

elementos de las dos corrientes principales del pensamiento filosófico occidental⁵³.

Si el análisis que hemos hecho es correcto, nos vemos obligados a concluir que ya no es posible, sin merecer los más serios reproches, valorar la contribución filosófica de Santo Tomás —como lo han hecho algunos de los más distinguidos historiadores modernos del tomismo— como una decisiva opción por Aristóteles contra el platonismo⁵⁴. Por el contrario, creemos con un número continuamente creciente de tomistas contemporáneos que, al menos en metafísica, Santo Tomás ha tomado a Platón —o, más exactamente, a Platón transformado por Plotino— en una tan estrecha asociación con Aristóteles que el sistema metafísico del Doctor Angélico puede legítimamente ser descrito, con palabras de un reciente historiador de la participación en Santo Tomás, ya como un aristotelismo especificado por el platonismo, o como un platonismo especificado por el aristotelismo. Y en algunos aspectos esto último es quizá lo más exacto⁵⁵.

⁵³ Cf. el rico capítulo final de Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione...*), p. 338: «Platonismo ed Aristotelismo. Originalità della sintesi tomista».

⁵⁴ P. ej.: E. Gilson: «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926), 126; la misma posición ha sido adoptada aun más clara y rotundamente por uno de los más capaces colaboradores del Prof. Gilson de este lado del Atlántico, Anton C. Pegis, en la introducción de su excelente edición de los *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, (New York, 1945). Hacemos notar que este punto ha sido uno de los pocos que han suscitado expresiones de desaprobación en los comentaristas.

⁵⁵ Fabro, *op. cit.*, p. 354.

LA PERSONA HUMANA LA SOCIEDAD Y EL DERECHO*

Proyecciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

LOS PROBLEMAS

El hombre es un ser social y una característica esencial de la persona humana es su estructura social. Por eso, después de haber señalado la existencia de una personalidad moral en el hombre, íntimamente ligada a su personalidad metafísica, debemos pasar a estudiar el aspecto social de la persona humana. Entre los muchos problemas que plantea a la persona humana *el hecho de ser social*, merece especial atención el de las relaciones entre la persona y la sociedad. Vamos a estudiar detenidamente estas relaciones, que son, en realidad, el eje de toda la estructura social humana, ya que nos dan las normas que deben regir entre el Estado y el individuo; más aún, estas relaciones determinan, en casi todos los aspectos esenciales, la propia manera de ser de la Sociedad humana y del Estado político. Pero antes de pasar a este problema, debemos echar una mirada sobre *el fundamento metafísico de lo social* en el hombre, y, como una consecuencia inevitable, al tratar de lo social debemos plantear también el problema del *fundamento metafísico del orden jurídico* en la persona humana.

Por cierto que el amplio desarrollo del tema requeriría un estudio extenso, y creemos que debería realizarse sobre la base

* Capítulo inédito de la nueva edición de LA PERSONA HUMANA, de próxima aparición.

de una *fenomenología de lo social y de lo jurídico* en el hombre. Pero la naturaleza de esta obra, en la cual se pretende dar un panorama de conjunto de los problemas básicos de la persona humana, nos indica los límites a que debe circunscribirse nuestra investigación. Se trata, por otra parte, de una limitación que favorece la dirección de nuestra mirada hacia el centro mismo de lo social en el hombre, su fundamento metafísico, casi diríamos su esencia metafísica. Vamos, pues, a dirigirnos exclusivamente a señalar dónde está, qué significado, qué valor y qué dirección tiene la raíz y la esencia de lo social en el hombre, y, consecuentemente, según apuntamos, también de lo jurídico.

1. — EL HECHO Y LAS TEORIAS

Ante todo, debemos partir de la comprobación de *un hecho: el hombre nace y existe dentro de un orden social y dentro de un orden jurídico*. Nos encontramos siendo en la realidad de un orden social y de un orden jurídico. Este hecho es muy parecido y casi diríamos no se diferencia del hecho de encontrarnos en el mundo y de encontrarnos con una naturaleza dada y dentro de un orden mundano que es, en muchos de sus aspectos, independiente de nosotros. Tan inevitable es para el hombre el existir con su naturaleza humana, como el existir en este orden social y jurídico, o mejor, dentro de algún orden social y jurídico. Los filósofos se esfuerzan por hallar la explicación y el fundamento de la sociedad humana. En realidad, casi todos los problemas relativos a la sociedad humana se remontan a su fundamento u origen. Así el fin del Estado lo encontraremos conociendo su naturaleza, y ésta la encontraremos si nos remontamos hasta el fundamento mismo de la sociedad. Las relaciones entre la sociedad y el individuo, y entre las diversas sociedades entre sí, brotarán también de la naturaleza de lo social, que se nos dará en su último fundamento metafísico. Por ello interesa ante todo in-

¹ Un ejemplo muy interesante de esa *fenomenología* de lo social y jurídico en el hombre, puede verse en la obra de D. Juan Zaragüeta, *Filosofía y Vida*, I. La Vida Mental. Parte II: *La Vida Social*, p. 199-340. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1950.

vestigar cuál es este último fundamento metafísico de lo social en el hombre ².

Las explicaciones o las teorías pueden reducirse a tres grupos:

La teoría *voluntarista*, especialmente la del *Contrato libre* entre los hombres, cuyo principal representante es Rousseau. El fundamento último de la sociedad queda en tal caso reducido a la libre voluntad del individuo, el cual por un contrato libre con los demás individuos, constituye la sociedad. Evidentemente que en tal caso lo social quede plenamente librado a la voluntad libre de la persona humana.

La teoría *inmanentista* o de la *necesidad inmanente*. Lo social en el hombre es fruto de una interna necesidad en la cual la voluntad humana no tiene juego alguno. Totalmente necesario y totalmente inmanente, lo social escapa por completo al control de la libertad humana, y nace y se desenvuelve según una ley de evolución interna y necesaria. Debe señalarse, dentro de esta teoría, la doble corriente, idealista y materialista ^{2a}. En la primera hay que citar ante todo a Hegel y Dilthey; en la segunda a Marx, juntamente con los positivistas Comte, Spencer, etc.

