cómo y a explicar por qué las personas que viven en una misma sociedad civil se van haciendo y son iguales en cuanto a su socialidad, a la vez que se van haciendo desiguales y diferentes cuanto más afirman su personalidad.

Para evitar confusiones tenemos que empezar por distinguir la *sociabilidad de la socialidad*, pues con el primer término se designa una potencia especial que posee la persona humana por tener naturaleza humana, mientras que por el término *socialidad* nos referimos a un modo de ser general que ha adquirido la persona que es consecuencia de un *proceso de socialización*, normalmente impuesto por la sociedad en la que vive. Y por *personalidad* entendemos un modo de ser singular de la persona, complementario del anterior, que es consecuencia de un proceso de *personalización*, normalmente elegido por cada persona.

De manera que, contabilizando uno y otro aspecto de la persona humana a lo ya indicado, podemos afirmar que todos los hombres concretos, y por tanto, todas las personas son iguales entre sí por su esencia, por su naturaleza, por ser personas, y además por su socialidad, mientras que al mismo tiempo son desiguales y diferentes por ser individuos de una misma especie, por tener una historia singular y por su peculiar personalidad.

Toda persona vive en sociedad, en particular en la sociedad civil, a causa de que no sólo tiene la *capacidad* que le proporciona la sociabilidad sino la *necesidad* de vivir en sociedad. Más concretamente, la capacidad y la necesidad que tiene toda persona de vivir en sociedad civil son las causas que determinan que toda persona viva efectivamente en una sociedad civil. Dejamos expresamente aparte la cuestión de que las personas necesitan vivir en otras sociedades necesarias, y que pueden vivir voluntariamente en otras no necesarias.

Y del hecho de vivir efectivamente toda persona en una sociedad civil y de la necesidad de quedar insertada en sus diversas estructuras sociales y ligada a las formas generales y comunes de vida que aquellas exigen se deriva la necesidad de la socialidad de la persona, que es el modo de

ser social de la misma, o si se prefiere, el aspecto social de la persona, que consiste en el modo de ser común que tiene con los que convive en la sociedad civil. Sin embargo, no toda la vida de la persona que es miembro de la sociedad civil se agota en su vida social y lo que esta trae consigo, su socialidad, que consiste en tener modos comunes de vivir con los demás miembros sino que puede y suele vivir una vida privativa, peculiar y singular junto a su vida societaria. Esta vida singular es la que determina su personalidad, su modo de ser peculiar. Advirtamos que vida privativa no significa vida privada, en el sentido de la vida oculta o no manifestada públicamente, sino una vida propia y peculiar de una persona y no de otras. Precisamente por *personalidad* entendemos, y con este termino nos referimos, a este modo de ser privativo, singular, propio y peculiar de una persona y no de otra, por el que se distingue cada persona de cada una de las demás.

En resumen, distinguimos lo personal (la personalidad) y lo social (la socialidad) de cada persona humana concreta y singular. La personalidad y la socialidad son dos aspectos necesarios y complementarios de la persona humana. Toda persona adquiere un ser común con las demás personas a causa de asumir las formas generales de vida que imponen las estructuras sociales, y al mismo tiempo adquiere algo privativo suyo diferente de las demás, que se ha forjado ella misma libremente, siempre que las estructuras sociales no se lo impidan. La personalidad es el modo de ser privativo, peculiar y diferencial de cada persona, por el que se distingue del ser de cualesquiera otras. La personalidad de la persona recoge lo propio singular y sin par de ella; lo peculiar, que es lo distintivo, lo desigual, lo diferencial respecto de las demás. En cambio, la socialidad de una persona es el modo de ser coincidente con otras, el ser común con otras, el ser igual que tiene con otras, el ser que es como el de las demás, por el que no se distingue del ser de otras, sino que es común al de las demás que son miembros de una misma sociedad civil. La socialidad de una persona comprende todo lo que una persona tiene de común con otras personas, aquello que ha

adquirido por convivir con otras en una misma sociedad civil.

Estos son dos aspectos diferentes pero complementarios del mismo ser de toda persona humana. A toda persona le corresponde tener ambos para ser completa aunque más o menos desarrollados. Si a una persona le falta la socialidad —caso de los recién inmigrados a otra sociedad—, la que se encuentra en esta situación queda marginada de la sociedad en la que ingresa; pero si le falta la personalidad no tiene vida propia singular. Es más ordinario este defecto que el primero; lo acarrea las sociedades gravadas con estructuras de necesidad, en las que no queda libertad para personalizarse y diferenciarse. Sin embargo, también puede provenir del no uso de la libertad existente.

Si nos fijamos al analizar con detalle estos dos aspectos del ser de las personas humanas, el aspecto del ser igual como el de las demás —el ser como las demás— y el aspecto del ser diferente de las demás —el ser peculiar de ellas mismas— el ser no igual sino diferencial del de las demás personas se comprueba que son no sólo diferentes sino opuestos, y, sin embargo, son compatibles, complementarios y ambos necesarios para la constitución normal de cada persona. Efectivamente, la socialidad de la persona implica tener un ser común con otras, igual, coincidente, no peculiar ni diferencial, ni exclusivo de cada una; al contrario, por su personalidad todas tienen respectivamente un ser singular, desigual, divergente o diverso, peculiar y diferencial, exclusivamente propio de cada una, y así uno a uno se oponen estos rasgos contrapuestos de la persona singular, que es la única que existe realmente.

De manera que socialidad y personalidad respectivamente entrañan modos de ser no sólo diferentes entre sí, sino contrarios, y, a pesar de todo, están unidos inseparablemente en cada concreta persona humana formando la unidad de la misma. No se trata de una unión fortuita, sino necesaria, por ser dos elementos constitutivos de la persona humana. Ahora bien, cada persona singular sintetiza estos dos aspectos en diferentes proporciones unas respecto de otras. En general, existen pocas variaciones de

unas personas a otras en el aspecto de la socialidad aunque las hay que tienen más o menos socialidad por estar más o menos integradas en la sociedad civil en la que viven, pero en el aspecto de la personalidad las diferencias pueden ser enormes.

Considerado en sí mismo el aspecto de la personalidad resulta que hay personas que tienen mucha, poca o casi ninguna personalidad, pero, aunque sea mínima, toda persona siempre tiene algún resto de personalidad. Es muy difícil llegar a la impersonalización total, pero se suele decir que carecen de personalidad las que la tienen exigua. Comparando este aspecto entre personas resulta que unas tienen más o menos que otras, y es imposible que dos tengan exactamente la misma personalidad a causa de que es imposible que todas usen igualmente la libertad, que es la causa fundamental de creación de la personalidad de las personas. Todas las personas tienen igual esencia y dignidad, y propiamente no se puede afirmar que una sea más persona que otra en cuanto persona y dignidad, pero en cambio es muy cierto que existen personas que tienen más o menos personalidad que otras, y algunas casi ninguna.

En resumen, el ser total de cada persona individual permite distinguir estos dos aspectos contrarios de su ser, unidos inseparablemente: el que constituye su personalidad que es su ser singular, privativo, peculiar suyo, que es diferente, desigual, y distintivo del ser de las demás personas; y el que constituye su ser común, coincidente, igual, indiferenciado, indistinto entre todas las personas miembros de la comunidad. Por lo que se refiere a sus causas, el primero deriva del uso necesario que hace de su libertad, el segundo de las formas de vivir comunes que le vienen impuestas necesariamente por el hecho de vivir en una determinada sociedad civil y ser miembro de la misma.

La socialidad se produce *necesariamente* siempre que una persona viva cierto tiempo en una misma sociedad civil, pues es fruto de asumir las estructuras de la sociedad que, como sabemos, se imponen necesariamente; y al final, ya sean estructuras de necesidad ya de libertad, conforman la vida de las personas de modo igual, o muy pareci-

damente. En cambio, la personalidad es fruto directo de la libertad de cada persona, de modo que es preciso conquistarla. Sin embargo, se puede utilizar un sentido más amplio de personalidad, de modo que acoja también aquellas diferencias que existen entre personas que son producto natural y no de la libertad, como puede ser el temperamento, y aún las diferencias acusadas de rasgos físicos y biológicos. En este sentido más amplio de personalidad se entiende que forman parte del ser de la misma todos los rasgos peculiares y diferenciales de cada persona, sean naturales o morales, producto respectivamente de la naturaleza, o bien de la libertad de la persona. Sin embargo, entendemos que el núcleo más auténtico que determina la personalidad de cada persona lo constituyen los rasgos derivados de la libertad, porque éstos son los que modifican en parte y en alguna medida incluso el ser natural de la misma, y hasta cierto punto, imprimen el sello personal en su aspecto del ser como las demás, en su socialidad..

IX. SOCIALIZACIÓN Y PERSONALIZACIÓN

Ya conocemos las causa necesaria de la socialidad que es la necesidad de vivir en sociedad. Las estructuras sociales que la sociedad civil contiene se imponen necesariamente de una u otra forma; quedan asumidas por las personas miembros en parte libremente, en parte coactivamente, en parte con colaboración voluntaria aunque no sea del todo libre, pues incluso la estructura jurídica, que es la más rígida de todas las estructuras sociales, sólo al final se impone mediante la coacción y sin libertad alguna, pero al principio los deberes normativos suponen la posibilidad de ejercitar la libertad. Otro tanto ocurre con la estructura lingüística que, se aprende si no libremente al menos voluntariamente. En cambio la personalidad, aunque sea necesaria para la perfección la persona, es preciso que cada una la forje libremente, como ya hemos apuntado y luego consideraremos más ampliamente; y por tanto, la persona dispone de libertad para adquirirla siempre

que no se lo impidan las inflexibles estructuras sociales de necesidad. Indicada la causa, queda por aclarar el *cómo* se produce la socialización y la personalización de la persona, es decir, cuales son los medios, o métodos, en fin, la manera de lograrlas.

A continuación, primero vamos a analizar los medios de socialización, y posteriormente los principios de personalización de las personas. Por *socialización* entendemos el *proceso* por el que las personas van adquiriendo el mismo ser común, se van homogeneizando, uniformando, y en definitiva, igualando en su ser. Proceso de socialización es lo mismo que *proceso de igualación* de las personas, el que se produce necesariamente por el hecho de vivir en una misma sociedad. Pues no se igualan todas las personas del mundo sino sólo todas las que viven en una misma sociedad civil. Después consideraremos los principios de personalización. Por personalización entendemos el *proceso* por el que una persona va adquiriendo un ser suyo propio y peculiar, y así se va diversificando, distinguiendo, diferenciando su ser del ser de las demás personas a pesar de convivir con ellas en una misma sociedad. En definitiva, el proceso de personalización es el *proceso de desigualación* de las personas, contrario al de socialización que es de igualación de las personas, tal como acabamos de indicar.

La causa general del proceso de socialización de las personas es el hecho de vivir en una misma sociedad que tiene estructuras en las que es necesario participar para constituirse en miembro de la misma. La socialización es un bien y una necesidad. Destaquemos que es un bien porque por ella la persona adquiere socialidad y contribuye al bien de la sociedad, y a la vez participa de los bienes comunes de la misma, que son bienes que necesita y que no podría obtener nunca la persona por si sola. De que es una necesidad ya hemos hablado antes cuando hemos indicado que las estructuras sociales imponen la necesidad de insertarse en ellas. Sin embargo, no todas crean exigencias de la misma manera con igual imperiosidad y fuerza. Es más, al menos uno de los *medios* más importantes de socialización de las personas es voluntario, lo que no es in-

compatible con que sea más o menos necesario; pero en todo caso es espontáneo de las personas, sin que se aplique fuerza alguna sobre las mismas. Nos estamos refiriendo a la imitación. Aparte de ésta, los *otros medios* a los que nos vamos a referir brevemente son: a la educación, a los medios de comunicación social, a los medios de presión social (los usos sociales, la religión) y a los medios de represión social (el Derecho y el Estado)

Por supuesto que no podemos entrar detenidamente en el estudio de estos medios. Sólo vamos a considerar en ellos el grado de necesidad que imponen y el campo especial sobre el que operan. Partiremos de una noción de cada uno de los medios

Imitar es repetir lo que una persona ve que hace otra persona. Es ejecutar lo mismo que otra en situaciones, circunstancias y oportunidades iguales. Imitar no exige pensar sino sólo copiar. Así quedan solucionados muchos problemas a los que, a veces, costaría mucho encontrar la solución más adecuada. El aprendizaje de un oficio en parte se basa en la imitación, otra parte en la enseñanza expresa. Lo mismo ocurre con el lenguaje; al principio el niño imita el habla, asimila y repite lo que dicen sus padres, o los que lo rodean. Pero no sólo se produce la imitación en formas de vida general que comportan estructuras fundamentales de la sociedad, como el lenguaje o la forma de vivir de acuerdo con el derecho, que es imitación de formas generales de comportarse, sino incluso en acciones originales individuales. Pensemos en modas de vestidos, peinados, etc. introducidos por una persona, e imitados por muchas. Por lo que se puede considerar que la imitación es el medio más universal de socialización, pues no se limita a imitar lo que hacen las personas por exigencias de vivir que imponen las estructuras sociales; y además la imitación es un recurso que funciona toda la vida, no sólo en la infancia.

Educar es impulsar y dirigir al educando, normalmente un niño o un joven, el desarrollo de todas sus facultades, físicas, intelectuales y morales mediante doctrinas, reglas, modelos y ejemplos personales de vida. Por supuesto que,

educar es más que instruir, entendido este término en el sentido de comunicar conocimientos teóricos; pues educar implica no sólo enseñar ideas teóricas sino también enseñar a comportarse bien éticamente, cívicamente, a adquirir buenos modales, y a desarrollar todas las facultades de la persona humana. Una educación completa implica proporcionar conocimientos fundamentales de todo y estimular a comportarse bien en todo. La educación, hoy día, no puede ser individual sino colectiva. Y es decisivo el tipo de estructura educativa que existe en una sociedad civil, si es estructura de libertad, por tanto pluralista y diversa, o bien estructura de necesidad, y por tanto única y uniforme, programada totalmente por el Estado. En el primer caso puede haber libertad en la educación en el segundo se corre el grave riesgo del adoctrinamiento, la manipulación y la suplantación de la libertad por la necesidad forzada. Pero en todo caso, no siendo la usual, una educación totalmente personalizada, produce igualación más o menos intensa y forzada de las personas que la reciben, y puede abarcar todos los ámbitos de la vida. La educación en libertad no puede recurrir ni a presiones ni a coacciones o castigos.

Por *medios de comunicación social* entendemos los considerados medios usuales dirigidos al público en general, y son la Prensa, la Radio, la T.V., los Videos, hoy día Internet, y además el Cine y el Teatro. A nuestro juicio, tales medios no son meramente medios de comunicación de ideas de todo tipo e información de noticias de hechos ocurridos en cualquier parte del mundo, sino *medios de influencia*, sobre todo moral, social y política. No podemos entrar a hablar de la causalidad moral; digamos simplemente que la Prensa y especialmente la T.V. se utilizan interesadamente por grupos sociales y (o) por el Estado como medios de inducción, de instigación, de persuasión de las personas del público en general a que tengan determinadas ideas, y (o) adopten determinadas conductas. La T.V. es un instrumento de mucha eficacia por dos razones, porque utiliza el mensaje hablado y el visual a la vez, y porque lo reciben muchas personas. La prensa tiene un influjo más

sectorial que va dirigido a personas definidas. El problema general de todos estos medios es el del tipo de estructura de comunicación que esté implantada en una sociedad civil, pues si no hay más que Prensa y T.V del Estado la influencia que ejerce es uniforme, en una sola dirección y no hay posibilidad de ninguna crítica al Poder del Estado, ni difusión de más ideas éticas, sociales y políticas que las que patrocina el Estado. La carencia de una estructura de libertad en estos medios yugula cualquier régimen democrático.