La tercera teoría combina la necesidad inmanente y la voluntad libre, y puede llamarse *histórico-natural*. El hombre es social por una necesidad inmanente, o como suele decir la Escuela, es social «por naturaleza». Pero la sociedad concretamente se constituye también por un elemento libre, en cuanto la formación de cada sociedad o cada grupo social implica la aceptación libre de sus individuos, por lo menos implícita. Ante todo hay que citar a la tradición escolástica, inspirada ya en Aristóteles, como partidaria de esta teoría.

Es fácil ver que el orden jurídico político está íntimamente

² No menos está en relación con una acertada solución del fundamento del orden jurídico y social el valor de las diversas teorías sobre la esencia de la sociedad y del derecho. Más adelante indicaremos esta relación, a propósito de las direcciones voluntaristas, intelectualistas, idealistas, formalistas, materialistas y racionalistas...

^{2a} Tanto la teoría voluntarista del contrato libre de Rousseau (y lo mismo se diga de su antecesor Thomas Hobbes), como el inmanentismo idealista o materialista llevan una carga profunda de irracionalismo que hace imposible un verdadero orden social y jurídico.

relacionado con las respectivas teorías acerca del fundamento metafísico de lo social en el hombre³.

2. — ANALISIS DIRECTO

Ahora bien, debemos intentar una justificación *directa*, independientemente de las conclusiones a que llevan ya las teorías anteriormente indicadas, con el objeto de descubrir *en sí mismo* el fundamento metafísico de lo social en el hombre.

Podríamos comenzar excluyendo, como insuficientes, las dos primeras teorías, es decir, la del voluntarismo y la del evolucionismo immanente. Pero preferimos realizar un trabajo directo, con lo cual aparecerán los valores mismos de lo social en el hombre y su último fundamento. De esta suerte quedará corregido lo que hubiese de erróneo en las teorías propuestas sobre el fundamento de la sociedad humana.

1) *El argumento clásico.*

Como punto de partida de nuestra investigación, creemos que será útil un examen de los argumentos clásicos utilizados para demostrar que la sociedad es natural al hombre⁴. Dichos argumentos pueden esquematizarse de acuerdo al siguiente raciocinio:

El individuo humano necesita de la sociedad, tanto para existir, como para desarrollarse en el aspecto material y en el espiritual. Los escolásticos prueban esta afirmación con abundantes ejemplos, los cuales muestran evidentemente que el hombre está estructurado de tal manera, tiene tal naturaleza, que no puede

³ Un reciente y concienzudo análisis crítico de las modernas teorías sobre el estado puede verse en la obra de Enrique A. Sampay, *Introducción a la Teoría del Estado*. Ediciones Politéa, Buenos Aires, 1951.

⁴ No desconoce la tradición escolástica otros argumentos como el que más abajo vamos a desarrollar y que creemos es el que más hondamente llega a lo social en la persona humana. Pero no ha penetrado su trascendencia y se ha apoyado preferentemente en el que puede llamarse «clásico», es decir, el de la *insuficiencia* del hombre. Así también casi todos los tratadistas escolásticos, interpretando a los grandes maestros.

vivir sin la sociedad. Desde que nace el niño necesita del cuidado de los padres; la familia no puede bastarse a sí misma; pero sobre todo para el desarrollo espiritual ni el hombre solo ni el hombre y la familia pueden alcanzar el grado de perfección intelectual y moral propia del ser humano. El hombre, pues, por naturaleza necesita de la sociedad. *Luego la sociedad es natural en el hombre y por lo tanto independiente de su libre voluntad.*

El raciocinio continúa: *Dios es el autor de la naturaleza;* luego Dios es también el autor de lo que la naturaleza necesita para desarrollarse, y, por lo tanto, *Dios es el autor de la sociedad y de la autoridad, etc.*

Este es el argumento clásico con que se demuestra que la sociedad tiene un origen inmediato en la naturaleza humana, y mediato o último en el autor de la naturaleza^{4a}, Dios.

Es evidente que el argumento tiene una fuerza fácilmente demostrable. Es evidente también que nos está señalando ya el fundamento metafísico de lo social: al señalarnos la naturaleza humana como raíz inmediata, nos señala también su última raíz en la inteligencia del Creador como proyectista de la humanidad, y en su voluntad de crearla de acuerdo con este proyecto o idea ejemplar. Nada tenemos pues, por nuestra parte, que objetar al *valor* del argumento en sí mismo.

Pero su estudio parece que nos invita a concretar más el fundamento metafísico de la sociedad humana en la misma naturaleza del hombre y en Dios. Porque este argumento clásico y tradicional, utilizando principalmente el método abstracto y deductivo, nos parece que considera lo social en el hombre como algo que le viene de afuera a la naturaleza humana, o tal vez, si se quiere, como una raíz interna de la naturaleza humana, pero que vendría a ser una consecuencia, un accidente necesario, es

^{4a} Así, por ejemplo, en el conocido *Tratado de Sociología* de J. M. Llovera (2.^a edición Argentina; 7.^a Española, Ed. Fides, 1949), se señalan como *pruebas directas* del origen natural de la sociedad *el instinto de sociabilidad y el lenguaje*, inspirándose en Santo Tomás y Aristóteles (*Política*, 1,10). Pero la prueba directa básica y más desarrollada se pone, siguiendo al mismo Santo Tomás, en la *insuficiencia individual* en orden a la vida física y material, intelectual y moral (*De regimine principum*, I, 1). Por eso dice Llovera: «Más que el hecho constante, más que el instinto de sociabilidad, más que el lenguaje, muestra el destino natural del hombre a la sociedad su insuficiencia individual en todos los órdenes de la vida» (p. 42).

verdad, pero en fin algo que *adviene* a la naturaleza. Primero se concibe la naturaleza humana en su esencia metafísica, y de esa esencia se *deduce* lo social, porque la naturaleza *necesita* de la sociedad. Es decir, que la sociedad viene a ser de esta manera un *medio*, del cual necesita la naturaleza humana para su perfección y su desarrollo. Tal es en realidad el proceso del clásico argumento para probar el origen de la sociedad en la naturaleza del hombre.

Sin embargo, creemos que este camino, aun cuando llega a una conclusión válida y utilizando un argumento válido, no toca precisamente la *última raíz* y naturaleza de la sociedad en la persona humana. Más aún, hasta cierto punto desvirtúa lo social en el hombre. Porque, si analizamos nuestras tendencias sociales y llegamos hasta su última esencia, veremos que la sociedad no viene al hombre como algo «desde afuera», como para satisfacer una necesidad nuestra; que la sociedad no es un *medio* que sirve para nuestro desarrollo, sino algo más profundo. Diríamos nosotros que es una *exigencia íntima*, y, más todavía, una *exigencia esencial*; de tal manera que la esencia misma del hombre es social. En otras palabras, el hombre es social, sin duda ninguna, por necesidad, tal como el argumento clásico lo demuestra⁵. Necesita de la sociedad para su desarrollo material y para su vida espiritual. Pero no se detiene aquí lo social en el hombre. No sólo es social el hombre por satisfacer determinadas necesidades; no sólo es social porque necesita mantener su vida material, su salud en buen estado, un goce elevado de comodidades y de confort material; ni siquiera es social el hombre tan sólo porque necesita de la sociedad para su desarrollo espiritual, para adquirir la ciencia, para adquirir la cultura, la educación, el espíritu religioso, etc.; no sólo, finalmente, el hombre es social *para* su perfección, sino que necesita de la sociedad *en sí misma* y *por sí misma*, además y por encima de todas las *ventajas mate-*

⁵ En la primera edición de esta obra propusimos también nosotros la concepción clásica de que la raíz de lo social en el hombre está en su *indigencia*, y, por lo tanto, lo social *adviene* a la esencia humana para satisfacer tal exigencia. Acentuábamos de esta manera el carácter de *medio* de la sociedad. Por el aspecto unilateral de tales expresiones y porque creemos que ocultan la verdadera esencia de lo social en el hombre, hemos rectificado en la presente edición algunas afirmaciones de las págs. 188, 200-213 de la primera.

riales y espirituales o culturales que la sociedad le puede ofrecer^{5a}.

Prácticamente, los animales irracionales necesitan también de la sociedad para su perfección y para su desarrollo; en este sentido tan social es el hombre como el animal. Y el argumento clásico vendría a concluir lo mismo en el animal que en el hombre, con la diferencia de que éste es un ser intelectual.⁶ No es, por lo tanto, en esto donde radica la esencia más profunda de lo social en el hombre, sino en que, aun sin tener que satisfacer ninguna ulterior necesidad material o espiritual, sin ninguna *utilidad* personal de la sociedad, el hombre necesita y busca la sociedad *por sí misma*, no como un medio de perfección, sino como un *fin en sí*; no como algo útil para su perfección, sino como el cumplimiento de su perfección en sí misma^{6a}. A la manera como dice Aristóteles que el hombre busca la contemplación

^{5a} Todos los beneficios materiales y culturales que la sociedad puede ofrecer al individuo humano, son insuficientes si no le dan la sociedad misma, es decir, la intercomunicación espiritual propia de las personas humanas, por la cual yo no soy «el otro» para los demás, y viceversa, sino que estamos unidos, comunicados espiritualmente, en un «nosotros», que llega hasta nuestro *ser* y no simplemente nuestras *cosas*. No satisface la mera presencia corporal nuestra sociabilidad; ni la abundancia de recursos materiales, y aun culturales y sociales *externos*. Puede una persona sentirse solitaria en la urbe más populosa y progresista, y tratando diariamente con centenares de personas. El hombre busca en la sociedad algo más profundo. Es que sólo descubre el sentido de su vida, sólo se descubre y se logra a sí mismo, en la intercomunicación con las demás personas, por la simpatía, por el amor, que hace verdaderos socios en el ser, siendo juntamente.

⁶ Es claro que la inteligencia hace que en el hombre la necesidad de la sociedad sea todavía mayor que en los animales irracionales. Por esto, sin duda, el instinto social en el hombre se muestra más profundo que en los animales más sociales o gregarios. Pero si se parte de la *necesidad* de la sociedad para el perfeccionamiento del individuo como argumento básico, creemos que subsiste en lo sustancial la analogía establecida con los animales irracionales.

^{6a} Siempre nos ha parecido sumamente expresiva, y en el fondo muy acertada, la idea de Leibniz de la «sociedad de todos los espíritus con Dios», que él llama «Ciudad de Dios» (*Monadología*, nn. 84-87; *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, n. 15). Esta ciudad de todos los espíritus, regida por Dios como el mejor de los monarcas, refleja el aspecto no ya transitorio y temporal, sino esencial, eterno y universal de lo social en el hombre. La sociedad terrena y sus diversas manifestaciones, no son sino la realización terrenal de la esencia del hombre.

por sí misma, como un fin en sí, porque en ella consiste la perfección misma del hombre; a la manera como los místicos dicen que el hombre necesita del amor como un fin en sí, porque es el ejercicio de la perfección humana, donde por así decirlo se cumple ya la esencia humana, de la misma manera lo social es para el hombre un fin en sí, donde se cumple su esencia humana⁷.

Según esto, la definición corriente de sociedad no daría la esencia misma de lo social. Efectivamente, cuando se define la sociedad en general como «convivencia de varios seres inteligentes y libres, que juntos cooperan de una manera estable a la consecución de un bien común», parece tenerse ante todo a la vista la acción simultánea y combinada de los asociados libres *en orden* a un fin o un bien común. Esta definición de sociedad no puede aplicarse con toda precisión a la sociedad humana, en cuanto específicamente humana, o en cuanto esencial al hombre. Puede aplicarse a una sociedad literaria, deportiva, comercial, etc.⁸, que son manifestaciones *secundarias* de la sociabilidad humana y de la sociedad humana. Pero parece perderse la esencia de la sociabilidad, es decir, de la tendencia social, y de la sociedad, esto es, de la sociabilidad en acto, característicamente humana. Esta no es, como antes hemos dicho, la acción simultánea de los asociados libres *en orden a un bien común*, como medio para el fin, sino que esencialmente consiste en la intercomunicación de los individuos, en el sentirse uno, y ahí descansa ya la sociedad como en su propio fin y bien común. En lo más íntimo de lo social, la sociedad misma es ya el mismo bien común.