Nos resta por considerar brevemente los que podemos denominar *medios de presión social* y *medios de coacción social*. Con los primeros nos referimos a los Usos y Costumbres imperantes en una sociedad civil. Con los segundos al Derecho vigente que se refuerza al ser aplicado coactivamente por el Poder de la organización del Estado. Los usos sociales, efectivamente, constriñen a todas las personas de una sociedad civil a que los respeten, pues de lo contrario las personas infractoras corren el riesgo de sufrir daños indiscriminados por parte de cualquier persona de la sociedad civil que se sienta ofendida por la conculcación de un uso social, o de una costumbre arraigada. Los usos sociales son verdaderamente instrumentos de presión, y llegado el caso, de represión social. En los usos sociales ésta es incontrolada, arbitraria, o aplicada en forma y medida que determine el arbitrio de la persona herida en sus sentimientos, y que se erige en juez por su cuenta. El resultado es que la mayoría de las personas se atienen a los usos, costumbres y tradiciones sociales establecidos, y, consecuentemente, adoptan conductas iguales en las zonas en que operan. Estos usos se refieren a ámbitos restringidos de actividad, pero sin duda homogeneizan a las personas en la materia que rigen.

Sin entrar en consideraciones completas, podemos indicar que el Derecho y el Estado de Derecho se diferencian nítidamente en estos aspectos apuntados. Pues el Derecho, dondequiera que se halle más que ser medio de represión popular incontrolada, espontánea y arbitraria, finalmente es un medio de coacción programada, normada, ge-

neral para los mismos casos de incumplimiento de normas jurídicas, y llevada a cabo exclusivamente por órganos del poder del Estado. La coacción jurídica prevista y aplicada por incumplimiento de normas jurídicas antecedentes es racional, nunca desmedida; pero en cambio es siempre irresistible, pues es el poder coactivo del Estado el que la aplica. Por otra parte, la materia del Derecho es amplísima, y por tanto, el ámbito de posible coacción muy extenso. Ahora bien, la coacción jurídica no se debe aplicar más que subsidiariamente, en el supuesto de incumplimiento de normas jurídicas no coactivas. De modo que la igualdad en las conductas a que da lugar el Derecho, en buena medida, se produce porque las personas sometidas al mismo cumplen espontáneamente las obligaciones jurídicas que les conciernen. A los reacios que las incumplen, por violar derechos subjetivos de los demás, se les fuerza a su cumplimiento, o a recibir una sanción penal. El Derecho resulta ser así un instrumento de socialización formidable. No es fácil percatarse del extenso ámbito de uniformidad de conductas que produce el Derecho, primero porque son muchas las personas que han adquirido la costumbre de cumplir espontáneamente las obligaciones jurídicas sin necesidad de que se les fuerce a realizar las coactivamente; y en segundo lugar porque todas las normas del llamado Derecho penal, las que en general garantizan derechos humanos, suponen prohibiciones, por ejemplo de insultar, calumniar, falsificar documentos, robar, violar, agredir físicamente, matar, etc., cuyo cumplimiento consiste en no hacer tales cosas, y por tanto, como no son conductas positivas no se perciben. Cada vez que se cruzan dos personas cumplen normalmente una multitud de normas jurídicas por respetarse mutuamente. Estas normas son de constante y masivo cumplimiento, y, consiguientemente, de constante igualdad de conductas sociales de las personas de una misma sociedad civil.

Finalmente entremos a considerar la cuestión de los *principios de personalización*, sólo los más importantes que sirven para forjar la personalidad de una persona humana. Son principios de razón que es preciso que tengan

en cuenta los posibles destinatarios para que surja en ellos la oportunidad de aceptarlos libre y responsablemente, y también de rechazarlos si no quieren regirse por los mismos... Por tanto, no son medios que se imponen a las personas y someten su libertad, como ocurre con los medios de socialización de las persona, sino principios de libre aceptación, que propiamente ni siquiera deben ser inculcados, ni imbuidos, ni infundidos por nadie al margen del asentimiento expreso de las personas, a las que simplemente conviene darlos a conocer.

Los principios de personalización son propiamente *reglas* que indican pautas de conductas que conducen a la adquisición y desarrollo de la personalidad de una persona de acuerdo con el modo de ser propio, peculiar y singular de cada una. La personalidad de cada persona no es fruto de ninguna necesidad impuesta por el hecho de vivir en una sociedad que contiene estructuras sociales a las que es preciso adaptarse, sino que es necesario perseguirla y forjarla frecuentemente a contracorriente de mucho *de lo que se lleva* en una sociedad civil. Realmente es fruto del empeño, del esfuerzo y de la libertad de la persona, aparte de que puedan existir disposiciones e inclinaciones naturales. Juzgamos que la libertad de cada persona es la causa principal de la adquisición de su personalidad, sea esta positiva o negativa, desde cualquier punto de vista que se la considere. Pero entendemos que la recepción por parte de las personas de una educación adecuada es una causa cooperante secundaria pero muy importante. La educación según sea, tanto puede servir para anular la personalidad y seriar a las personas como para fomentar la personalidad hasta encaminarla al pleno desarrollo de la misma. Asimismo tanto sirve para perturbar la conciencia moral como para impulsarla a su correcta formación. La perversión de la conciencia moral a la que llegan algunas personas, que consiste en tener invertido el juicio moral y juzgar que son buenas acciones objetivamente malas y viceversa —todos los terroristas sufren esta inversión de la conciencia moral— suele ser consecuencia de una educación sectaria, fanatizada, imbuida expresamente —lava-

do de cerebro— en la conciencia de las personas que la reciben.

La personalidad depende en gran medida de la libertad pero hay que tener en cuenta que la libertad de cada persona, en primer lugar, es siempre finita como todo lo humano. En segundo lugar, es histórica, y por eso en cada una tiene dimensiones determinadas, es más o menos amplia según el uso que haya hecho de la misma en el pasado. Y finalmente, está condicionada especialmente por dos estructuras sociales, una es la educativa y otra el Derecho y el Estado, que son determinantes de la anterior. Estos son los factores que ahora nos interesa considerar en particular. El poder del Estado, determinante del Derecho de una sociedad civil que imponga una estructura educativa de necesidad por la que no se permita a las personas ni educar ni ser educadas en libertad, sino que por el contrario determinen la necesidad inflexible de una educación uniforme e ideologizada, como es natural, dificulta o impide del todo la formación o el desarrollo de la personalidad.

Para que las personas puedan desarrollar libremente su personalidad, según decida su libre voluntad, la educación impartida y recibida en el seno de una sociedad civil por las personas ha de ser una educación libre, no necesaria; autodeterminada no heterodeterminada, pluriforme no uniforme, variable no fija, de diversos idearios no de ideario único. Por eso, los Estados totalitarios no fomentan en absoluto el libre desarrollo de la personalidad de las personas sino que, por el contrario, la inhiben o impiden mediante la imposición de la escuela única del Estado, y al tomar otras medidas paternalistas que cohiben la iniciativa. En particular el Estado totalitario no permite libertad de enseñanza, así como impide la libertad de expresión y de recepción de pensamiento, y, por el contrario impone el pensamiento único, al menos en el ámbito social, moral y político. Las disensiones no es que no estén toleradas, sino que se persigue a los disidentes de distintas formas, recluyéndolos en campos de trabajos forzados, o en clínicas psiquiátricas, o simplemente exterminándolos, como atestigua la historia. Desde el momento en que

queda eliminado el derecho humano de la libertad de expresión y de pensamiento, y el no menos importante, el de libre recepción de pensamiento por todos los medios posibles, la libre forja de la personalidad queda muy interceptada, porque sin pensamiento no hay libertad, y sin libertad no hay libre desarrollo de la personalidad. Pensamiento único y escuela única produce hombres de personalidad seriada, que es lo contrario a la personalidad. Conduce al hombre impersonal, carente de personalidad. Sin embargo, lo contrario del hombre con personalidad es el hombre sin personalidad, no es la socialidad. Ésta, lo mismo que la personalidad, en proporciones adecuadas, nunca excluyentes entre sí, son necesarias y bienes de la persona humana particular. Pero sólo es beneficiosa la necesaria y es perjudicial la socialidad desmedida, la que invade toda la vida de la persona y no deja libertad privada para nada, ni permite iniciativa individual ninguna, tal como propugnaba Hegel. La socialización total de la persona, o la desmesurada, no necesaria para el bien de la sociedad, sino para igualar lo más posible a las personas miembros de la sociedad civil, trae como consecuencia la carencia de personalidad en la personas afectadas, o bien personalidades anodinas.