⁷ Sólo en un sentido impropio puede decirse que la sociedad es *medio* para la perfección del hombre, en el sentido en que ahora hablamos, que es el sentido primario y fundamental de lo social. En el orden de los fines humanos la sociedad es última, porque en ella el hombre descansa, encuentra su felicidad natural completa. Así como tratándose del último fin absoluto, sólo muy impropriamente puede decirse que Dios es el medio de hallar nuestra felicidad: propiamente hablando, Dios es para el hombre *fin* en sí mismo, porque la felicidad del hombre se cumple en la visión y amor de Dios.

⁸ También en cierto aspecto a la sociedad *política*, sobre todo en cuanto al rogamismo estatal y a la determinada forma concreta en que lo social se manifiesta para cada grupo, en que interviene el convenio, por lo menos, implícito.

2) *El fundamento metafísico: la intersubjetividad y la trascendencia.*

Si ahora ahondamos más en este aspecto de la sociedad como fin del hombre en sí misma, y queremos tocar sus raíces metafísicas, creemos que éstas se hallan precisamente en lo que moderadamente se ha llamado la *intersubjetividad*. Efectivamente, al señalar, según hemos visto en la primera parte de esta obra, y de acuerdo a los análisis más recientes, la intersubjetividad como esencia misma, como una dimensión metafísica, ontológica, de la persona humana, en realidad se estaba señalando lo social como tal dimensión metafísica y ontológica. Es decir, que lo social no es una *consecuencia* de la esencia metafísica de la persona humana, sino que es su esencia metafísica misma⁹.

⁹ Tal vez llame la atención que utilicemos esta fórmula. Estrictamente hablando, según los escolásticos, la esencia metafísica solamente contiene el género y la diferencia. En el caso del hombre, «animal racional». Todos los demás predicados y sus realidades correspondientes se llaman *propio* o *accidente*, según que necesariamente acompañan al sujeto o no, de acuerdo con la división de los Predicables. Asimismo, tanto el propio como el accidente, pueden ser físicos si se distinguen realmente del sujeto, o metafísicos si se identifican realmente con él (Cfr. Marxuach, F., *Compendium Dialecticae Criticae et Ontologiae*, Dialectica, n. 21). También habría que tener presente la distinción entre la *esencia metafísica* y la *esencia física*: ésta se halla constituida por las partes esenciales realmente distintas, y aquélla por los predicados con que se define un ser y que son partes tan sólo distintas lógicamente. Según esto, *social*, de la misma manera que *libre*, *moral*, *risible*, no pertenece a la esencia metafísica del hombre, sino que son predicados propios, o accidentes metafísicos. Se consideran como atributos que necesariamente acompañan a la esencia y que brotan necesariamente de la misma. Si el hombre es racional, tiene que ser libre, social, moral, etc. Sin embargo, nos parece que pierde la auténtica realidad de lo social en el hombre el reducirla a un *propio* o a un *accidente*. Corre siempre el peligro de concebirla como algo accidental, como un atributo que no está suficientemente arraigado en la esencia del hombre. En realidad lo social y lo libre constituyen de tal manera la esencia del hombre que sin ellos no puede concebirse. Guardando la debida diferencia puede decirse que lo social es á en el hombre en relación con su esencia metafísica, en la misma forma en que en Dios los atributos se encuentran contenidos unos en otros. Sólo impropriamente se habla en Dios de la esencia metafísica restringida a un atributo, del cual surgen como consecuencias lógicas, según *nuestra manera de pensar*, todos los demás atributos que son también esenciales de Dios. Algo parecido sucede en el hombre. Por eso ciertos atributos como lo social, lo libre, lo moral, constituyen sin duda nin-

Efectivamente, el hombre necesita, como propia realización del yo, la amistad, el amor y la familia, sin lo cual siente en torno suyo un vacío, vacío de la nada que devora al mismo yo, porque le quita todo su sentido y toda su razón de ser. Recordemos el ejemplo de la madre, que encuentra el sentido de su existencia en el hijo; o el esposo en la esposa, o el héroe o el santo en la caridad con los prójimos o en el amor y en la comunicación con Dios, que es el grado supremo de intersubjetividad. Esta intersubjetividad, como metafísica social básica de la persona humana, es el punto de partida, el fundamento y la raíz de lo social extendido a toda la humanidad. Puesto que, por la intersubjetividad, se descubre el ser del yo, con estructuras metafísicas sociales.

Por la intersubjetividad se descubre el ser del otro, como un *tú*; de la otra persona, como *otro yo*, también con estructuras metafísicas sociales.

Los dos, «nosotros», instalados en el mismo principio, participando de un mismo fundamento, que activamente trabaja con nosotros y con todos los hombres, descubrimos el *Tú absoluto*, y con él la unión de todos los yo humanos, del nosotros, de toda la sociedad humana, en el *Tú absoluto*¹⁰.

Estos son los pasos por que se va desarrollando la intersubjetividad, es decir, el elemento metafísico social del hombre, desde la comunicación con el tú humano inmediato a mí, el más *prójimo* a mí, hasta la comunicación con la familia, con la nación y con la humanidad.

No hace falta notar que la condición de este desarrollo gradual del hombre es su estructura de yo encarnado, que implica el natural complemento de la familia y de la sociedad política y en fin, por encima de la sociedad política, la sociedad religiosa¹¹.

guna la esencia misma del hombre. Podría definirse, por ejemplo, la esencia partiendo de la definición, aristotélica también, el hombre es *animal social*, y de aquí deduciríamos todos los demás atributos: moral, libre, intelectual, etc. Lo menos que debe decirse es que lo social es una *estructura metafísica esencial al hombre*.

¹⁰ Es fácil comprobar que la filosofía existencial cristiana es la que mejor pone de relieve el fundamento de lo social en el hombre, por sus análisis de la intersubjetividad.

¹¹ El dogma católico ha elevado al grado sumo lo social en la persona

3) *El orden jurídico.*

Si ahora queremos extraer de esta estructura metafísica social del hombre sus proyecciones en el orden jurídico, la tarea nos resulta relativamente fácil. La intersubjetividad de los yo humanos, que llega a fundarse en el *Tú absoluto*, nos presenta a toda la comunidad humana, y proporcionalmente a todas las comunidades menores en que nos hallamos insertados, (religiosa, nacional, profesional...), como conjuntamente, intersubjetivamente, *siendo en el Ser*, solidarios en un mismo principio absoluto, en una misma familia, en una misma participación del Absoluto, en un mismo plan y en un mismo fin. De aquí nace el *derecho fundamental* que vincula a todos los hombres.

Este derecho fundamental, que es *nuestra estructura metafísica social en cuanto regula nuestras mutuas obligaciones*, se funda en el «encontrarnos comprometidos», (obligados), en un plan común (intersubjetivo), de una manera absoluta.

Previamente a nuestra aceptación estamos comprometidos *yo y tú y nosotros*: a ser y a colaborar.

Puedo renunciar libremente al plan (absoluto) de mi yo, para ser fuera del ser, es decir, nada.

En *mi compromiso* (obligación) ineludible a ser en el Ser, a cumplir mi plan y a colaborar al plan universal, está *mi derecho*, radical ante los demás, disyuntiva y colectivamente considerados.

En el *compromiso de los demás* (disyuntiva y colectivamente considerados) a ser en el Ser, o cumplir su plan, está *mi deber* radical, la raíz metafísica, de este deber.

Evidentemente que a la misma consideración a que hemos llegado por este análisis del hecho de la intersubjetividad, en el cual hemos descubierto la estructura social y jurídica del hombre, se puede llegar por la vía abstracta: se prueba que el hombre es ser contingente (dependiente de Dios); con naturaleza

humana, indicio claro de que el mismo nivel le corresponde, proporcionalmente, en el orden natural. En el dogma del Cuerpo Místico de Cristo se halla la mayor y más sublime expresión social de todas las creaturas; y todos los hombres están llamados a esta participación. Véase la Encíclica de S. S. Pío XII, «*Mystici Corporis Christi*».

espiritual, libre (ser moral); tendiente a un fin solidariamente con las otras personas (sociedad-derecho), etc., etc.

4) Conclusiones.

Pero el camino del análisis de la experiencia de la intersubjetividad nos da la raíz y la esencia misma de la sociedad y del derecho en su última realidad fundamental, por cuanto nos da a la vez su estructura metafísica y su conexión con el Absoluto, y todo ello en una experiencia inmediata, y tan necesaria que ninguna persona humana puede eludirla¹².

Nos explica mejor la experiencia del necesario existir en un orden social y jurídico, que todas las teorías deben comenzar por reconocer, como un dato inmediato irrecusable; y nos lo explica como estructura metafísica de la persona humana, la cual se encuentra ya siendo o se experimenta ya siendo social y jurídica, y no sólo se descubre tal por deducción y raciocinio. De esta manera puede elevarse, frente a todas las «teorías» y antes que todas las teorías, ésta que podemos llamar *experiencia metafísica de lo social y de lo jurídico en el hombre*, anterior a la libre voluntad humana y como realidad inmediata experimental. Asimismo, puede fácilmente controlarse, desde este punto de apoyo existencial, el valor de las diversas tendencias o escuelas sociales y jurídicas. Ni el puro voluntarismo ni el puro intelectualismo; ni el puro idealismo ni el puro materialismo pueden subsistir ante esta experiencia metafísica de la intersubjetividad. Solamente haciendo abstracción de tal experiencia, solamente cuando uno cierra los ojos a la experiencia de la presencia del amigo con quien conversa, puede concebir una teoría según la cual mi amigo es fruto de mi creación voluntaria, o de mi subjetiva proyección idealista o materialista.

¹² El recurso de Kant al imperativo categórico en moral y derecho, tiene muy probablemente su explicación en la percepción de esta necesaria experiencia existencial, en virtud de la cual nos encontramos dentro de un orden moral y jurídico natural *ineludible*. Señalaba por lo tanto Kant una profunda realidad. Su defecto consistió en no querer admitir una demostración racional del deber ser, ni haber señalado explícitamente los elementos implicados en esa misma experiencia que le hubiesen dado el fundamento del deber ser y su relación con Dios. Aunque implícitamente y de hecho parece Kant fundar la moralidad en estos análisis, según indicamos anteriormente.

El *realismo* y la *trascendencia del orden social y del orden jurídico* aparecen, en cambio, claramente en esta experiencia metafísica social y jurídica que señalamos. Lo social y lo jurídico *lo recibimos* como un plan, un proyecto, que «no depende de nosotros» ni en su delineación ni en su obligatoriedad, con lo que se excluye todo idealismo subjetivista, y todo inmanentismo absoluto del orden jurídico y todo formalismo que suprime los contenidos objetivos del derecho¹³.

Si ahora consideramos la función que a la autoridad política corresponde, es fácil señalar así su esencia, como sus fines y sus limitaciones. La autoridad (y por autoridad se entiende todo el organismo estatal, a veces designado simplemente como el Estado), surge necesariamente del seno de la sociedad humana, pues dada la actual condición de los hombres, como personas contingentes y encarnadas, está siempre en peligro el orden social y jurídico. De aquí que es un verdadero atributo de la sociedad que debe regirse por la esencia misma de la sociedad y por el carácter propio de tal atributo. Indiquemos esquemáticamente la finalidad del Estado y sus relaciones con la sociedad y con los individuos de ella:

a) La autoridad surge de la necesidad misma de un principio director del orden, a fin de que la sociedad humana pueda cumplir el plan, o mejor dicho, de que en la sociedad pueda cumplirse el plan universal de todos los hombres, creando y conservando las condiciones y el clima necesarios para que cada persona humana pueda cumplir dentro del plan universal su propio plan individual. Es por lo tanto la sociedad un verdadero medio, cuyo fin es facilitar y asegurar el cumplimiento de la esencia social de la persona humana¹⁴.