Los Estados totalitarios, sean socialistas o no, impiden la libre formación y desarrollo de la personalidad, y, consiguientemente, la formación de la singularidad de las personas y desde luego la manifestación y actuaciones consecuentes de las que ya la tienen formada. Ahora bien, todo socialismo tiende a no dejar expandir libremente la personalidad de las personas por razón de que al proponer como meta irrenunciable la igualdad, en mayor o menor medida, de todas las personas que son miembros de la sociedad civil, como ya sabemos, necesariamente precisan cercenar libertades, en particular la de enseñanza. Lo que más desiguala internamente a las personas entre sí, no es la propiedad privada externa que tengan, sino sus personalidades diferentes. Por eso lo mejor para lograr que sean iguales es formarlas con pensamiento único, escuela única...

Dejando ya aparte el condicionamiento e incluso el impedimento de la libre formación de la personalidad por parte del Derecho y del Poder de la sociedad civil, entremos en los aspectos generales sobre los que a cada persona le toca decidir para determinar su personalidad, y los derechos humanos que amparan estas decisiones. Y en último lugar, aunque sea someramente, nos corresponde hablar de los principios a los que cada persona tiene que recurrir si quiere forjarse su concreta y singular personalidad.

Toda persona tiene necesidad de decidir acerca de tres puntos cruciales para empezar a decantar su personalidad de una u otra manera general: uno es respecto de Dios, otro respecto de la sociedad y las demás personas, y el tercero respecto de sí mismo.

Es un derecho humano fundamental el de libertad de religión, o de creencias, así como el de culto religioso. De acuerdo con este derecho cada persona tiene facultad moral de decidir si quiere creer en Dios o si prefiere ser agnóstico; si admite la existencia de Dios —y de qué Dios o dioses— o si la rechaza; y naturalmente también, si consiente o si decide ser creyente de tal o cual religión, o de ninguna, y lo mismo practicante de la que sea. Por supuesto que no es indiferente para formar la personalidad el situarse en una otra dirección de esta encrucijada. Pues toda persona que abraza una religión institucionalizada se constituye miembro de la comunidad religiosa y de la organización externa —iglesia— de que se trate y queda sometido al derecho de la misma.

Es un derecho humano perteneciente a toda sociedad civil, y, por traslado, al Poder de la misma, el recabar la colaboración necesaria de sus miembros en orden al bien de la sociedad. Las personas miembros todas tienen un deber de contribuir según sus posibilidades. Sin embargo, toda persona de hecho, aunque no de derecho, tiene la facultad de decidir si de acuerdo con la razón decide ser solidaria con el bien de la sociedad a la que pertenece, o por el contrario, si encerrada en su egoísmo procurará eludirla en lo que pudiere. Y más en general, decide si está dis-

puesta a ayudar a satisfacer necesidades de los demás en lo que pudiere, o si por el contrario no está dispuesta a hacer nada a favor de las demás. Es la decisión de ser solidario o insolidario con los miembros de la especie humana de acuerdo con las exigencias de la moral y más allá de las exigencias que impone el derecho dentro de una comunidad civil.

El tercer punto crucial sobre el que tiene que pronunciarse toda persona, de manera implícita o explícita, es acerca de su misma personalidad. Y es sobre si está dispuesta a hacer lo posible para forjarse una personalidad positiva y llegar al pleno desarrollo de misma hasta donde pudiere, o si no lo está, teniendo en cuenta que lo primero exige trabajo, esfuerzos y sacrificios. Pero no perdiendo de vista al mismo tiempo que ninguna persona es completa sin socialidad y sin personalidad, porque ambos son aspectos necesarios de la persona humana; y que, por tanto, la persona que renuncia por su cuenta a tener personalidad se va a convertir en un ser humano defectuoso, en el sentido literal de que le falta algo para ser perfectamente humano. Y nefasto y perjudicial si adquiere una personalidad negativa. El derecho a labrarse una personalidad es un derecho humano individual que pertenece a toda persona por ser tal. Y evidentemente no es lo mismo que una persona renuncie al ejercicio de este derecho que el que un Estado le impida ejercerlo por medio del Derecho y de las estructuras sociales que impone.

El libre y pleno desarrollo de la personalidad exige atenerse a ciertos principios, o reglas de actuación, en pro de la misma y en contra de la impersonalidad o la despersonalización caso de tenerla. Juzgamos que son importantes para este fin unos principios generales

En primer lugar, el principio del autoconocimiento, que consiste en tratar de descubrir el grado de las capacidades y de las discapacidades con que cada persona cuenta

En segundo lugar, el principio del encuentro de un ideal y la formación de un proyecto. Es importante descubrir un ideal al que se aspira, pero que sea adecuado a, o congruente con las posibilidades con que cuenta cada perso-

na; pues es un error, que conduce al fracaso seguro, aspirar a algo para lo que no se tiene capacidad suficiente. Sólo después de conocer las propias capacidades ha de formarse un proyecto posible acorde con el ideal.

Sin autoanálisis y sin poseer un ideal y un proyecto decidido y con propósito firme de llevarlo a cabo es difícil llegar a tener la personalidad que cada uno se proponga expresamente llegar a tener. Puede alcanzar alguna, pero no decidida por la libertad de la propia persona, sino con el concurso decisivo de otros factores imponderables, además de decisiones e influencias de otras personas que inducen o fuercen a ser del modo que éstas quieren que sea, y no como cada persona quiere ser. Los padres a veces han decidido y forzado a que sus hijos estudien una carrera, o se casen con una persona que, o no querían los hijos, o no era la que les gustaba, o que simplemente no querían tomar estado, o estudiar carrera alguna. Al respecto recordemos que los Estados comunistas aseguran el derecho al trabajo de las personas pero no la libertad de elegirlo, pues lo determinan según las necesidades sociales y capacidad de las personas sin tener en cuenta su gusto y su libertad. En estos casos, la personalidad queda truncada de raíz porque forzar a ser como uno no quiere ser es camino seguro para no prosperar.

En tercer lugar, vamos a indicar reglas más concretas para adquirir disposiciones y costumbres que conducen a forjar una personalidad positiva. Sólo las vamos a enunciar, sin comentarios. Entre otras a cada persona le conviene regirse y acostumbrarse a las siguientes, como más importantes:

- a) A pensar por sí misma y a tener espíritu crítico en todo.
- b) A decidir por sí misma los asuntos personales y no rehuir decisiones comprometidas.
- c) A tener exigencia consigo misma y tolerancia con los demás, no precisamente todo lo contrario.
- d) A cultivar la iniciativa propia en todos los campos aunque le cueste esfuerzo

- e) A no esperar, ni tampoco dejar, que otras personas hagan lo que ella misma puede hacer.
- f) A ayudar a las demás personas en todo lo que sea posible y ellas no puedan alcanzar por sí.
- g) A procurar tener amor al trabajo bien hecho y rechazar hacer chapuzas.
- h) A no escatimar diligencias ni sacrificios para lograr la perfección posible de lo que se haga.
- i) A superar el miedo al que dirán que inhibe la acción. Y consecuentemente
- j) A no dejar de hacer nunca lo que uno está convencido que debe hacer.
- k) A no avergonzarse nunca de hacer, ni ocultar, lo que ella estima que es bueno aunque no se lleve, o esté mal visto por muchas personas.
- l) A no pretender ser original y diferenciarse de otras personas más que en aquello que se lo dicte su razón, o lo exija la verdad, o la justicia.
- ll) A luchar contra la cobardía moral y defender la verdad, la justicia y los valores positivos aún a riesgo de sufrir inconveniencias.
- m) A no caer en la falsa originalidad consistente en llevar la contraria por sistema.
- n) A no alardear de ser diferente ni hacer nada sólo para serlo.
- o) En síntesis, cada persona ha de procurar la autenticidad; el querer ser ella misma en todo lo que no perjudica a las demás y ha de intentar hacerse como quiere ser, actuar como quiere actuar y no dejar que otras le hagan ser y actuar como ella no quiere.