¹³ Muy acertadamente resume los motivos o fundamentos de lo social en el hombre uno de los mayores teólogos escolásticos: «Homo enim natura sua propensus est ad civilem societatem, eaque ad convenientem huius vitae conservationem maxime indiget, ut recte Aristoteles docuit 1. Politicorum, Cap. 1 et 2. Quod etiam a Deo esse sic ordinatum ad conciliandam inter homines concordiam et caritatem longo discursu expendit Chrysostemus, homilia 34 in 1 ad Corinth». (F. Suárez, *Defensio Fidei*, lib. III, Cap. 1, n. 3). Donde es de notar que se señalan tres fundamentos de lo social: el instinto o la tendencia (natura sua propensus); la indigencia (maxime indiget); y finalmente también la conciliación de la concordia y el amor (ad concordiam et caritatem).

¹⁴ Tratándose de la autoridad política la prueba fundamental ha sido tam-

b) La autoridad, en consecuencia, puesto que no es un fin en sí misma (y, tratándose de la autoridad humana, mucho menos podría ser un *fin absoluto*), debe respetar el plan de la sociedad y de las personas, que es trascendente a la autoridad misma. Este plan lo encuentra ya la autoridad cuando surge, y surge precisamente como un medio para que ese plan pueda cumplirse. No es posible, por lo tanto, un absolutismo del Estado, dado su carácter de medio y destinado al cumplimiento de un plan que encuentra ya hecho, con carácter absoluto, anterior al Estado u organismo estatal.

c) Por lo mismo, la autoridad política debe ejercerse de acuerdo a la jerarquía de valores que ya encuentra en la persona humana; valores que a su vez la persona humana encuentra también como proyecto que ella debe realizar. Son éstos, juntamente, trascendentes a la persona humana y a la sociedad. Mucho más lo serán respecto del organismo del Estado¹⁵.

d) En consecuencia la autoridad, y su esfera legítima de acción, se extiende hasta donde sea necesaria o conveniente su actuación para que se conserven las condiciones del cumplimien-

bién la de su *necesidad* para mantener el orden en la sociedad. Si respecto de la sociedad, en cuanto tal, hemos dicho que no puede ser considerada como un simple medio, sino que tiene el carácter de fin, respecto de la autoridad debe admitirse que es un puro medio. Es decir, puesto que su finalidad es el orden, indispensable en la sociedad, en tanto debe actuar en cuanto se requiera para tal fin. Tiene pues el verdadero carácter de *medio*. He aquí un resumen de la clásica prueba del fundamento de la autoridad: «Non potest autem communitas hominum sine justitia et pace conservari; neque justitia et pax sine gubernatore, qui potestatem praecipendi et coercendi habeat, servari possunt; ergo in humana civitate necessarius est princeps politicus, qui illam in officio contineat» (F. Suárez, *Defensio Fidei*, lib. III, Cap. 1, n. 3).

¹⁵ Este orden y proyecto trascendente en que el hombre se halla instalado, con anterioridad a su propia voluntad, y, por supuesto, con anterioridad a la voluntad de la autoridad civil, fué ya designado por San Agustín como la «lex aeterna» por la cual Dios rige todo el universo: «Ratio et voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans» (*Contra Faustum*, lib. 22, Cap. 27). Este orden abarca todo el universo, pero de una manera especial y con toda propiedad tiene el carácter de *ley* cuando se refiere a las creaturas racionales, como explica Suárez: «Nam subordinatio et subiectio irrationalium rerum ad Deum late et metaphoricè dicitur oboedientia, quia potius est necessitas quaedam naturalis; lex autem aeterna, quatenus per illam moraliter illi respondet propria oboedientia» (*De legibus*, lib. II, Cap. 2, n. 10).

to del plan o del proyecto en el cual se encuentran la persona humana y la sociedad de una manera absoluta.

e) Y termina donde ya su actuación no es necesaria ni conveniente para obtener tal finalidad. Mucho más le estará vedada a la autoridad toda intervención que sea *contraria* al plan trascendente en el cual se hallan comprometidas ya, por su esencia, cada persona humana y la sociedad en cuanto tal.

De esta manera la persona humana aparece dentro de la sociedad en su propia estructura metafísica, y sólo en la sociedad se realiza en toda su perfección. Existe una armonía plena entre lo social y lo individual en la persona humana:

a) Esta queda, por una parte, profundamente sumergida en la sociedad, e instalada dentro de un orden jurídico del cual no puede evadirse.

b) Por otra parte, conserva su propio valor, y aun su círculo de autonomía frente a la sociedad, en cuanto ésta intentase sobrepasar o desviarse del fin último propio e impedir al individuo la realización de su propio plan trascendente.

c) Mucho más se acentúa el círculo de autonomía de la persona humana frente al Estado, ya que éste es en realidad un puro medio para que la persona pueda realizar su finalidad social.

d) En la sociedad la persona no se halla en una tensión de oposición, sino al revés en ella encuentra su plenitud, y gracias a la coincidencia de los planes últimos de la persona y de la sociedad, aquélla puede realizar su total perfección sin desmedro de la auténtica libertad. La verdadera tensión de oposición surge cuando la sociedad o el individuo pretenden desviarse de su proyecto trascendente¹⁶.

¹⁶ Siempre existe tal peligro por la libertad y las pasiones humanas. El plan trascendente obliga moralmente pero no ata o necesita físicamente. Dios respeta la libertad física de los individuos y de los gobernantes, pero la alteración de aquel orden divino perjudicará en último término a los mismos transgresores. San Agustín ha expresado repetidamente en frases geniales este misterio de la libertad del hombre, que se torna contra él mismo cuando abusa de ella: «Quantum ad ipsos (peccatores) attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere potuerunt, hoc quippe ipso quod contra voluntatem Dei fecerunt, de ipsis facta est voluntas

e) Es posible, por lo tanto, un orden social jurídico lleno de armonía, en el cual todas las personas humanas se encuentren y reconozcan solidarias de un fin común, de su proyecto común, proyecto que converge a la perfección y desarrollo individual (proyecto individual) de cada persona humana.