X. DERECHO A LA SINGULARIDAD

En este apartado vamos a hacer una síntesis de lo que aquí más interesa y una ampliación en ciertos puntos. Hemos hecho especial hincapié en los dos aspectos que conforman el ser concreto del hombre los que son constitutivos de la persona humana. La distinción entre el ser coin-

cidente y común que tiene toda persona con toda otra y el ser privativo, singular, peculiar y diferencial que caracteriza a cada hombre es fundamental puesto que este último aspecto es precisamente el *objeto* del que denominamos derecho a la singularidad. Este no es otra cosa que el derecho al libre y pleno desarrollo de la personalidad de cada persona humana, ya que por personalidad de la persona humana entendemos este modo de ser peculiar y diferencial del hombre, mientras que entendemos que la socialidad de la persona humana la constituye el ser común, coincidente e igual que tienen las personas entre sí por vivir en una misma sociedad civil y existir en ella estructuras sociales que se imponen a través de medios de socialización. De manera que toda persona junto a la *necesidad* que tiene de asumir determinados modos generales de vida, que se traducen en ella en la adquisición de modos comunes de ser y de vivir coincidentes con los de las demás personas con las que convive dentro de una misma sociedad civil, tiene la *posibilidad* de alcanzar libremente al mismo tiempo un ser singular, peculiar y propio de cada persona que constituye su personalidad, naturalmente siempre que no se lo impidan las estructuras sociales.

Ahora bien, este modo de ser peculiar propio de cada una y diferencial respecto de las demás es sólo el objeto del derecho a la singularidad, o el derecho a la libre determinación de la personalidad. Pero este derecho humano de libertad, que tiene cada persona a singularizarse, y forjarse una personalidad, como todo derecho humano se *fundamenta* en determinado *bien* de la persona humana, no en ningún hecho. Es decir, el derecho a la singularidad no se fundamenta en que los hombres de hecho pueden tener un ser peculiar propio distinto del de los demás hombres, sino en que esto es un bien del ser del hombre. Dicho de modo equivalente, no sólo es posible forjarse una personalidad sino que obtenerla es un bien de la persona humana que fundamenta el derecho a adquirirla. Pero, como es un bien necesario, fundamenta un deber moral de adquirirla. De manera que el derecho a personalizarse y a singularizarse es al mismo tiempo un derecho y un deber, como ocurre

con algunos otros derechos humanos, por ejemplo, con el derecho a la vida que es también deber de conservarla.

Ningún bien del hombre como hombre, o de la persona humana como tal se fundamenta en ninguna realidad sino finalmente en la idea de la naturaleza humana. Por eso para justificar la existencia del derecho humano de cada persona a forjarse libremente una personalidad y a adquirir un modo de ser singular privativo suyo, y diferencial de los demás, es preciso arribar en último término a la idea de naturaleza humana. De lo contrario solo se pueden detectar hechos, el ser común y el ser diferencial, y el modo de producirse que son respectivamente la necesidad por vivir en una misma sociedad y la libertad para forjarse una personalidad, pero no se podría justificar ni la existencia del derecho a la singularidad ni el derecho, que también existe, a la socialidad. Pero ambos aspectos, el singular de la personalidad y el común de la socialidad son bienes necesarios constitutivos de la persona humana de acuerdo con la idea de naturaleza humana, y por eso ambos son no sólo derechos, sino también deberes. Pero es deber de forjarse una personalidad, no una determinada, que es optativa.

En este trabajo no podemos entrar a fondo en la determinación de la idea de la naturaleza humana. Ni en como se determinan todos los bienes ónticos —o del ser— la persona humana a partir de la idea de la naturaleza humana, ni tampoco adentrarnos en distinciones de bienes ónticos, en particular en la distinción, aquí muy pertinente, entre bienes necesarios a todo hombre por ser tal y bienes totalmente optativos para determinados fines particulares, ni en mostrar como los bienes y males ónticos son el fundamento inmediato de la ley moral natural, ni analizar como esta ley, que es de carácter ético, es la causa inmediata de todos los derechos humanos, y por tanto, también en particular del derecho humano a la singularidad.

En síntesis, aquí nos tenemos que limitar a afirmar que este derecho humano tiene por causa la ley ética natural. Por fundamento próximo está el que es fundamento inmediato de la ley moral natural, que no es otro que el bien

necesario de la personalidad de la persona humana. Y el fundamento último de este derecho, como el de todos los derechos humanos, es la idea misma de la naturaleza humana. En otras investigaciones nos hemos ocupado de todas estas cuestiones respecto de los derechos humanos en general. Lo que aquí afirmamos en particular creemos haberlo demostrado allí. Es evidente que con estas referencias a la *idea* de la naturaleza humana, al *bien óntico* necesario del hombre, a la ley moral natural y a los derechos humanos como *efecto* de la misma, con toda esta ampliación de cuestiones, hemos trascendido el nivel de los meros hechos y nos colocamos en la región del bien óntico del hombre, y de los derechos y deberes humanos fundados en los mismos y causados por la ley ética natural.

Ahora bien, es necesario concretar y completar lo indispensable respecto del derecho humano del que tratamos, inserto dentro del amplio horizonte que acabamos de abrir. Pues es necesario precisar que todos los derechos humanos de libertades tienen sus limitaciones, nunca son derechos de usar ilimitadamente la libertad. Por de pronto son derechos a usar la libertad ceñida a hacer determinadas cosas, que son el objeto de cada derecho de libertad. Aquí se trata del derecho a usar la libertad para forjar la propia personalidad. Es el derecho de cada persona de usar su libertad para forjarse y desenvolver su propia personalidad, es decir, para decidir su propio destino personal al margen del que decidan tener las otras personas con las que convive, y, en consecuencia, el derecho a actuar y hacerse libremente tal cual quiere llegar a ser como ser singular que es, y que le corresponde ser, de acuerdo con su propia naturaleza humana.

Este derecho a la singularidad tiene *otros límites*, que también tienen otros derechos humanos de libertad para otros objetivos. Un primer límite preciso es que toda persona tiene derecho a singularizarse tanto como quiera con la condición estricta de que no impida el igual derecho de las demás personas, ni el ejercicio de ningún otro derecho humano de ninguna otra persona. Por tanto, no existe el derecho humano a que una persona adquiera la peculiari-

dad de impedir las peculiaridades que quieran obtener las demás personas. Un segundo límite es semejante al anterior; y es que cada persona pueda adquirir los rasgos peculiares que desee mientras con ello no impida el ejercicio de ningún otro de los derechos humanos de las demás personas. Todavía existe un tercer límite, y es que toda persona tiene derecho a usar su libertad para actuar y hacerse como quiera mientras con sus decisiones y modo de actuar no perturbe el bien de la sociedad civil en la que vive y no deje de contribuir al bien común de la misma en lo que le concierna. Pues todas las personas tienen deber de contribuir, y la facultad de participar de los bienes de la sociedad civil. Y el Poder de la sociedad tiene la competencia y el deber de arbitrar las medidas necesarias para su consecución.

Los extremos que acabamos de indicar plantean dos cuestiones que vamos a tratar someramente. Primera, es la de las relaciones entre el bien de la persona como persona y el bien de la sociedad como tal, que se traduce en el bien común de las personas miembros de la misma. La segunda cuestión es la de desentrañar las relaciones entre el Poder de la sociedad civil y las libertades de la persona para ver, en particular, como puede venir afectado positiva o negativamente el derecho a la libertad de singularizarse. Y también antes o después queremos considerar, bajo una perspectiva amplia, la relación entre la libertad y la igualdad de las personas dentro de una sociedad civil. Respecto de esta cuestión trataremos de confeccionar un esquema general del que ya hemos desarrollado parte del mismo.

Para averiguar las *relaciones* que existen entre el *bien de las personas* y *bien de la sociedad civil*, que son el fundamento de los respectivos derechos de libertades de las personas y de las competencias del poder de la sociedad civil, es preciso admitir, en primer lugar, que la persona tiene su propio bien como persona y que la sociedad civil tiene su propio bien como sociedad civil. No nos parece que razonablemente se pueda negar la existencia de estos respectivos bienes. Sin duda son diferentes, pero no contrapuestos; de ahí que, en segundo lugar, hay que decir que

estos bienes por más que sean diferentes no se pueden separar, ni se puede sacrificar el uno al otro, ni se puede mediatizar el uno al otro, ni se puede aceptar que el uno impida al otro, sino que es preciso compatibilizarlos de modo que el uno favorezca al otro, puesto que esto es posible, conveniente y necesario.