Tal es el orden social y jurídico que brota de una metafísica de la persona humana, tal como la hemos descrito, de acuerdo a un análisis existencial revelador de la intersubjetividad y la trascendencia.

3. — PROYECCIONES SOCIALES Y JURIDICAS DEL EXISTENCIALISMO ATEO

Consideremos ahora qué orden social y jurídico sería posible partiendo de una metafísica que niega la intersubjetividad y la trascendencia, tal como lo hacen los existencialistas ateos. Sartre ha prometido escribir una moral, que está todavía por aparecer. Pero es fácil predecir el tipo de moral y el tipo de sociología y de derecho a que desemboca una metafísica cerrada e irracionalista, metafísica de la soledad y del absurdo, metafísica del fracaso y de la náusea.

a) *Subjetividad e immanencia.*

En primer lugar, sobre la base de una *subjetividad e immanencia total* no puede haber lugar para lo social y jurídico en la persona humana¹⁷. El *fundamento* de la sociedad y del derecho queda totalmente ignorado. En la soledad total en que se siente

eius» (*Enchiridium*, c. 100). «Quo it aut quo fugit qui te dimittit, nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? (*Confess.* Lib. 4, c. 9).

¹⁷ Esta actitud implica un vuelco absoluto hacia el individualismo extremo, el cual es, a la vez, la negación de lo moral y de lo social en el hombre. Pero, este individualismo extremo lleva fácilmente al socialismo extremo, acabando con el individuo. No es raro que el hombre, siempre necesitado de un ideal, cuando se ve privado del verdadero ideal trascendente busque un sucedáneo en el ideal social, cayendo en una moral social y en un sociologismo absoluto. Con razón se ha observado lo extendido de este ideal estatista. «Otra forma del ideal real lo ofrece la ética sociológica, para la que el individuo debe sacrificarse al grupo en cuanto entidad superior. Verdaderamente este ideal es y

el existencialista ateo, no existe posibilidad de comunicación verdadera con las otras personas humanas. No hay lazos íntimos. No hay un *tú* ni un *nosotros*, ni un *Tú* fundamento absoluto de nuestra contingencia. ¿Qué sociedad puede existir? Tan sólo vínculos externos, que no pueden llenar nuestra estructura metafísica social. Ni intimidad, ni confianza, ni sentimiento de comunión en *un* mismo ser, que tanto llena nuestra estructura social de la persona humana. Sólo pueden existir lazos de utilitarismo, compromiso y oportunismo. Un cálculo de probabilidades de mis intereses individuales, una transacción con un enemigo. Tal vez pueda encuadrarse en éste marco al hombre extra-social de Rousseau, y pueda surgir una sociedad fundada en un Contrato Social. Pero en tal caso la sociedad no tiene la profunda intimidad humana con que aparece en nuestra vivencia existencial. No gozará de mayor profundidad ontológica que una sociedad comercial, donde los intereses de los individuos son el fin primario. Evidentemente que no es ésta la sociedad que puede satisfacer las íntimas exigencias humanas. Es una sociedad en la cual no se suprime la interior soledad de la persona humana, y mientras dicha soledad subsista no existe, propiamente hablando, la sociedad. En la pura exterioridad nunca se puede satisfacer o cumplir nuestra íntima estructura metafísica de persona humana¹⁸.

b) *Irracionalismo.*

Pero otra característica del existencialismo ateo está destruyendo positivamente la sociedad: es el irracionalismo.

¿Es imposible el plano trascendente común que da sentido

ha sido extendidísimo, pues el examen de todos los tiempos y lugares nos señala la continua abnegación de la propia vitalidad en aras de una existencia colectiva, ya sea en la forma de patria, familia, clan, iglesia, sociedad secreta, etc. La inclinación del impulso moral a sociologizarse se nutre precisamente de la médula misma de la racionalidad sustancial» (Perpiñá Rodríguez, Antonio, *Teoría de la Realidad Social*, T. I, Instituto «Balmes» de Sociología, Madrid, 1949).

¹⁸ En sus primeras obras y especialmente en *El Ser y la Nada*, Sartre acentuó hasta el extremo la subjetividad. Ante las críticas ha vuelto atrás de la primera radical afirmación y nos presenta su existencialismo como doctrina de «intersubjetividad» en *L'Existentialisme est un Humanisme* (p. 65 67). Pero ésta resulta incompatible con sus principios básicos y sólo se manifiesta muy superficialmente en sus obras.

a la sociedad en una concepción irracionalista de la persona humana? Si se afirma que la existencia precede a la esencia, y que la persona humana no tiene un plan incluido en su esencia¹⁹ y de cuya realización depende el cumplimiento de su perfección, no es posible encontrar un punto de unión, una relación ontológica, un puente ontológico por el cual se unan social y jurídicamente las personas humanas. Es imposible una solidaridad consecuente. Es imposible imponer normas válidas, y sólo la coacción externa sería el vínculo social posible entre las diversas existencias humanas. La sociedad queda convertida no sólo en un conjunto de personas aisladas y solitarias, sino en una desordenada algarabía de intereses encontrados, sin una posibilidad de establecer normas comunes que puedan conciliarlos. El hombre resulta un lobo para otro hombre. Y adquiere todo su sentido la frase de Sartre: «El infierno son los demás»²⁰. Para cada uno los demás; para el individuo la sociedad es el infierno.

Lógicamente la única concepción posible es la *anarquía*, el *individualismo egoísta*, y el *dominio del más fuerte*. Lo único que se impone en tal sociedad es la fuerza bruta, sin posibilidad de control alguno²¹.

c) *Fracaso.*

Finalmente, y como una consecuencia inevitable del existencialismo ateo, la persona humana resulta para éste un fracaso definitivo. Condenada a una actividad incoercible, a la acción y al movimiento, prevé la persona dentro del existencialismo ateo que nunca va a llegar a la posesión, al descanso. Todas sus aspiraciones serán en definitiva un fracaso²², y, por lo tanto, no hay lugar a hablar de la realización de un plan individual, ni mucho menos de la existencia de un plan social.

Ahora bien, no es posible concebir, dentro de este panora-

¹⁹ Sartre, J. P., *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 21-23.

²⁰ Sartre, J. P., *A puerta cerrada*, en *Teatro*. Ed. Losada, 1950, p. 129.

²¹ La conclusión ya la sacó, aun teóricamente, Thomas Hobbes en su *Leviatán*.

²² El tema del fracaso predomina en *La Náusea*, en *El Ser y la Nada* y en no pocos de los dramas de Sartre. También Simone de Beauvoir concluye con este tema su estudio sobre la moral de la ambigüedad. *Pour une Morale de L'Ambigüité*, Gallimard, Paris, 1947, p. 219.

ma, la posibilidad de un estímulo para la acción²³. No puede haber ni ideales, ni esperanza, ni esfuerzo común, ni sacrificio, ni amor a la patria y a la sociedad, donde se sabe que todo es inútil, que todos estamos *de sobra* en este mundo, que es imposible la satisfacción de encontrar un sentido a nuestra vida, a nuestra acción, a nuestros sacrificios por el bien individual y por el bien social. Obramos así, trabajamos, nos agitamos mecánicamente, por una necesidad interna irracional, pero nada más. ¿Qué orden social y jurídico estable puede crearse donde se suprime todo estímulo para la cooperación?

Lógicamente, sólo es posible otra vez la *anarquía del individualismo egoísta*. Donde no es posible ni un fin individual ni un fin social, la única lógica es la satisfacción inmediata y desenfrenada de todos nuestros deseos actuales, sin consideración a un bien común ni a un plan último. La pura facticidad del presente será la única norma de la persona humana. Pero eso lleva a la anarquía, al individualismo egoísta, y si pudiera ponerse en práctica, conduciría a la destrucción de la sociedad, o a un totalitarismo, ejercido por la fuerza bruta del individuo o del grupo de individuos más poderosos. De hecho, tal concepción desembocaría, y ha desembocado normalmente, hacia cualquier mito absolutista o totalitario donde el individuo queda totalmente anulado. Recordemos los recientes totalitarismos que han sido una dolorosa lección. Los existencialistas ateos que proclaman, sin embargo, el supremo valor del individuo humano²⁴ podrían

²³ Esta es la dificultad básica que el comunismo ha presentado contra Sartre. Su doctrina del fracaso es la negación de la acción y lleva al quietismo. Sartre se esfuerza en responder a este argumento en la conferencia citada *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 51-55; pero no es posible ocultar la contradicción entre sus principios y la débil defensa que opone a la acusación de quietismo.

²⁴ Simone de Beauvoir sostiene, por ejemplo, dentro del espíritu existencialista, el valor y la supremacía del individuo. «Une telle morale est-elle ou non un individualisme? Oui, si l'on entend par là qu'elle accorde à l'individu une valeur absolue et qu'elle ne reconnaît qu'à lui seul le pouvoir de fonder son existence. Elle est individualisme au sens où les sagessees antiques, la morale chrétienne du salut, l'idéal de la vertu kantienne méritent aussi ce nom; elle s'oppose aux doctrines totalitaires qui dressent par delà l'homme le mirage de l'Humanité. Mais elle n'est pas un solipsisme, puisque l'individu ne se définit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se trans-

aprender una buena lección en la experiencia de una sociedad encarcelada por el totalitarismo. El individuo pierde el orden trascendente, queda sin defensas ante los demás individuos y el Estado. ¿Qué normas pueden limitar la omnipotencia de la fuerza bruta cuando ésta se erige en el Estado? Es la muerte de la persona humana, del individuo, que el hombre moderno tanto anhela salvar.

cendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui. Il justifie son existence par un mouvement qui, comme elle, jaillit du coeur de lui-même, mais qui aboutit hors de lui». Como puede apreciarse, también aquí se quiere llegar a la intersubjetividad. Sin embargo, como la autora se apoya en los mismos principios de Sartre pone en peligro tanto la intersubjetividad como al individuo mismo. *Pour une Morale l'Ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947, p. 218.

LAS FACULTADES DE LOS VICARIOS CAPITULARES POTENOS (1812-1853)*

Por el Pbro. DR. AMÉRICO A. TONDA. — Santa Fe

INTRODUCCION

En los anales de la historia eclesiástica argentina hemos tropezado más de una vez con Vicarios Capitulares elegidos por un tiempo determinado y con sus facultades cercenadas. Este hecho nos sorprende un tanto a nosotros, que vivimos habituados a la disciplina eclesiástica moderna, conforme a la cual el Capítulo debe transferir íntegramente su jurisdicción al Vicario y no puede ponerle término a su duración en el gobierno de la Diócesis. Su administración cesa con el advenimiento del nuevo Obispo.

Juzgadas las cosas a la luz de este criterio, fuerza nos sería tachar de nulas todas las elecciones hechas en Buenos Aires a partir de la muerte del Obispo Lúe (1812) hasta el segundo Provisorato de Miguel García (1853).

El planteo de este problema nos indujo a estudiar prolijamente la sucesión de todos los Vicarios Capitulares comprendidos entre las fechas expresadas. Para ahondar los detalles de este proceso y abocarnos decididamente a la averiguación de las razones que asistían a los Canónigos para atenerse a esta práctica, nos vimos precisados a recorrer paso a paso la serie de Provisores que gobernaron la Diócesis porteña en sus períodos de sedevacancia y poner en su luz verdadera los fundamentos que respaldan la legitimidad de sus decisiones sobre este particular.

El interés de este estudio no se ciñe a lo meramente histó-

* Debido a la extensión de este interesante y documentado trabajo, nos es imposible publicarlo íntegramente en este número.