La razón general de no poder separar, ni sacrificar, ni impedir, ni mediatizar estos sujetos que son la persona humana individual y la sociedad civil concreta y sus respectivos bienes es porque la misma naturaleza humana reclama la existencia necesaria de los dos; pues ésta exige que cada persona necesariamente sea social además de ser necesariamente singular, y, consecuentemente, que viva en la sociedad de personas que le proporciona la socialidad. Por naturaleza la persona es un ser social que adquiere socialidad al vivir en la sociedad civil. Por naturaleza la persona es un ser singular que tiene vida propia personal aunque dentro de la sociedad. Puesto que persona y sociedad civil, cada una tiene su propio bien y su fin, ninguna persona puede constituirse en medio para la sociedad o para otra persona; ni la sociedad civil puede constituirse en medio para ninguna persona particular, ni para el conjunto de ellas en tanto personas, no ya en tanto constituyen la sociedad. Sin embargo, las personas, sin renunciar a su propio ser, bien y fin, deben ayudar y contribuir a conseguir el bien de la sociedad; y ésta sin renunciar a su ser, bien y fin, debe de hacer posible no impedir sino ayudar a producir el bien de las personas, en particular el pleno desarrollo de las mismas como personas.

Si todo esto es así, entonces se hace preciso compatibilizar el bien de la persona y su derecho al libre desenvolvimiento de su personalidad, que tiene cada persona por ser persona, con el bien de la sociedad civil y el derecho de ejercer el poder para lograr el bien de la sociedad civil que tiene el conjunto de esta sociedad.

La persona en tanto persona tiene derechos frente a la sociedad y al Estado, derechos que éste tiene el deber de respetar. La persona como miembro de la sociedad tiene

deberes frente a la sociedad y al Estado y éste tiene el derecho de exigir su cumplimiento. Los derechos de la persona frente a la sociedad y al Estado son los derechos humanos de la persona individual, entre ellos el derecho al despliegue de su personalidad, y el derecho a participar de los bienes sociales. La persona como miembro de la sociedad tiene el deber de la solidaridad social y el de contribuir al bien de la sociedad y de cumplir las normas que conducen al mismo, determinadas por el poder social.

El Estado tiene el derecho de dictar normas, y de coaccionar incluso, para lograr el bien de la sociedad civil; pero tiene además el deber de lograrlo efectivamente y en particular de asegurar el bien de la subsistencia de la sociedad, el de la paz social conforme a un orden establecido de libertad entre las personas miembros, así como el deber de asegurar el ejercicio de los derechos humanos a todos los miembros de la sociedad civil sin excepción alguna. Puede proponerse además otros objetivos tales como impulsar el proceso económico, el científico, el cultural, una cierta igualdad real entre las personas, etc., pero los anteriores juzgamos que son componentes indispensables del bien de la sociedad civil, y por tanto, bienes comunes en los que tienen derecho de participar todos los miembros de la sociedad. El Estado, bajo el pretexto de buscar el bien de la sociedad civil, no puede pretender ningún bien supuesto o real de ésta sociedad que, para lograrlo, viole ninguno de los derechos humanos de la persona humana individual. Y por otro lado, el Estado tampoco puede otorgarse más poder del necesario para cumplir su misión de lograr el bien de la sociedad civil; pues en este bien tiene toda su razón de ser y la justificación de sus justas competencias para ordenar al conjunto de la sociedad civil a la consecución de alguno de los bienes necesarios de la misma que quedan expuestos. En particular el Estado no tiene competencias justificadas para impedir, ni obstaculizar el derecho humano de libertad de la persona al despliegue de su personalidad, ni de limitarlo más allá de lo absolutamente indispensable para lograr los bienes de la comunidad civil indicados.

Por tanto, el bien de la persona que no impida el bien de la sociedad civil y común de las personas miembros, y el bien de la sociedad civil que no impida el bien de la persona como tal son el límite y el fundamento de los derechos justificados de libertad de las personas y del derecho justificado de ejercer el Poder la sociedad civil, o derecho de esta sociedad a ejercer su poder. De ahí que toda persona por ser tal tiene el derecho al libre despliegue de su personalidad a condición de que, en definitiva con el límite de que, con este ejercicio no perjudique el igual derecho de las demás personas, ni el bien necesario y legítimo de la sociedad civil. Toda persona tiene derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad, sin otras interferencias del Estado que las que sean necesarias para salvaguardar el igual derecho de las demás personas, o cualquier otro derecho humano de las mismas, o el bien común de la sociedad civil. De esta manera quedan compatibilizados los bienes y derechos correspondientes a las personas y a la sociedad civil.

En todo caso, para terminar, por un lado, conviene enfatizar que nunca el bien concreto de ninguna sociedad civil, ni el Poder que atiende al mismo puede exigir, ni realizar en aras del mismo, el sacrificio de ningún bien de la persona como persona; y por tanto, tampoco el de ningún derecho humano, sino que por el contrario, todos ellos exigen su protección y respeto por parte del Estado. Por otro lado, nunca se podrán justificar derechos de libertades de las personas, que su uso perturbe el bien común legítimo de la sociedad, o que sea negación a la contribución de la persona al logro del mismo. Pues los derechos humanos de libertad de las personas, lo acabamos de ver, son limitados en sí mismos en la justa medida en que la libertad impida el ejercicio de cualquier otro derecho humano a otra persona y en la justa medida en que no contribuya, o que perjudique, al bien necesario de la sociedad civil

Consecuentemente ninguna persona, so pretexto de lograr el libre despliegue de su personalidad, puede negarse a contribuir, en lo que le corresponda, al logro del bien de la sociedad. El Estado y sus poderes, ni siquiera bajo pre-

texto del bien común, tendrán jamás racionalmente competencias para exigir ni forzar a ninguna persona al sacrificio de cualquier bien de la persona como persona, ni la renuncia a ningún derecho humano fundado en los mismos; sin embargo, justificadamente las tiene para exigir de las personas miembros de la sociedad civil la realización de conductas necesarias para el bien legítimo de esta sociedad y común de las personas miembros; y también para forzar la contribución al mismo de bienes de su patrimonio externo. Pues una cosa son los bienes inviolables de la persona como persona, que son bienes ónticos internos de la misma, y otra muy distinta los bienes patrimoniales externos a ella. Los primeros son internos y constitutivos del ser de la persona, son los mismos para todas y por todas irrenunciables, mientras que los segundos son externos a las personas, no forman parte del ser sino del tener de ellas, son enajenables, cada persona puede tener muchos o pocos, y son diferentes entre ellas.

Pasamos ahora a abordar el marco general anunciado de las *relaciones* entre el *Poder del Estado* y la libertad de los miembros de la sociedad civil, y luego a examinar las relaciones entre la libertad de las personas y la igualdad entre ellas, pues las diversas teorías sociales y políticas y las realidades político-sociales se caracterizan por adoptar determinadas posiciones frente a ellas.

Empecemos por sentar dos *principios generales* que nos parecen evidentes en sí mismos. Uno expresa la relación inversa que existe entre el *poder* de la sociedad civil, organizado en el Estado, y la *libertad* de las personas miembros de la sociedad sometida a la dirección, ordenación y coerción de aquél. El principio se puede resumir diciendo que, cuanto más poder ejerce un Estado menos libertad deja a las personas miembros de la sociedad civil sometidas al mismo. Y viceversa, de cuanta más libertad social disfrutaran estas personas dentro de la sociedad civil, menos poder ejerce el Estado.

De ahí que, si un Estado, para conseguir los fines que se propone alcanzar, en particular cuando se propone forzar la igualación real entre todas las personas de la socie-

dad civil, se apropia de todos los poderes que existen en la sociedad civil, y por ello alcanza un poder omnipotente y omnimodo, y ejerce el *máximo poder* sobre la sociedad civil —en todo caso mayor del que le corresponde para lograr el bien de esta sociedad— entonces consecuentemente a las personas sometidas al mismo no les queda más que una *libertad mínima*. En este supuesto, el Estado no sólo regula, mediante el derecho, el máximo de estructuras sociales sino que las determina y programa en exclusiva; por eso las personas miembros quedan sometidas a estructuras de necesidad y no les queda más libertad que insertarse en las mismas tal como están impuestas por el Estado. Los derechos humanos de libertad, en particular el de ejercer la libre iniciativa privada en todas las estructuras de la sociedad, y más concretamente, el derecho del libre desenvolvimiento de la personalidad quedan negados a todas las personas miembros de la sociedad civil. Esta es la situación en que se encuentra la sociedad civil dominada por los Estados comunistas, realizada de acuerdo con las exigencias de la denominada por Marx dictadura del proletariado.

Por el contrario, si un Estado, para conseguir los fines que se propone alcanzar, autolimita el poder que corresponde a la sociedad para gestionar sus asuntos y ejerce un *poder mínimo*, insuficiente, en todo caso menos del necesario para lograr el bien de la sociedad, tal como ocurrió con el Estado liberal del siglo XIX, entonces las personas miembros cuentan con la *libertad máxima* de procurar su propio bien, aún a costa del bien de las demás y del bien común de la sociedad, del que el Estado injustificadamente ha abdicado de conseguir como era su deber. En este supuesto, el Estado no regula estructuras sociales que era preciso regular para lograr el bien de la sociedad, y para evitar el abuso de libertad de unas personas en detrimento de la libertad de otras. Todos los derechos humanos de libertades de la persona individual, en especial el de libre iniciativa privada para intervenir en todas las estructuras sociales, y muy particularmente el derecho al libre desarrollo de la personalidad quedan reconocidos por este tipo

de Estado, pero ninguno asegurado para nadie, y de hecho sólo los pueden ejercer determinados sectores de la sociedad civil.

En la concepción comunista de la sociedad sometida inflexiblemente a la dictadura del proletariado, la sociedad lo es todo, el Estado es omnimodo y omnipotente, la persona sólo es medio para la sociedad y no tiene más derechos ni libertades que los que le otorga el Estado, pero no tiene ningún derecho por ser persona porque El Estado tampoco reconoce el bien singular de la persona. Las personas no tienen reconocidos derechos suyos por ser personas frente al Estado sino sólo deberes que cumplir a favor del Estado. Mediante los deberes impuestos por el Estado quedan eliminadas las libertades individuales —los derechos humanos de libertad— de las personas. De este modo no queda resquicio ni ámbito alguno para la libertad personal. El Estado planifica y decide todos los extremos de la vida social impuesta a la colectividad, pues toda la economía, todo el trabajo, toda la educación, toda la prensa es exclusiva del Estado; y frente al Estado omnipresente no hay libertad de expresión del pensamiento sino sólo el pensamiento único impuesto por el Estado, ni de formación de partidos político sino sólo el partido del Estado. Si no se puede disentir ni en el pensamiento ni en la acción, ni optar entre educaciones diversas, ni tener iniciativas privadas en ningún sector de la vida social, mal puede proyectar y decidir su destino cada persona y hacerse como ella quiera ser. No tiene más libertad que la de plegarse a la uniformidad impuesta en todos los ámbitos por el Estado. Y es que, como veremos enseguida, es imposible tratar de igualar a las personas de un sociedad sin limitar su libertad; y verificar la máxima igualación real posible de las personas exige imponer la máxima restricción posible de la libertad de las personas.

El otro principio es precisamente el que tiene en cuenta las *relaciones entre libertad e igualdad*... Hay que recordar aquí nuevamente que la *libertad* es una potencia que forma parte de la estructura espiritual de la naturaleza humana y por tanto es un componente interno del ser del

hombre, de toda persona humana. La libertad es una potencia natural que permite a la persona actuar libremente, pero es histórica, porque tiene capacidad variable que se acrecienta o disminuye según el uso que haga de ella cada persona. Consecuentemente, ni es la misma en cada persona a lo largo de su vida, esto es, no tiene permanentemente el mismo grado de capacidad, y mucho menos es la misma entre personas distintas. En cambio la *igualdad* es una relación de comparación entre personas, que más exactamente puede ser respecto de determinados aspectos homólogos entre personas, o bien respecto de absolutamente todos. En verdad hay que afirmar que toda persona tiene con cualquier otra igualdades fundamentales necesarias y a la vez desigualdades accesorias contingentes. Las personas son necesariamente iguales en su dignidad, en su esencia y en su naturaleza, pero desiguales en su realización histórica concreta de seres humanos en todos los aspectos de su ser histórico; en primer lugar en su grado de libertad, después intelectualmente en el saber, moralmente en virtudes y vicios, profesionalmente en la capacitación adquirida, también en la educación asimilada, la cultura poseída, etc. No hay dos personas absolutamente iguales en todos estos aspectos que no afectan a la persona como tal si no a su modo de ser singular.

La explicación real está en que el diferente uso de la libertad de las personas es la causa principal de la necesaria desigualdad en el ser interno de las mismas. No es ésta la única causa, pues a ella se suma la instrucción-educación recibida, y la propiedad privada poseída. En todo caso, el principio fundamental de la desigualdad entre los hombres no es la propiedad privada como creía Rouseau y Marx, y es lo que suponen la mayoría de las doctrinas socialistas, sino el diferente uso de la libertad, condicionado por la educación y por la propiedad privada.

El principio general de la relación libertad usada por cada persona e igualdad entre ellas es que *cuanto más ejercen la libertad las personas más se desigualan entre sí*, y por el contrario, que cuanto menos la ejercen menos se desigualan. En todo caso, siempre que las personas dis-

ponga de ámbitos de ejercicio de libertad individual, puesto que la libertad es de uso necesario a toda persona, surgirán desigualdades entre ellas a causa del diferentes uso que hagan de su libertad. La desigualdades entre ellas se producen siempre espontáneamente mientras las personas no estén por alguna causa impedidas de usar su libertad. Consecuentemente, *si se quiere igualar a las personas* en lo que sea, o evitar que se desigualen en lo que fuere es *preciso ejercer un poder* sobre ellas que limite su libertad en aquello que las desigualaría, sea el poder de una colectividad, el del Estado, o incluso el de otra persona. Por tanto, la igualación de las personas en el aspecto que sea hay que provocarla y exige siempre forzar un recorte de libertad para hacer o no hacer algo determinado. La igualación de las personas en todos los aspectos posibles de su ser supone restringir al máximo la libertad de las mismas. La reducción ha de verificarse siempre por la fuerza, pues nadie está nunca dispuesto a perder nada de la libertad que es capaz de usar. El derecho es el medio fundamental que emplea el poder del Estado para recortar la libertad de los miembros de la sociedad civil que regenta. Utiliza el derecho en su aspecto normativo, de deberes y en el de coacciones. Pues, el derecho, que siempre empieza siendo normativo y deóntico, a veces termina siendo coactivo, se impone con fuerza irresistible que anula la libertad de las personas sometidas al mismo.

Sintetizando, y *esquematisando las relaciones* principales entre libertad e igualdad de las personas, son las siguientes:

- a) Cuanta más libertad (usada) más desigualdad (producida), porque el aumento de la libertad va en detrimento de la igualdad.
- b) Cuanta más igualación (forzada) más restricción de libertad (efectuada), porque el incremento de la igualación va en detrimento de la libertad

En el plano teórico, y en el práctico, nos encontramos que existen doctrinas sociales y políticas, y coherentemente las realidades político sociales en ellas inspiradas, que

respectivamente propugnan como ideal y como meta a conseguir unas la *libertad* total, otras la máxima posible, y otras la libertad con preferencia a la igualdad. Por el contrario existen otras que propugnan respectivamente la *igualdad* total, otras la máxima posible y otras la igualdad con preferencia a la igualdad.

Pero la libertad total, o la máxima, trae como consecuencia la libertad sin igualdad, o con desigualdades máximas, que pueden llegar a que unos esclavicen a otros y les dejen sin libertad. Lo que no puede pretenderse, por ser utópico —en el sentido de imposible—, es lograr efectivamente libertad total e igualdad total de todas las personas en la sociedad civil. La *doctrina anarquista* incurrió en este error y para conseguirlo propugnaba la abolición de todo poder político, lo que constituye otra utopía. Es un ideal que no se ha realizado nunca ni se logrará jamás porque la libertad total de las personas hace imposible la sociedad civil, o la destruye si existe.

Por otro lado la *doctrina liberalista* incurre en el error de poner como ideal la máxima libertad posible, aunque su doctrina no excluye sino que incluye cierta igualdad de todas las personas, que es la igualdad formal de todas ante la ley. Y para obtener la *máxima libertad* entre las personas consecuentemente propugnaba el *mínimo poder* del Estado y la mínima regulación de las estructuras sociales. Pero la realidad de los regímenes político liberalistas del siglo XIX condujo a la esclavización y explotación de una parte de los miembros de la sociedad civil por otra parte de los miembros de la misma. Se logró efectivamente libertad máxima para unos pocos sin igualdad, sino con la máxima desigualdad respecto de los más, que carecieron de libertad.

En contraste con esta realidad de *libertad sin igualdad*, y con grandes desigualdades entre las personas miembros de una sociedad fruto de doctrinas y realidades liberalistas, topamos con la realidad contraria de *igualdad total sin libertad* para las personas miembros de la sociedad civil, o bien con igualdad parcial máxima pero con grandes restricciones de la libertad en los miembros

de la sociedad civil. Esto es la consecuencia real a la que conducen las doctrinas igualitaristas, tanto las marxistas como las socialistas y todas las realidades de colectivismos igualitarios.

En resumen, el ya pasado liberalismo real *sacrificó la igualdad en aras de la libertad* y realmente consiguió la desigualdad y la esclavitud para una parte de la sociedad. El socialismo real todavía existente, por el contrario, *sacrifica la libertad en aras de la igualdad*. Lo que ha conseguido el socialismo moderado hasta el presente es imponer cierta igualdad grandes restricciones de libertad, y el socialismo comunista, igualdad sin libertad, o con libertades mínimas para todos los miembros de la sociedad civil.

Junto a estas malas soluciones ya ensayadas, la de libertad sin igualdad, o con grandes desigualdades intolerables, y su contraria, la igualdad sin libertad, o con grandes restricciones de libertad intolerables, cabe una tercera más racional, la de conseguir realmente libertad e igualdad a la vez. Pero para lograr esto es preciso establecer una *libertad limitada y una igualdad limitada*. Ni libertad total (anarquismo), ni máxima (liberalismo), ni igualdad total (comunismo), ni máxima (socialismos). Esta solución intermedia es lo que se propone la *doctrina liberal social* que antes hemos expuesto, y que por nuestra parte, defendemos como justa y racional. El problema radica en fijar hasta que punto se pueden admitir las libertades y hasta que punto se pueden tolerar las desigualdades. No podemos entrar aquí a determinar cual es el campo en que justamente es aplicable el principio de la igualdad y cual aquel en que es aplicable justamente el principio de la desigualdad. En cualquier caso cabe dar preferencia a la libertad sobre la igualdad o al contrario, a la igualdad sobre la libertad en los conflictos que necesariamente surgen y se hacen irreconciliables.

En todo caso, y ésta es la tesis que defendemos, una de las libertades, necesarias, ineliminables, que es preciso reivindicar frente a las doctrinas colectivistas igualitaristas en primer lugar, y también frente a las individualistas liberalistas, es la libertad de la libre configuración de la

personalidad por parte de todas las personas. Y no ya la simple libertad de hecho para este objetivo sino el derecho a tener esta libertad. El liberalismo individualista conduce al final a la esclavitud, a la imposibilidad de recibir educación, y a la imposibilidad de la formación de la personalidad a buena parte de la sociedad civil, como demostraron los hechos. El igualitarismo colectivista real, para lograr serlo desde el principio ha creado un monstruo de Estado que deja reducida a mínimos la libertad de la persona, y consecuentemente queda impedida la libertad de la formación de la personalidad. Los hechos demuestran que las personas sometidas a estos regímenes han perdido toda iniciativa propia y las diferencias que existen entre ellas son mínimas.

El derecho que es preciso reivindicar frente a tanto igualitarismo colectivista, y lo atractivo que resulta para muchas personas este ideal que tiene tan grave contrapartida de mengua de libertades, superado ya el individualismo liberalista extremado con la desaparición del Estado Liberal del siglo XIX, es el reconocimiento, y además el efectivo aseguramiento por todas las Constituciones de todos los Estados, del derecho humano al pleno desarrollo de la persona; y por tanto, el derecho al libre despliegue de la personalidad; que consecuentemente es el derecho a la diferenciación, el derecho a la desigualdad, el derecho de cada persona a determinar su propio destino personal, el derecho a no ser en todo como las demás personas, sino el derecho a poder ser uno mismo con peculiaridades propias privativas y diferenciales de las que tengan otros, tal como decida ser cada persona en todo lo que no perjudique el bien común ni los iguales derechos humanos de las demás.

Observemos, por una parte, que el ideal del igualitarismo es imposible de lograr en todos los aspectos de la persona humana. Para conseguirlo sería necesario empezar por la clonación de personas en lo biológico; pero surgirían las desigualdades tan pronto como cada una comenzara a usar su libertad. Pero además ocurre que el igualitarismo social es *contrario a la naturaleza humana* y al ser del

hombre concreto porque implica reducir el ser total de la persona a sólo su socialidad; y por tanto, exige eliminar de la misma su personalidad, que es el núcleo privativo más auténtico de la persona humana. Por otra parte, el medio fundamental que se usa para lograr la igualación social es inaceptable porque es violación ante todo del derecho a la libre adquisición y desenvolvimiento de la personalidad; pero al mismo tiempo supone la violación de otros derechos humanos como el de libertad de pensamiento, el de libertad de conciencia, el de libertad de iniciativa, el de libertad de educar y ser educado en idearios diferentes, etc.

Ya estamos en condiciones de poder acabar de determinar, con la máxima brevedad y precisión, el que denominamos derecho a la singularidad, pero que puede denominarse de otras maneras, muy expresivamente también derecho al libre desenvolvimiento de la personalidad.

Este es ante todo un derecho humano de la persona individual, más concretamente es un derecho de libertad de la persona humana. Como todo derecho humano de la persona es una facultad moral, que en este caso tiene por objeto la formación de la personalidad humana y por resultado la singularidad de la misma. Es el derecho a la libre configuración de la personalidad de cada persona diseñada por ella misma, el derecho a la libre creatividad y originalidad para formarse a sí misma cada persona tal como quiera ser; es el derecho a la singularidad consistente en lograr peculiaridades privativas de cada una, y, consecuentemente, también es el derecho de cada persona a diferenciarse de las demás dentro determinados límites.

Esencialmente es un derecho de naturaleza ética, no jurídica en sentido estricto. Pues se trata de un derecho que es efecto de la ley ética natural. Por tanto, es un derecho en último término fundado en la idea de naturaleza humana, e inmediatamente en bienes ónticos necesarios del hombre por ser hombre. La naturaleza humana reclama que cada hombre singular, cada persona, tenga socialidad y personalidad, las dos cosas a la vez, porque son dos bienes necesarios constituyentes de la totalidad del ser de la persona humana.

Un carácter fundamental a destacar del mismo es que es un derecho no ilimitado sino limitado. Además es un derecho estrechamente vinculado al derecho de libertad de conciencia, al derecho de libertad de pensamiento, y al derecho a poder usar la iniciativa propia. En definitiva es derecho de libertad de pensar y decidir lo que cada persona quiera ser como ser singular que es, y consecuentemente derecho de libertad de actuar para hacerse como haya decidido ser, siempre que mediante su ejercicio no viole ningún derecho humano de otra persona ni perjudique el bien común de la sociedad civil. Por eso tiene el carácter de ser un derecho limitado; no es el derecho a usar ilimitadamente la libertad para formar la personalidad de cada persona violando derechos humanos, o el bien común, sino sólo dentro del respeto de los derechos humanos de los demás personas y la solidaridad con el verdadero bien de la sociedad civil y común de las personas miembros de la misma.

Finalmente, como hemos dicho también, es un derecho que es preciso reivindicar teóricamente frente a todas las concepciones éticas, sociales y políticas que implícita o explícitamente, o lo hacen imposible, o bien lo niegan. Y es preciso reivindicarlo con igual razón frente a la realidad de cualesquiera personas, poderes y organizaciones sociales, o políticas que lo rechazan o lo violan.